

韩立新 主编

日本马克思主义译丛

受苦者的目光： 早期马克思的复兴

SHOUKUZHE DE MUGUANG
ZAOQI MAKESI DE FUXING

受苦者の目ざらし
初期マルクス文の復興

[日] 山之内靖 著

彭 汪丽影 译



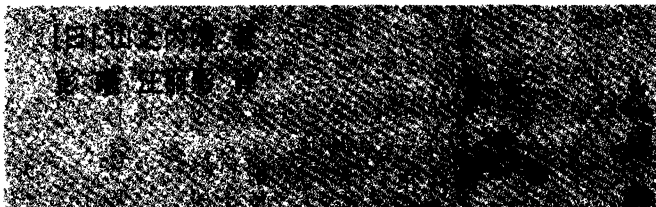
北京师范大学出版集团
1985
北京师范大学出版社

韩立新 主编

日本马克思主义译丛

受苦者的目光： 早期马克思的复兴

SHOUKUZHE DE MUGUANG
ZAOQI MAKESI DE FUXING



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

版权声明：

Jukusha no Manazashi

Copyright © 2004 by Yasushi Yamanouchi

Chinese translation rights in simplified characters arranged with

Seitoshia Inc., Tokyo Through Japan UNI Agency, Inc., Tokyo

图书在版编目(CIP) 数据

受苦者的目光：早期马克思的复兴 / (日) 山之内靖著；彭曦，汪丽影译. —北京：北京师范大学出版社，2011.1

(日本马克思主义译丛)

ISBN 978-7-303-11479-5

I. ①受… II. ①山… ②彭… ③汪… III. ①马克思—哲学思想—研究 IV. ①A811.03

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 162211 号

北京市版权局著作权合同登记图字：01-2010-5796

营销中心电话	010-58802181 58808006
北师大出版社高等教育分社网	http://gaojiao.bnup.com.cn
电子信箱	beishida168@126.com

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com.cn

北京新街口外大街 19 号

邮政编码：100875

印 刷：北京联兴盛业印刷股份有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：155 mm × 235 mm

印 张：27

字 数：340 千字

版 次：2011 年 1 月第 1 版

印 次：2011 年 1 月第 1 次印刷

定 价：45.00 元

策划编辑：饶 涛 责任编辑：祁传华

美术编辑：毛 佳 装帧设计：毛 佳

责任校对：李 茵 责任印制：李 啸

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58800825

“日本马克思主义”： 一个新的学术范畴

(总序)

韩立新

“日本马克思主义”作为一个独立的马克思主义流派，诞生于 20 世纪 60 年代。如果说马克思主义研究可分为“文献学研究和文本解读”、“针对社会现实的实践性研究”这样两个方面的话，由于远离苏联意识形态的控制，日本对马克思主义的文献学研究和文本解读相对自由，更接近马克思恩格斯本人著作的原貌，其成果毫不逊色于掌握着原始手稿解释权的“苏联东欧马克思主义”；在针对社会现实的实践性研究上，由于日本属于东方，它对马克思理论的吸收和应用明显不同于“西方马克思主义”，具有浓郁的东方色彩。正是因为“日本马克思主义”具备这样两个特点，我们可以将它视为一个与“西方马克思主义”、“苏联东欧马克思主义”和“中国的马克思主义”同等级别的范畴。在这里，我想对日本马克思主义的形成和特点，以及我国译介日本马克思主义的现状和意义作些说明，争取尽快在我国确立起一个日本马克思主义范畴。

一、日本马克思主义的形成和特点

1. 日本马克思主义的形成

日本是东亚最早研究马克思主义的国家。战前，就曾经出现过幸德秋水、堺利彦、福本和夫、櫛田民藏、河上肇、户坂润、三木清、古在由重等著名的马克思主义者，并很早就翻译和研究马克思恩格斯的经典著作，组织“唯物论研究会”，出版马克思主义的刊物等，形成了一定的规模。下面，我们以他们对马克思恩格斯经典著作的翻译为例，来看一下他们对马克思主义的重视程度。《共产党宣言》早在1904年就被翻译成日文。苏联在1927~1935年出版MEGA^①(Marx-Engels Gesamtausgabe,《马克思恩格斯全集》历史考证版第一版)期间，日本几乎在第一时间里就对它进行了翻译，出版了改造社日文版《马克思恩格斯全集》。《德意志意识形态》(以下简称《形态》)的《费尔巴哈》章是1927年，也就是在原文发表的同一年。《1844年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》)被翻译成日文是在1932年，也即MEGA^①第I部门第3卷出版的同一年。而《手稿》被翻译成俄语是在1956年，被翻译成英语是在1959年，日文版显然早于世界上的其他版本。《政治经济学批判大纲》(以下简称《大纲》)即《1857—1858年经济学手稿》的情况也是如此。日本对《大纲》的翻译完成于1965年，而俄译本是在1968~1969年，英译本是在1973年，法译本是在1967~1968年才正式出版。为了便于读者了解，我制作了一个“马克思和恩格斯重要著作日文版的出版时间表”，至于这些著作中文版的出版时间，有兴趣的读者可以自行去调查一下，想必会有很多感慨。我知道中文版《共产党宣言》的正式译本出版于1920年，而且据说是由陈望道从日译本转译而来的。

马克思和恩格斯重要著作日文版的出版时间表

马克思和恩格斯的重要著作	日文版出版年
《共产党宣言》	1904 年
《社会主义从空想到科学的发展》	1906 年
《资本论》	1920~1924 年
《神圣家族》	1923 年
《哲学的贫困》	1924 年
《费尔巴哈论》	1925 年
《反杜林论》	1927 年
《德意志意识形态》的《费尔巴哈》章	1927 年
《黑格尔法哲学批判》	1928 年
《1844 年经济学哲学手稿》	1932 年
《政治经济学批判大纲》	1958~1965 年

尽管日本马克思主义在战前就已经达到了相当高的水平，但是它作为一个独立的研究力量真正成型则是在战后，具体说来，是在社会剧烈动荡和经济高速发展的 20 世纪 60 年代。在这一时期，日本的马克思主义研究迎来了一个新的发展阶段，其象征是实现了两个重大的理论突破。

第一，过去，由于受斯大林主义和西方马克思主义的影响，日本马克思主义研究往往表现出两种极端的倾向，即遵从类似于“教科书体系”的教条主义倾向和带有唯心主义色彩的人道主义倾向，随着 1956 年斯大林批判的开始以及马克思手稿类著作的出版，日本主流的马克思主义开始纠正这两种倾向，摆脱苏联哲学和西方马克思主义的负面影响。就像前些年我国学者提出“回到马克思”的口号那样，一大批日本学者相信，马克思主义中没有什么“苏联权威”和“西方马克思主义权威”，如果有什么“权威”的话，那只能是马克思恩格斯本人。正是出于这种信仰，他们开始寻找马克思的手稿，试图从第一

手文献去研究马克思，按照马克思的本来面貌去重构马克思主义。到 20 世纪 70 年代初期，终于出现了大量原创性成果，其中最具有代表性意义的是以内田义彦、平田清明和望月清司为代表的“市民社会论”和以广松涉为代表的“物象化论”。

第二，与这一突破相关，他们还提出了一个与如何认识马克思的“整体像”相关的“卡尔·马克思问题”。我们知道，究竟以什么标准来划分早期马克思和晚期马克思，以及如何评价这“两个”马克思是斯大林时代的苏联东欧马克思主义与西方马克思主义的对立焦点。西方马克思主义往往从人道主义角度解读《手稿》，甚至解读整个马克思主义，认为早期的人道主义是马克思的思想高峰。与此相对，苏联马克思主义则强调晚期《资本论》的科学精神，将《手稿》视为马克思不成熟的思想，而将《资本论》视为马克思思想成熟的标志。结果，在马克思思想史上就出现了“人道主义的马克思”与“科学的马克思”以及“早期马克思”与“晚期马克思”之间的双重对立。这些对立的背后显然是对马克思主义本质的不同理解，如果用日本学者的习惯说法，就是对马克思的“整体像”、“原像”的不同认识。

那么，该如何看待和解决这一双重对立？由此出发，又该如何把握马克思的“整体像”和“原像”？这是 20 世纪 60 年代初期日本马克思主义学界所面临的重大课题。日本马克思主义经济学界的泰斗内田义彦曾称这一课题为“卡尔·马克思问题”。回答这一问题实际上成为 60 年代中叶以后日本马克思主义的主旋律，正是在这一主旋律下才诞生了广松涉的“从异化论到物象化论”图式和望月的“异化和分工的历史理论”等，在这个意义上，我们可以说“卡尔·马克思问题”是 60 年代日本马克思主义兴起的直接原因。

由于实现了这两大理论突破，在 20 世纪六七十年代日本的马克思主义研究出现了一个前所未有的高潮。“宇野经济学”、“大冢史学”、“望月史学”、“《现代的理论》学派”、“市民社会派”等各种学派林立；围绕《巴黎手稿》的“早期马克思论争”、围绕《资本家生产以前各种形式》（简称《各种形式》）的“共同体论争”和“亚细亚生产方式论

争”^①、围绕《大纲》的“中期马克思论争”^②和“第二循环的结束问题”，以及围绕法语版《资本论》的“个体所有制”论争等，可谓精彩纷呈；此外，还出现了“黑格尔左派和早期马克思问题”、马克思的“世界史像理论”^③等焦点问题。整个日本马克思主义学界呈现出一派百花齐放、百家争鸣的景象。一时间，在日本的大学里做经济学的大都是“马克思主义经济学”，做历史学的大都是“马克思主义史学”，在哲学、社会学和政治学领域中情况也是如此，马克思主义一跃成为日本学界的主流话语。正是在这种环境中，日本马克思主义作为一支有别于苏联东欧马克思主义和西方马克思主义的新兴力量终于登上了世界历史舞台。

那么日本马克思主义又有什么特点呢？我以为，它作为一种独立的研究范式主要有以下三个特点，即重视文献考证和文本解读的“学术性”、横跨多种学科领域的“综合性”以及拥有丰富和敏锐的“时代感觉”。

第一，重视文献考证和原始文本解读的“学术性”。日本是一个非常重考据和文献积累的国家，特别是面对外来文化，出于他们善于学习和吸收的研究习惯，他们往往视文本解读为学术研究之根本，讲究文本解读的客观性和实证性。再加上马克思的重要著作大多是手稿，包含着许多与理解思想内容密切相关的文献学和解读问题，结果日本的这种研究范式与研究对象之间就出现了某种天然的契合，这使得他们对马克思的理解表现出了许多马克思主义流派所不具备

① 其代表性成果有：福富正实编译：《亚细亚生产方式争论的复兴》，未来社，1969；福富正实：《共同体论争和所有的原理》，未来社，1970；盐泽君夫：《亚细亚生产方式理论》，御茶水书房，1970；小林良正：《亚细亚生产方式研究》，大月书店，1970；熊野聪：《共同体和国家的历史理论》，青木书店，1976；小谷汪之：《马克思和亚细亚》，青木书店，1979。

② 其代表性成果有：内田弘：《〈政治经济学批判大纲〉的研究》，新评社，1982；内田弘：《中期马克思的经济学批判》，有斐阁，1985；山田锐夫：《经济学批判的近代像》，有斐阁，1985。

③ 其代表性成果有：淡路宪治：《马克思的落后国家革命像》，未来社，1971；山之内靖：《马克思恩格斯的世界史像》，未来社，1969。

的深刻性；也使得他们的研究范式表现出浓厚的“学术性”。

第二，横跨多种学科领域的“综合性”。这种“学术性”也决定了日本马克思主义必须遵从对象本身的特点来研究对象，受到对象本身特点的影响。我们知道，马克思主义学说具有跨学科的综合性和交叉性，它不是可以被单一的学科，譬如哲学、经济学、历史学、政治学所涵盖的。再加上日本马克思主义远离苏联东欧马克思主义的影响，它从一开始就没有像我们那样，在研究中有马克思主义哲学、马克思主义经济学、科学社会主义这样严格的区分，更没有受到这一区分的限制。其结果，就是造就了一批冲破了学科限制的大家，譬如平田清明、望月清司、广松涉、山之内靖、内田弘等人，他们的研究不仅具有艰深的专业性，还具有广泛的综合性。

第三，丰富和敏锐的“时代感觉”。与一般人们对日本的认知相反，日本马克思主义的研究并非是一种不关心现实的纯粹的学术研究，相反他们的研究具有丰富和敏锐的时代感觉。他们不仅深谙马克思的文本，还能够将马克思的理论应用到具体的社会实践中来。试想一下，在受到日本国家意识形态打压的情况下，如果日本马克思主义不能对当今的社会问题作出强有力的思想回应，它是不可能长期以来占据日本思想界的主流地位的。那种宣称日本马克思主义没有“思想”、没有“创造性”的做法大多是缘于自己的无知与偏见。实际上也正是考虑到“时代感觉”这一点，我才没有将日本的马克思主义研究狭隘地定义为“日本马克思学”，而是使用了“日本马克思主义”这一涵盖面更为广阔的名称。

总之，“学术性”、“综合性”、“时代感觉”是日本马克思主义的基本特征。下面我想以两个具体的例子，即(1)日本马克思主义对马克思和恩格斯经典著作的文献学研究、(2)“市民社会派马克思主义”的研究对上述特点再作一些说明。前者主要是为了说明它的“学术性”；而后者则主要是为了说明它的“综合性”和“时代感觉”。

2. 日本马克思主义的文献学研究

马克思的主要著作大多是以手稿的形式遗留下来的，因此对马

克思的研究就必然包括了如何编排手稿和如何解读手稿等文献学问题。这一问题以不同的形式出现在《手稿》、《形态》、《大纲》和《资本论》的手稿当中。而日本马克思主义恰恰是在这四部最重要的手稿的文献学研究上取得了令世人瞩目的成绩。

(1)《手稿》的文献学研究。由于受马尔库塞等西方马克思主义的影响，从20世纪30年代开始的《手稿》研究往往是从哲学角度进行的，其核心在于对入道主义异化论的评价。但是，从60年代初期开始，日本的《手稿》研究出现了两个新气象：第一，杉原四郎和重田晃一在1962年根据MEGA^①编辑出版了马克思在巴黎时期所作的《经济学笔记》，它的出版给《手稿》研究带来了重大转变，即要把《经济学笔记》与《手稿》结合起来，对《手稿》的研究离不开《经济学笔记》；第二，苏联的拉宾和中川弘、山中隆次、服部文男等人对《手稿》的文献学研究，使日本学界逐渐确立起了一个将《穆勒评注》置于《第一手稿》与《第二手稿》之间这样一个对《巴黎手稿》写作顺序的共识。^②这两个新气象都是由马克思主义经济学家营造的，从经济学角度研究异化论，或者说将经济学和哲学结合起来研究早期马克思成为日本《手稿》研究的主流，由此而产生了一批重要的研究著作。^③2005年，山中隆次出版了一个有别于MEGA^④（Zweite Marx Engels Gesamtausgabe, 1975～；历史考证版《马克思恩格斯全集》第2版）的新版《巴黎手稿》^⑤。在这个新版本中，他不仅把《穆勒评注》也编入了《手稿》，而且其编排采取了《第一手稿》→《穆勒评注》→《第二手稿》和《第三手稿》这样的顺序。这是世界上第一本建立在拉宾考证顺序基础上的版本，该书代表了日本学界独立编排《巴黎手稿》的最

^① 参照韩立新：《〈巴黎手稿〉的文献学研究及其意义》，载《马克思主义与现实》，2007(1)。

^② 譬如，细谷昂、畑孝一、中川弘、汤田胜：《经济学哲学手稿》（有斐阁新书，1980），细谷昂：《马克思社会理论的研究》（东京大学出版会，1979），中川弘：《马克思恩格斯的思想形成》（创风社，1998），《现代的理论》编辑部编：《解读马克思（I，II）》（现代的理论社，1975），山之内靖：《受苦者的目光——早期马克思的复兴》（青土社，2004）等。

^③ 山中隆次：《巴黎手稿——经济学、哲学、社会主义》，御茶水书房，2005。

高水平。

(2)《形态》的文献学研究。早在1965年，广松就在季刊《唯物论研究》上发表了“《德意志意识形态》编辑上的问题”的论文，开创了日本研究《形态》文献学的先河。这篇论文详细地分析了《形态》手稿的内在构造以及梁赞诺夫和阿多拉茨基版的缺点，得出了阿多拉茨基版“事实上等于伪书”^①的著名结论。1974年广松出版了独自编排的《新编辑版〈德意志意识形态〉》^②，第一次向世人展示了一个“把原始手稿以及修改过程等直接印在正文中”的版本，引起了轰动。广松版以后，日本又陆续出现了服部文男版、涩谷正版、小林昌人版等。^③现在，世界上恐怕还没有哪个国家能够有这么多独立于MEW(Marx Engels Werke)和MEGA[®]的版本，由此也可见他们对马克思和文献学的“痴迷”程度。由于他们的出色工作，2007年“国际马克思恩格斯基金会”(IMS)又将MEGA[®]第I部门第5卷即《形态》卷CD-ROM版的编辑权交给日本MEGA编委会，在不久的将来，全世界将会看到一部带有日本特色的MEGA[®]第I部门第5卷。广松版的出版使日本掀起了一场从原始手稿出发去研究《形态》的高潮。从20世纪60年代后期到70年代末，包括广松在内，一些日本马克思主义的代表人物，诸如花崎皋平、望月清司、细谷昂、坂间真人、重田晃一等人纷纷发表了关于《形态》的研究成果，1992年岩佐茂等人又编辑出版了《〈德意志意识形态〉的世界》一书，从而使日本在对《形态》内容的研究上也处于世界领先地位。

(3)《大纲》的文献学研究。与《手稿》和《形态》不同，日本对《大纲》的研究并不是从文献学，或者说从重新编排《大纲》手稿开始的。但是，日本仍然不失为《大纲》研究最为发达的国家。我们可以举出

① 广松涉：“《德意志意识形态》编辑上的问题”，《广松涉全集》第8卷，岩波书店，1426页，1997。

② 广松涉编译：《新编辑版〈德意志意识形态〉》，河出书房新社，1974。

③ 服部文男监译：《新译〈德意志意识形态〉》，新日本出版社，1996。涩谷正编译：《草稿完全复原版〈德意志意识形态〉》（别卷·注释题解篇），新日本出版社，1998。小林昌人补译：《新编辑版〈德意志意识形态〉》，岩波文库，2002。

两个具体的例子：望月清司提出了一个“《各种形式》的文献学问题”，即从文献学上证明《各种形式》不是狭隘的“共同体的三种形式”理论，而是“由两个原始积累理论夹着共同体理论的三明治形状”的资本的原始积累理论。^① 内田弘提出了一个《大纲》的“划分问题”，即现行的《大纲》以第Ⅱ笔记本的第7页为界来划分《货币章》和《资本章》是错误的，正确的做法应该是以第Ⅱ笔记本的第12页中间的横线为界。^② 这些文献学成果对于我们理解《大纲》的内容具有重要的意义。

与文献学研究成果相比，更重要的是日本对《大纲》地位的独特认识。过去，人们一般仅仅将《大纲》看成是《资本论》的草稿，从《资本论》角度将《大纲》解释成一种“经济原论”。尽管在20世纪60年代以前，高木幸二郎、杉原四郎、佐藤金三郎等曾试图突破这一解释框架，但都未取得成功。直到60年代中期，由平田清明、内田弘、山田锐夫等人提出了一个“中期马克思”概念，这一解释框架才遭到了彻底的颠覆。他们不再将《大纲》看成是附属于《资本论》的手稿，相反将它看成是连接早期马克思和晚期马克思的独立的思想体系；同时，他们不再仅仅从经济学角度，而是从哲学、历史学、社会学等多重角度来研究《大纲》，由此而产生了一大批综合性的研究成果。譬如，“大冢史学”、平田清明的“第二循环的结束”和“个体所有制”问题、望月清司的“历史理论”、内田弘的“自由时间理论”、森田桐郎的“物质代谢理论”等。^③ 这些成果，无论是在解读的严密性还是在思想深度上都要比西方的《大纲》研究，譬如施密特的《马克思的自

① 望月清司：《马克思历史理论的研究》，第6章，第1节，岩波书店，1973。

② 内田弘：“第12章《政治经济学批判大纲》的编辑问题——关于划分《货币章》和《资本章》的界线”，森田桐郎、山田锐夫编：《解说〈政治经济学批判大纲〉（下）》，日本评论社，1974。

③ 这些成果包括：平田清明的《市民社会和社会主义》（岩波书店，1969）、《经济学和历史认识》（岩波书店，1971），花崎皋平的《马克思的科学和哲学 修订版》（社会思想社，第一版1969年，修订版1972年），望月清司的《马克思历史理论的研究》，森田桐郎、山田锐夫编的《解说〈政治经济学批判大纲〉（上下）》，内田弘的《〈政治经济学批判大纲〉的研究》、《中期马克思的经济学批判》以及山田锐夫的《经济学批判的近代像》。

然概念》、内格里的《超越马克思的马克思》^①出色得多。

(4)《资本论》及其手稿的文献学研究。日本关于《资本论》第2卷和第3卷马克思手稿的研究也始于20世纪60年代。佐藤金三郎和杉原四郎等是最早的一批《资本论》手稿的文献学专家^②，后来又出现了大谷贞之介、田中菊次、早坂启造、市原健志、大村泉和宫川彰等一批新的专家，他们从20世纪60年代起，就开始前赴后继地去莫斯科和阿姆斯特丹，孜孜不倦地阅读手稿并搜集有关手稿的资料，进入到90年代，他们的研究已经大大超过原有的框架，涉及诸如《资本论》编辑中的“马克思恩格斯问题”、晚期马克思为什么没有完成《资本论》的写作、恩格斯对第2卷和第3卷手稿的编辑是否合理、《剩余价值学说史》和《1861—1863年经济学手稿》的编辑问题等，出现了一批颇有价值的新成果。^③

这些成果为他们在20世纪末从欧洲人手里夺走MEGA^④第Ⅱ部门编辑权增添了砝码。1984年，以大村泉等人为首，日本成立了“马克思恩格斯研究者协会”^④，开始为获得MEGA^④编辑权做准备。1998年1月6日以大谷贞之介为代表，日本正式成立了“日本MEGA编辑委员会”，同年由大村等人组成的“仙台小组”获得了第Ⅱ部门“《资本论》及其手稿”第12卷和第13卷的编辑权。现在，日本已有30多名专家分成6个小组参加了MEGA^④的编辑工作。其中，由他们编辑的第Ⅱ部门的最后几卷(第Ⅱ部门的第11、12、13卷)已经出版，为MEGA^④第Ⅱ部门的完结作出了巨大的贡献。

① Antonio Negri, *Marx oltre Marx: Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, manifesto-libri, 1998.

② 佐藤金三郎：《〈资本论〉和宇野经济学》，新评论，1969；《马克思遗稿的故事》，岩波新书，1989。杉原四郎：《马克思经济学的形成(改订版)》，未来社，1964；《通向马克思经济学之路》，未来社，1967。

③ 譬如，大谷贞之介：《马克思的利息诞生〈资本论〉》，《经济志林：大谷贞之介教授退任纪念号》，2005。大村泉：《新MEGA和〈资本论〉的成立》，八朔社，1998。早坂启造：《〈资本论〉第Ⅱ部的成立和新MEGA》，东北大学出版社，2004。

④ 该协会成立于1984年11月，当时的协会名称是“青年学者马克思恩格斯研究者协会”，1987年10月出版《马克思恩格斯马克思主义研究》杂志至今，是日本专门研究MEGA的学术刊物。

总之，由于对文献学的研究和对 MEGA[®] 编辑的直接参与，在他们中出现了一批掌握了 MEGA[®] 编辑知识的文献学专家，从而打破了欧洲对马克思恩格斯手稿的垄断权，这对于全世界研究者共享马克思的手稿，具有不可估量的意义。不仅如此，由于掌握了第一手原始资料和文献学的基本知识，还为他们进行原创性研究奠定了扎实的基础。迄今为止，他们不仅独立编排了《经济学笔记》、《形态》、《巴黎手稿》等马克思恩格斯的手稿，而且还对马克思恩格斯的经典著作进行了全面而又细致的解读。早在 20 世纪 60 年代，《现代的理论》出版社就已经出版了一套系统的《解读马克思》丛书，而以单行本方式出版的经典研读著作更是多如牛毛。日本马克思主义正是通过这些扎扎实实的专业性工作，不仅为本国马克思主义研究奠定了学理基础，而且还获得了国际学术界的认可。因为，一个学科能否得到其他学科和国外同行的承认，从根本上还取决于它对大家共同的研究对象的解读水平。

3. “市民社会派马克思主义”

市民社会是 20 世纪 60 年代以来日本马克思主义最为核心的关键概念，其地位相当于我国前些年马克思主义哲学界热炒的实践概念。日本马克思主义之所以会选择市民社会概念，主要是因为以下几个因素：

第一，战后一部分日本学者曾对日本为什么会走向国家主义和军国主义进行过反省，他们认为这是由于明治维新以来日本一直没有形成真正意义上的“独立的个人”和没有建立一个真正意义上的市民社会所致。因此，丸山真男和南原繁等政治学家们以“大众社会”概念来分析日本社会，试图通过培育“独立的个人”来推行现代化；与此相对，日本马克思主义者则试图通过对市民社会的建构，完成日本从东方专制主义向市民社会过渡的任务。

第二，他们提出市民社会概念还是为了在实践上批判日本资本主义。我们知道，20 世纪 60 年代日本出现了高度成长的新迹象。对于这种新迹象，日本马克思主义一方面需要认识市民社会的合理因

素，看到市民社会的积极意义以及市民社会与社会主义的连续性；另一方面还需要通过对市民社会的分析来揭示资本主义的过渡性本质，对资本主义进行内在的学理性批判，而不能像以前那样，只对资本主义的市民社会予以简单的否定。

第三，他们提出市民社会概念还是为了在理论上与传统的教条体系相对抗。我们知道，所有、分工、交换和市民社会等是马克思历史唯物主义的基本范畴，但是，在以苏联教科书为代表的教条体系中，这些概念并没有获得一席之地，相反倒是阶级斗争史观和生产力史观占有绝对主导地位。当然，强调阶级斗争和生产力的作用并不算错，但是如果缺少上述范畴，这些理论往往容易流于形式。这样一种形式化了的马克思主义理解不仅与马克思的“原始像”相去甚远，而且也无法应对迅速发展的日本资本主义的现实。因此，时代的发展也要求日本马克思主义提出新的理论框架对马克思的历史观作出全新的解释。

正是出于上述理论和实践上的需要，日本马克思主义挖掘出了马克思的市民社会概念，特别是《大纲》中的市民社会概念。从 60 年代中期开始，在日本逐渐形成了一个以《大纲》中的市民社会理论为核心的“市民社会派马克思主义”学派。

该学派的形成可追溯到战前，“讲座派”马克思主义就曾对市民社会问题进行过阐发，战前和战后两次有关亚细亚生产方式的讨论都涉及日本如何从亚细亚共同体过渡到市民社会的问题；战后，大冢久雄和高岛善哉等人通过让马克思与韦伯对话，内田义彦让马克思与斯密对话逐渐酝酿出一个以市民社会概念为核心来重新解读马克思的潮流。但是，他们还没有将这一潮流体系化，直到 70 年代初，平田清明和望月清司才完成了这一工作。平田在他的代表作《市民社会和社会主义》和《经济学和历史认识》中号召人们要重新认识马克思的市民社会概念；而望月则通过他的代表作《马克思历史理论的研究》将马克思的历史观(历史理论)解释成市民社会的历史。还有森田桐郎、内田弘、山田锐夫等人，他们与平田和望月一道，构成了“市民社会派马克思主义”的主要成员。

“市民社会派马克思主义”对马克思的解读有两个鲜明的特点：(1)区分“市民社会”(bürgerliche Gesellschaft)和“资产阶级社会”(Bourgeoisgesellschaft)。传统的马克思主义体系直接将市民社会等同于资产阶级社会，其后果就是将市民社会也看成是一个只具有消极意义的阶级社会，从而将近代资产阶级社会的本质简单地归结为阶级斗争。而区分市民社会和资产阶级社会，不仅可以避免这一弊病，而且还可以从二者统一的角度全面地认识资本主义的内在结构。平田就提出市民社会和资产阶级社会是同一个近代社会的两个方面，近代社会的本质是“从市民社会向资本主义社会的过渡”。(2)与上述特点相关，强调市民社会的内在必然性及其积极意义。在他们的著作中，常常会出现“历史贯通性”这一说法，所谓“历史贯通性”是指市民社会贯穿于从本源共同体到近代资本主义社会和未来的社会主义社会的始终，也就是说它作为一种基本的社会结构，存在于任何社会形态当中。在他们看来，市民社会首先是一个商品世界，在商品世界中，货币君临一切，物支配人。但是，在这一世界中，至少商品所有者在商品交换中是平等关系，这与人支配的世界，例如君主统治奴隶的世界相比是一种进步；而且，它也会使分工和交换得到全面的发展，能够为人类进入社会主义社会做好准备。在这个意义上，市民社会是历史的必然。

对“市民社会派马克思主义”，日本学界褒贬不一。一桥大学的《资本论》文献学专家佐藤金三郎就称这是一种“从马克思到斯密”的倾向。因为，一般说来，资产阶级社会这一规定应该是马克思历史认识的特质，市民社会是斯密自由主义的特征，而“市民社会派马克思主义”关注的中心显然是市民社会。事实上，该派的两位先驱高岛善哉和内田义彦都是日本最优秀的斯密专家，平田和望月还恰好是这两位学者的弟子。不过，佐藤对这一倾向是持肯定态度的，因为相对于过去的那种“阶级斗争一元论”，强调市民社会可以更好地把握资本主义社会的本质。与此相反，他们也受到了来自传统的马克思主义阵营的批判。譬如林直道就批评“平田历史观的基本特质是无

视剥削阶级的所有，对小所有进行了不恰当的美化”^①，平田对市民社会和资产阶级社会的区分实际上淡化了阶级斗争和剥削关系，是向资产阶级意识形态的倒退。

尽管人们对“市民社会派马克思主义”的评价不一，但是“市民社会派马克思主义”毕竟是日本马克思主义运用马克思的立场和方法反思和批判日本资本主义的产物，具有鲜明的实践特征和敏锐的时代感觉；不仅如此，从思想内容上来看，无论是平田还是望月，虽身为经济学家，但他们所拥有的哲学、历史学和政治学知识绝不逊色于这些领域的专家，他们之所以能够重构马克思的“市民社会论”，得益于他们的综合能力。

二、日本马克思主义的译介及其对中国的意义

由于日本在译介和研究西方哲学和社会科学方面早于中国，我们现在所使用的大多数西学范畴首先被日本人翻译成了汉语。因此，从 20 世纪初期开始，我国左翼知识分子就曾从日语翻译来转译马克思主义的经典著作。20 世纪 80 年代，随着改革开放的深入，中国开始译介日本马克思主义的研究成果，日本马克思主义的一些重要的作品，譬如城冢登的《青年马克思的思想》^②就被翻译成了中文。但是，从整体上看，当时对日本马克思主义的译介工作还不够系统，缺乏目的性和问题意识。造成这种状况的原因，一方面是由于日本马克思主义本身的复杂性，譬如学派林立、良莠不齐、写作风格晦涩难懂等；另一方面是由于作为引进一方的我们，可能在理论视野和知识积累上还很难对它做到全面的了解。但是，从 20 世纪 90 年代起，这种状况出现了重大的转变，这集中体现在南京大学出版社和北京师范大学出版社对日本马克思主义的译介上。

① 林直道：《经济学与历史唯物主义》（上），211 页，大月书店，1973。

② 城冢登：《青年马克思的思想》，劲草书房，1970。

1. “广松哲学系列”

这一系列是以张一兵教授为首，由翻译专家彭曦等人所组成的南京大学“中日文化研究中心”翻译出版的。到2009年6月为止，南京大学出版社“当代学术棱镜译丛”已经出版了该中心翻译的广松涉的《新编辑版〈德意志意识形态〉》、《物象化论的构图》、《事的世界观的前哨》三部著作；近期他们还要出版《唯物史观的原像》和《存在与意义》（两卷）；另外，据张一兵教授介绍，他们还准备翻译广松的《资本论的哲学》。如果在不久的将来，他们再能够将广松晚期的《以物象化论为视轴读〈资本论〉》和早期的《恩格斯论》、《马克思主义的成立过程》翻译出版，中国读者基本上就可以读到一个相对完整的广松哲学体系。

这是一个非常值得称道的译介工作。首先，它有明确的目的性，这就是尽可能地将广松哲学中最具代表性的物象化论介绍过来。前面提到，“市民社会论”和“物象化论”是日本马克思主义在20世纪六七十年代所取得的最重要的两项成果。如果说“市民社会论”主要是经济学家们的功绩，那么物象化论则主要是哲学家广松涉的功绩。在20世纪60年代末，广松曾提出过一个著名的马克思思想断代史理论，即“从异化论逻辑到物象化论逻辑”^①。所谓异化(Entfremdung)是指人的创造物与人相对立、相异己的状态，其基本逻辑结构是一种主客体关系；所谓物象化(Versachlichung)则是指包括主客关系在内的主体间复杂的关系结构。广松认为，异化论是巴黎时期马克思人道主义的理论基础；而物象化论则是唯物史观的社会关系态结构，属于马克思成熟的思想。以《形态》为界，马克思的理论存在着一个从异化论到物象化论的转变。这就是广松物象化论的基本内容。在上面所列举的书目当中，《唯物史观的原像》、《物象化论的构图》、《资本论的哲学》、《以物象化论为视轴读〈资本论〉》都属于广松物象化论的主著，由此看来，南京大学“中日文化研究中心”译介的重点是在物象化论上。

^① 广松涉：《唯物史观的原像》，66页，三一书房，1971。

其次，它要把广松的文献学研究成果介绍到中国来。广松之所以在日本成名，除了他的物象化论以外，还得益于他的《形态》的文献学研究，这就是前面提到的他采取与 MEGA[®] 不同的编辑方案出版的《新编辑版〈德意志意识形态〉》一书，以及在此基础上提出的“在唯物史观形成时期恩格斯占主导地位的假说”。2005年，该书以《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》的书名由彭曦翻译张一兵审订出版。尽管该书出版以后，围绕该书的翻译出现了很大的争议^①，但它毕竟使我国读者第一次真正接触到日本马克思主义的文献学成果，对我国的马克思主义研究产生了巨大的冲击。张一兵教授曾这样论及汉译广松版的意义：“我希望中国的马克思主义学者们能看到早在上个世纪70年代，我们的国外同行已经掌握的研究方式和持有的科学态度。这对我们一定是大有裨益的。我们可以不同意广松涉的具体观点，但是，我们十分有必要从广松涉及其文献版的研究上反省自己走过的和将走的道路。”^②据笔者所知，英国的卡弗等人也曾经将它翻译成英文，但是至今还未有出版。从这一事实来看，我国在对广松哲学的译介上，显然领先于英语世界。在这一点上，张一兵和彭曦等人的工作功不可没。

2. “日本马克思主义译丛”

当然，日本马克思主义的成果绝不仅仅局限于广松哲学，从笔者目前已经掌握的文献目录来看，日本战后出版的马克思主义专著不下千册。除了广松哲学以外，如何从这些成果中再选取一批有价值、有特点的作品介绍到我国来，仍然是一个重要的课题。从2006年起，笔者从这些著作中选取了五部，组织了一个翻译团队对这些著作进行翻译，并交由北京师范大学出版社出版，这就是首批“日本

^① 参照韩立新选编：《〈德意志意识形态〉的编辑问题》，《中国哲学年鉴2008》，哲学研究杂志社，2008。

^② 广松涉编注：《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》（彭曦翻译，张一兵审订），“代译序”，31~32页，南京，南京大学出版社，2005。

马克思主义译丛”，具体包括望月清司《马克思历史理论的研究》、田畑稔《马克思和哲学》，岩佐茂、小林一穗、渡边宪正编著《〈德意志意识形态〉的世界》，山之内靖《受苦者的目光——早期马克思的复兴》，内田弘《新版〈政治经济学批判大纲〉的研究》。

与南京大学出版社的“广松哲学系列”不同，笔者主持的“日本马克思主义译丛”有以下三个特点：第一，它没有将选书集中在广松哲学上，而是照顾到了“日本马克思主义”各种学派。具体说来，岩佐茂和渡边宪正与一桥大学有很深的渊源，深受岩崎允胤和良知力等马克思主义哲学家的影响，他们都属于“日本唯物论研究会”的主要成员；田畑稔则是日本大阪《季刊唯物论研究》的主编，是当代日本关西地区唯物论的代表人物；山之内靖不仅是日本的韦伯和尼采研究专家，同时也是广松哲学和“市民社会派马克思主义”的批判者；而望月清司和内田弘同属于专修大学社会科学研究所，都是“市民社会派马克思主义”的代表人物。从这些情况来看，“日本马克思主义译丛”具有相对的广泛性。

第二，尽管如此，“日本马克思主义译丛”并非是面面俱到，还是有所侧重。从比例上看，在本批的五部著作中，《马克思历史理论的研究》和《新版〈政治经济学批判大纲〉的研究》都属于“市民社会派马克思主义”的著作。在这个意义上，本译丛有意识地选择了与广松“物象化论”齐名的“市民社会论”作为重点推介的对象。关于“市民社会论”，我在前面有关“市民社会派马克思主义”的介绍中已经作过说明。这里要强调的是，“市民社会论”虽然是经济学家们所挖掘出来的理论，但它属于“经济学语境中的哲学话语”，是日本马克思主义在马克思的哲学、经济学和历史学方面的综合成果。因此，它反映着日本马克思主义的整体水平，具有代表性。

第三，“日本马克思主义译丛”照顾到了日本马克思主义的广泛性和代表性，但是这并不意味着它们之间没有内在的联系，恰恰相反，这五本书都属于对马克思经典文献的解读著作，是日本重文献考据和文本解读研究范式的代表。这是本译丛的最根本的特点。具体说来，《受苦者的目光——早期马克思的复兴》、《〈德意志意识形态〉

态)的世界》和《新版〈政治经济学批判大纲〉的研究》这三部著作分别是对马克思的《巴黎手稿》、《形态》和《大纲》的解读著作。《受苦者的目光——早期马克思的复兴》的特点在于，它概括和批判了广松和望月之间的“早期马克思论争”，提出了早期马克思主要是以费尔巴哈的“受苦者的目光”来建构自己新哲学的这一颠覆性结论，并将黑格尔的哲学、斯密的经济学和费尔巴哈的基督教批判结合起来对《手稿》进行了解读，其视角、材料运用和分析之独特，在日本可谓是独树一帜。《〈德意志意识形态〉的世界》是由九位当代日本马克思主义专家采取最典型的日本式集体研究方式，分十个专题对广松版进行的文本解读，这可能是世界上第一本以广松版为对象的研究著作，代表了日本研究《形态》的整体水平。《新版〈政治经济学批判大纲〉的研究》是对20世纪六七十年代日本《大纲》研究的总括，作者不仅从“时间的经济学”和“作为文明的资本概念”这两个角度系统地解读了《大纲》，而且在解读时还广泛地运用了亚里士多德和黑格尔的哲学理论，其研究方法和视角在世界《大纲》研究中是罕见的，该书的出版也为“中期马克思”概念的确立奠定了基础。而另外两本即《马克思历史理论的研究》与《马克思和哲学》则分别是对马克思的历史观和哲学观的综合性解读著作。两者的共同点是按照自己的问题意识对从早期马克思《德法年鉴》、《巴黎手稿》、《形态》到成熟时期的《大纲》和《资本论》的严密解读，试图以此来重构“马克思的整体像”，从而彻底破除人们关于马克思历史理论和唯物主义概念的传统理解。这两本书可谓是日本马克思主义的集大成之作，当代日本马克思主义所讨论的重要问题几乎都可以追溯到这两本著作当中。

以上是“日本马克思主义译丛”的基本情况。我相信，“日本马克思主义译丛”可以和南京大学“中日文化研究中心”的译介工作互为补充，共同营造出一个研究日本马克思主义的新局面。

3. 译介日本马克思主义的意义

我们之所以花如此大的力气来翻译介绍日本马克思主义，肯定跟它对我国的马克思主义研究有积极意义有关。下面我想在有限的

篇幅内，对这一工作的理论意义和实践意义作几点说明。

首先，它可以为我国引进一套新的研究方法。我国的有些马克思主义哲学研究，其实也包括对西方哲学的研究，有很多时候都是从既成的教科书体系入手的。这种做法往往只重“体系”、“规律”和思想雄辩，而缺乏对原著的深入了解和理论实证；再加上多年来形成的教科书式思维惯性，遇到具体理论问题往往就将已有的“体系”和“规律”应用上去，以不变应万变，其结果往往是限制了自己的研究视野和理论创新。而日本的研究范式则恰恰相反，他们首先要求研究的“学术性”，也许是“缺乏”对吸收外来文化的自信，他们把对西方经典的理解放在了学术研究的第一位，其要求甚至达到了“苛刻”的程度。重文献积累和文本考证、花大力气啃经典著作、讲究证明的严密性和实证性，这种研究方法虽然常常遭到“没思想”之类的指责，但是却可以厚积薄发，后劲十足。因为，任何理论创新都是以对研究对象的知识积累和深入了解为前提的。还有，他们还强调从经济学等角度来解释马克思的哲学理论，这种“综合性”的研究方式也是非常值得我们借鉴的。因为，马克思本人的思想学说绝不是单一的哲学，对马克思的研究如果缺少“综合性”，特别是缺少经济学视角，实际上是很难深入的。我国学者也深知这一道理，但是却缺少这方面的经验，而日本马克思主义，特别是“日本马克思主义译丛”中的望月和内田的著作，将为我们在这方面提供范例。总之，由于日本和中国一样，同属于向西方学习的东方国家，他们的这套研究方法不但可以丰富我们的研究路径，而且还可能提高我们研究的“学术性”和“综合性”。

其次，它有助于我们加强经典著作研究，拓宽研究思路。我们知道，马克思恩格斯的大部分文献是他们生前未出版的手稿，而这些手稿在马克思主义体系中占有极为重要的地位。迄今为止，我国对这些手稿的研究大多依据的是苏联东欧马克思主义和西方马克思主义。当然，苏联东欧马克思主义在手稿出版上所作出的贡献是不能抹杀的，但是他们对手稿类著作的文本解读却包含着固有的缺陷，即往往不能给予充分的重视并带有浓厚的意识形态色彩。譬如由于

对《手稿》中异化论的评价不高，于是就拒绝将《手稿》收进《马克思恩格斯全集》的正卷当中，直至后来遭到了抗议才不得已将它收录于《补卷》之中。而西方马克思主义在对手稿类著作的研究上也有问题，这就是他们中最优秀的分子不仅大多没有读过MEGA[®]公布的最新资料，而且又急于转向社会批判，这使得他们在对马克思恩格斯手稿类著作的文献考据和文本解读上略显粗糙。最典型的莫过于阿尔都塞，他解读马克思文本的粗糙程度有时是令人难以忍受的。

而日本马克思主义则在这方面具有优越性。前面我已经说过，由于没有意识形态的干扰，再加上日本人善于吸收外来文化和作文献考据，他们对经典著作的文本解读做得非常精细和系统，特别是在对最新出版的MEGA[®]上，无论是文献学研究还是文本解读都在世界上处于领先地位。再加上他们很少受苏联东欧和西方马克思主义的影响，他们的问题意识和研究进路非常独特，在很多领域都取得了一些创造性成果，譬如本文所涉及的“市民社会论”、“物象化论”、“中期马克思”概念、“自由时间理论”、“卡尔·马克思问题”、“马克思恩格斯问题”、“历史理论”、“亚细亚生产方式问题”等，其中包含了很多我国学者未知的领域。我国目前对这些手稿的研究相对薄弱，对MEGA[®]的系统研究也才刚刚起步，在问题意识和研究进路上也亟须有所突破。在这种状况下，如果我们能尽快地引入日本马克思主义的相关成果不仅可以迅速弥补我国在这方面的不足，而且还可能为我国的马克思主义研究提供一些新的生长点。

最后，它有助于我们对中国现代化的研究。对东方国家而言，所谓现代化一般是指市民社会化。西方社会是从日耳曼共同体的解体而步入近代市民社会的。而东方社会，由于其社会组织原理是亚细亚共同体，它们要实现现代化必须首先从亚细亚共同体走向市民社会，然后才能过渡到未来的共同体。随着我国市场经济的逐渐成熟，我国社会现在开始面临着两个重大的转型：一个是从东方的亚细亚共同体向市民社会的转型；另一个是从社会主义公有制向承认私人产权的市民社会的转型。2007年我国通过的《物权法》可视为这两个转型的标志。那么，如何完成这一转型呢？这一问题目前已成

为我国所面临的最重要的实践课题，近年来我国政治学界和法学界有关“建构中国的市民社会”的讨论在某种意义上可以看作是对这一实践课题的理论反映。

作为一个事实，马克思曾经在《大纲》的《各种形式》中对共同体如何向市民社会过渡作过专门的讨论，这对于试图从马克思主义的立场来思考这一问题的人来说绝对是一件幸事。日本马克思主义（参见望月清司《马克思历史理论的研究》）很早就发现了这一点，他们认真地研究了马克思的有关论述，思考了东方社会如何过渡到市民社会这样的问题，他们有关“共同体的三种形式”、“资本的原始积累”、“个体所有制”等问题的讨论其实都缘于这一问题意识。由于日本与中国的类似性，他们的思考对于我国的具体实践无疑具有特殊的意义。

如果有的读者说，我们已经实现了从东方社会向未来社会的跨越，他们的有关思考跟我们无关，甚至还认为我们的境遇要比他们好得多，那将是大错特错了！我想以马克思说过的话为例，身在英国的马克思曾在《资本论》第一版序言中这样告诫落后的德国：“我在理论阐述上主要用英国作为例证。但是，如果德国读者看到英国工农业工人所处的境况而伪善地耸耸肩膀，或者以德国的情况远不是那样坏而乐观地自我安慰，那我就大声地对他说：这正是说的阁下的事情！”^①尽管拿这一例子来说明我国也需要直视市民社会问题并不十分恰当，但是，日本学者曾经做过的工作的的确确是我们现在所面临的课题。

结 语

早在几十年前，徐崇温先生曾以“西方马克思主义”范畴将西方

^① 马克思：《资本论》第1版序言，《马克思恩格斯全集》，中文2版，第44卷，8页，北京，人民出版社，2001。

学者的马克思主义研究系统地介绍给中国。在那以后的几十年里，这一范畴不仅与“苏联东欧马克思主义”和“中国的马克思主义”一道，构成了我国马克思主义研究的基本架构和对象，而且对我国马克思主义研究产生了深刻的影响。现在，随着苏联东欧马克思主义的衰微，中国的马克思主义从教科书范式转向“马克思主义中国化”之类的多元化范式，马克思本人的色彩在逐渐减退。西方马克思主义作为学术化的代表，正以其鲜明的问题意识和西方人特有的时代感觉，成为我国马克思主义研究的主流，甚至有取代马克思主义研究的趋势。但是，对于中国这样的一个还很难说真正消化了马克思主义经典著作，刚刚步入市民社会的国度而言，这种趋势的出现还为时尚早。在今天，我们可能更需要引进日本马克思主义的范畴。

现在，西方马克思主义、苏联东欧马克思主义的译介已经很多，而对日本马克思主义的翻译和介绍却相对较少。随着“日本马克思主义译丛”的出版，连同其他团体和学者的译介活动，可以预测，在不久的将来，在我国的马克思主义学界一定会出现一个“西方马克思主义”、“苏联东欧马克思主义”和“日本马克思主义”三足鼎立的局面。

目 录

CONTENTS

中文版序言 /1

前 言 /1

序章 马克思主义以后的马克思 /1

一、后现代主义的终结与社会科学的新的萌芽 /1

二、第二次科学革命与马克思观的重新建构 /7

三、遗留问题 /20

A. 从“受苦者的联合”到共同体的重构 /21

B. 社会系统论与价值体系的转换 /27

C. 展望：逐步转换世界观 /32

第一章 黑格尔观的旧层和新层 /36

一、市民社会观中的德国和英国 /36

二、《经济学哲学手稿》的内在结构 /43

三、私有财产的历史类型 /55

展望：早期马克思眼中的黑格尔和费尔巴哈 /63

第二章 市民社会的原子论的认识以及对它的克服 /65

一、黑格尔市民社会的两面性 /65

A. 作为伦理精神分裂态的市民社会和国家对它的扬弃 /66

B. 对市民社会的能动性及其经济学的认识 /71

二、对市民社会进行批判的先驱：恩格斯和赫斯 /87

2 日本马克思主义译丛

- A. 恩格斯的《国民经济学批判大纲》及其思想圈 /89
- B. 赫斯“论货币的本质”及其周边 /102
 - a. 对市民社会面临灾难论的认识 /104
 - b. 德国社会主义运动论 /120
- 三、费尔巴哈的唯物主义和《神圣家族》/131
 - A. 费尔巴哈的经验论和自然主义 /132
 - a. 作为受苦者的人类 /132
 - b. 《基督教的本质》和对宗教的合理化的批判 /139
 - c. 经验论社会认识和类概念 /149
 - d. 自然主义和历史的空间的相对化 /159
 - B. 从《德法年鉴》到《神圣家族》/170
 - a. 市民社会的犹太教的性质 /171
 - b. 对经验论唯物主义的接受和市民社会认识的转换 /187
 - 补论：关于克罗茨纳赫笔记的方法论的意义 /199

第三章 《经济学哲学手稿》第一手稿的方法论的展开 /204

- 一、关于《经济学哲学手稿》的难题 /204
- 二、最初的经济学研究 and 地产的历史形态 /225
- 三、“异化劳动的逻辑”及其破绽 /246
 - A. 预备考察 /246
 - B. 第一规定=产品的异化 /256
 - C. 第二规定=劳动者的自我异化 /265
 - D. 第三规定=类的异化 /272
 - 补论：关于费尔巴哈批判的现状 /287
 - E. 第四规定=阶级的异化 /292
 - F. 成果和课题 /295

第四章 《经济学哲学手稿》第三手稿的成立 /306

- 一、罗扬论文的意义和局限 /306
- 二、宗教改革思想和国民经济学的历史同根性 /314

三、从日常生活的批判到经济学批判 /322

四、费尔巴哈的感性论和人类存在的自然本质 /330

五、黑格尔的《精神现象学》和国民经济学的历史同根性 /337

六、从“自我意识的厌倦”到“受苦者的目光” /350

结论 从“第三手稿”中看到的“后期马克思” /363

一、受苦者的目光及其消失 /363

二、本雅明的“思想遗书”和对庸俗马克思主义的批判 /373

后 记 /382

译后记 /385

中文版序言

马克思在他年轻时（26岁）撰写的《1844年经济学哲学手稿》不仅因为在开头的第一草稿中出现的“异化论”，而且也因为收录在第三手稿的“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”中的作为“受苦的存在”的人类这样的观点而成为人们关注的目标。在将“异化论”（Entfremdung）以及“受苦论”（Leiden）与作为马克思的代表性著作而广为人知的三卷本《资本论》的论述进行对比的时候，不得不说两者显示了相当不同的思路，因为马克思当时所展开的“异化论”以及“受苦论”带有浓厚的路德维希·费尔巴哈思想的色彩。不久，马克思撰写了《关于费尔巴哈的提纲》，表明与“早期马克思”时代的思想诀别。

尽管如此，“早期马克思”时代的思路具有难舍的魅力，虽然与《资本论》在性质上有所不同，但依然受到了许多马克思研究者的关注。但是，阿尔都塞在20世纪60年代后期出版《保卫马克思》（日文版由平凡社于1968年出版），断定《经济学哲学手稿》的主题只不过是建立在资产阶级市民社会的意识形态即“人道主义”的基础之上，对“早期马克思”的关注在一段时期也因此大幅度降温。阿尔都塞将《资本论》的哲学方法公式化为“结构主义”，宣称必须将之与“早期马克

思”时代的“人道主义”明确地区分开来，他的这一观点广为人知。日本的广松涉的观点虽然与之不尽相同，但他也否认《经济学哲学手稿》的价值。广松的观点在一段时期主导了这方面的研究。

但是，在 20 世纪八九十年代的大约 20 年里出现了新的转机。因为到了 20 世纪末，现代工业的高度发展——其中包括汽车、飞机运输等交通技术以及数字化信息技术的高度发展，在很大程度上提高了人类生活的富裕和便利的程度。与此同时，也出现了化学肥料对土壤的污染、随着从燃煤火力发电厂以及无数的工厂排放出来的废气而四处飘散的有害物质、汽车尾气中的二氧化碳、滥伐森林对生态的破坏、原子能发电站事故等等负的侧面，环境遭到了严重的破坏，对这样的事态已经不能听之任之了。正如马克思在《资本论》第三卷的末尾（第 48 章）的“三位一体的公式”中所表明的那样，随着在资本主义体制下的技术的高度发达（按照马克思的说法，是“资本有机构成”的提高），经济社会体制所具有的生产能力显著提高，其结果是实现从“必然王国”向“自由王国”的飞跃。不得不说，那里缺乏对困扰当今我们的严峻的环境问题的预感。马克思在《资本论》中视为终极目标的未来社会难道不是以对技术的合理化=高度化的有些过高的期待为基础的吗？市场社会所带来的经济的合理化一方面实现了丰富多彩的消费生活，通过数字化电子信息，以娱乐为中心的安乐生活的领域似乎在无限扩大。另一方面，这种经济合理性难道不是伴随着超出地球和大地这样的有限条件、有可能破坏自然的多样性的无法自控的危险性吗？这种富裕的生活不但不能消除所得水准的差距，带来的是雇佣的安定性得不到保障的大量的失业者，只要看一看 2008 年以来的“世界经济危机”，这一点便会一目了然。现在的我们已经无法回避这种严峻的问题。在这样的事态面前，我们必须对 19 世纪以来的所有社会哲学、历史哲学进行批判性反思。当然，马克思也将毫不例外地成为这种批判性反思的对象。

特别是在环境面临危机的新事态之下，因为阿尔都塞的“结构主义”而被宣告已经过时并被埋葬的《经济学哲学手稿》的主题在

新的视点之下获得重新评价。因为见于《经济学哲学手稿》的“异化论”以及“受苦论”并非像阿尔都塞所说的那样是“人道主义”，而是明确宣告人类的社会历史生活是以自然的多样性为前提的观点。那不是宣扬隐隐约约地包含着以人类为中心的傲慢的“人道主义”的哲学，而是一种将针对大地和自然的被动状态作为人类生存的根本原理加以确认的立场。在这样的意义上，那是先驱性地表明生态学思想的哲学。

我的著作《受苦者的目光：早期马克思的复兴》中所收录的几篇论文是在 20 世纪 70 年代末阿尔都塞式的倾向成为马克思主义哲学主流的时候，为了对之展开批判而撰写的。但是，在 21 世纪这一新时代刚刚迈出步伐的时候，《经济学哲学手稿》中的一些观点再次引起了世界各地的马克思主义研究者的关注。例如，在法兰克福学派的研究方面成果卓著的苏珊·伯克-默斯（Susan Buck-Morss）出版了《梦幻世界和灾难》（原著于 2001 年出版，日文版于 2008 年由岩波书店出版），该书对《经济学哲学手稿》的价值表示关注，指出从代表“早期马克思”时代的这部著作中可以解读出表明“人与自然的和谐”的内容丰富的思想。至今为止，历史学家“一直未就这个问题发现特别的意义”，但“从马克思的初期著作中解读出对人与自然的和谐的憧憬”这样的事态，是“与当今我们的时代共鸣”的重要事实，“这一点在政治上也是很重要的”。

另外，《梦幻世界和灾难》在序言中指出的另外一个问题也不容忽视。苏联的瓦解绝不是只表明冷战时代的一方体制失去了意义，那同时也预先显示了以在冷战时代处于其对立面的美国为中心的体制的极限。按照苏珊·伯克-默斯的理解，苏联的解体表明东西两体制共通的历史发展都到达了极限、“工业的现代化能够而且将会给大众带来幸福”这种乌托邦寿终正寝这一严峻事态。事实上，“这种梦幻反复转化为噩梦，带来了战争、开发、独裁，以及技术破坏力所招致的灾难。对生态学的危机无动于衷，在未来也一直抱有同样梦想的做法无异于自杀。”

苏珊·伯克-默斯是一位一贯站在马克思主义立场上的成果卓著

的历史学家。然而，她的以上观点即便针对撰写《资本论》时的马克思来说，也必将成为新的质疑。究竟能否认为撰写《资本论》时的马克思完全从“工业的现代化这种乌托邦”完全摆脱出来了呢？而且，他对“生态学的危机”是否具有先驱性的认识呢？

在此，有必要提及促成我的《受苦者的目光：早期马克思的复兴》中文版的出版的韩立新先生。韩先生留学日本时，对由苏珊·伯克-默斯在上述著作中提起的重要且紧急的课题进行了潜心的研究。他在2001年出版的专著《生态学和马克思主义——自然主义和人类主义的统一》（时潮社）是这方面的先驱性研究成果。韩先生在该书中通过对“早期马克思”和“晚期马克思”两方面进行深入探讨，得出了这样的结论：马克思不仅在《经济学哲学手稿》中，而且在《资本论》中也对生态学的问题表示关注，那是他的哲学思考的基础。韩先生的研究吸收了他在一桥大学留学时的指导教授岛崎隆先生以及名著《农学的思想——马克思和李比希》（东京大学出版会，1976）的作者椎名重明先生等日本的代表性马克思研究者的成果，成为在马克思以及马克思主义研究方面中日合作研究的先驱。在此，我们还应该关注在英语圈也在开展同样的研究。在我看来，保罗·巴凯特的《马克思与自然——红色和绿色的视点》（Paul Burkett, *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*, 1999）和福斯特的《马克思和生态学》（原著于2000年出版，日文版由辛夷书房于2004年出版）是两部代表性的著作。巴凯特和福斯特认为不仅“早期马克思”，而且“晚期马克思”也对生态学的问题的重要性进行了论述。在这一点上，他与韩先生立足于同样的理解。

但是，与之不同的理解大概也是可能的。因为马克思自己在1867年出版了《资本论》第一卷，之后没有出版已经脱稿的第二、第三卷便于1883年离开了人世。第二卷和第三卷是在马克思去世后由恩格斯整理出版的。这一时间上的差异说明了什么呢？另外，作者的更替使读者无法看清两者在观点上的微妙差异。这些让我们想到：莫非马克思对《资本论》的计划抱有挫折感，认为有必要从整体上进行修改？

如果读一读 1875 年撰写的《哥达纲领批判》中的以下论述，那么马克思对《资本论》的整个撰写计划抱有挫折感这样的疑问将会进一步加深。在哥达会议上发表的“德国劳动党纲领”的开头部分宣称：“劳动是一切财富和一切文化的源泉，而因为有益的劳动只有在社会里和通过社会才是可能的，所以劳动所得应当不折不扣和按照平等的权利属于社会一切成员。”^① 对此，马克思进行了以下根本性的批判。

“劳动不是一切财富的源泉。自然界和劳动一样也是使用价值（物质财富本来就是由使用价值构成的！）的源泉，劳动本身不过是一种自然力，即人的劳动力的表现。……只有一个人事先就以所有者的身份来对待自然界这个一切劳动资料和劳动对象的第一源泉，把自然界当作隶属于他的东西去处置，他的劳动才成为使用价值的源泉，因而也成为财富的源泉。”^② 马克思在这里明确指出财富的生产的“第一源泉”是“自然”，人类劳动在财富的生产方面所起的作用只有在以这一点为前提的时候才能体现出来。马克思对这个问题进行了正面的论述。

诚然，正如韩先生以及在前文中提及过的巴凯特、福斯特所极力主张的那样，在《资本论》中，对自然以及大地在财富的形成过程中所起的作用进行的论述不在少数。但是，《资本论》的主题始终是立足于“劳动价值学说”来明确资本家阶级对工人阶级所进行的“剥削”，阐明那种阶级社会的“构造”，而《哥达纲领批判》的主题则是先行于人类劳动的“自然”的第一性=根源性。如果站在自然的根源性这样的原点来看的话，人类的劳动始终是以这一事实为前提的被动的活动。在那里，我们可以解读出回归到不妨称为“早期马克思”时代的“受苦”的论点的向量。

从《马克思恩格斯全集》补卷第四卷中关于“古代共同体”的许多笔记中可以看出，晚年马克思进一步加深了对这个问题的关注。

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文 2 版，第 25 卷，8 页。——译者注

^② 同上书，8 页。——译者注

估计晚年马克思所关注的问题是：人类社会生活依托自然和大地所拥有的丰富的天然资源而成立的古代社会的状态——在确认其传统主义的制约同时——究竟能否在现代再现？通过对马克思与晚年的俄国民粹派人物的交往进行探讨，也可以看出同样的问题（关于这一点，请参照山之内靖的《马克思恩格斯的世界史观》（未来社，1969）第八章“资本主义的发展的‘自上而下’之路（二）——俄国”）。

当然，承认“早期马克思”和“晚期马克思”之间的连续性的立场有相应的根据。我在这里想强调的是：没有亲手将三卷本《资本论》出齐就离开了人世的马克思是不是产生过某种挫折感呢？现在，不能忽略对这个问题进行探讨。对这个不妨称为“另一个马克思”的研究，绝不是消极的否定性课题，因为那里包含着围绕“青年马克思对人类与自然的和谐的憧憬”（苏珊·伯克-默斯）在晚年马克思那里是否再次“复原”这样的新课题。

最后要补充说明一个事实，那就是海德格尔对见于“早期马克思”的这种“受苦”的主题曾深表同感。关于这一点，在国际上也已经引起了关注。拉巴尔特（Philippe Lacoue-Labarthe）发掘了海德格尔在德国战败后的艰难状态下进行的演讲“贫困”（1944～1945年前后），并在出版之际撰写了“序言”（原著于2004年出版，日文版由藤原书店于2007年出版）。拉巴尔特在“序言”中提到海德格尔在演讲后不久撰写的《关于人道主义的书信》（1947年），介绍了其中的海德格尔对马克思的高度评价。海德格尔在《关于人道主义的书信》中表明了与他晚期的哲学主题密切相关的“忘却存在”、“丧失故乡”或者“存在的牧人”这样的观点，这些观点与《经济学哲学手稿》的“受苦”的主题有着紧密的“共鸣关系”。我在去年发表的论文《现代马克思主义和生态学——以马克思和海德格尔的“共鸣关系”为中心》（《现代社会的构想和分析》第6号，2008年7月）中对这个问题进行了探讨。

从这一事实也可以得知：“早期马克思”对生态学的关注不仅在“晚期马克思”那里得以再生，而且在现代哲学最前沿的动向中也延

绵不断，并引起了共鸣。例如在人文地理学中提出先导性问题的爱德华·雷尔夫（Edward Relph）在他的著作《场所的现象学》（原著出版于1976年，日文版由筑摩学艺文库于1999年出版）中，受到海德格尔多篇论文的启发，运用“无场所性”这样的观点对现代都市的问题进行了批判性分析。雷尔夫在该书中提出的“无场所性”这一主题是对现代都市社会生活丧失了自然和大地这样的基础，在景观上向技术的合理性过度倾斜这种事态的警告。雷尔夫虽然没有提及马克思，但他的想法本身无疑是通过海德格尔与“早期马克思”的“受苦论”一脉相承的。

对《经济学哲学手稿》中的作为“受苦的存在”的人类这一问题的关注并不限于对“早期马克思”和“晚期马克思”的对比研究方面。对这个问题的探讨，与人类在地球规模所面临的严峻的现代课题是联系在一起的，而那正是21世纪整个时代的中心课题。

最后，我要向本书译者南京大学的彭曦先生和汪丽影女士表示衷心的感谢，没有他们的努力，本书是无法奉献给中国读者的。

山之内靖

2009年1月20日

前 言

本书“序章”所参照的维特罗克（Björn Witrock）的论文谈到了从19世纪末至20世纪初发生的“社会认识的大转换”^①的问题。他在论文中指出：至今为止，社会科学和人文科学都没有充分意识到这个“大转换”。但是，现在这种状况已经开始发生很大变化。“最近的研究表明，在这个时代发生着认识上以及制度上的大转换。另外，这一转换令社会科学家不得不改变对社会科学历史的自我认识。”这样的警告同样也适合立足于马克思主义开展研究的学派。现在，“马克思主义之后的马克思”正引起人们的思考。

维特罗克并未就这个“大转换”进行更加深入的探讨，不过，在这里我们首先应该关注由起始于19世纪末的帝国主义列强的对立所导致，并在第一次世界大战的总体战中得以确立的国家总动员体制。我认为维特罗克想强调的是：作为知性的社会科学也成为国家总动员体制中一个不可或缺的一环，并且在这个特殊的时代状态中被“制度化”了。也就是说，现代社会科学是在国家总动员体制的时代作为“制度”被确立起来的。但是，现代的社会科学，包括马克思主义的系统

^① 维特罗克：《社会理论与知性历史——关于现代的形成》，《思想》，2004年5月号。

在内，都把这样的“身世”以及由之而带来的历史制约性给忘却了。由于科学是以认识的客观性为原则的，因此被这一原则所迷惑，忘却了这种科学其实是在国家总动员体制这样的历史背景中产生的。这就是维特罗克的观点。同样的观点，也可见于马尼卡（Peter Manicas）的《社会科学的历史和哲学》之中。^①

1964年在海德堡和东京召开的“纪念马克斯·韦伯诞辰一百周年学术研讨会”是我学术研究生涯的出发点。当时，作为好不容易在大学谋得职位的年轻研究者，我对两场学术研讨会的论文集产生了兴趣并潜心研读。虽然我崇敬的《韦伯与马克思》（1932年）的著者洛维特（Karl Löwith）没有参加海德堡的学术研讨会一事令我遗憾不已，但我依旧通读了当时尚健在的洛维特的诸多著作以及论文。我的阅读心得和维特罗克的以下论述颇为接近。“现代科学已经丧失了描绘那种把都市大众社会的片断生活加以统合的知性地图的能力。不少人与尼采、卡夫卡或者柏格森持有同样的关心，对混乱（anomie）以及近代的空虚进行了论述。他们舍弃对知识的探求，转而对审美体验以及意志力进行赞赏。而在这个‘近代最初的危机’的时代所撰写的著作中……已经包含了若干与现在的后现代主义论争共通的基本主题。”

维特罗克的这一论述具有双重意义。初次阅读时，感觉他是把19世纪末20世纪初的整个社会科学当作倾向于赞美“审美体验以及意志力”、怠慢了对科学本身进行探求的事物而给予了批判。但是，另一方面，他又论及同一时代发生的“社会认识的大转换”，认为必须“重新发现”这个“大转换”的意义。韦伯的“铁笼”、涂尔干提出的“混乱”也都是在这样的脉络中被提出来的。维特罗克在论文中将20世纪末出现的后现代主义的趋势当作超越的对象。但是，后现代主义具有看不到前景、没有相应的历史认识这种充满危机的时代认识的特质，因此，维特罗克认为那是类似于在19世纪末至20

^① Peter T. Manicas, *A History and Philosophy of the Social Sciences*, 1987。主要参见其中的第10章“资本主义、科学以及大学”。

世纪初出现的“社会意识的大转换”前兆现象的再现。可以认为，维特罗克是从这个角度来把握的，换言之，维特罗克断言后现代主义是“21世纪初期社会意识的大转换”的前兆，并且认为它具有相应的意义。

在重读洛维特的《韦伯与马克思》的时候，可以说我的注意力主要集中在对“主要课题是什么”这个问题的探讨上。我从洛维特那里继承了马克思背后的“异化”的课题、韦伯背后的“合理化”以及“脱魔术化”的课题。正因为如此，在我看来，20世纪60年代之后的马克思研究动向完全不尽如人意。我对由阿尔都塞、广松涉等所主导的对马克思的注解不敢苟同。

不仅如此，我读硕士研究生的时候，最初接受了市民社会学派的马克思主义专业理论的训练，但对那一学派，我也抱有很大的疑问。因为梅本克己、平田清明等解释道：《经济学哲学手稿》的第三手稿中出现的“受苦”（Leiden）是马克思作为应该加以克服的课题而提出的。我认为这纯属误读。^①“受苦”的论点是当时的马克思从费尔巴哈那里继承来的感性的唯物论的中心命题，而绝不是应该克服的课题。毋宁说如果能从资本主义市场经济社会所带来的异化中摆脱出来的话，那么处于这样的未来社会中的人们在与自然的关系中，以及在社会相互关系中，应该将这种“受苦”作为感性本应具备的层面来“恢复”，这才是《经济学哲学手稿》第三手稿的论点。

正如这一事例所显示的那样，我觉得直至20世纪70年代，就连在灵活地解读马克思这一点上给我带来很多新思路的市民社会学派也在某些方面出现了根本性误读。主张放弃“早期马克思”而彻底转向“后期马克思”的阿尔都塞以及广松涉等，也并不是在深刻领会了“受苦”这一论点的重要性之后才展开论述的。

^① 梅本克己：《唯物史观与现代》，岩波新书，1974；平田清明：《“自由的王国”与“必然的王国”》，《思想》，1972年7月号；山之内靖：《现代社会的历史性位相》，45页以下，日本评论社，1982。

我虽然抱有这样的疑问，但因为忙于其他研究而无暇顾及。在当时的《现代思想》编辑三浦雅士先生的建议下，我有幸从1976年至1978年间在该杂志上分17次连载了“早期马克思的市民社会观”。但遗憾的是，这些连载才刚刚论及《经济学哲学手稿》第一手稿的“异化劳动”部分，便不得不中断。这是因为我接受了曾与我一起编辑《河上肇全集》（岩波书店）的大野英二教授（京都大学）的委托，为由伊格尔斯和帕克主编的《历史研究的国际指南》^①撰稿。在提交了英语的论文之后，我又将工作重心移向一直以来深感兴趣的韦伯社会学研究，而且作为这一工作的延长线，我又接着研究了塔尔科特·帕森斯的社会系统论，《现代社会的历史性相位》就汇总了那一段时间的研究成果。

就这样，“早期马克思的市民社会观”研究工作被中断了四分之一世纪。难得《现代思想》杂志的池上善彦先生还惦记着这一旧稿。于是，今年3月末出版了对话集《再魔术化的世界》（御茶水书房）之后，也就是刚从菲莉斯女子学院大学退休后，我开始着手本书的收尾工作。

一开始，以为本书的基本框架已经形成，低估了这项工作的艰难性，但实际上进展缓慢。因为剩下的《经济学哲学手稿》第三手稿是一部远远超出我的想象的错综复杂的遗稿，而且其内容也极其丰富。在经历了几个月的艰苦工作之后，我终于整理完第三手稿，而且也完成了序章《马克思主义以后的马克思》的文稿。

我之所以能够完成这项艰巨的工作，首先得益于反复研读了本雅明的《关于历史哲学的提纲》。而且我仔细阅读了维奥诺（Paolo Virno）的《诸众的原理》^②后，发现他就是继承了本雅明的精神，

^① G. G. Iggers and H. T. Parker eds, *International Handbook of Historical Studies*, 1979.

^② 原注：原著2001年出版，日文版2004年由月曜社出版。译者注：该书英语名为 *A Grammar of the Multitude*，有些人将其译为《大众基本语法》，本书一律译作《诸众的原理》，而且根据 *Multitude* 一词在该书中指称不同层次、不同需求的人民群众，故一并译作“诸众”，而不是“大众”。

将其对“庸俗马克思主义”的批判活用于现代社会的出色著作。

在经历了四分之一世纪之后，我重新研读《经济学哲学手稿》，从“早期马克思研究”的角度切入“马克思主义以后的马克思”的研究主题，虽说在较短时间内完成了这一项工作，但其过程却极其艰辛。但是，我同时也很幸运地再次确认了以下两点，那就是：马克思的“作为私有财产的主体本质的劳动”的观点；对马克思而言，其哲学思想自产生以来，根本命题不是简单的“解放劳动者”，而是更具有根本意义的“废除劳动”。“废除劳动”这一主题虽然在“后期马克思”中得以继承，但本书致力于论证的是：“早期马克思”中来源于费尔巴哈的这一主题在“后期马克思”中，由于经济还原主义，其性质完全改变了。

现在回顾这段研究历程，应该说在历经了四分之一世纪之后才完成“早期马克思”研究反倒是一种幸运。读者只需读一读序章“马克思主义以后的马克思”便可发现，我所选用的研究资料都是最近出版的，不仅有在开头论及的维特罗克的论文、作为中心论题的维奥诺的《诸众的原理》，还有内格里（Antonio Negri）的《“帝国”》、小泽牧子的《关于“容身之地”的现状的思考》、福斯特（John Bellamy Foster）的《马克思的生态学》等。^① 在今年的7月21日看到日本广播协会（NHK）的特别节目《保护熊野的森林这一世界遗产——南方熊楠》之后，得以将小泽的论文和NHK的节目结合起来，以思考全球化时代的共同体问题，这的确是一件幸事。我把德朗提（Gerald Delanty）在他的《共同体》^②中提出的观点与小泽的论文、NHK的节目相互交错，对于全球化时代下的社会科学所面临的课题建立了自己的理解体系。同时，对于现代的社会生活，我开始思考微观的日常性与宏观的状况、系统化状况之间的关联性。

① 内格里的《“帝国”》原著于2000年出版，日文版由以文社于2003年出版；小泽牧子的《关于“容身之地”的现状的思考》载《社会临床杂志》第11卷第3号，2004年3月；福斯特的《马克思的生态学》原著于2000年出版，日文版由辛夷书房于2004年出版。

② Gerald Delanty, *Community*, 2003.

“早期马克思”中显现的“受苦者的目光”在这 21 世纪的初期重新焕发出耀眼的光芒，重新显示出新意。

现在我手头有休斯 (Donald Hughes) 的《世界环境的历史》^①一书，通过休斯的这本著作，我了解到“环境史”这个领域的科学研究终于迈出了坚实的第一步。休斯在第一章“导言：历史与生态学”的起始部分论述道：“人类使环境发生了很大变化。他们必须通过改变社会的样式来适应自己带来的变化，或走向消亡。这种现象在所有时代，在地球的任何一个角落都曾发生过。”由休斯等开辟的“环境史”这一新的知识领域是我在序章部分论及的“第二次科学革命”的一个构成部分，或许应该说是其中最重要的一个部分吧。休斯是这样定义“环境史”的：“以往的历史和自然几乎没有任何关联，它所关注的是人们的政治活动。在论及自然时，只强调人类从对自然界的依赖中解脱出来，只描绘令人类掌握自然的文化、科技手段的进步。这样的历史为人类支配其他生物或自然环境而大唱赞歌，希冀科学技术的进步和经济增长。但是环境史却承认人类依存自然的各种力量、服从生态系原则这一生物学事实。”

马克思在《经济学哲学手稿》第三手稿中试图展开论述的观点与休斯所论述的“环境史”的观点惊人的一致。“后期马克思”虽然成功地提高了作为经济学批判的系统性，但同时也逐步倾向于经济决定论，将与“环境史”的关联从理论视野中排除了。正如福斯特在《马克思的生态学》中所论述的那样，晚年的马克思的确也曾经致力于对生态学的问题进行思考，但马克思当时提出的“物质代谢”(metabolism)的观点丝毫没有动摇他信奉科学技术进步的工业主义信条。

在此，谨向帮助我完成本书的各位表示衷心的感谢。

感谢研究小组的同仁伊豫谷登士翁、成田龙一两先生不断给予我以鼓励。由这两位朋友编辑出版的我的对话集《再魔术化的世

^① 原著于 2001 年出版，日文版由明石书店于 2004 年出版。

界》一书可谓是本书得以出版的不可或缺的基石，同时我对出版发行本书的御茶水书房也表示诚挚的谢意。《再魔术化的世界》第二部分“有关场所的再定义”的主题在本书中得以继承。本书的“序章”论及的全球化时代的共同体的形成以及再形成这一课题其实就是“场所”这一主题的延伸。

青土社的宫崎志乃先生为本书的策划与编辑提供了莫大帮助，多亏他细致的工作，提高了本书的可读性。

最后，我不得不想到面临全球化时代大变动的我的女儿以及她的同辈人的不平坦的体验与未来。因此把此书献给女儿真帆以及她的同辈人。

山之内靖
2004年8月20日

序章 马克思主义以后的马克思

一、后现代主义的终结与社会科学的新的萌芽

埃里克·霍布斯鲍姆（Eric John Hobsbawm）意识到 20 世纪 60 年代具有特别的意义，认为那是区分整个世界近代历史的一大分水岭。^① 他认为世界史在经历了“黄金时代的 20 世纪 60 年代”之后，进入了一个新局面。

“黄金时代的 20 世纪 60 年代”无疑是一个巨大的转机。它不仅是一个带来了世界性经济发展的高科技时代，在那个年代里电视、洗衣机、冰箱这所谓的“三大件”得以普及，很多家庭争相购买私家车，同时也是一个伴随社会生活的变化，意识水准也发生很大转变的时代。20 世纪 60 年代中期以后，以马克思为出发点来建构社会科学以及历史学研究方法的潮流也发生了巨大转变。在这其中，以阿尔都塞在法国向世界发出的信息最具冲击力。阿尔都塞在其《保卫马克思》（原著 1965 年）、《解读资本论》（原著 1965 年）中呼吁在理解整个马克思的时候必须进行“认识论方面的切断”以及与经济决定论的相对化相关的“多

^① 埃里克·霍布斯鲍姆：《极端的时代——20 世纪的历史》（上下册）。原著出版于 1994 年，日文版由三省堂刊于 1996 年出版。

层决定”，这些都对人们解读马克思的著作产生了极大的影响。阿尔都塞导入人类学家李维·施特劳斯提出的“结构”这一概念，将其作为理解马克思哲学的基本轴心，力图彻底理清“后期马克思”的科学性、系统性。阿尔都塞的这个研究视角认为，解读以《资本论》为中心的“后期马克思”对于理解马克思哲学来说具有重要意义，并试图将其与“早期马克思”割裂开来，以追求纯粹化。阿尔都塞断定撰写《经济学哲学手稿》时的马克思只不过是一个被纤弱的“人道主义”所制约的“马克思以前的马克思”^①。在同一时期，在日本也出现了广松涉，他的研究独立于阿尔都塞。他根据《关于费尔巴哈的提纲》（1845年春）中关于“社会关系的总体”这一论述，认为青年马克思是从那里向“后期马克思”过渡的。广松以《德意志意识形态》（1846年）为分水岭，把马克思分为前后两个时期，认为《经济学哲学手稿》对马克思来说只不过是一篇习作，而将之置于一旁。^② 20世纪60年代是“大学学潮”的时代。当时，马克思主义研究中出现了与旧左翼性质不同的新左翼运动。

在此，我们必须论及由《经济学哲学手稿》所代表的“早期马克思”的研究动向。长期被埋没的《经济学哲学手稿》的发现与公开出版（1932年），在第二次世界大战结束后产生了出乎预料的大反响，这是因为其第一手稿中出现的“异化劳动”这一观点被“西欧马克思主义”学派作为对苏联统治东欧以及随之形成的集权主义专制进行批判时的论据加以引用。以这样的世界政治动向为背景，“早期马克思研究”盛况空前。但是从20世纪50年代至20世纪60年代期间曾一度呈现盛况的“早期马克思研究”在经历了“黄金时代的20世纪60年代”之后，随着世界各地以大学为据点的学生运动的平息而减弱，进入20世纪70年代就已呈现出凋落的趋势。“西欧马克思主义”与批判苏联体制紧密关联，与之相反，以大学学潮为

^① 请参照河野健二的“译者解说”；《保卫马克思》，1968；1994年重新收录于平凡社丛书之中。

^② 熊野纯彦：《战后思想的一个层面——哲学家广松涉的轨迹》，中西屋出版，2004。

契机而日渐抬头的“新左翼运动”则把批判的矛头指向各个发达国家。欧洲、日本等国的战后史其实是以组织化的劳动运动为基础，在各个领域推进社会政策对策的时代。其目标就是“从摇篮到墓地”即在整个生活过程中都实施福利国家的保障，并使之制度化。但是，在这一过程中，被组织化的劳动运动逐渐被纳入国家体制的内部，失去了原有的批判性而走上了“体制内化”的过程。不少新左翼运动把批判的目光转向旧左翼运动的“体制内化”趋向。由阿尔都塞、广松涉等展开的对马克思体系的哲学再构建就是与这种新左翼运动相互关联的。

但不得不指出，阿尔都塞、广松涉等舍弃“早期马克思”的做法包含着微妙的问题。以对“后期马克思”的系统理解为基准、试图提高其逻辑严密性的阿尔都塞、广松涉等人的研究动向一方面具有哲学思维领域常见的逻辑系统性强这样的优点，同时也伴随脱离历史现实这样的缺陷。高度的逻辑抽象性让人们认识到有必要对马克思的论述的系统性给予关注，但在另一方面，当运用马克思的论述来分析历史现实之时，就会出现毫无节制、肆意解释的结果。

阿尔都塞、广松涉等人的贡献在于在逻辑性方面提高了马克思主义研究的理论水准，促进了马克思主义体系的抽象化、纯粹化，但他们无法避免与哲学中的后现代主义交织、汇合的倾向。阿尔都塞、广松涉等人的马克思解释学被在其后出现的、在远远超出马克思主义局限的广泛领域中流行的后现代主义的潮流所吞噬，不久便丧失其功效。

进入 20 世纪 90 年代之后，全球化趋势日趋明显。1989 年的“柏林墙倒塌”以及随之而来的 1991 年苏联体制的瓦解，这些都宣告第二次世界大战之后形成的政治统治寿终正寝。可以认为，中国加盟 WTO（2001 年 12 月）给这种政治体制画上了句号。毛泽东时代过去了，中国加入了全球化的世界市场，这不仅意味着冷战体制的终结，同时也明确宣告以政治统治为基本单位的国民国家时代的终结。到了这一步，全球化时代的趋势已经成为一个无法逆转的实际发生的现实。在 20 世纪 70 年代以后引领时代的后现代主义哲学

潮流也由于这个新的转变而不得不成为重新被审视的对象。作为一名仔细追踪、研究后现代主义动向的社会学者，斯科特·拉什（Scott Lash）在他的著作的“序言”部分明确指出的“后现代主义已经不再时髦”，便是对这种情况的真实反映。^①

即便在研究社会科学概念史的领域，现在也在对后现代主义所面临的问题重新进行探讨。维特罗克的《社会理论与知性历史——关于现代的形成》^②对我们概观这种动向很有启发。^③

维特罗克认为，日趋全球化的当今时代可谓是一个目前的社会科学无法正确把握的历史转换期。当今，“社会的变化已使得整个学术变得苍白无力”，人们必须对“社会科学的历史基础”进行重新探讨。随着社会科学日趋周密化，专业领域越来越细化，并且在各自的内部细化为在逻辑上自足的下位系统。与这样的进化过程相对应，社会科学所关注的课题也就逐渐集中于与下位系统相关联的“构造”方面。“但是，社会科学是历史现象，其基本范畴是在历史过程中构成的。”^④在那里，不能忽视组成构造的制度性要素与作为社会性媒介而存在的行为者之间的相互作用。社会科学本身也是通过作为社会行为者的中介的共同拥有来参加时代的历史形成过程的。反过来说，正由于受到社会行为者的支持，其科学合法性才能得到认可。

维特罗克试图从历史现象这一着眼点来重新审视社会科学，这源于他意识到了纠缠着“后现代的论述”的双重界限必将受到质疑。

第一，后现代的论述“拒绝感性的经验主义”，其结果是“读者被强制接受全面的相对主义”。在这里被视为问题的是：虽然全球化的时代产生了以往的社会科学无法对应解决的历史经历，而试图阻

① 斯科特·拉什：《后现代的社会学》，原著于1990年出版，日文版由法政大学出版社于1997年出版。

② 载《思想》2004年5月号。

③ 维特罗克的著作中，由迈克尔·吉本斯、比甬·维特罗克编著的《作为商品的科学——对开放的学者共同体的威胁》的日文版已由吉冈书店于1991年出版（原著于1985年出版）。

④ 维特罗克：《社会理论与知性历史——关于现代的形成》，载《思想》，108~109页，2004年5月号。

止根据新经历来更新认识框架的努力的思潮却借用结构主义或是后现代主义之名滥用权威。就马克思主义研究而言，阿尔都塞的时间论关注横跨社会秩序各个领域的“共时性”，但却把与历史的构造变动相关的“历时性”置于视野之外。

第二，后现代的思潮将“语言论性转换”带入其思路的基本轴心之中。“随着语言论的转换，在社会科学以及人文科学领域，引发了对社会制度的语言的侧面、概念史以及语言游戏的兴趣。”对于其积极的一面，必须给予正面评价。但是，“把这一论述运用到语言学以外的领域，有可能导致对历史比较研究本身的否定”。依据语言论的转换的论者们主张：“因为我们受到特定的语言游戏的制约，所以认为能站在客观的立场来评价各种语言游戏，或是进行比较观察的想法，这只不过是一种幻想（说得更露骨些就是傲慢）。”^①

“任何学说，只要是通过语言表达的，就无法跳出语言游戏的框架，因此也就无法确立基于超语言基准的正当性、有效性。”这样的思潮支配着后现代主义的时代。其结果是社会科学丧失了将自己的时代性历史地加以相对化的能力。根据后现代主义的概念框架，也就是“我们从理解社会现实的职责中解放出来了，并被诱人充满了讽刺意味的重新构建与解构的游戏之中”^②。

社会科学既然是一门科学，就必须具备能普遍通用的理论有效性，必须与个别体验的特殊性保持一定的距离。但是社会科学也是在社会中形成的一个范畴，“并非自然发生，而是由于社会的介入才有了产生的可能性”^③，从这一点来说，它具有历史性，受时代体验的束缚。

关于理念，维特罗克是这样陈述的：“理念是由具备肉体、梦想或者希望、记忆的活生生的人、在时间和空间中活动的人”产生出

① 维特罗克：《社会理论与知性历史——关于现代的形成》，载《思想》，111~112页，2004年5月号。

② 同上书，110页。

③ 同上书，110页。

来的。在他所说的这个理念中，很显然也包含社会科学本身。如此一来，认为必须脱离后现代主义哲学潮流的维特罗克在其概念史中主张：社会科学也是自它所处的历史环境中生成的，必须在社会制度以及脉络之间反复相互作用，不断地进行转变。^①

社会科学也在各自的时代环境中作为社会集合行为的结合点而存在。正如维特罗克所启示的那样，这种社会集合行为的应有状态是伴随着在社会上被集合起来的“身体的现状”而发生变化的。我在本书中，特别是在第四章与“结论”中试图论证的是：把近代形成的科学概念在历史上进行相对化的意向，在马克思及马克思主义的传统之中也确实存在。近代成立的科学也不会永远遵循同一原理。即便是科学，也必须随着社会的历史变动而变化，在面临人类主导的工业发展与由发展导致的与自然环境发生冲突的时候，科学也不得不发生改变。如果能意识到这一点，那么就能领会到科学，尤其是社会科学，将不仅仅具备严密的普遍性、系统性，还将不可避免地包含有关世界整体的印象，也就是作为世界认识的性质。托马斯·库恩（Thomas Samuel Kuhn）以前曾主要以自然科学为研究对象，提出“范式转变”^②，如果在马克思主义内部讨论这一主题的话，或许能得出如下结论：与第一次科学革命是以物理学、数学为基础而形成的不同，第二次科学革命把工业革命以及由它所带来的对生命体系的破坏作用都纳入视野。第二次科学革命是不可避免的。

从这一点来看，应该可以说维特罗克关于社会科学的观念史的论述与撰写《经济学哲学手稿》第三手稿时的马克思所持的“作为受苦的存在的人类”的观点有着相同之处吧。而且还可以说这和本雅明在“关于历史哲学的提纲”中所提出的“对庸俗马克思主义的批判”有一脉相承之处。撰写第三手稿时的马克思和撰写“关于历史哲学的提纲”的本雅明的共同之处在于他们都意识到必须从这样

① 维特罗克：《社会理论与知性历史——关于现代的形成》，载《思想》，104页，2004年5月号。

② 托马斯·库恩：《科学革命的结构》，原著初版，1962。

的现代科学主义中摆脱出来，因为现代科学主义切断了与产生于17世纪第一次科学革命期间的历史时间上的连续性，以宗教改革（路德）、国民经济学（斯密）、辩证法哲学（黑格尔）的三位一体的理念化的姿态出现。从维特罗克的论述中，我们可以读取努力脱离由于科学命题的系统化而导致的理论抽象性的倾向，读取试图从那种把自己封闭在语言论的回转中，一直反复地解构与重新构建的循环中摆脱出来的意向。

二、第二次科学革命与马克思观的重新建构

但是维特罗克在其“知性历史与社会变动”这一项中，把福柯（Michel Foucault）的模式、科泽勒克（Reinhart Koselleck）的模式、斯金纳（Quentin Skinner）的模式这三者作为批判性探讨的对象。另外，在“社会理论与历史”这一部分，其研究对象是新归纳主义、新功能主义和历史社会学制度学派这三者。而马克思主义系统却被从这两个主要讨论中排除出来了。这是因为维特罗克认为当今“在社会学领域，不论是在盎格鲁撒克逊圈中，还是在法兰西圈中，马克思主义几乎全面瓦解了”^①。不过，这种认识是有商榷余地的。正如下文将要介绍的那样，当今出现了几种新的潮流，他们正尝试在不同于阿尔都塞以及广松涉的层面对马克思理论进行展望。在新出现的马克思主义思潮中，被维特罗克作为批判对象的非历史性的抽象性成为了他们努力克服的对象。他们通过这种姿态表明将根据全球化时代所要求的历史性课题，追溯到马克思主义社会科学的根源来重新进行思考。

在本“序章”中，我试图将这种新动向置于“马克思主义以后的马克思”这一标题下加以验证。这个标题是受了手头罗克摩尔

^① 维特罗克：《社会理论与知性历史——关于现代的形成》，载《思想》，106页，2004年5月号。

(Tom Rockmore) 的著作的启发而借用的。罗克摩尔自身的主题是尝试追溯到黑格尔来探寻马克思思想的本质，并无什么新意。^① 我尝试在把握阿尔都塞之前的马克思研究——也就是有被后现代主义的大浪吸收之势的 20 世纪 70 年代至 20 世纪 80 年代的马克思主义的研究——的基础上，来确认目前明确表明力图从那里摆脱出来的研究动向。这里的选择基准不同于阿尔都塞——他通过在纯逻辑上、构造论上将马克思的批判性社会认识加以系统化，最终使之脱离历史，我则主要观察这些新的研究动向是否尝试从正面来认识全球化时代所提出的历史性课题，是否成功地在宏观社会理论水准上建构起了对全球化时代所提出的历史性课题展开分析的框架。

首先必须考察的著作应该是由内格里积极酝酿，后来因为哈特 (Michael Hardt) 的加入而最终完成的作品《“帝国”——全球化的世界秩序与诸众的可能性》^②。毫无疑问，这本充满学术热情、敢于提出课题的著作的基本思路来自对于斯宾诺莎的再发现。哈特曾经在 1995 年发行的《后现代主义时代的马克思主义——与新世界秩序的对抗之战》^③ 上投过一篇论文，该论文的标题就是“斯宾诺莎的民主主义——社会民众的热情”^④。从这篇论文中可以看出哈特走向关注斯宾诺莎的过程。哈特参照了以往的一些关注斯宾诺莎的研究论文，分别是：1989 年巴里巴尔 (Etienne Balibar) 的论文；1991 年德勒兹 (Gilles Deleuze) 的论文；1991 年以及 1992 年内格里的两篇论文。这份目录中，似乎应该加上阿尔都塞的论文。阿尔都塞的构想在其成立之时，就受到斯宾诺莎的启示，这一点得到了许多日

① Tom Rockmore, *Marx After Marxism, The Philosophy of Karl Marx*, 2002.

② 原著于 2000 年出版，日文版由以文社于 2003 年出版。

③ A. Callari, S. Cullenberg and C. Biewener eds, *Marxism in the Postmodern Age. Confronting the New World Order*, 1995.

④ Spinoza's Democracy: *The Passions of Social Assemblages*. 日译文载于《现代思想》1996 年 11 月临时增刊号的“斯宾诺莎”部分。

本研究者的确认。^①

斯宾诺莎在哪方面给重新解释马克思提供了启发呢？在此无法展开详细论述，不过首先必须指出：斯宾诺莎对于霍布斯倡导的、广为人知的近代国家形成的基本认识提出了质疑，并提出了完全不同的构想。众所周知，霍布斯设定了自然状态，这是一种在观念上构建起来的社会生活的原始状态（一切人反对一切人的战争），并认为：人民把行使权力的权利托付给利维坦国家的社会契约是不可避免的。与此相对，斯宾诺莎否定了这种人民把权利托付给国家的基本认识。人们作为“诸众”依旧存在，而且他们与国家之间并无任何社会契约。斯宾诺莎的这个观点相当激进，而且对国民国家的权力统合势力大幅衰减，资本的超国境活动在全球大规模扩张这一事态，换言之，对这种“帝国”的状况（内格里、哈特）预先进行了说明，这一点是很明显的。在斯宾诺莎的构想里，足以诠释全球化时代的新原理已经出现了。到了20世纪90年代初期，这一点受到了众多研究者的关注。而20世纪60年代中期阿尔都塞的观点就是这种新动向的先驱。但是，阿尔都塞本身并未能将斯宾诺莎的构想与历时性的历史变动联系起来进行考察。

斯宾诺莎的构想中显现的第二个先驱性，就是他通过“诸众”（multitude）这个概念来把握民众向职业、语言、文化等方面分化的变化多端的形象。有关这个论点，读者可以参考在那之后翻译出版的维奥诺的《诸众的原理——分析当今生活样式》^②。维奥诺的著作的思维起点与内格里相似，均来自意大利的“劳动者权利运动”，也就是说根源于斯宾诺莎及其“诸众”的构想，在这一点上他和内格里、哈特很接近。“劳动者权利运动”的特征就在于其中心思想就是

^① 在这方面走在最前列，水准最高的研究当属鹭田小弥太的《走进斯宾诺莎——追寻人与人的自然》（三一书房，1987）。另外，还有今村仁司、市田良彦的“阿尔都塞的现实性”、上野修的“阿尔都塞与斯宾诺莎”（《现代思想》1998年12月号），以及的场昭弘的《重读马克思——如何与“帝国”抗争？》（五月书房，2004）。

^② 原著出版于2001年，日文版由月曜社出版于2004年。另请参照涩谷望的书评（《图书报》，2004年3月27日、4月3日）。

高举脱离原有现状的“游牧生活”。在这里，脱离以往的工厂劳动所特有的集合性、组织性被认为是形成自觉性运动的共同基础。

正如维奥诺在该书末尾“访谈”中阐述的那样，这种运动尤其关注“不得不习惯具有无比多样选项”的后福特主义背景下的雇佣关系的不稳定性，并以此为出发点试图重新设定具有批判性的对抗运动的主体。“诸众的原理”其实宣告了新的政治意识的产生，那就是：与其把不稳定的劳动雇佣关系看做超越常规的现象，不如将其认定为后福特主义时代的一般状态，同时也提出了如何从福利国家阶段的有组织的劳动者运动所陷入的对国家的依存中“摆脱”出来这一课题。这里所谓的“摆脱”是指建立一种“不以成立新国家为目标的激进政治”，它与“希望夺取权力、建设新国家、实施政策决定的新专政的各种各样的革命模式相距甚远”。

不过，我们必须注意到，维奥诺说全球化了的“后福特主义”的当今社会是“纯粹存在论的体制”。换言之，“后福特主义是把人类的根本性中的诸多特征直接暴露在光天化日之下的思想”。或者还可以这样来表述：“后福特主义在历史的、社会的层面上成为人类发生的历史性、社会性反复。”在进行这样的论述的时候，对于把人类看做是具有区别于其他动物的、拥有特殊出色能力的存在作为默认的前提的近代以来的观念，维奥诺持怀疑态度。维奥诺认为，人类在“缺少被种类化的本能”这一点上，毋宁是有缺陷的存在，从这个层面上来看，人类是“最贫乏的动物”。按照维奥诺的这一观点，那么，包括科学在内的近代文化、社会等是“为了尚未被类化的动物（也即人类——山之内注）而创造出各种类化形式，也就是说，为不具备任何生存环境的动物（也即人类——山之内注）而创造的人工的生存环境”，并以此来“掩盖”人类的存在论的基本条件。

从地球的生命环境及其历史来考察人类的时候就会发现，人类并非特别优秀，由于欠缺其他动物本能拥有的“种类化”能力，所以从存在论的层面来看，人类原本是一种存在缺陷的动物。在工业资本主义的时代，“人类的各种才能”被赋予了与“伦理以及美学有关联”的特质。但是，到了当今的后福特主义时代，这样的各种才

能也被迫变身为“劳动工具”，被用于生产经济财富。但是，这并不意味着后福特主义时代是异常的。毋宁说，在后福特主义的时代，“缺少被种类化的本能”的动物这一人类的存在论的特性充分地暴露出来了。“缺少被类化了的本能”这样的问题不仅存在于进行支配的资本一方的战略之中，而且还存在于进行抵抗的诸众一方。在这“悖论的状态”下，与工业革命时代——在人类的各种能力当中，只有劳动力才能成为商品的时代——相适宜的经济学已经变得无效了。

经济学一直以物理学、数学等为模式，与自然科学一样，以客观性作为不言而喻的前提，但在人类的存在论的特性本身被动员用于生产财富的后福特主义时代下，它已经丧失了解释能力。在这里所论述的内容与里兹（George Ritzer）以“脱魔术化后的世界的再魔术化”为题论述的问题居然不谋而合。^①而且和鲍威曼（Zygmunt Bauman）以“从劳动伦理向消费美学的转换”为题而论述的转换有共通之处。^②可以说，与后福特主义的历史特性相关的维奥诺的这个论点与现代科学的思路有着本质上的差异。他的这种主张目前被命名为“哲学的人类学的理论”，但是，他的意图在于呼吁将起始于17世纪的第一次科学革命以及由之带来的整个近代文化进行相对化。换言之，维奥诺所主张的“哲学的人类学的理论”是在21世纪初提出的力图作为第二次科学革命的纲领性理论。

我觉得维奥诺的这种思路与我在本书中试图从《经济学哲学手稿》第三手稿中抽取出来的马克思的存在论的思考有相通之处。因为，在那里，他意识到人类是“最贫乏的动物”，并发出了改变人类对于生命环境的感性的呼吁。另外，我觉得那与本书“结尾”部分第二节探讨的本雅明“对庸俗马克思主义的批判”也有相通之处。因为两者都认为只把自然视为征服的对象的经济效率主义时代已经终结了。其实，维奥诺在书的末尾的“访谈”中也提及了本雅明，并说到对他的“关于历史哲学的提纲”特别钟爱。必须注意的是，

① 请参照山之内靖对谈集《再魔术化的世界》（御茶水书房，2004）第二部第四章。

② 收录于山之内靖、酒井直树编著：《从总体战体制走向全球化》，平凡社，2003。

把后福特主义认定为“纯粹的存在论的体制”的维奥诺的观点与内格里和哈特所思考的“帝国”以及其中的“活生生的政治”的观点有着微妙的差别。问题恐怕在于，《“帝国”》的著者们对全球化时代的科学技术发展持肯定态度，但维奥诺表明了不同立场。内格里和哈特的思维在本质上对现代科学持肯定认识，在这一点上，与其说那是对现代批评，不如说是处于现代主义的延长线上。关于这一点，我也曾经在其他场合进行过论述。^①

从维奥诺所提出的“哲学的人类学的理论”中，能感受到对于近代以来的科学观念以及作为其背景的世界认识进行追根溯源的再探讨的萌芽。在他的理论中，人类不再是应该与其他动物分类区别开的、特别优越的存在。相反，人类是缺乏其他动物天生具备的“类本能”的“最贫乏的动物”。虽然同样是试图通过斯宾诺莎来重新解读马克思，但在维奥诺的观点中，具有不同于内格里、哈特的特殊“目光”^②。

① 请参照山之内靖对谈集《再魔术化的世界》（御茶水书房，2004）第二部第二章“内格里、哈特的‘帝国’与场所问题”。

② 对照“后福特主义”的时代对马克思主义重新进行理解的维奥诺的建议富于启发性。现将其论旨大意概括如下：维奥诺指出有必要超越古典的对马克思的理解，进而认为必须将马克思自身也作为相对化的对象，但相关线索可以从马克思自身那里找到。在《国民经济学批判大纲》的“关于机器的断章”中，马克思对“自动化机械系统”进行了以下论述。以榨取他人的劳动为基础的资本主义系统在“自动化机械系统”下，将失去其原理性的基础条件。因为“如果将直接形态的劳动是财富的伟大源泉这一点废止的话，那么劳动时间是财富的尺度，以及交换价值是使用价值的尺度这一些都会废止，而且也不得不废止”。维奥诺对这一段论述表示关注，并就其意义进行了以下的分析。在“自动化机械系统”中，不是直接形态的劳动，而是围绕“科学的知识”的“抽象的知识”成为“中心的生产力”。“所谓‘价值法则’（依据这一法则，一种商品的价值由投入这一商品中的劳动时间所决定）是马克思将之视为当今的社会关系的支柱的东西。”尽管如此，以劳动时间为基准的“价值法则”却“被资本主义的发展其本身粉碎、排斥了”（维奥诺，日文版，188～190页）。

如果对包含在“关于机器的断章”中的以上论述进行深入思考的话，便可以得出“超越马克思的马克思”的命题已经由马克思自己提出来了这样的结论，这便是维奥诺的中心论点。在作为“后福特主义”的现代，情形发展得更快。因为在这里，由传送带完成的自动化工作都成了过时的东西。在“后福特主义”中，劳动过程不是单纯化的机械工作，不仅是“科学的知识”，而且还转变为包括汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）所说的整个“精神生活”的协作（维奥诺，日文版，77～86页）。在那里，“精神以及类所共有的语言活动、

在这里会产生一个疑问，那就是：力图重新发掘《经济学哲学

(续上页注)

认知能力以及一般智力 (general intellect) 这样的各种“共有的场所” (维奥诺, 日文版, 66 页) 都被动员起来, 就这样, 整个“公共的”潜在能力使生产活动中的协作得以成立。

人类作为动物的一类是一种特别的存在, 是凭借从具体的指示性到高度的抽象性的语言的交流能力来展开社会性相互关系的不同寻常的存在。在作为“后福特主义”时代的现代, 因为地域共同体以及民族或者宗教、国家而被“特殊化”的文化场所被解体。在这一水准上, 由“语言交流”奠定基础的“共有的场所”具有决定性。但是, 尽管“语言交流能力”这一人类的“类的特殊性”本身已经一般化了, 但这一事态并不是马克思所预想的解放条件。因为, 人类的“类的特性”现在被吸收至资本主义企业的内部, 在由资本所支配的劳动过程中作为生产手段而起作用。维奥诺在构成“后福特主义”的特征的这一事态中看到了“稳定的新支配者的出场” (维奥诺, 日文版, 108、118、190 页)。

根据霍布斯的人民模式, 人民将自己所拥有的权利托付给议会 (议会制民主主义) 立法, 进而将执行议会所制定的法律的权力委托给国家。但是, 对于以斯宾塞的诸众为模式的维奥诺来说, 民主主义在原理上是“非议会性的” (维奥诺, 日文版, 145 页)。在维奥诺看来, 从 20 世纪 60 年代到 20 世纪 70 年代, 出现了性质完全不同于以往的新的对抗性社会运动。那不是被集合化的“人民”的运动, 因此它不是支持社会主义的各种政党的以议会民主主义为目标的运动, 而是以差异和多样性为特性的“诸众”主导的直接民主主义运动。但是, 这一运动的能量目前被来自资本一方的反革命的对策所吸收。全球化的现代资本主义体制就是将诸众的“共产主义”志向纳入到自己一方, 并将其重新调整为反革命性, 从这种意义上来说, 可以将其称为“资本的共产主义” (维奥诺, 日文版, 211~215 页)。

维奥诺的《诸众的原理》无疑是开拓“马克思主义以后的马克思”的道路的有力路径之一。但是, 其中也存在疑问。第一, 维奥诺的观点过于集中在作为“生产方式”的“后福特主义” (维奥诺, 日文版, 182 页), 而没有对包括消费在内的整个生活过程进行充分的论述。现代资本主义已经超越了构成以“自动化” (福特主义) 为轴心的工业化的阶段为特征的“合理化” (=“脱魔术化”) 的水准, 达到了通过大规模地刺激消费欲望来掠夺的“再魔术化”的层面, 对于这一重要特征, 维奥诺没有进行明确描绘 (山之内对谈集《再魔术化的世界》, 御茶水书房, 2004)。第二, 维奥诺的分析似乎没有充分意识到现代社会中的“生活体验”产生的新条件这一点。不过, 在以“再魔术化”为转动的轴心的现代资本主义社会, 我们的“体验”在直接的含义上已经不再具备客观性, 对这一点我们也必须留意。因为, 在我们的日常生活中, 已经不具有能够客观地进行验证的确实存在的现实性, 现实被假想现实所替代了 (同上书, 367 页)。在“体验”失去了与现实的确切联系的状态中, 对人类的生存受到地球这一行星的自然条件的根本制约这一点感觉也麻痹了。这样的现代文明将整个人类的生活从自然中异化出来, 引发了严重的环境问题。现代资本主义将人类的身体本身作为形成利润的无限资源, 也就是罗莎·

手稿》第三手稿中的确已经存在的那种存在论的关注的尝试在“马克思主义以后”的研究活动中究竟进展如何呢？在维奥诺那里，可以清晰地看出通往那里的途径，因为维奥诺已经显示出了追溯到《经济学哲学手稿》，并从那里继承“类的存在”的视点的意图。^①除了维奥诺的这个努力之外，我们或许还需要参照福斯特（John Belamy Foster）的《马克思的生态学——唯物主义和自然》^②。福斯特的这本著作以自然环境问题为切入点，重新直面马克思的著作，对探讨马克思的存在论无疑作出了宝贵的贡献。

在研读福斯特的著作时，首先给我留下深刻印象的是他提到在研究刚刚起步时，曾经试图以“马克思和生态学”为主题。他在该书的“前言”部分写道：在撰写过程中，随着与众多读者进行反复讨论，以及对马克思的社会科学思想的探讨的深入，该书的题目也就变成了《马克思的生态学》了。由于马克思的思想中有着与生态学的思想格格不入的要素，因此在研究刚起步的时候，福斯特与这两个主题保持了一定的距离，但是随着研究的深入，他的认识也发

（续上页注）

卢森堡所说的把其作为“未开发”的领域而“发现”了，通过将现实转化为假想现实，来建构刺激无限制的消费欲望的“魔术之园”（韦伯）。现在，人类的存在浮游于消费生活的假想现实之中，劳动生活失去了与自然的关联。劳动从与自然的物质代谢这样的根源被割裂开来，错位为在假想现实中浮游的、使“生”无限循环的手段（使消费生活得以成立的获得可支配收入的手段）。如果是那样的话，以劳动生活为中心的分析方法作为对现代社会进行分析的方法不可能是全面的。维奥诺未必十分清楚从波德亚里（Jean Baudrillard）到里兹他们这一谱系所展开的对现代社会的分析。

维奥诺在收录于《诸众的原理》的日文版的“访谈”中，谈到了本雅明的“关于历史哲学的提纲”，强调其重要性。另外，在该书的正文中也参考了见于“早期马克思”的“类的存在”的视点，强调了它的重要性。但是，尽管如此，维奥诺的分析局限于劳动过程和生产方式，因此，没有对本雅明已经明确论述的对自然关系的“目光”进行论述。维奥诺表明了将人类理解为“最贫乏的动物”的存在论的观点，不过，他似乎缺乏将这一存在论的观点与由来于费尔巴哈的“受苦的存在者”的论点联系起来理解的视角，关于这一点请参照本书第四章“《经济学哲学手稿》第三手稿的成立”以及结论“从第三手稿看‘后期马克思’”。

① 参照维奥诺，日译本，140、146、152、210页相关部分。

② 原著于2000年出版，日文版由辛夷书房于2004年出版。

生了很大变化。而且，他最终确信，马克思自从撰写他的博士论文以来，一直都是一位生态主义者。^①

福斯特凭着在那之前的著作《被逐步破坏的地球——生态学的

① 在此，让我们列举一下日本学者的研究成果。1997年，工藤秀明出版了专著《原·经济学批判与自然主义——经济学史与自然认识》（千叶大学经济研究丛书）。工藤从马克思的博士论文着手，悉心研究了从《经济学笔记》到《经济学哲学手稿》的“早期马克思”，得出了“人类是一种唯有通过在自然界中肯定自然才能肯定自我的存在”的基本认识一直贯穿这一期间的结论（269页）。工藤认为这种“存在论式自然主义”作为一个基调一直维持至包含《资本论》在内的“后期马克思”阶段。工藤认为马克思一直都是一个生态主义者，这一见解与福斯特的结论相类似。

作为与福斯特以及工藤完全对立的立场，让我们来列举汉斯·伊姆勒（Hans Immler）的《经济学是如何捕捉自然的》（原著出版于1985年，日本版由农山渔村文化协会于1993年出版）。伊姆勒认为，马克思“在巴黎时代的手稿中系统地提起了有关自然的问题”。但在那以后，放弃了对构成“使用价值”的基础的自然的独自的分析，片面地朝市场经济的“价值分析的道路”倾斜。在伊姆勒看来，“后期的马克思”主张“通过扬弃异化了的工资劳动，同时达到自然的人本主义化，把这作为逻辑的出发点”，在这一点上，“后期的马克思”犯了决定性的错误。尽管“关于价值的政治经济学”和“关于自然的政治经济学”是属于不同体系的问题，但“后期马克思”把后者从属地包括在前者之中。作为这种错误的结果，马克思以及马克思主义忽略了复合解决属于两种不同的系统问题的重要观点（上书日译本369页以下内容）。

我在本书所展开的“早期马克思研究”在基本思路上与伊姆勒是一致的。但是，我认为自己也得出了不同于伊姆勒的独自的结论。第一是阐明了“异化劳动”篇的方法性挫折。马克思在开始针对《德法年鉴》的“黑格尔法哲学批判”这项工作以来，直到写作《经济学哲学手稿》的第一手稿之时，虽然已经意识到了与鲍威尔的对立，但依然停留在由“青年黑格尔派”所建构的思想圈之内。但在《经济学哲学手稿》的第一手稿末尾遇到了“异化劳动”论的僵局，受到了挫折。第二，发现了近代所具有的历史性特征，并以这一发现为起点，发现“私有制的本质即劳动”，为了将其废除而开始了理论摸索。马克思的国民经济学研究随着“经济学笔记”的整理获得了进一步进展，结果是从“青年黑格尔派”的思想圈中摆脱出来，意识到必须将批判工作的中心针对“废除劳动”。第三，发现了《经济学哲学手稿》第三手稿的独自性。马克思在这里继承了费尔巴哈的、以人类对自然的关系中每个个人在社会的相互关系中的“受苦性”的观点。这一“受苦的存在者”的观点与同在第三手稿中展开的工业生产技术的高度化的观点是相互对立的，马克思处于这两种相反的观点的相克之中，反复进行了痛苦的思考。第四，在《关于费尔巴哈的提纲》（1845年）以后，马克思将继承自费尔巴哈的“受苦的存在者”的存在论从主题的位置撤了下来。“受苦的存在者”的观点的废弃，意味着马克思放弃了在第三手稿中有意识地保留了的自然主义和工业主义的相克这样的命题。这样一来，“后期马克思”选择了以工业技术的高度化为轴心的进化主义的方法，也放弃了见于第三手稿的关于社会系统的复合性的认识，向经济决定论倾斜。

经济史》^①而广为人知。但是，那时的福斯特作为从卢卡奇、柯尔施（Karl Korsch）、葛兰西（Antonio Gramsci）等着手研究法兰克福学派的研究者，被一种成见，即认为“辩证法的思维方式”只能适用于人类社会实践领域，而不能将之扩展到自然界——例如恩格斯的《自然辩证法》——的观点所左右。但是随着研究的深入，这种情形发生了变化。第一，在研读刊登于《每月评论》上的诸论文的时候，尤其是在吸收巴斯卡尔（Roy Bhaskar）的批判性唯实论（critical realism）的时候，福斯特意识到另一套理论体系的存在。“我知道还有另外一种更具辩证性的思潮存在于当今的生命科学中。”最初他认为现代社会在17世纪刚刚起步的时候就已经忘却了对自然环境的关怀，但是这种观点逐渐被另一种想法取而代之。一直以来，“具有浪漫主义色彩的绿色生态思想”及其谱系认为“资本主义的反生态学倾向大部分可以追溯至17世纪的科学革命，特别是弗兰西斯·培根的著作”。卡洛琳·麦茜特（Carolyn Merchant）的《自然之死》就是这种思潮的代表作。^②但仔细查阅资料，就会发现主张“支配自然”的培根的思想中有着“对自然的支配必须立足于充分理解并遵循自然法则的基础上”的观念。福斯特阐述说从这个视角来观察，就会发现培根在当时已接受了在今天看来属于生态学的一些观点。^③

第二，随着研究的推进，福斯特明确意识到，马克思通过请教同时代的德国农业化学家李比希，开始逐步关注第二次农业革命所带来的对土壤的破坏、日渐庞大的城市产生的废弃物的处理等问题，并且通过这方面的学习，加深了对“人类与自然之间不断发展的物质化相互关系（马克思把物质代谢关系称之为 metabolic relations）”的理解。^④日本的学者椎名重明也对李比希与马克思之间的高度共

① 原著于1994年出版，日文版由辛夷书房于2001年出版。

② 原著于1980年出版，日文版由工作舍于1985年出版。以上参见福斯特日文版注释，403页。

③ 福斯特：《被逐步破坏的地球——生态学的经济史》，序章，31页。

④ 同上书，30页。

识进行了验证。^① 同样，马克思还从同时代的查尔斯·罗伯特·达尔文那里吸收了很多关于“人类与包含人类在内的自然之间的相互作用”的见解。福斯特甚至还援引了他认为“无疑为英国最伟大的马克思主义思想家”的考德威尔（Christopher Caudwell）所说的高度评价达尔文的如下话语：从达尔文的著作中，可以看出“生命之网眼与其他的存在体之间流动地相互渗透”这种充满生机的代谢关系。^②

第三，福斯特通过仔细的探求，证明马克思直至晚年一直都在“进行有关自然科学、物理学的系统性研究”，甚至一直坚持写作有关历史人类学（或者说是民族学）的庞大的研究笔记^③，这些说明马克思在一生中对生态学都抱有兴趣。尤其是他在晚年对历史人类学（民族学）研究所倾注的热情值得我们关注。这与本书第四章所验证的、马克思从撰写《经济学哲学手稿》第三手稿以来对法理社会（Gesellschaft）与共同体社会（Gemeinschaft）的复杂关系的关注是一脉相承的。对于执著不懈地考察未来社会形态的马克思来说，法理社会与共同体社会这两者永远是值得探究的素材。史前的古代社会不只是过去，同时也是考察未来社会的重要的参考资料。事实上，从马克思晚年写给俄罗斯的民粹主义（narodniki）派的研究者查拉的信中，可以看出他对近代以前的共同体倾注了非同寻常的关注。^④

毋庸置疑，福斯特的研究是尝试超越“马克思主义”研究界限

① 椎名重明：《农学的思想——马克思与李比希》，东京大学出版社，1976。

② 福斯特：《被逐步破坏的地球——生态学的经济史》，序章，34～35页。

③ 晚年马克思留下的有关“历史人类学（民族学）”的庞大笔记中包含对以下著作的摘录：（1）科瓦列夫斯基的《共同体的土地所有及其瓦解的原因、经过及结果》，1879；（2）摩尔根的《古代社会》，1878；（3）梅因的《古代制度史》，1875；（4）拉伯克的《文明的起源与人类的原始状态》，1870。这些笔记均于1879年至1882年期间整理而成。其中（2）（3）（4）由“社会史国际研究所”（阿姆斯特丹）最早刊行，书名为L. Krader ed., *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, 1972。收录于《马克思恩格斯全集》补卷四（大月书店，1977）。

④ 参照福斯特：《被逐步破坏的地球——生态学的经济史》，第六章，342～347页。同时请参看山之内靖：《马克思恩格斯的世界史观》，第八章，未来社，1969。

的新萌芽的一个代表性事例。但是，从我在本书中，特别是在第四章中所展开的对《经济学哲学手稿》第三手稿的探讨来看，福斯特的诠释中试图将马克思描述为一名生态主义者的意图过于强烈，致使某些方面的论述有些偏颇。

福斯特一方面试图重新诠释培根、达尔文等，同时认为人们必须关注西洋近代主流中也存在着与生态学相关联的线索这一事实。他一方面认为“无法否认‘支配自然’这个概念经常成为近代西洋思想的主题”，但他也强调“‘支配自然’概念本身并非如字面那般单一”。福斯特断言，如果站在这个视角审视，“就会发现人类中心主义和生态系统中心主义的区别十分空洞、抽象，它无非是人类对自然的征服与人类对自然的崇拜这一古老的二元论的新的表现形式而已”^①。

这种观点显然过于偏激。福斯特把马克思与李比希共同持有的物质代谢 (metabolism) 设定为马克思著作的中心概念，并且认为凭这一点就足以论证“马克思的生态学”了。但是，物质代谢的观点对于资本主义化大农业而言也是不可或缺的，认为只要提及这一点，就已经充分阐述了现代的环境问题的话，显然是低估了这个问题的重要性。福斯特缺乏改变世界认识的意识，因此他还不具备批判那些把自然看做财富生产的资源的“庸俗马克思主义”的视角。而且，超越现代科学的第二次科学革命的时代要求已经十分紧迫这一危机感也未得以体现。福斯特的这种认识中明显有考德威尔在《遗传与发展》(原论文于1940年前后撰写)中表述的认识的投影。考德威尔“着力强调以达尔文、马克思双方的学说为基础，采用人类与自然共同进化的研究方法 (coevolutionary approach)”。依据考德威尔的论点，就可认为“‘对大自然的支配 (mastery of nature)’和‘可持续发展的可能性 (sustainability)’这两个概念之间不存在必然性的根本矛盾”^②。总而言之，福斯特所说的“马克思的生态

① 福斯特：《被逐步破坏的地球——生态学的经济史》，序章，41页。

② 同上书，32页。

学”其实就是一种精炼化的现代科学主义，是巧妙伪装了的进化主义。

当今，工业导致自然的资源化无限、持续扩大。消费过程的再魔术化无穷无尽地开发出新式的诱惑装置，不断推进过剩欲望的形成。城市无限度地开发导致出现热岛效应，甚至改变自然的气象环境，使大气温度上升。数不胜数的生物物种由于“文明化”消费社会的冷漠无情而不断从地球上消失。而在美国，正实施着大规模收集这些不断灭绝的基因，并打着专利权的旗号对其进行侵吞，试图从中获取巨大利润的计划。难道面对这一现象，我们还能说“对大自然的支配”和“可持续发展的可能性”之间不存在任何矛盾吗？

正由于基于上述的乐观主义，福斯特对于“早期马克思”中出现的“受苦的存在者”的存在论与“后期马克思”的经济还原论之间的紧张矛盾也未加重视。虽然在以《经济学哲学手稿》为对象的部分（前书第二章）中论及“受苦”一词，但却未意识到该词所包含的重要意义。而且也没有论及第三手稿的显著特点，即路德（宗教改革）、斯密（国民经济学）、黑格尔（辩证法或者科学哲学）三位一体的构思。甚至没有关注到“自我意识的厌倦”这一近乎后现代主义批判的发人深省的论点。关于费尔巴哈，虽然福斯特也提及在唯物论这一观点上，对马克思产生了一时的影响，但这个唯物论也仅被定位为“肤浅性质”的理论^①。

关键是福斯特未能把握住认为“劳动”才是“私有财产的主体本质”这一马克思的观点。因此，福斯特没有注意到如下事实的重要性：即在马克思关于“废除劳动”的观点中，“初期”（=第三手稿）中显现的感性水平的变革这样的观点在“后期”完全被消除了。的确，在“后期马克思”中，“废除劳动”这一主题依旧存在，但在那里，是以只有通过经济生产能力高度发展并源源不断地创造财富，才能从“必然王国”转变为“自由王国”这样的经济决定论的形式出现的。在“后期马克思”中，主张为了“废除劳动”，在人与自然

^① 福斯特：《被逐步破坏的地球——生态学的经济史》，序章，44页。

的关系中必须发生根本性变化的马克思的纯真无邪的感性论丝毫未被赋予任何意义。只能说，构成“后期马克思”主要特征的“经济还原主义”以及由之产生的“经济决定论”已经成为对现代社会进行分析时的绊脚石。^①

仔细推敲福斯特的理论缺陷的理由，就会发现其瓶颈就在于他的马克思论中缺乏对现代资本主义的最显著特征——消费主义潮流的关注。因此，他未能注意到，不仅仅利用劳动力的单纯的经济功能，而是动员了包含“伦理、美学等”感觉的“人类诸能力”的后福特主义（维奥诺）才是问题的关键。福斯特的“马克思的生态学”是以19世纪以及之前的工业资本主义为考察模型的学说，没有关注到那之后的历史状态，例如本雅明着重强调的“复制技术时代的艺术作品”的新特征等。

三、遗留问题

前文我们列举并研讨了有意识地探索“马克思主义以后的马克思”的事例，内格里和哈特的《“帝国”》、维奥诺的《诸众的原理》、福斯特的《马克思的生态学》无一例外地都试图解读现代社会中各种现象，诸如全球化趋势、消费社会的日渐形成、环境污染的日益严重、雇佣中的后福特主义普遍化等。这些摸索都对以阿尔都塞为最终水准并停滞不前的马克思主义的社会认识投以新的历史性考察目光。我在本书展开的对《经济学哲学手稿》的研究结果与维奥诺的《诸众的原理》的结论最为接近。

但包括维奥诺在内，他们的著作留下了诸多必须填补的课题。而且，另一个事实就是现代马克思研究必须面对的诸多问题中有不少尚未有人涉足。因此，在下文中本人将从两个角度研究这些“遗留问题”。第一个角度就是与人们的日常生活息息相关的微观领域。

^① 请参照本书结论部分第一小节“受苦者的目光及其消失”。

有关这个领域，我不是以这个领域中单个个体或是家庭，而是以每个个体及家庭日常经常接触的、因为身居其中而产生关联的共同体为中心来展开讨论。第二个角度与前者形成鲜明的对照，是一个必须用分析宏观的全体社会的方法来研究的领域。有关这个宏观领域，必须研究构成社会体系的各个下级体系（文化价值、政治、经济、统率力等）在何种条件下才能维持安定的秩序。反之，也必须探讨这种安定的秩序是经由何种过程而发生变化或者逐步瓦解的。

在讨论完这两个领域的课题之后，或许还会出现更为棘手的课题。那就是日常的微观领域与系统化的宏观领域相互之间有着何种关联这一课题。

A. 从“受苦者的联合”到共同体的重构

我曾有幸与同仁伊豫谷登士翁、成田龙一合作，以“有关场所的再定义”为题，对与人们的日常生活直接相关的区域共同体进行过探究。^① 我们的研究表明，不仅在社会科学领域，即便在历史学研究中，“场所”也作为一个新的研究课题日益受到关注。在说到“场所”的时候，人们脑海里浮现的或是家人，或是地域共同体，或是国家。有时还指朋友关系、师生关系以及大人和孩子关系中特有的相互了解的交流形式。在上述各种各样的场景中，现代社会中的“场所”的性质发生了显著的变化，有时甚至会伴随“场所”感觉的消失。

尤其是内格里和哈特的《“帝国”》这一著作中，对全球化时代所带来的所有东西的流动性——不论是资本还是劳动主体，不论是知识骨干还是信息资源、文化资源的流动性——进行了强调，并在“诸众”的名义下，对那些与地方性领域相关的各种问题持明显的否定观点。对此，我不敢苟同。即便是在全球化的时代，更准确地说，正因为处于全球化的时代，才有必要再次关注基于自然环境的社会关系以及基于自然环境的文化认同的重要性。

^① 前引《再魔术化的世界》，第二部。

在结束《再魔术化的世界》第二部的讨论之后，我愈发关注这一点。一位教育学家撰写的一篇文章对我触动不小。我从多年的朋友井上芳保^①处得知小泽牧子发表了名为“思考‘容身之地’的现状”^②的论文，便马上找来研读，其中论述的问题令我感到震撼。^③

小泽的论文主要探讨了当今很多孩子成为不愿去上学的儿童这一问题。再回头审视 20 世纪 80 年代，就会发现当时文部省对该问题所持的态度就是片面断言父母的过失。但到了 20 世纪 90 年代，更多儿童不去上学，更准确地说是无法上学，令人们再也无法简单地将其原因归咎于父母。面对文部省冷漠的态度，父母们只能召集不愿上学的孩子，设立了“活动中心”等自主性的“容身场所”。我对小泽论文中的这样一句话印象非常深刻：“所谓的‘容身之地’就是只要是人类聚集的地方，就会像杂草般自然生成的相互关系。”无法上学的儿童们，以及对此束手无策的父母们，不久之后就自发地设立了由他们自己运营的非正式的“容身之地”。

据小泽介绍，这种实属无奈的选择导致形成了一种开放空间，或可谓“与管理场所相对立的‘容身之地’”，并在该处萌生了“对支撑着管理社会的专家的理论及职责的质疑”的观念。而且文部省行政当局也开始意识到，再也无法武断地把拒绝上学儿童人数异常增加的原因归咎于父母。但这样一来也导致了新问题的产生。游离于由持文部省认可的专业资格证书的教师所承担的领域之外的、这个原本由门外汉们的父母营造的具有“反管理的场所”性质的空间里，被再次染上“管理场所”的性质。这样一来，原本属于制度外的“容身场所中心”虽然并未全面制度化，但确实再次逐步迈向制度化。

① 井上芳保编著的《重新审视“心灵呵护”》（现代书馆，2003）收录了我的论文《如何面对“脱魔术化”世界的“再魔术化”——思考全球化时代的“心灵呵护”》。该书也收录了小泽牧子的论文《现在为何要关注“心灵呵护”》。

② 登载在《社会临床杂志》第 11 卷第 3 号，2004 年 3 月。

③ 请参照浜田寿美男、小泽牧子、佐佐木贤编著：《怎样度过校园生活》，北大路书房，2003。

小泽以这样的语句结束了该文：“我认为，在地域管理日渐发展、人们都积极力图在人际关系的领域获得某种资格的当今社会，尤其有必要积极考虑那些立足于日常生活的叔叔、阿姨的力量。”“没有获得任何资格、生活在各种关系中的成人之间有着网状一样的相互关联的力量。强烈关注这种力量及其性质的时代即将来临。”

文中说到，诸众作为新的社会主体发挥作用的年代已经到来，这些诸众看似在自由地移动，但事实并非如此简单。特别是，不仅仅自己，就孩子们成长的“容身之地”而言，“网状一样的相互关联的力量”以及支撑着这种力量的连带关系是不可或缺的。希望人们不要忽略这一点，而一味宣扬诸众的理论。地域性共同体的必要性随着全球化的日益发展反而成为一个严重问题显现出来。尤其在外国来的务工人员逐步增多的过程中，接纳他们的地域共同体这一方的合作与援助是不可缺少的。

阅读小泽论文后令我们深思的这个问题与社会学中被当做古典的文献中所论述的问题之间可谓异曲同工。

过去，韦伯曾在他的宗教社会学中论及“苦难的神议论”所发挥的重要功能。面对降生在这个世上受苦受难却不明白是缘于自身罪孽的人们，具有超凡能力的预言者们作了如下训导：“你们之所以在这个世上受尽苦难恰恰说明你们就是被神灵选中的民众。”听了这个具有预言性的宣告后，陷于苦难深渊的人们开始相信定会得到神灵的救助，他们不再流于卑躬屈膝的阿谀奉承，或是自暴自弃，而是产生了满怀自豪、克服苦难的勇气。^①

由于没有把这一点作为宗教社会学加以提示，因此不注意阅读的话就会意识不到，其实马克思在他的《经济学哲学手稿》第三稿中也论及了与之相关联的问题。马克思认为，人的一生本身是有限的，死亡就是人的有限性的最确凿的证据，是一种无法避免的苦难。而且，人类在接受着丰富自然给予的诸多恩惠的同时，也必须直面置身于自然的威胁之下的悲惨苦难的一面。另外，在社会关系中，

^① 山之内靖：《马克思·韦伯入门》，岩波新书，1996。

人们是在与其他人的相互关系中形成自我，即便看似仅凭着个人的自我意识生存，其实也是对照他人这面镜子，凝视着投影于他人身上的自我形象而活着的。因此，总而言之，人是一个有限的存在，被赋予了“受苦者”的命运（参照本书第四章）。

当时的马克思从费尔巴哈那里继承了感性论与自然主义的思想，认为人不外乎是自然界产生的一个生命体。人是受到自然制约的存在这一现实也就规定了围绕其有限性而产生的社会性相互关系。对于持这种观点的马克思而言，用超自然的抽象理论把人的社会性存在从日常化剥离的思考模式，也就是说，以神学、科学、哲学之名把人的社会性存在诠释成超自然化的近代的思考模式，不论是路德的宗教改革思想，还是斯密的国民经济学，抑或是黑格尔的辩证法哲学，都是要加以克服的对象。人们必须跳出仅把自然看做工业开发的资源这一现代世界认识的窠臼，而应该获得新的感性认识，即自然与人之间的关系中，以及与社会之间的关系中存在的“受苦”的相互性。这就是形成“早期马克思”特征的批判性认识。另外我们还不能忽略，在《经济学哲学手稿》第三稿中不仅对具备现代社会秩序特征的法理社会，还对现代社会之前存在的、表现共同体关系的共同体社会显示出强烈的关心。正如福斯特著作中所证实的那样，马克思直至临终前夕，一直未中断对这种存在于现代社会之前的共同体的研究。

韦伯和马克思之间存在着源于宗教社会学与经济社会学这一研究领域的差异所导致的研究方法的不同。因此一直以来人们认为两者持不同构想，时不时会持完全对立的主张。但事实并非如此简单。至少可以说撰写《经济学哲学手稿》第三稿时的马克思的观点中可以看到与韦伯一致的思考样式。韦伯的宗教社会学与“早期马克思”之间有一个共通点就是立足于直视而不是避开人作为“受苦”存在的本质，并尝试在此基础上构建一个认识体系。有关这一点，以前，我曾以“受苦者的连带”为题进行过探讨。本书试图验证的，尤其是论述《经济学哲学手稿》第三稿成立经纬的第四章以及“结论”部分试图论证的，就是在试图以“受苦者的连带”为主题构思出社

会学的研究方法这一点上，“早期马克思”与韦伯的宗教社会学之间存在着共同拥有的认识基础。

小泽在“思考‘容身之地’的现状”一文中提出的问题无疑属于这个“受苦者的连带”的一环。在这里，儿童所经历的、对于由公共机关提供的初等教育的“场所”感到不适应这一“苦难”成为考察的对象。在力图解决这种超乎预料的“苦难”的过程中，作为一种“自发形成式的”关系，人们开始构建“容身之地”。在这个新空间里，无意间萌发了“对支撑着管理社会的专家的理论及职责的质疑”，并以此为起点，开始了探索地域共同体的新职责及可能性的活动。如果不把这样的可能性纳入视野的话，“诸众的原理”也就缺乏其具体性了吧。维奥诺所说的“哲学性人类学的理论”之中能发现与这种“受苦者的存在论”相关联的目光。

世界各地的社会学者对于共同体问题重要性的关注日益高涨。这一点可以从德朗提的《共同体》^①中看到端倪。由劳特利奇(Routledge)出版社出版的“关键点子”(Key Ideas)系列的编辑对于该书的主题作了如下概括：“随着现代社会导致的个人主义的不断蔓延，人们越来越深地陷入不安定的世界之中。由此导致寻求能带来安全性与归属感的共同体这一怀旧情绪持续存在。最近，要从共同体中寻求替代国家成为政治基础的其他选项(alternative)的呼声日益高涨，共同体非但没有因为全球化与个人主义倾向而灭绝，反而开始逐步收复失地。”

著者自己在“结语”部分对于他的分析作了如下梳理：“现代社会中寻求归属的倾向在逐步增大并加强。同时，出现了很多有关归属的新选择项。这些寻求归属的新方法越发倾向于对话的构成要素(communicative component)，这一点与过去存在的集团纽带有着很大差异。个人不再仅与唯一的一个共同体产生关联，而是拥有多数的重复的纽带。因此，加入或退出一个团体的可能性增加了，团体不再具备持久性。更具决定性的变化是，新型社会关系在其规模上

^① Gerard Delanty, *Community*, 2003.

越来越具备全球化。究其原因，不外乎是因为媒体、间接性社会关系介入的机会增大。当今的共同体是网络化、抽象化的，与此同时也缺乏可视性及凝聚力。这一点必定会导致它们不是根据某种固定的参照要点象征性地形成的一种真实体，而是依据想象中的条件形成的。”^①

根据德朗提的观点，由于现代的共同体依据于被想象出来的机能，故不具备现实性（reality），而是一种虚拟现实（virtual reality）。这个分析有很大的商榷余地。当然德朗提所描述的现象捕捉住了现代社会中具有共同体特征的活動中的语言依赖性（=对话的构成要素），这个视点不可忽略。但是他在分析时却忽略了对于前文讨论的小泽的报告中提及的那种降临在相关者身上的“苦难”及其真实性。即便在当今社会，“苦难”依旧以不同形式，在令人意想不到的条件下表现出来。这类新型“苦难”的经历不仅作为言语交流见于对话之中，也出现在当今人们的日常生活中。认真积极地共有这类“苦难”的体验，才是促进形成——或者说是再形成——共同体的基本条件。

德朗提的分析似乎过于刻意突出过去的共同体与现代共同体的二元对立关系。但他在结尾部分话锋一转，说“并不能因为现代的共同体是想象的结果而否认其真实性”，并说：“我们应该放弃那种区分现实的共同体与虚构的共同体做法”，因为“作为突破传统共同体的新的表现形式的虚拟现实性、新世纪（音乐）共同体、男同性恋共同体、民族性或是具有民族色彩的共同体、宗教共同体”都有各自“创造现实性的力量”。但他一方面这么说，另一方面却主张：这类现代的“突破传统的”共同体不可能是“扎根于地域的共同体（territorial kinds of community）”。因为他认为这类新型共同体“仅仅只是期冀追求所属，至今为止都未能变成一种具有特别意义的场所（place）替代物”^②。

① Gerard Delanty, *Community*, 188 页, 2003.

② 同上书, 194 页。

由此就引发出另一个问题，“共同体能否构筑起与场所之间的关联，或者说仅作为一种想象出来的条件而存在？这或许会成为今后的共同体研究中的主要论点”。从德朗提的著作中，我们也能再次确认，“场所的再定义”这个课题对于现代的社会科学、历史学而言，是一个不可忽略的新的研究要点。

B. 社会系统论与价值体系的转换

我以前曾经强调过，马克思系列的社会理论也有必要研究社会系统论的方法，并把其加工、改变为批判理论。^①但遗憾的是与我的这个主张相呼应的、研究把马克思理论加工为批判性社会系统论的动向在那之后毫无进展。

有关那之后的动向，我们其实更应该关注卢曼（Niklas Luhmann）—哈贝马斯（Jurgen Habermas）论争。德国出现了卢曼，他以独特的方法展开了对由帕森斯（Talcott Parsons）创始的社会系统论的研究，并由此引发了卢曼与哈贝马斯之间的论争。由于哈贝马斯是在阿多诺（Theodor Wiesengrung Adorno）的指导下开始研究的，所以从广义上来说，可算是一位属于法兰克福学派的马克思系列的知识分子。我以卢曼和哈贝马斯的论争为着眼点，探讨了美路奇（Alberto Melucci）的《生活在当今的游牧民族——为了创造新型公共空间》^②，并将这与其他论文一并收录在《系统社会的现代性相位》^③之中。该书由第一部“总体战与现代化”、第二部“宏观社会理论的再构建”组成。之所以分成这两部分，是因为我意识到，在研究现代的系统化社会秩序的诞生过程以及其可谓巨大的历史性变迁的意义之时，离不开对第一次、第二次这两次世界大战以及作为那个时代特征的总动员体制的理解。

所幸这个主张得到不少研究者的理解，出版了由13人共同撰写

① 山之内靖：《现代社会的历史性相位》，日本评论社，1982。

② 原著于1989年出版。日译本由岩波书店于1997年出版。

③ 山之内靖：《系统社会的现代性位相》，岩波书店，1996。

的《总体战与现代化》。^① 该书分为三部分，分别在第一章探讨了“总体战与结构改革”；在第二章探讨了“总体战与思想形成”，在第三章探讨了“总体战与社会统合”的课题。这个研究项目被作为国际共同研究项目，得到了德国的帕普里兹（Jewgenia Eduardowna Papritz），以及美国的福克斯（Gregory Fuchs）、居萨梅（Raymond A. Jussaume）、考希曼（J. Victor Koschmann）这四位海外研究者的参加。这一研究成果不久就被翻译成英语出版了。^②

这个研究以总体战这个具备划时代特征的社会变化为考察对象，后来在此基础上，加入全球化趋势的进展这一时代现状，重新进行审视、推敲，在七位研究者的加入下最终汇总成《从总体战体制转向全球化》出版。^③ 该书主要由三部分构成：第一部分“从地面战争转向豪华壮观化战争”、第二部分“从身体的科学技术转向消费美学”、第三部分“全球化与认同感的流动化”。主要论述了越南战争、9·11恐怖袭击、医疗社会学以及福柯理论的界限、从劳动伦理到消费美学、西洋与亚洲的两两对立的历史性作用、全球化的地缘政治学等内容。

在回顾这些逐步累积起来的研究结果时，不由得意识到以社会系统论为基石的现代社会研究在个别层面乃至在特殊性层面上取得了很大进展。但是相对于当初的课题——尝试把社会系统论批判性地导入马克思系统的社会理论之中，我们这个研究小组同样未能尝试把这些个别的、特殊性研究加以综合化。

场昭弘高度评价阿尔都塞取得的理论性研究成果，主张在其理论中已经展露出与帕森斯的社会系统论对应的分析方法。^④ 但是，我们只能说这是一个过高的评价。例如阿尔都塞提出的“多层化决定”这个观点，其要点就是与作为“拥有最终决定权的”的经济相

① 山之内靖、科修曼、成田龙一编著：《总体战与现代化》，柏书房，1995。

② Y. Yamanouchi, J. V. Koschmann, R. Narita eds, *Total War and 'Modernization'*, 1998, Cornell East Asia Series.

③ 山之内靖、酒井直树编著：《从总体战体制转向全球化》，平凡社，2003。

④ 前引《再读马克思》，32页之后的内容。

对，政治、文化等层面的决定所具备的相对自主性。但是并不能根据阿尔都塞强调了这种相对自主性，就断言他已经提出了把社会整体作为系统加以分析的理论。对于社会这一研究课题，必须至少从文化价值体系、政治性行动目标的设定、组织内部的统帅能力、经济方面财富的生产与分配这四个系列组成的下位体系加以综合分析。帕森斯在《经济与社会》以及其他作品中提出的就是这个观点。

由这四个系列组成的下位体系各自发挥着怎样的机能呢？对于这四个下位体系，如何才能让它们不四分五裂，而是调和成一个具有稳定性的结构呢？对于这一类有难度的问题必须给出理论性的回答。

帕森斯虽然对韦伯持批判态度，但是他也从韦伯那里积极导入了如下论点：即最早萌生了欧洲近代意识的宗教改革具有划时代的意义。^①在帕森斯的社会系统论中，认为始于宗教改革的价值体系——把社会行为的动机加以模式化的文化价值体系——具有决定性的重要意义。帕森斯的社会系统论是先确定价值体系的中心性，在此基础上推出由价值体系统合的下位诸体系这一构想，得出最终结论。

帕森斯的社会系统论就是这样逐步归于稳定构造的理论性提示，并停于其中。帕森斯理论中表现出的这种趋向安定的志向，其实是现代世界在历经了第一次世界大战、第二次世界大战这些连续危机的威胁之后，尝试摆脱危机的一种摸索。帕森斯就是基于他的这种时代经验，对以韦伯的“行为体系”为中心的社会学加以修正，在“行为体系论”的基础上加入了“诸人格之间的角色分担”及其“制度化”的视点。^②价值体系如果仅作为一种抽象化的信念，是无法承担社会统合的机能的。价值体系首先必须分化为正当化的社会性“权威”，并结晶为社会制度。价值体系在更加细化的同时，逐步向

① 山之内靖：《有关“再魔术化”的世界——从韦伯到帕森斯、并再返韦伯》，收录于富永健一、德安彰编著：《帕森斯式文艺复兴的世界》，劲草书房，2004。

② 请参照前引山之内靖：《现代社会的历史性位相》，269页之后的内容。

社会的下方完成其正当化的过程，最终成为形形色色集体中的“权力”，发挥其安定化的作用。

这里虽然言及了制度层面的“权威”、集体层面的“权力”，但并不意味着这一切都由社会上拥有特殊身份的集团独占支配权，帕森斯着力强调的这一点非常重要。帕森斯对于以韦伯、拉斯维尔（Harold Dwight Lasswell）等为代表的以往的社会理论中那种认定权威、权力是特定集团强加于其他集团的支配意志这一观点持批判态度，指出了这种“零和（zero-sum）理论”的界限。帕森斯的定义与之相对，他认为权威就是基于“有效且正当的集合行为”的观点之上的、“把期待得到集体内成员支持的‘领导者’们的权力加以制度化的产物”。权力就是“为了达成集体的目标利益而努力的某一社会体系的、被普遍化了的能力”。

正如路克斯（Steven Lukes）所指出的那样，在帕森斯的社会系统论中“过低估量了那些至少能在运行正常的社会中发挥作用的、存在于诸个人与诸团体之间的利益争端”^①。但是我们有必要明确一点，帕森斯的社会系统论其实是以在经历总体战体制过程中发生了变质、将对抗的社会诸利益统合到福利国家体制的现代社会的秩序原理为模式的一种投影。

把现代社会系统中、发生根本的本质变化的可能性拒之整套理论门外，这才是问题所在吧。社会诸利益已不再处于一种相互对抗的关系，而是被定位为通过机能分化以及制度化，成为一种贡献于“集合性目标利益”的存在。那些看似纷争关系的社会现象——例如由工会组织的罢工——已经被包容在制度化了的解决争端的处理机制中，已不再是一种势不两立的对立关系。

帕森斯研究得出的现代社会模型存在片面性，因为它排除了根本性历史变动的可能性，但不能由此而抹杀他这种片面性的结论中包含的理论意义。如何理解这个微妙的论点甚至也成为决定马克思系统的社会理论成败与否的分歧点。

^① 请参照前引山之内靖：《现代社会的历史性位相》，282页。

仔细推敲帕森斯的研究方法，就会发现他的社会系统理论之所以可以不用把系统的原理性转换估计在内，就在于他对中心价值体系的把握及其方法。不难看出，在帕森斯的社会系统论中，揭开欧洲近代序幕的宗教改革以及由此形成的行为体系，在他的功能主义方法的研究分析之下，被定位为驱动永远循环的稳定装置的引擎。如此一来，根源于欧洲宗教改革的行为动机在之后的世界近代化的每个过程中都持续发挥着它的作用。

的确，对于帕森斯而言，全球化是他晚年时才终于意识到的一个课题。到了全球化的时代，非但“西洋文化逐步渗入非西洋文化”，相反“西洋文化也开始受到非西洋文化的渗透”。从文化行为动机的影响这一点来看，“西洋文化与非西洋文化”之间的相互关系开始发生了逆转。但是据试图在现代社会依旧继承帕森斯的思考传统的罗伯逊（Roland Robertson）的观点，帕森斯的社会理论体系论中提出的对社会整体的把握方法，在全球化的时代也依然具备其意义。因为他认为帕森斯的超社会学中强调的多元化、复合化研究方法在分析全球化过程中是不能缺少的。罗伯逊认为全球化的过程看似是以经济领域为中心展开的，但“如果忽视文化性、社会性、政治性的变量将是不全面的”。因此罗伯逊强调，在这一点上帕森斯的社会系统论依旧有其意义。^① 罗伯逊在分析全球化趋势时，已经开始把西洋中心主义进行了相对化，从这一点来看，他正逐步修正帕森斯理论。但是，罗伯逊在处理人类与自然的关系中，未能考虑到全球化时代的现代文明所面临的危机性状况。他虽然考虑到了西洋文化与非西洋文化的相互渗透这一国际化过程，但是未能提及修正把自然看做财富资源的现代世界认识，也就是未能提及《经济学哲学手稿》第三稿中提出的价值观转换的问题。

内格里和哈特有关“帝国”的讨论也面临着同样的局限，这导致该讨论未能带给人们名副其实的“帝国”般的冲击力。他们虽然指出了诸众具有的无限定的流动性与多样性，但却未能明确指出，

^① 罗伯逊：《帕森斯与全球化》，收录于前引《帕森斯式文艺复兴的世界》之中。

这个“帝国”的抵抗主体在行为动机层面有着何种新颖之处。与之相对，维奥诺虽然也把诸众看做是对抗性主体，但同时指出在“哲学性人类学理论”的名义下，出现了与现代社会秩序性质明显不同的行为动机。而且事实上，他的学说具备把人类的存在论本性改定义为“最贫乏的动物”这一激进性。维奥诺提出这个观点，是因为他已经意识到了在人与自然的关系之中，“后福特主义”时代的现代文明带来了存在论式的破灭危机。

本书从《经济学哲学手稿》第三稿中分析抽出的论点之中，处于中心位置的是“受苦的存在者”这一存在论式的“目光”。我感到，在“早期马克思”中出现并在短时间内就被放弃的这个论点与《诸众的原理》中描绘的人类的地位以及其历史转变十分接近。维奥诺也曾经从本雅明的“历史哲学命题”中得出过这个论点。从“早期马克思”经由本雅明并与维奥诺相连的这条线，就是今天用于检验“马克思主义以后的马克思”的不可或缺的、主要的方向：

问题的焦点在于：以《资本论》、《经济学批判纲要》为中心的“后期马克思”中，这个重要的存在论式的变革的认识被排除在外。^① 马克思远远早于韦伯，在其《经济学哲学手稿》第三稿中，对于形成“私有财产的主体本质”的“劳动”，确认其伦理性特征为新教式的“禁欲”。虽说仅仅露出点萌芽，但我们能从中读出，这个时期的马克思试图捕捉住宗教改革（路德）、国民经济学（斯密）、科学哲学（黑格尔）这三位一体的关系，并由此展开近代批判这一社会系统论的构想。如果这个构想不是遭到放弃而是继续展开的话，那它将会以可称之为马克思的批判性社会系统论的现代社会分析方法的姿态登场吧。

C. 展望：逐步转换世界观

今年也就是2004年是与“熊野之道”相关的日本地域文化被联合国教科文组织认定为“世界遗产”的值得庆贺的一年。为了祝贺，

^① 请参照本书结论部分。

NHK 播放了反映南方熊楠^①展开的保护神域森林运动的特别节目（7月21日）。在1906年（明治三十八年），日本政府颁布并实施了“神社合祀令”。这个政策的主要内容就是原则上实行“一町村一神社”，废除除此之外的神社。这个政策一方面试图通过让地域神灵服从于国家神道，由此达到强化文化统合的目的，也与那些试图把这个政策利用到商品渠道方面的企业家的利益相一致，因为在那之前各个地域的森林被奉为不可亵渎的圣域，根本无法实现资源化。

“神社合祀令”实施后的3年间，导致5万座神社被废弃。南方勇敢地展开斗争反对这个国家性宗教政策。如果没有南方发起的这个运动的话，如果柳田国男不是因为被南方所打动而积极支援的话，那么就不可能有今天“熊野之道”被列入世界遗产之事。

南方熊楠的运动试图保存那些长期保存于地域共同体内的宗教设施，但同时也有保护水资源、保护地域共同体内独特景观免遭破坏的意识。到了今天，人们意识到甚至于连海水资源都有赖于内陆森林资源的营养素这一事实。对于自古以来就感受到森林的恩泽，导致诞生出形形色色的山岳信仰的日本列岛的居民而言，共同体的神域一直是保存山丘与森林恩惠的不可或缺的贵重遗产。思考这个问题时，就会意识到由南方熊楠展开的保护神域森林的运动与前文介绍的小泽论文中提及的不愿上学的儿童的“容身之处中心”运动之间有着相通之处。南方的运动是尝试保护森林神域，它源自于对地域共同体的自然恩泽的敬畏之情。与之相对，小泽的论文传达的是孩子的父母们对于“自然发生式的关系”所抱的强烈愿望，他们试图通过社会化活动再次形成担负新时代重任的孩子们意识。两者都是尝试形成或是再次形成孕育生命的地域共同体的网络。而且两者都是反对国家的强权政策或是国家对该问题的无视，并且是有组织的、自下而上的自发行动。

^① 南方熊楠（1867—1941），生物学家、民俗学家。出生于和歌山县，曾赴英国、美国，精通多国语言。曾任职于大英博物馆东洋调查部，回国后致力于收集菌类，从事民俗学研究，被称为奇人。——译者注

南方熊楠发起的运动也好，自发形成“容身之处中心”的父母们发起的运动也好，都是以地域居民为主体的运动，从这一点来看可谓与日常生活密切相关的微观层面的活动。但事态的发展，使得这个微观层面的活动不得不赤手空拳应对试图支配时代潮流的政治、经济权利。我们必须切实地意识到有时会发生不得不由这样的“痛苦”决断来维持的事态。把微观的日常性与宏观的构造性加以区分研究的方法虽然不可避免，但这只不过是方法论上的假设选择。区分微观层面与宏观层面的研究方法，从顺应时代潮流这一简单的生存方式来看是一个很方便的区分。因为如果认为根据生活的智慧，采取妥协于社会秩序的态度是社会常理的话，只要把宏观的、被整理得井然有序的规则、法规熟记于心，就可以作为某方面的专业人士获得颇有体面的地位，轻松地活一世。小泽报道说，在“容身之处中心”活动中，形成了“对支撑着管理社会的专家们的理论与职责的疑问”。这个疑问中，对于帕森斯作为理想模型提出的社会系统是否具备理想性提出了质疑。

思考一下就会发现南方熊楠展开的保护森林神域的运动，似乎在试图唤醒人们记忆深处那种从最古老的共同体社会继承而来的自然崇拜意识。但是，在最新的法理社会容易陷入的、热衷于把自然对象化=资源化的过程中，这种对于古老的共同体社会的憧憬作为对现代文明的警告博得了人们的认同。^① 而小泽验证的则是在最新

① 开拓了“环境史”(Environmental History)这样的新的知识领域的休斯在《世界的历史——生命共同体中的作用》(原著出版于2001年。日文版由明石书店于2004年出版)之中，提到了印度自古相传的对“神圣的森林”的崇拜，相关记述与南方熊楠的活动有很多一致之处。请参照该书第七章“开发和保护”(257页以下)内容。因为对这种“神圣的森林”的信仰，印度高止山脉地带的森林至今仍能保持生态系。休斯认为“神圣的森林”的信仰要远远早于被体系化的印度教中对于诸神的信仰，那由来于地域共同体对“渗透在整个森林的看不见的自然神”的传统崇拜。这一脉络与南方熊楠的运动有着相互呼应之处。

重新发掘由来于史前的或者古代地域共同体的“文化的场所”，并致力于复原其意义的休斯的观点，可以说显示了与“被特殊化的文化的场所”的全面解体作为论题的维奥诺的论旨在原理上的不同。另外，休斯主张即便在现代社会，与特定的“场所”结合在一起的共同体的存在依然具有重要的意义，在这一点上，与德朗提的《共同体》在性质上也是不同的。

的法理社会之中，被公共的、正当化的初等教育制度排挤在外的儿童大量存在这样一个严重的事态。这个事例也说明，以“职责分担”为中心的帕森斯的功能主义原理在居民的日常生活层面无法正常发挥功用，反而引发了消极的功能。在这种情况下，有着共同的“受苦”经历的居民以地域为单位汇集成具有共同体社会特征的集合体。不论是南方熊楠的事例，还是小泽报告的事例，都描绘了超越法理社会与共同体社会的二元区分的观念，形成社会共鸣的过程。

另有一个不可忽视的细节就是，这两个事例都基于与邻居共有的“苦难”的基础之上。德朗提在他的《共同体》中对这一点持犹豫不决的态度，其实在全球化不断推进的当今，以人们容身之地的地理环境的“场所”为单位形成或再次形成共同体这一事态的重要性一定会逐步增加。

罗伯逊指出，全球化时代不仅体现为“西洋文化向非西洋文化的渗透”，也显现出“西洋文化受到非西洋文化的渗透”这一反方向的趋势，这一点不可忽略。但我们的目光如果只停留于表层水平，就会忽略重要问题。人类不论在哪个时代，都在该阶段的文明与自然相交汇的各种各样的关系中，作为有限的存在者而“受苦地”生存，在这种“受苦地”生存的条件下，有时还不得不和试图支配时代的权利与潮流作斗争。这样的斗争在甚至几个世纪才出现一次的长期的历史性动态之中，有时必须和既有的世界观——也就是被当时的支配性潮流正当化了的世界认识——展开正面冲突。“马克思主义以后的马克思”必须论及的正是这种关于“世界认识层面的转换”的斗争。而自我放弃了号召“世界认识层面的转换”要素的“后期马克思”中已经毫无这种可能性。只有自觉意识到这一点，才能展开对马克思的新探索。

小泽说的以下这番话不期而然地说中了“马克思主义以后的马克思”的研究课题。“没有获得任何资格、生活在各种关系中的成人之间有着网状一样的相互关联的力量。强烈关注这种力量及其性质的时代即将来临。”

第一章 黑格尔观的旧层和新层

一、市民社会观中的德国和英国

在对被人们反复研究过的《经济学哲学手稿》重新进行探讨的时候，当然要有不同于以往研究的视点。如果将早期马克思的思想形成凝结在这一点上，对准备从那里向《德意志意识形态》进行巨大飞跃的《经济学哲学手稿》从某个新角度来进行分析的话，与其在微观上对一字一句的意义进行深入发掘，不如在宏观上对汇入这一部未完成稿的马克思的思想动态加以确认。另外，在开展这项工作时，必须切合手稿的整体结构，在未完成手稿特有的、被认为缺乏一贯逻辑的各个片断中来探寻马克思的思索的实质性推进。下面，将对作为这种宏观鸟瞰图支柱的三个问题进行思考。

其一，在《德意志意识形态》或者《哲学的贫困》中基本成型的历史唯物主义应该作为对何种思想或者方法源流的继承来定位呢？进而言之，那些源流是通过怎样的相互交流，另外在独自的加工过程中，是否被马克思炼成了带有新性质的思想上、方法上的统一体呢？作为常识，正如列宁所指出的那样，马克思的方法论体系无疑是对那以前的德国古典哲学、法国社会主义、英国古

典经济学的批判和继承、综合。但是，不用说，马克思采取的不是将那些在性质上彼此不同的思想体系零散地汇集起来，然后捆在一起的方式。马克思在对这三者进行辨别的同时，通过他自己内心燃烧着的激烈精神活动，将那些思想炼成一个统一体。在这样来考虑的时候，从马克思的精神燃烧过程来概观作为一个统一体的历史唯物主义的形成本，这项工作估计会困难重重。与此同时，理解马克思时最关键的课题也会浮现出来。

但是，正是与这个问题相关，最近在我国的学者之间出现了引人深思的对立观点。众所周知，广松涉在《早期马克思观的批判性再构建》^①中提出的以下见解产生了很大的影响。广松指出：“正如最近的实证研究所阐明的那样，‘源泉’之一的法国社会主义在马克思主义的成立过程中基本上没有产生直接的影响。正如青年恩格斯反复强调过的那样，实际情况是‘通过将黑格尔派的哲学向前推进而到达了共产主义。’”（黑体由广松所加）就这样，广松主张主要应该在德国古典哲学的潮流中来给马克思的方法体系定位，并且目光敏锐地将黑格尔左派内部三种方法的潮流加以区分，认为“马克思主义——不过，限于能将经济学体系除外而言——是通过将这三种潮流加以综合、扬弃而形成的”。这三种潮流就是：（1）施特劳斯、鲍威尔、费尔巴哈的宗教批判系列，（2）切兹可夫斯基、赫斯的历史哲学批判系列，（3）从卢格到马克思的法哲学批判系列。^②

马克思在以对费尔巴哈的批判为重要主题的《德意志意识形态》中留下了怎样的足迹，以此为焦点的广松的整个主题与广松的上述理解是紧密相关的，这一点从他那以后众多的研究著作中明显地体现出来了。^③费尔巴哈在对宗教进行批判的同时，指出黑格尔辩证

① 载于《思想》1967年10月号。

② 该论文之后收录至广松涉的著作《马克思主义的成立过程》（至诚堂，1968）之中。

③ 《恩格斯论》，盛田书店，1968；《马克思主义的地平》，劲草书房，1969；《历史唯物主义的原像》，三一书房；《青年马克思论》，平凡社，1971；《资本论的哲学》，现代评论社，1974。

法中的精神、理念是人的异化态，无非是一种新宗教。他通过立足于与黑格尔的精神、理念相对立的感性立场，实现了从唯心主义到唯物主义的转换。但是，由于这种费尔巴哈式的唯物主义设定了超越历史时空的“人类的本质”、“类”那样的东西，所以实际上没有产生非现实的新的抽象。在费尔巴哈的极大影响下开始对黑格尔法哲学进行批判的马克思直到撰写《经济学哲学手稿》的时候，基本上都是站在基于人本主义视点的费尔巴哈的异化论的立场上来对市民社会展开批判性探讨的，但不久马克思因为受到赫斯的影响而脱离了费尔巴哈的思想圈。坦率地说，那是克服了非历史的且非社会的人的本质这样的主体观念，接受了赫斯的“协作”（Zusammenwirken）这样的范畴。就人的本质来说，到达了那不是“内在于每个人的抽象的一般者（Abstraktum）”，而是“社会关系的总和”（《关于费尔巴哈的提纲》六）这一认识过程。^①另一方面，因为施蒂纳的影响而很快摆脱了费尔巴哈的恩格斯，得益于关于英国市民社会的丰富体验知识以及在马克思之前着手的古典经济学研究，在通往《德意志意识形态》的思想圈的过程中，走在了马克思的前面。^②

广松以上的展望，可以说一口气消除了“三个源流”的问题，而将之一元化为德国古典哲学，即黑格尔左派的源流。如果事实真是那样的话，那么在早期马克思研究中出现的“三个源流”这样的难题就烟消云散了。或者法国社会主义以及英国古典经济学所具有的意义存在于德国古典哲学的方法性展开之中，只要将之作为被那样的主流派所容纳的支流来对待就足够了。在广松通过不让人感觉自相矛盾的十分缜密的研究描绘出来的图式，即同是从黑格尔这一源流中分出的左派三个潮流由马克思再次统一这样的图式之下，人们无须从本质上不同思想的相互接触这一层面来理解马克思的思想

① 广松涉：《马克思主义和自我异化》，前引《马克思主义的成立过程》，67页。Thesen über Feuerbach, *Marx Engels, Werke*, Band 3, S. 534.

② 关于这一点，请参照前引《恩格斯论》。

形成。

但是，理所当然，对于广松这样的观点，很多人给予了激烈的反驳。而且，正如按常理预想的那样，反驳来自于重视法国社会主义系统的立场，以及重视英国古典经济学系统的立场这两个方面。其中前者的法国社会主义系统在本书的课题之外^①，就与后者的关系而言，让我们从上面所引用的广松的观点中将问题引出吧。第一，他引用了“德国的哲学经过长期的痛苦摸索过程，也终于到达了共产主义”这一恩格斯的叙述，这是刊登在《新道德世界》1843年11月18日的“大陆上社会改革运动的进展”一文中的句子。这样一来，这一叙述即便针对发表在《德法年鉴》中的他们的论文——马克思的《论犹太人问题》、《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，恩格斯的《国民经济学批判大纲》、《英国状况：评托马斯·卡莱尔的〈过去和现在〉》——的确是适合的，但也不能马上就作出那对在1844年撰写的《经济学哲学手稿》以及与之平行进行的《经济学笔记》也同样适合这样的判断。另外还应该注意，恩格斯在上面所说的话并不只针对马克思和恩格斯两个人，还针对1842年以后的整个黑格尔左派。众所周知，恩格斯通过与马克思重逢，形成在思想和运动两方面紧密的同志关系是在1844年8月以后。因此，恩格斯是在后来才将马克思区别于黑格尔左派的其他流派并对之特别加以关注。

第二个问题是，在“限于能将经济学的体系除外而言”这样的附加条件下，指出马克思主义作为黑格尔左派内部的三个潮流的综合而成立了这一点。即便从由《国民经济学批判大纲》以及《资本论》所代表的中晚期马克思的活动来推测，将经济学体系从马克思思想中除外这一点根本是做不到的。但在广松上述论文范围内的马克思即到撰写《德意志意识形态》时的马克思看来，在那个时候是

^① 关于对早期马克思中的法国社会主义的意义给予否定性评价的广松的视角以及论证，特别请参照《法国社会主义和早期马克思》，《现代之眼》，1971年第4、5、6、7号。关于围绕这一点的广松与城塚登的对立观点，请参照对谈《社会思想史上的马克思》，《季刊社会思想》Vol.2（1972）。另外，收录于对科尔纽、门克的《莫泽斯·赫斯和早期马克思》（未来社，1972）中的武井勇四郎的解说对围绕这个问题的内外的研究史进行了整理。

否仍然能将经济学体系“搁置在”一边，这是一个应该进行深入探讨的问题。

不用说，对早期马克思的文献资料了如指掌的广松尽管以《经济学哲学手稿》为研究对象，却大胆地舍弃了马克思的经济学体系，可以推定那是因为有这样一个前提，那就是：在那个时候，马克思的经济学研究还停留在“自我异化”以及“类”这样的费尔巴哈的思想圈内，经济学的系统研究要等历史唯物主义在《德意志意识形态》中确立之后才有可能。因此，我们的质疑必须针对这一点，即撰写《经济学哲学手稿》时的马克思尽管还处于费尔巴哈以及赫斯的思想圈内，但他不是精力充沛地从斯密、李嘉图、穆勒等汲取营养，并且已经形成了独立于费尔巴哈以及赫斯的自己的思想吗？在那个时候的马克思的思考转变中，古典经济学的各种主题，作为德国古典哲学之外性质不同的因素不是起了很大的作用吗？

在这里，可以这样来重新设定问题，那就是：1844年在对古典经济学进行研究的过程中，不仅在以黑格尔哲学为源流的思想圈中添加了英国经济学这种性质不同的要素，而且由于这一点所产生的作用，对黑格尔哲学的整体理解发生了变化，马克思原来的黑格尔观出现了所谓向量不一致的事态。这一点如果反过来说的话，与以下的设问相关，那就是：与基于旧黑格尔观对市民社会的理解相对，通过与古典经济学的接触而产生的新黑格尔观带给马克思的难道不是全新的市民形象吗？

正如在下文中将重新论述的那样，撰写《经济学哲学手稿》时的马克思还没有从古典经济学那里继承价值论即劳动价值学说，因此，很难说将古典经济学作为经济学理论体系理解了。但尽管如此，马克思在撰写《经济学哲学手稿》的过程中，发现了作为古典经济学根本前提的英国经验主义哲学的市民社会认识，以及英国经验主义哲学对人类的认识，并通过这一点，开始从被黑格尔左派所共有的市民社会认识的框架中摆脱出来。之所以在撰写《哲学的贫困》的时候才终于得以明确地对古典经济学进行批判性继承，实际上是因为在撰写《经济学哲学手稿》的过程中做好了接受英国经验主义

的哲学或者人类学的准备。

构成本章主题之一的对以上问题的关注，已经在从经济思想方面对早期马克思所进行的研究中体现出来了。高岛善哉最近的力作《马克思和韦伯》^①其本身并不是研究早期马克思的著作，不过该著作在深入探讨马克思和韦伯这两位出生于德国的杰出的社会科学家的方法的同时，对以英国经验论为基础而形成的社会科学认识——在高岛称为经验自然法的思想中具有哲学基础，那确立了将社会作为一个客体自然来把握的视点——作为基准，尝试对这两者进行了比较。两者虽然都是将德国观念哲学这种共通的基础作为已有的东西来培养，并从落后国家德国与发达国家英国所提示的问题相互对峙这样的课题出发，但围绕斯密=古典经济学中的社会自然这样的最终问题，则描绘出了相互对立的方法的轨迹。在这一点上，如果马克思受到斯密的影响，而且正是通过这一点开创了历史唯物主义的话，那么韦伯在这一点上则排除了斯密的影响，停留在德国唯心主义的系谱之内，将社会学行为的理论体系化。在思考早期马克思和古典经济学的关系的时候，我们效仿高岛，不应该从主张马克思突然受到了经济学体系的影响着手，而应该从主张他受到了英国经验论的影响这一点来着手。

最早对这些问题进行专题性探讨的划期性研究成果大概要数卢卡奇的《青年黑格尔》（1938年）。卢卡奇在最初接触到《经济学哲学手稿》的时候受到了冲击，在重读了黑格尔的《精神现象学》，并对其成立史进行追溯的基础上撰写了该著作。不过，正如该著作初版的副标题“关于辩证法和经济学的关联”所显示的那样，实际上该著作在对作为马克思源流的黑格尔进行追溯的同时，对被马克思主义所汲取的古典经济学（=英国经验论）的重要性进行了阐明。卢卡奇正是通过对《经济学哲学手稿》进行解读，使他的黑格尔观发生了很大的转变。这一事实对于我们的课题也具有很大的启发意

^① 高岛善哉：《马克思和韦伯》，纪伊国屋书店，1975。特别请参照第五章“英国式的事物和德国式的事物”。

义，不过对这一点的深入探讨只能在另外的机会进行。不过，属于《经济学哲学手稿》第三手稿的“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”是使卢卡奇的黑格尔观发生重大转变的主要契机。在此，希望对这一事实引起注意。不用说，卢卡奇的黑格尔观的转换，意味着对驱使了《资本论》物象化概念的《历史和阶级意识》（1932年）的框架进行自我批判性的重新建构，因此，使得卢卡奇对斯密—马克思的关系的理解也发生了很大的变化。^①如果是那样的话，那么在《经济学哲学手稿》的第三手稿中，包含着只阅读《资本论》很难意识到的重大启发，以及与早期马克思受到古典经济学的影响这一点相关的重大线索。

关于这一点，首先要提到的大概是望月清司的《马克思历史理论的研究》^②。望月在第一章“马克思市民社会认识的形成”中，对马克思从黑格尔式的—普鲁士式市民社会观中摆脱出来的过程进行了论述；在第二章第二节“社会交往的理论和历史认识”中，阐明该契机具体存在于与《经济学哲学手稿》同时整理的《经济学摘要笔记》中的“詹姆斯·穆勒评注”之中。

因此，我将对给《经济学哲学手稿》第三手稿带来了明显影响的“穆勒评注”与使得卢卡奇撰写了《青年黑格尔》的“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”的命题之间有什么关联这个问题进行考察。这项工作将在下面的正文中进行，不过，正如在以上论述中清楚地看到的那样，在这里浮现出来的是《经济学哲学手稿》的整体构成的问题，尤其是包括“异化劳动”在内的第一手稿和之后的手稿的关系，尤其是与第三手稿的关系的问题。

① 关于从《历史和阶级意识》到《青年黑格尔》的卢卡奇的思想发展过程，请参见收录在《历史与阶级意识》鲁赫特汉德版中的卢卡奇的自传性“序言”。

② 望月清司：《马克思历史理论的研究》，岩波书店，1973。

二、《经济学哲学手稿》的内在结构

本章应该探讨的课题的第二个支柱是《经济学哲学手稿》的内在结构及其各种关联。具体的展开将在下面进行，在此，首先让我们就“穆勒评注”和《手稿》的关系来回顾一下以往的研究。

关于同在1844年春夏撰写的这两部遗稿的撰写顺序，尼古拉·拉宾所发表的详细分析基本上澄清了全貌。^①在此，首先让我们来看一看拉宾论文的介绍者细见英所整理的内容。当时，马克思的研究是按照以下顺序进行的。

第一阶段

- (1) 开始接触到恩格斯、蒲鲁东等的经济学著作
- (2) 第一至第三摘录笔记（萨伊、斯卡尔培克、斯密的摘要）
- (3) 第一手稿前段的对收入的三个源泉的对比分析

第一阶段（手稿1~7页）

第二阶段（手稿8~16页）

第三阶段（手稿6~21页）

- (4) 第一手稿后段的“异化劳动”片段（手稿22~27页）

第二阶段

(1) 第四、第五摘录笔记（李嘉图、穆勒、麦克库洛赫的摘录和评注。对恩格斯《国民经济学批判大纲》的概括）

(2) 第二手稿

(3) 第三手稿

（页码是马克思自己标的——山之内注）

^① 尼古拉·拉宾：“关于马克思《经济学哲学手稿》中收入的三个源泉的对比分析”，《思想》，1971年3月号。

之后，拉宾在其著作的德文改订版中^①对“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”是分三次撰写而成的，那些手稿分散在第三手稿的各节之中这些事实给予关注，并推断 1844 年 6 月的西里西亚纺织工人起义对第三手稿的“私有财产和共产主义”的论调产生了很大的影响。不过，对这个问题的探讨将在后文中进行。

没想到，对上述拉宾论文的介绍给围绕《手稿》和“穆勒评注”的关系在我国学者之间展开的论争打上了句号。论争的当事人之一细见英在拉宾论文的“译者前言”中写道：“马克思在《经济学哲学手稿》的‘异化劳动’片段中，将资本=工资劳动关系视为前提，并将直接形成过程中的劳动异化=剥削剔除了。但是，马克思在‘穆勒评注’中将人类存在在本质上理解为‘共同的存在’，并在此基础上将以商品交换为决定性契机的社会人异化的各种形态加以展开。”因此，不得不说，“被认为差不多是在同一时期撰写的两个片段的方法视角和逻辑展开层面的差异非常明显”。“立足于马克思的经济学批判而产生的这两个片段的差异具有怎样的意义呢？”

关于这一点，重田晃一认为，见于“穆勒评注”中的商品=货币的视角是“追踪在商品—价值—货币这样的经济学范畴中展开的生产关系物象化的《资本论》的方法原理”，并在那样的意义上对“穆勒评注”的意义给予了高度评价，将之理解为与立足于直接生产过程视角的《经济学哲学手稿》的“异化劳动”构成互补关系的内容。^②

与此相对，细见提出了以下对立的观点，那就是：“尽管马克思

① 请参照 N. I. Lapin, *Der junge Marx*, Dietz, 1974. 特别是第三部分。

② 重田晃一的《对早期马克思的一次考察——以作为经济学批判的开端的‘穆勒评注’为中心》(关西大学《经济学论集》，第 8 卷第 6 号，1959) 将“穆勒评注”作为早期马克思的一个支柱来理解，是日本关于“穆勒评注”最初的深入研究，即便在今天，也仍然是值得一读的高水准的论文。重田在这篇论文中，没有直接指出《经济学哲学手稿》和“穆勒评注”之间存在“相互补全”的关系，但事实上，重田已经具有那样的认识，这一点从以下的论述中可以明确地看出来。“历史唯物主义在另一个方面也是劳动发展史观，如果是那样的话，正如由《1844 年经济学哲学手稿》的规定所确证的那样，劳动是将自然与人类、人类与人类结合起来的人类的根本性状态，通往确立历史唯物主义的基轴已经

在‘穆勒评注’中是从对商品交换的分析出发的，但在那里，对阶级关系从逻辑上进行演绎并没有取得成功。在那里，重新将三个阶级的对抗其本身作为分析的出发点，通过分析，剔除了作为阶级对抗根据的‘异化劳动’。分析视角从交换关系转向生产关系，分析从表层转向深层。”很显然，细见的理解与关于两者撰写顺序的理论性推断是紧密相关的，那就是：“即便从分析视角的深化这样的观点来看，撰写顺序也应该是从‘穆勒评注’到《经济学哲学手稿》。”^①不过，细见也认为拉宾的考证“尽管简要，却很扎实”，承认拉宾已经就撰写顺序得出了难以动摇的结论。限于这一点而言，这场论争被画下了句号。

从以上的经过来看，关于“穆勒评注”和《经济学哲学手稿》的方法性位置关系的相互补充学说在学术史上似乎确立下来了。不过，事实果真是那样的吗？其实，这场论争原本是以“穆勒评注”=商品、货币论的视角，《手稿》=对生产过程论或者资本系统论的把握这种形式上的区分为前提而展开的。的确，正如细见所指出的

（续上页注）

在这里被指出来了。不过，‘穆勒评注’虽然极少直接对这些问题进行论述，但作为支撑贯穿‘穆勒评注’的整个论述的方法原理，前面的问题一直体现出来了。”（86页）另外，在第88页，见于“穆勒评注”的“人类的社会交往”这样的观点被视为劳动的本质规定的具体化。但尽管如此，重田的这篇论文同时以断裂说的微妙的形式表明：在确立方法原理这一点上，“穆勒评注”比《1844年经济学哲学手稿》走在前面。重田认为在“穆勒评注”中，“马克思经济学中的经济学和哲学的交涉关系以在形成过程中跃动的浑然一体的形式”被提示出来了。这一特性“在与《1844年经济学哲学手稿》进行比较的时候”也是很明显的。进而关于《经济学哲学手稿》自身的内部，重田意识到了第一手稿（包括“异化劳动”）与“对黑格尔《精神现象学》的批判的部分”之间的差异，认为在后者中可以看到“方法原理的确立”，而在前者中，“论述还没有到达那一步”（108~109页）。但是，在那之后，在“关于马克思的劳动异化论的一个文献——科尔纽《马克思和恩格斯》第二卷第二章”，《经济学论集》第13卷（1963）中，明确地使用了“相互补充”这样的表述，表明他采取了那样的观点。

① 细见英：《马克思和恩格斯——经济学批判和辩证法》，收录于经济学史学会编：《资本论的成立》，岩波书店，1967。另外，关于围绕“穆勒评注”的内外的研究状态，收录于马克思《经济学笔记》（未来社，1962）第二版的“后记关于《经济学笔记》的各种版本的解说”是便捷的指南。

那样，探讨“马克思对商品=货币的把握和对资本的把握的关联、对市民社会的批判和对资本主义的批判的关联”是理解马克思的经济学批判体系的关键，不过，那究竟是不是应该以上述形式上的区分为前提，以使“穆勒评注”与《手稿》的撰写顺序形成关联的问题呢？在这么说的时侯，我注意到在“异化劳动”一节的开头——准确地说，是第二段——有这样一句话：

国民经济学从私有财产的事实出发，但是，它没有给我们说明这个事实。它把私有财产在现实中所经历的物质过程，放进一般的、抽象的公式，然后又把这些公式当做规律。它没有在概念上把握这些规律，也就是说，它没有指明这些规律是怎样从私有财产的本质中产生出来的。(Sie *begreift* dies Gesetze nicht, d. h., sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehen)^① (着重号为马克思所加，下同)

难得的是，精通黑格尔哲学术语的《手稿》的译者们充分认识到对于作为黑格尔弟子的马克思来说，*begreifen* 这个词具有的特别重要的意义，岩波文库、国民文库、青木文库都避免简单地翻译成“理解”，而是明确地将之翻译为“在概念上把握”。而且，各种版本都对不得不这样谨慎地进行翻译的做法在译者注中进行了说明。马克思自己也将前面的引文中的 *begreift* 用斜体进行了特别标注。

也就是说，“异化劳动”一节试图在整体上实现的课题是：国民经济学(=古典经济学)没有把握私有财产的本质，而只是在表面现象上，在抽象的公式中把握了它的运动。关于私有财产及其运动，我们(马克思)不是将各个契机分割得四分五裂，而是必须切合各个契机的内在关联来把握。也就是说，不是将抽象的形式和具体的

^① 《1844年经济学哲学手稿》，岩波书店，84~85页。M. E. W., *Ergänzungsband*, S. 50。中译文在《马克思恩格斯全集》中文2版第3卷第266页的译文的基础上略微进行了改动。——译者注

内容分割开来，而是切合内容的必然运动，必须一直将各个契机在整体上来定位。在按照这种在概念上把握的方法对私有财产进行分析的时候，在那里浮现出来的内在关联的必然法则性无非就是劳动的异化。就这样，马克思在对异化的第三规定即类与人的异化进行论述之后指出：“我们的出发点是经济事实即工人及其产品的异化。我们表述了这一事实的概念（den Begriff dieses Faktums）：异化的、外化的劳动。”另外，在对异化的第四规定即人与人之间的异化进行了论述之后，在整体上进行了总括：“因此，我们通过分析，从外化劳动这一概念，即从外化的人、异化劳动、异化的生命、异化的人这一概念得出私有财产这一概念。”^①

也许让人觉得有些啰唆，不过因为这一点具有极其重要的意义，所以还是让我们来探讨一下马克思在撰写《经济学哲学手稿》一年前从黑格尔的《法哲学原理》中提取的作为科学认识方法的概念性把握吧。黑格尔在第三篇“伦理（Die Sittlichkeit）”最后的第三章“国家（Die Staat）”——也就是位于总括全书的位置的部分（第257、258节）——的开头部分，对在前一章分析过的“家族（Die Familie）”以及“市民社会（Die bürgerliche Gesellschaft）”与国家的关系进行了以下说明，即：将国家视为以保护财产和人格自由、安全为使命的机构的社会契约论式的国家论是错误的。国家在客观上是精神，那无非是将家庭和市民社会的个别契机包括在其中的普遍性。在国家中，总而言之，普遍性和个别性彼此渗透并一体化，客观的自由（普遍的实体意志）和主体的自由（追求特殊目的的个人意志）融为一体。就这样，国家层面的行为成为由被思考的法则以及原理，即普遍法则以及原则所规定的东西。

就这样，在家庭以及市民社会中各个人的个别契机虽然在主观

^① 《经济学哲学手稿》，岩波书店，98、102页。ökonomisch-philosophische Manuskripte, M. E. W., Ergänzungsband, S. 518, 520. Begriff, 不用说，这个词在德语原文中，首先与劳动、人类、生命、人类等相关。中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，275、277页。——译者注

上是由特殊目的所规定的东西，但作为整体却是作为普遍的客观精神=理念的运动的契机而被定位。在这个意义上，黑格尔的国家贯穿家庭以及市民社会，而且那无非是超越那些的内在关联性的观念的体现，无非是作为整体性体现出来的客观精神。黑格尔将法哲学的课题视为在乍看作为个别的、杂乱的东西体现出来的特殊的、个别的各种契机中阐明内在客观性=必然性的东西，并得出了以下结论：“哲学所考虑的只是所有这些问题的内在方面，有关被思考的概念 (*gedachter Begriff*)”^①（黑体为黑格尔所加）。马克思虽然对黑格尔在超越各个人以及市民社会国家这个问题上的颠倒性、神秘性、保守性、时代错误性进行了尖锐的批判，但针对因为拘泥于个别现象而对贯穿其背后的、在整体上形成关联的内在规律性视而不见的国民经济学，则是以黑格尔的概念性把握的方法来应对的。

但是，就与将在下文中论述的一点的关联，有必要预先留意黑格尔在上述章节中还进行了以下的论述。

现在如果问，一般国家或者每个特殊国家以及它的法和使命的历史上起源是或曾经是怎样的，又如果问国家最初是从家长制关系，从畏惧或信任，还是从同业公会等等中产生出来的……在从本书主要视为问题的科学认识 (*wissenschaftliches Erkennen*) 来看，以上这些都是现象，是历史上的事物（第258节）。^②

在黑格尔的概念性把握的方法中所论述的变迁 (*Übergang*) 以及发展 (*Entwicklung*)，即便是论述构成性逻辑发生=生成契机的内容，也不是与切合时间契机的历史事象 (*historische Sache*) 直接相关的

① G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp. S. 398ff.

② 中译文引自黑格尔著，范扬、张企泰译《法哲学原理》（商务印书馆，1961）第258节，254页。以下仅注明“节”数。——译者注

术语。^①

这种由黑格尔提出的概念性把握的方法对马克思产生了多么深刻的影响，又是如何规定马克思的科学认识的根本的，对此无须赘言。在此，作为与这一点相关的备忘录，想指出几个重要的问题。

首先值得关注的大概是在对《法哲学原理》的批判性评语中的以下一段话。黑格尔将在近代出现的政治国家和市民社会的矛盾作为两者的分离姑且给予承认，但并没有把那种矛盾作为矛盾提出来，而是将之作为“本质上、理念上的一体性”来加以理解。对此，马克思给予了尖锐的批判，指出那是在模仿基督教中的圣三位一体（父、子、圣灵〈heilige Dreieinigkeit〉）的教条。不过，马克思补充说：如果只在圣三位一体中找出对立、指出矛盾，那只能停留在“庸俗的批判”上。“真正的批判阐明人类头脑中圣三位一体的内在生成（innere Genesis）。……对现在的国家制度的真正哲学批判不仅指出种种矛盾的存在，而且还对那些矛盾进行阐述，并在概念上对其生成、必然性进行把握（begreifen）。”就这样，马克思通过将黑格尔那里接受的概念性把握的方法原原本本地转向相反的方向，射穿了黑格尔自身的构造。“但是，这个概念性把握，正如黑格尔所考虑的那样，不在于对逻辑性概念随处进行确认，而在于捕捉独自对象的独自逻辑。”^② 在将这种方法用于经济学事象的世界，在那里找出了独自对象的逻辑的时候，很显然，便在《资本论》第三卷的第48章中结晶为三位一体的公式（Die Trinitarische Formel）。宗教批判或者法哲学批判中的“圣三位一体”批判，在经济学批判中作为“三位一体的公式（trinitarische Formel）”批判再现，将这两者

① 在第二章“市民社会”的末尾的第256节，有以下的内容：“从直接伦理通过贯穿着市民社会的分解，而达到了国家——它表现为它们的真实基础——这种发展，这才是国家概念的科学证明。”（由黑格尔强调）请注意，这里的“发展”在原文中是“Entwicklung”。另外，众所周知，《法哲学原理》在各章的结尾部分屡屡设置“变迁（Übergang）”这样的媒介项。

② “黑格尔法哲学批判”，1843。日文版《马克思恩格斯全集》将Begriffen只翻译成“理解”，在这里，考虑到本章的论旨，翻译成“概念性把握”。

连接起来的共同方法的环，那无非就是概念性把握的方法。

第二，让我们来看一看十分著名的《经济学手稿（1857～1858年）》“导言”（1857年）中的“政治经济学的方法”吧。不是直接从整个混沌的表象来着手分析现实中各种具体事象，而是不断抽象化，一直朝最简单、最基本的范畴进行挖掘。就这样，“劳动、分工、需要、交换价值”这些基础性范畴一旦被发现，那么，从那里就会展开“国家、国际交换和世界市场的各种经济学体系”。“后一种方法显然是科学上正确的方法。具体之所以具体，因为它是许多规定的综合，因而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程，表现为结果，而不是表现为起点，虽然它是现实中的起点，因而也是直观和表象的起点。”^① 这样进行阐述的马克思进而像是与黑格尔保持步调一致一样进行了补充，这一点值得引起注意。

因此，把经济范畴按它们在历史上起决定作用的先后次序来排列是不行的，错误的。它们的次序倒是由它们在现代资产阶级社会中的相互关系决定的，这种关系同表现出来的它们的自然的次序或者同符合历史发展的次序恰好相反。问题不在于各种经济关系在不同社会形式的相继更替的序列中在历史上占有什么地位……而在于它们在现代资产阶级社会内部的结构（ihre Gliederung innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft）。^②

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第30卷，42页。——译者注

② 关于这一点，马克思指出：“因此黑格尔陷入幻觉，把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果，其实，从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体并把它当做一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的生产过程。”（正文中的中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第30卷，49页，注释中的引自42页。——译者注）如果只阅读这个部分的话，可以理解为对于马克思来说，概念性把握的方法单纯地被限定在只与科学认识这一点相关的思考方法上，而与对象本身的运动无关。但是，从以上的引文中可以看出：对于马克思来说，那也可以是“现代资产阶级社会内部的结构”这样的实在的关联的法则性，所以那是提示构造的各种契机的发生论关联的内容。

但是不能忘记，在那样的情况下，马克思同时也就立足于“政治经济学的方法”起点的单纯被抽象化的范畴指出了以下问题。这些范畴从它的抽象的一般性来看，不论社会形态如何，或许可以认为那是构成基础的东西；另外，事实上，那是老早就被使用的词语。不过，尽管如此，那些范畴“和产生这个简单抽象的那些关系一样，是现代的范畴”^①。在这里，马克思就具有特别重要意义的劳动进行了以下论述：在未开化的社会中，人在传统上被特定的劳动所束缚，因此不能从他的劳动所具有的特殊具体的规定性及其表象中解放出来。即便在脱离了货币主义的制约，将之作为创造财富的劳动来把握的重农主义那里，那种创造性的劳动依然被束缚在农业这一特定的产业中。不过，在“个人很容易从一种劳动转到另一种劳动，一定种类的劳动对他们说来是偶然的，因而是无差别的”^②这一点体现出来的时候，一般劳动这样的抽象才会作为表象以完整的形象体现出来。因此，“哪怕是最抽象的范畴，虽然正是由于它们的抽象而适用于一切时代，但是就这个抽象的规定性本身来说，同样是历史条件的产物，而且只有对于这些条件并在这些条件之内才具有充分的适用性”^③。因此，对于马克思来说，发现分析构成市民社会起点的各种范畴这一重要工作，绝不是只通过将现成的市民社会的各种表象在逻辑上单纯地朝下类推就能完成的，这一点必须铭记。对于马克思来说，将之作为“历史关系的产物”，始终是在其历史的质上来发现这种做法具有决定性的意义。马克思究竟在什么时候将在那种意义上构成市民社会基础的劳动的质在其历史性上自觉地抽出来了呢？我们在下文中将要论述的是：那正是在撰写《经济学哲学手

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第30卷，44页。——译者注

② 同上书，46页。

③ 在这里，马克思把美国作为创造整个财富的被抽象化的劳动这样的范畴说明地体现出来的国家的事例，而把俄罗斯作为与之完全相反的事例。“在俄罗斯人那里，实际上同对任何种类劳动同样看待这一点相适应的，是传统地固定在一中十分确定的劳动上，他们只是由于外来的影响才从这种状态中解脱出来。”（正文以及注释中的中译文均引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第30卷，46页。——译者注）

稿》的过程中，而且是在撰写完“异化劳动”，在撰写了作为第二手稿补遗的第三手稿开头的“私有财产和劳动”的时候。

不论撰写《资本论》的19世纪60年代的马克思与致力于对黑格尔《法哲学原理》进行批判的1843年的马克思保持了多么大的距离，在这种概念性把握的方法这一点上，他始终是黑格尔的学生。众所周知，马克思自己曾经表明：“关于价值理论的一章，甚至随处都卖弄起黑格尔的独特的表述方式。”^①在这里，就与作为抽象一般性的劳动范畴的关联而言，我们只留意未能再前进一步以达到那种认识所进行的论述。关注到价值形态重要性的亚里士多德也未能解读出在各种商品价值的形态中，所有劳动作为同等的人类劳动得到表现这一点。那是因为“希腊的社会是建立在奴隶劳动的基础上的，因而而是以人们之间以及他们的劳动力之间的不平等为自然基础的。价值表现的秘密，即一切劳动由于而且只是由于都是一般人类劳动而具有的等同性和同等意义，只有在人类平等概念（*begriff der menschlichen Gleichheit*）已经成为国民的牢固的成见的时候，才能揭示出来。而这只有在这样的社会里才有可能，在那里，商品形式成为劳动产品的一般形式，从而人们彼此作为商品占有者的关系成为占统治地位的社会关系。”^②如果说马克思突破亚里士多德所受到的制约，阐明价值表现的秘密的决定性一步是在《手稿》中迈出的话，那么，那究竟是通过怎样的过程来实现的呢？

以上对概念性把握的方法进行了长篇的论述，著者在这里想确认的是：“异化劳动”和“穆勒评注”的关系不是作为一方是对资本、生产过程的把握，另一方是对商品、货币论的把握这样的分析视角的差异而突兀地被对比的东西，而是应该切合被置于那种前提之下的学理认识的方法构造来进行考察的东西。进而言之，见于“异化劳动”的产品的异化、劳动的自我异化、类的异化、人和人的

① 《资本论》“第二版跋”，1973。

② 《资本论》第一章“商品”。中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第44卷，75页。——译者注

异化这四种类型的异化以对作为类的人的本性=人性的考察为基础，同时那也作为产品的异化=商品论、劳动的自我异化= [原始] 积累论（根本的积累论）、人和人的异化=阶级论，实际上是在整体上透视资本主义商品生产社会的内在关联性的观点。这一点姑且应该理解清楚了。

说起来，《手稿》中的“异化劳动”虽然篇幅不长，却已经包含了可以与《资本论》全卷媲美的整体性视野。如果对以上论述的概念性把握这种方法性质重新进行思考的话，那是极其理所当然的。不得不坦率地说：正如认为“异化劳动”中缺乏商品论的视角那种理解是片面的一样，主张“穆勒评注”中缺乏积累论的视角那种观点也是片面的。关键在于思考在两篇论稿中商品论和积累论的方法的位置关系分别是怎样的，而不是应该以将一方视为资本、生产过程论，将另一方视为商品、货币论的这种形式区分为前提的事情。

在我看来，关于《手稿》以及“穆勒评注”，已经积累了相当多的研究成果。但那些对于上述基本论点，却没有给予应有的关注，也因为那样的缘故，产生了一些误解。在早期马克思研究方面有定评的卢森贝的《早期马克思经济学的研究》^①对这一点没有发表意见，科尔纽翔实的实证研究在这一点上也给人以只见树木不见森林的感觉。立足于澄清撰写顺序这一独具慧眼的视角对《手稿》的内在结构进行了探讨的拉宾尽管充满期待地进行了解读，却停留在将“异化劳动”的特征说成“检索论”（或者启迪论〈heuristisch〉）的程度上。黑格尔的概念性把握的方法在不知不觉中被换成了康德派的方法。

在我所知道的范围内，以“异化劳动”的方法性根本本身为主题的文章有梯明秀的“1844年手稿片段‘异化劳动’中的马克思的哲学思想”^②，另外还有细见英自觉继承了梯明秀的方法而撰写的

① 卢森贝：“早期马克思经济学的研究”上下册，大月书店，1971。

② 梯明秀：“1844年手稿片段‘异化劳动’中的马克思的哲学思想”上、下，《立命馆经济学》第3卷第6、7号，1954；第4卷，第1、2号，1955。

“异化劳动的概念”^①。冈崎荣松受到细见英的影响，对这个问题也有所言及。梯明秀在前面提到过的论文当中，主张“对事实的概念性把握”这样的视角才是构成“手稿片段的重要的本质内容”，作为那一点必然的归结，指出了“限于这种综合演绎的方法与《资本论》的体系性叙述方法是同一的而言，似乎可以说马克思在1844年就已经有了构想后来在《资本论》中完成的科学体系的萌芽”^②这一重要问题。但是，立足于自觉地继承这一点而展开的细见英的研究在那以后，因为过于强调穆勒评注=对商品、货币的把握，“异化劳动”=对资本、生产过程的把握这样的形式上的区分，反而使问题的焦点变模糊了。

让我们来把问题整理一下吧。正如重田晃一所指出的那样，如果“穆勒评注”和“异化劳动”基本上处于相互补充关系的话，那么这两篇论稿的差异大概归结于商品、货币论和生产过程论的对象领域的差异。在那样的情况下，两篇论稿在概念性把握的方法这种根本的水准上，在本质上是相同的，丝毫没有出现有必要进行探讨的变化。这一点如果换一句话来说的话，最先撰写的是包含“异化劳动”的《经济学哲学手稿》第一手稿，接下来是第二手稿、“穆勒评注”、第三手稿。尽管如此，在第一手稿和第二、第三手稿之间，即便能够看到论点的具体进展，但可以断言在方法论上没有出现本质性变化。^③

另一方面，如果认为在“异化劳动”和“穆勒评注”之间不是出现了单纯的对象领域的差异，而是出现了与概念性把握的根本相关的观点这样的差异的话，那么作为那里的当然归结，就会出现两种观点，那就是：其一，在“异化劳动”中因为绝望而放弃方法论这种重大断裂包含在《手稿》之内；其二，第二、第三手稿不是作

① 细见英：“异化劳动的概念”，《立命馆经济学》第16卷第3、4号合并号，1967。

② 梯明秀：“1844年手稿片段‘异化劳动’中的马克思的哲学思想”上，《立命馆经济学》第3卷第6号，3、11页，1954。

③ 尽管如此，可以看出重田晃一微妙地倾向于断裂说，关于这一点在前文中已经提到了。请参见前注。

为位于“异化劳动”的直接延长线上的东西，而是在以“穆勒评注”的认识为媒介的基础上，对“异化劳动”逻辑上的缺陷进行修正，试图重新建构“异化劳动”的方法而撰写的。

在前文中提及过的广松涉的构想没有对整个《手稿》的内在结构进行深入探讨，总而言之，在认为在第一手稿的末尾部分表明了“异化劳动”论的方法论的僵局这一点上，可以认为广松在本质上是站在第二的断裂论的立场。^①但是，问题是马克思能否在从黑格尔哲学派生出来的各种潮流的圈内解决这种方法论的僵局。

三、私有财产的历史类型

本章所设定的第三个要探讨的问题是：在早期马克思围绕私有财产（Privateigentum）的范畴进行的方法论探讨的背后，包含着对社会构成体的历史对比这样的论点——尽管还不成熟，内容还比较生硬——更加直截了当地说，在对社会构成体进行历史对比的时候，关于构成其基础的财产的样式，通过对黑格尔法哲学进行批判性反思来对类型论进行探讨。在我所知道的范围内，在至今为止的研究

^① 广松涉：《早期马克思观的批判性重构》，前引书，39页；《恩格斯论》，250页；《青年恩格斯论》，258~262页。广松论及“异化劳动”所包含的“困境”、“僵局”，认为以异化劳动理论无法解决私有制历史的成立这个问题，而且认为《经济学哲学手稿》只提出了这个问题，并断定马克思对这个问题“最终未进行解答就中断、放弃了”。事实果真是那样吗？另外，广松对私有制的“历史性的”成立进行了探讨，在这种情况下的“历史性的”又意味着什么呢？正如在正文中提出过的那样，从黑格尔到马克思的概念性把握的方法不正是直接理解问题的方法吗？

史上，还没有就这一点作出恰当评价的研究成果。^①的确，马克思将黑格尔《法哲学原理》中作为财产的最高范畴而出现的地产（长子继承制世袭财产）作为私有财产的某种类型的纯粹型进行把握并以之为出发点，因此不得不说：关于与之在类型上完全不同的近代市民社会的私有财产，在与前者的对比中对其历史的本质进行理解这项工作认识论的进展中占有非常大的比重。

正如将在后文中将再次进行论述的那样，《经济学哲学手稿》的三个手稿分别从不同的角度对地产的性质进行了探讨，其中包括引人深思的论述。而且，三处土地的所有论与马克思对市民社会的认识随着《手稿》叙述的进展而逐渐深化是平行的。那让人觉得宛如马克思的市民社会认识得以进展，到达发现构成市民社会中的需要、分工、社会交往这样的关键范畴的过程，或者说到达将私有财产的本质作为劳动来把握的第三手稿开头部分的核心论述的过程与对地产制的理论把握的进展过程具有深深的相互交错的关系，这两者构成名副其实的表里一体的关系。

但是，马克思为什么在最初开始与古典经济学进行较量的《经济学哲学手稿》中一直这么执著地对在古典经济学本身中极为稀薄的，而且只以浅薄的形式存在的社会构成体的性质以及地产的类型

^① 毋宁说，认为19世纪40年代的马克思缺乏对社会构成进行历史性考察这样的观点也是一般性观点。遊部久藏虽然承认《经济学哲学手稿》中存在把握“社会构成体的指标的私有制”的各种历史形态的视点，但是他认为那里的私有制＝土地所有主要是在与资本的关系中来被看待的，也就是说，被当做“未完成的资本”来看待的，因而断定“限于这一点而言，马克思缺乏关于社会构造的见解”（遊部久藏：《马克思经济学》，23～24页，春秋社，1968）。不过，正如本书将在后文中论述的那样，在第一手稿的“地租”中，不仅能看到将封建土地所有的性质与资本制土地所有的性质清晰地对比的视点，而且封建土地所有即便存在其特有的局限，但限于其中已经包含土地所有和人之间的，或者自然和人之间的“人格的关系”、“人情的关系”这些没有事物化的关系而言，甚至可以赋予它以作为反射出资本主义土地所有的缺陷的反射镜的意义。因此，我对遊部的这一观点不得不提出异议。不过，遊部在整体上的主张，即从初期的马克思到后期的马克思，洞察本质的（esoterisch）视角和记述现象的（exoterich）视角这样的双重视角作为对资产阶级的社会进行分析的方法论，一直构成基调这样的主张非常有新意。在我看来，遊部的这一主张与卢卡奇的《历史和阶级意识》的主题是深深地交错在一起的。

予以关注呢？正如已经暗示过的那样，解开这个秘密的钥匙在于：马克思深切地感到有必要对经济问题进行研究，在退出《莱茵报》之后，他不是立刻从事古典经济学的研究，而是绕了一下与黑格尔《法哲学原理》进行批判性对峙这样的迂回之路^①，而且通过绕迂回之路，获得了极为丰富的方法论的启发。马克思的经济学研究在最初的出发点上，是以对黑格尔《法哲学原理》的重新吸收这样细心的准备工作为前提来展开的。马克思在英国和大陆国家德国密切的学术交流之中，获得了独特的视角。在黑格尔左派思想家当中，除了马克思，大概没有第二个人——包括恩格斯和赫斯，能够如此彻底地在方法论潮流方面进行这种独特的学术交流。^②

在与《法哲学原理》进行较量的过程中，马克思与当时结识的恩格斯的对立视点，围绕对第三章“国家”中第 305 项以及第 306 项的理解达到了顶点。黑格尔在第三章第 303 项中，将议会分为基于等级关系的两大区分而成立的两院。其中一方是“建立在实体性的关系上”，即农民、土地所有者等级；另一方是“建立在特殊需要和以这些需要为中介的劳动上”，即构成市民社会中心部分的商业者等级。黑格尔对议会只能采取以这样的等级制为基础的两院的理由进行了以下说明。^③

即便在市民社会的各种等级当中，这种农民、土地所有者等级

① 众所周知，马克思后来在回顾自己的足迹时提到了这一点。请参见《政治经济学批判》“序言”（1859）。

② 恩格斯和赫斯在某种本质性方面不及马克思。关于这一点，将在后文中进行论述。在这里，让我们来关注一下主张恩格斯在《德意志意识形态》中起主导作用的广松的以下论述。在 1842 年以来，当时前往曼彻斯特的恩格斯给《莱茵报》投稿，对英国社会主义的国内危机进行了分析，但在那里基本上看不到黑格尔的英国论——考虑到了英国的市民社会论——对他产生了什么影响。说起来，恩格斯大概是在移居到布鲁塞尔的 1845 年以后才读到《法哲学》（前引广松涉：《恩格斯论》，130 页以下，特别是 135 页）。在对市民社会进行经济学批判的时候，首先通读了黑格尔的《法哲学》，并深受该书影响的马克思与没有受到那样的方法论的洗礼的恩格斯之间，不是存在超出预想的视角上的极大差异吗？而且，那不单单是视角的差异，最终在分析市民社会的能力方面不是也产生了很大的落差吗？

③ *Philosophie des Rechts*, a. a. O., S. 473ff.

包含着在制度上极其适合被配置在政治关系中的原理，那就是“自然伦理的等级”（第 305 节）。这种等级之所以具有这样的性质，“它的财产（Vermögen）既不依照于国家的财产，又和职业没有保障无关，和利润的追逐及财产的任何可变性无关”，大概还独立于国家的保护（“行政权的恩宠”），以及市民社会的相互关联（“群众的青睐”）。就这样，黑格尔虽然将市民社会的主要构成人员，即工商业者等级所具有的活动性和能量作为近代的原理部分性地进行了承认，并将之定位于国家论的构成之中，但他认为不能将具有不断面临经济变动以及经济危机的危险，直接被利己的动机所驱动的这种等级原原本本地接纳到立法政府当中。对于从工商业者等级中选举出来的议院，“以家庭生活为基础，而在生活资料方面则以地产（Grundbesitz）为基础”（第 305 节）^①的这种“自然伦理的等级”的不变性和安定性首先必须作为议院的政治的、社会的原理来对待。而且，“自然伦理的等级”预计应该拥有“不可转让的长子继承的（Majorat）世袭领地（Erbgut）”。毋宁说正因为这种身份受到限制的工商业者能够享受的一部分市民权，所以与工商业者等级相对置，勉强能够成为制约它的议院的原理。^②“自然伦理的等级”之所以适合政治制度的配置，是因为这个等级的成员“它的财产甚至不为它自己的任性所左右，因为这一等级的成员都负有政治使命，他们不像其他市民一样有权自由处理自己的全部财产，有权把财产一视同仁地在身后遗给自己的子女”（第 306 节）。当然，黑格尔没有忘记指出应该将这种“自然伦理的等级”进而分为“有教养的部分”（即贵族土地所有者）和本来的“农民等级”。

黑格尔《法哲学原理》的这样的构成，无非是落后国家的人一方面深切地感受经历了工业革命的英国市民社会的经济能力及其历

① 前引范扬、张企泰译：《法哲学原理》，324 页。——译者注

② 尽管如此，下院并不是完全由自由选举来选出代表，而是“作为被分为各种行会、地方自治体以及职业团体等的社会来选出议员”（第 306 节）。这样一来，从工商业者中选出的下院预计也包含着一定的等级制的原理。

史的必然性，另一方面以恐怖和厌恶的眼光来看待在那里展现的市民社会负的侧面的思想摸索的产物。在这里，黑格尔尝试以客观精神的体现者即理念国家这样的概念作为转换点，来使德国中世纪和英国工业革命妥协、和解、相互中和。在那里，包含着对产业革命之后的市民社会所产生的负的侧面的尖锐批判。但是，马克思指出那是近代和中世纪的“最拙劣的拼凑”^①。

但是，如果从财产的社会范畴这一点对黑格尔关于议会制的以上考察进行整理的话，大概会注意到：在那里，将本来的市民社会的财产即工商业者的资产作为一方，将传统主义的农业社会中的财产即长子继承制的世袭财产＝地产作为另一方的两种财产的类型尖锐地对置着。马克思抓住这一点，指出：“黑格尔展开的对立，直截了当地说，是私人财产（*Privateigentum*）和资产（*Vermögen*）的对立。”^② 马克思以这一点为线索，对黑格尔国家论的最终基础进行探讨，或者尝试对古典古代的罗马结构和日耳曼中世纪的结构的历史进行对比。

马克思指出，黑格尔所说的地产是本质意义上的私人财产，是“本来意义上的私人财产（*das eigentliche Privateigentum*）”。工商业的资产在社会的关联中必然被定位，与此同时，因为它的不安定

① 《黑格尔法哲学批判》。但是，这个时候的马克思将黑格尔法哲学以及它在理论上表现出来的普鲁士绝对主义国家的体制视为中世纪和近代的“拼凑”或者“不能自圆其说”的矛盾的存在。将中世纪与近代这样的性质完全不同的原理结合起来是不可能的，最终只得坚持其中的一方。在这里，看不到这样一种认识，那就是：落后国家的近代虽然受到先进国家的影响，但并不是朝与之同性质质的方向前进，而是带有特殊的类型性。马克思和恩格斯将近代的这种类型作为不可忽略的现实而意识，并开始对之进行理论上的把握，是在1870年以后。

② 前引《黑格尔法哲学批判》。在日译本中，*Privateigentum* 被译为私有财产，本书都译成“私人财产”。那是因为我希望将关于《经济学哲学手稿》中的用语，特别是第三手稿开头的私人财产和劳动（*privateigentum und Arbeit*）的论旨体现出来。在解读《经济学哲学手稿》的时候，使用让人感觉直接与主体活动相连接的“私人财产”比使用让人感觉是已经形成的外在于人类的对象的“私有财产”更加合适。本书将在其他地方出现的 *Privateigentum* 都统一为“私人财产”。另外，在岩波文库版的译者解说中，有关于这一点的清晰说明。

性，所以不得不接受国家的公共财产的恩宠，并受其制约。与之相对，地产首先独立于“国家的财产”、“行政权的恩宠”、“政治国家的普遍财产”而存在；其次，也是独立于社会的“需求”、“社会的财产”、“一群人的恩惠”而存在。这是还没有采取“财产”的形态，即通过“社会的意志（*soziale Willen*）设定的财产”形态的私人财产。^①

因为黑格尔的脑海中的地产是不能转让的东西，所以一方面从那个社会的轴心中被分割开来，成为与市民社会相隔绝的存在；另一方面，作为同样事情的结果，是不能“一视同仁地在生后遗留给自己的子女”的冷酷的存在，甚至还被从家庭这种自然的社会意志及其规章分割开来了。虽然黑格尔把地产当做“家庭生活”的基础，但那在作为政治等级的基础的长子继承制世袭财产的形态上，甚至与家族的原理相矛盾。在市民社会中，毋宁说家庭生活才是爱的生活，不过，在这种地产上，家庭生活缺乏精神，剩下的只不过是家庭生活的幻想。

尽管这种不能转让的永远被世袭化的固定的私人财产在外表上是私人财产，“相反地，我的意志之所以存在，是‘因为它体现在财产中’。在这里我的意志已经不再支配客体，而是意志本身在受客体的支配”。换一句话说，“长子继承权是自身已成为宗教的、沉湎于自身的、因自身的独立性和权力范围而心醉神迷的私有权”^②。

但是，在把它自身被自我目的化的这种特殊类型的私人财产导入到政治制度的根本，并以此和市民社会的活动性资产对置的黑格尔的国家论中，政治国家本身与这种形态的私人财产究竟处于怎样的关系呢？黑格尔的国家论试图探讨的课题是把私人财产引向与家庭和社会相隔绝的方向、使之抽象地自立化的方向。这样的政治国家对于私人财产会产生怎样的作用呢？实际上，被预见的政治国家

^① 《黑格尔法哲学批判》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，122~123页。——译者注

^② 同上书，126页。——译者注

应该产生的作用无非是私人财产本身的作用，无非是其本质所体现出来的东西。如果是那样的话，政治国家方面丝毫没有独自的东西，留下的唯一的東西无非就是“一种错觉：似乎政治国家是规定者，其实它却是被规定者”。马克思这样一针见血地指出了黑格尔国家论的最终本质。“的确，国家破坏了家庭和社会的意志，但它这样做，只是为了让脱离家庭和社会的私人财产的（*familien- und sozietätslosen Privateigentum*）意志得以存在，并承认这种存在是政治国家的最高存在，是伦理生活的最高存在。”^①

以下，马克思逐渐将视角转向对私人财产各种类型的历史对比，对将长子继承制提炼成古典的日耳曼中世纪和古代罗马的情况进行了对比。从法制史的角度来看，“是罗马人最先制定了私人财产的权利、抽象权利、私人权利、抽象人格的权利”。制定了作为可以“任意使用和支配的权力”、“随心所欲地处理什物的权利”的私人财产权的罗马人使人也作为奴隶（*Sklave*），并使之成为私人财产权的对象。但是，“从来没有发现罗马人像德国人这样把私人财产的权利神秘化”。在日耳曼式的中世纪的私人财产中，“继承人的政治资质是他继承财产中的政治资质，这种财产继承的附带物之一便是政治资质”。而且，在继承人是地产权的奴隶（*Leibeigene*）这一点，即作为财产的主体的人隶属于财产的对象即土地这一点上，与罗马的情形是相反的。另外，“罗马人也和一切古代民族一样，他们的整个私人财产对于大众来说是‘公共财产（*öffentliches Eigentum*）’”。但是，在日耳曼的长子继承制中，“私人财产是对国家职能的关系这一事实表现为：国家的存在成了直接的私有财产即地产权的内在线、偶性（*Inhärenz, Akzidens*）”^② 等等。

在日耳曼的中世纪，不论是领主的地产权还是行会以及都市的团体的权利，全部权利与政治的合法权限和经济的私法权限还没有

① 《黑格尔法哲学批判》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，125页。——译者注

② 同上书，138页。——译者注

分化，都是作为在传统上、习惯上被固定的特权而存在。^①在黑格尔的国家论中，作为关键的东西出现、发挥最终规定性的长子继承制世袭财产的私人财产既是私法意义上的资产，它本身同时又发挥公法的功能，在这一点上，可以说那是作为传统主义的特权而存在的中世纪私人财产的近代伪装形态。马克思指出：“永远持续的是世袭财产、所有地。那是在关系中恒久不变的东西——实体（*Substanz*）。是所有者的继承人原原本本只不过是偶性……主语是物，谓语是人。意志是所有物的所有物（*Das Subjekt ist die Sache und das Prädikat der Mensch. Der Wille wird zum Eigentum des Eigentums*）。”^②

在奠定了普鲁士绝对主义国家的法哲学基础的黑格尔那里，归根结底，作为世袭财产制的地产是主人（*Herr*），人是附属于它的偶性的奴隶。可以说，马克思看清了在黑格尔的法哲学体系中，由“尚未由社会意志所确定的财产”，也就是说，由作为中世纪遗产的私人财产所导致的对市民社会的颠倒性支配，并在那里看到了在观念上规定着普鲁士式德国社会的一种拜物教（*Fetischismus*）。通过对黑格尔法哲学的批判而经历了对普鲁士绝对主义进行批判的马克思在这里把舵转向对英国古典经济学的批判，并通过那样的做法使得课题在本来意义上朝对市民社会的批判迈进。

但是，在这里已经看不到作为中世纪遗物的私人财产＝地产对市民社会的政治支配这样的颠倒性事态，与之相反，市民社会通过内在于它的独自的活动性，将地产改造为适合自己的运动法则的形态。但是，正如在以上探讨过程中在逻辑上被想象的那样，在从地产这种古老的中世纪形态摆脱出来的时候，应该会产生私人财产的近代形态。那么，与这种新形态的财产，即与私人财产的中世纪的、日耳曼的形态对立的私人财产的近代的、盎格鲁撒克逊的形态是由

① 关于欧洲中世纪的公法和私法未分化的情况，高柳信一的《近代国家中的基本人权》（收录于《基本人权》，东京大学出版会，1986）整理得非常到位。

② *Kritik der Hegelschen Staatsrechts, a. a. O., S, 311.*

什么奠定基础，是作为什么的产物来被“概念化地把握”的呢？不妨认为，在开始撰写《经济学哲学手稿》的马克思的脑海里，从大约在半年前精力充沛地致力于对黑格尔的《法哲学原理》所进行的批判中获得的认识基本上在上述问题意识中留下了烙印。

展望：早期马克思眼中的黑格尔和费尔巴哈

在进入下面的正文之前，想对前面的探讨过的各种论点进行回顾，并就浮现在我们眼前的问题的整体上的观点进行考察。

通过以上的探讨，基本上能够预测的是：马克思在撰写《经济学哲学手稿》的过程中，在认识框架上发生了相当大的变化，换言之，发生了可以称为移动坐标轴的事态。具体来说，那大概意味着随着对古典经济学研究的进展，在马克思脑海里对市民社会的认识中添加了新的质，通过这一点，开辟了从对古典经济学进行整体批判到对古典经济学进行批判性继承的途径。不过，这一点同时也引发了马克思心中对黑格尔认识的一种转换。不妨认为：在那之前，马克思处于黑格尔左派的潮流之中，虽然处于黑格尔的延长线之上，却盲目地相信自己已经超越了黑格尔，存在以黑格尔左派的有色眼镜来理解黑格尔的倾向。不过，在发现对古典经济学的批判性继承的可能性的过程中，马克思对黑格尔的认识出现了新的展望。换言之，如果对《经济学哲学手稿》仔细地进行探讨的话，就能发现以上过程的确互为媒介，通过对黑格尔重新进行认识，使得对古典经济学的继承成为可能。

正是在从黑格尔左派的圈子里摆脱出来的这个时候，马克思又独自对黑格尔进行了重新认识，而且那与对黑格尔思想中古典经济学的继承这一侧面的发掘又是联系在一起的，这给我们带来了饶有兴趣的，同时也是令人困惑的新课题。之所以这么说，是因为从《经济学哲学手稿》到《神圣家族》的马克思的步伐也正处于全面吸收费尔巴哈对黑格尔以及黑格尔左派展开批判的时候。特别是在《经济学哲学手稿》中，虽然充分从费尔巴哈那里继承了异化论、人道主义、唯物论，或者感性的立场和自然主义，但也包含理解以黑

格尔的《精神现象学》中的劳动视点为媒介的古典经济学的可能性这样的重大契机，在这种意义上来说，那完全是双面志向。

的确，从表面上来看，费尔巴哈对马克思所产生的影响在短时期内就结束了，在从“关于费尔巴哈的提纲”到《德意志意识形态》的时候，对费尔巴哈的批判很快就成了主题。尽管如此，在这么短的时期内，马克思比属于黑格尔左派的其他人都深深地受到了费尔巴哈的影响这一事实，在理解那之后的马克思的时候，是不能忽视的。在那种情况下，在费尔巴哈所提起的各种论题当中，我认为感性的立场和自然主义所具有的意义尤为重大。如果大胆地图式化来说的话，如果说黑格尔处于理性、教养、文明（对自然的克服）的立场的话，那么可以说费尔巴哈则处于感性、生活、自然（对文明的批判）的立场。这样完全对立的黑格尔和费尔巴哈两人，在我们探讨的那个时期——也就是在《经济学哲学手稿》之中——同时存在，而且在马克思的思想活动中彼此都占很大的比重这样的事实，对此应该如何来理解呢？

本书以在上文中所设定的三个核心问题——（1）市民社会观中的德国和英国，（2）《经济学哲学手稿》的内在结构，（3）私人财产的历史的各种类型——为轴心来把握早期马克思眼中市民社会观的转换。但是，这项工作实际上最终要对在以上意义上是完全对抗的黑格尔和费尔巴哈两人分别在马克思那里所占的位置重新进行思考，可以说这是宏大的论题。虽然我的能力十分有限，不过，从自己的问题意识来摸索探讨这个问题的一种可能性，正是我赋予本书的课题。

第二章 市民社会的原子论的认识以及对它的克服

一、黑格尔市民社会的两面性

在前文中，我们已经暗示：随着马克思对古典经济学内在理解的加深，他逐步从黑格尔或者黑格尔左派的思想圈中摆脱出来了，而且正是通过这一点，马克思对黑格尔的理解不得不发生变化。为了明确这一点，下面将在必要的范围内从黑格尔《法哲学原理》第三篇“伦理”中概略地抽出黑格尔市民社会论的构成。这样的工作之所以有必要，是因为众所周知，虽然马克思的经济学研究是从与黑格尔法哲学的较量出发的，但马克思并没有就对他的经济学研究启发最大的第一章“家族”、第二章“市民社会”留下笔记，而是将批判的评语集中在第三章“国家”。当然，马克思在“黑格尔法哲学批判”笔记中，虽然表明将利用另外的机会对“市民社会”一章进行探讨，但在对黑格尔法哲学的构成进行批判性思考的时候，将对“市民社会”的分析内容放在一边，马上就从“国家”论开始了。在这样的步骤本身当中，就已经体现出了这个时期马克思所抱有的黑格尔观的特征。

根据卢卡奇的研究，撰写《精神现象学》（1807年）时的黑格尔从古典经济学那里学习、吸收了很多东西，这已经是难以动摇的事实。撰写《法哲学原理》时的黑格尔，也正如卢卡奇所指出的那样，在深入开展他的经济学研究。^①大胆一点说，将《经济学哲学手稿》撰写至“异化劳动”，而且在末尾意识到“异化劳动”论的失败的马克思，不得不重新回过头来研读黑格尔，马克思到那个时候为止虽然理解了黑格尔法哲学构成，认识到了由英国市民社会典型地代表的西欧近代的积极面和消极面这两个方面，并试图在理论上对之加以消化，但不得不说缺乏一种前提，即从黑格尔那里充分吸收前者的积极面、肯定面所包含的内容。如果用另外一种说法来表述这一点的话，马克思未能通过黑格尔来继承由黑格尔所接受的古典经济学，而不得等到凭借自己的努力来直接致力于对古典经济学进行研究。不过，一旦对古典经济学的内在理解——当然，是在内在批判这样的意义上——得以成立，在那个时候，马克思注意到被黑格尔消化的古典经济学的各种要素，就这样，对马克思来说，黑格尔以崭新的形象再现出来了。

对论点的前提说明在这里先停下来，让我们赶紧着手对《法哲学原理》进行分析吧！

A. 作为伦理精神分裂态的市民社会和国家对它的扬弃

黑格尔将伦理中的三个水准即家庭、市民社会、国家作为将自身客体化的精神作用，或者作为通过自身各种契机的形式进行的精神运动来把握，现将其论述概括如下（第157、255节）：

^① 卢卡奇：《青年黑格尔》，228～229页，白水社，1969。在那里，卢卡奇指出：“在越来越具体，在奠定成为经济学社会基础方向上的这种发展，绝不可能在耶拿时代中断。更加准确地说，可以确认这种倾向在黑格尔那里反而不断成长。正如我们已经分析过的那样，贫困对立必然性的公式化在《法哲学》中已经完成了，而且同时还具有极端化的形态。并不是偶然变成那样，因为在《法哲学》中，李嘉图与斯密并列，是作为黑格尔的经济学见解的重要指导者而出现的。而且，这一发展在《法哲学》以后步子变得更大。”

a. 作为直接的或者自然的伦理精神的家庭。在这种家庭中，主体性 (Subjektivität) 和客体性 (Objektivität)，特殊性 (Besonderheit) 和普遍性 (Allgemeinheit) 这样的对立的各种契机在家庭生活的实体一致性 (substantielle Einheit) 还是结合着的。

b. 在市民社会中，以上的各种契机发生分裂，丧失一体性，作为独立的各个人的自主化的特殊性正因为那是特殊性，因此，是部分的而且是片面的，所以由不得不连接的相互的外在关联性联系在一起。这样的联系也是一种普遍性，但是这是外在的、形式上的普遍性 (formale Allgemeinheit)。黑格尔将介入各个人的利己需要的，另外介入保障人格和财产安全的手段即法律体制的这种联系称为“介入外部秩序的结合态”、“外部国家 (äußerlicher Staat)”^①。

c. 这种外部国家被带回到实体的普遍者和奉献给他的公共生活的目的以及现实性——也就是说，被带回到国家体制或者宪法，来恢复自己。

在试图稍微深入理解具有以上整体构成的《法哲学原理》中关于市民社会的内容的时候，大概首先有必要知道黑格尔对被视作为市民社会主体契机的特殊性是怎样论述的。

首先，家庭是实体性整体 (substantielles Ganz)，它的职责在于照料个人的特殊方面。也就是说，在家族中，每个人不论他的技能和健康状况如何，都靠共同的资金来生活，得到扶养。但是，市民社会使个人脱离这种联系，使家庭成员相互之间变得生疏，并承认他们都是独立自主的人。市民社会又用它自己的土地来代替外部无机自然界 (unorganische Natur) 和个人赖以生活的家长土地，甚至

① 另外，在第 183 节中，还称市民社会为外部国家 (äußerer Staat)、强制国家 (Notstaat)、理智国家 (Verstandesstaat)。通过这些称呼，黑格尔所抱有的对市民社会的印象大概浮现出来了。Grundlinien der Philosophie des Rechts, a. a. O., S. 340.

使整个家庭的存在都依从它，而听从偶然性（Zufälligkeit）的支配（第 238 节）。

这便是从家庭向市民社会的过渡（Übergang）（第 181 节）。

“在市民社会中，每个人都以自身为目的，其他一切在他看来都是虚无。”作为自我目的的自己，也就是说，是私欲或者利己。但尽管如此，“如果他不同别人发生关系，他就不能达到他的全部目的，因此，其他人便成为特殊的人达到（Zweck）的手段（Mittel）”。这样一来，自己以外的他人变成为了实现自己目的的手段，这是人类的手段化。人通过这样相互将他人化为手段，能够形成广泛的、普遍的联系，这无非是缺乏伦理实体的作为形式（Form）的普遍性（第 182 节）。

但是，特殊性不是在伦理实体中与普遍性牢固结合，在从伦理实体的地盘上解放出来的这个市民社会中，“在这一基地上，一切癖性（Einzelheit）、一切禀赋（Anlagen）、一切有关出生和幸运（Geburt und Glück）的偶然性都自由地活跃着；又在这一基地上一切激情的巨浪，汹涌澎湃，它们仅仅受到向它们放射光芒的理性（hineinscheinende Vernunft）的节制”（第 182 节）。

就这样，市民社会成为“是一切人反对一切人的战场”（第 289 节），如果将特殊性作为特殊性而放置的话，其放纵将会没有限度，“人通过表象和反思而扩张他的情欲，并把情欲导入恶的无限”。“市民社会在这些对立中以及它们错综复杂的关系中，既提供了荒淫和贫困的景象，也提供了为两者所共同的生理上和伦理上蜕化的景象。”“匮乏和贫困也是没有尺度的。这种混乱状态只有通过有权控制它的国家才能达到调和。”（第 185 节）

市民社会的活动能量是由在家庭中被封闭在那个实体一体性之中的特殊性作为独立的个人获得解放的事情所赋予的，但是，由这种特殊性活动所带来的社会关联充满了偶然性，对于各个人来说，他人成为自己的“利己的目的（selbstsüchtiger Zweck）”（第 198 节）的手段。扬弃这种状态所带来的社会混乱和伦理颓废的圆圈便

是国家。^①

如果这样来考虑的话，国家对于黑格尔来说，是通过扬弃作为特殊性和普遍性的分裂态而存在的市民社会，普遍性和个别性彼此渗透，精神在高层面的水准上再次恢复了其一体性的事物。因此，黑格尔将国家称为“实体意志的现实性（Wirklichkeit des substantiellen Willens）”，将之作为“绝对自在自为的理性东西（Vernunftige）”、“绝对的不受推动的自身目的”。另外，从这里又形成关于自由的概念的以下规定。按照黑格尔的说法，针对通常所说的，而且康德也受到其制约的市民社会的才智（Verstand）水准的自由，在这种国家理性的水准上第一次被认为“自由达到它的最高权利”，因为才智水准的自由最终导致利己的放纵；而在国家理性中，各个人第一次克服随意、放纵，在“客观自由和主观自由”的一体化当中存在（第258节）。^②

黑格尔以上国家论的体系在本质上与西欧系统（即英法系统）的近代国家即社会契约的体系是相互对抗的^③；另外，黑格尔立足于批判地接受了英国工业革命以及法国市民革命的经验的后德国德

① 但是，在黑格尔的思想构成中，国家已经在家族以及市民社会的两种水准当中保持着自己的根据。例如，在第201节中，黑格尔指出：“如果说，国家的第一个基础是家庭，那么它的第二个基础就是等级（Stände）”；在第255节中，又指出：“除家庭以外，同业公会也是构成国家的基于市民社会的第二个伦理根源。”以这些根源为线索在市民社会内部发动的国家政策无非就是Polizei。创文社版将之译成“警察”，中央公论社版则译成“福利行政”。如果考虑到就Polizei所论述的内容的话，后者的译法也有充分的理由。

② 关于康德的自由概念和黑格尔对它的批判，请参照第29节。法或者理性意味着“限制我的自由或任性，使它能够依据一种普遍规律而与任何一个人的任性并行不悖”。黑格尔认为：“这个定义一方面只包含否定的规定，即限制；而另一方面它所包含的肯定的东西——普遍规律或所谓理性规律，一个人的任性和另一人的任性的符合一致——则归结为人所共知的形式的同一性（formelle Identität）和矛盾律（Satz des Widerspruches）。”在卢梭、康德对法或权利的定义中，“其成为实体性的基础和首要的东西的，不是自在自为地存在的、合乎理性的意志，而是单个人在他独特任性中的意志，也不是作为真实精神的精神，而是作为特殊个人的精神。这一原则一旦得到承认，理性的东西自然只能作为对这种自由所加的限制而出现；同时也不是作为内在的理性东西，而只是作为外在的、形式的普遍物而出现。”这便是黑格尔对康德的法理论的批判。黑格尔试图在超越各个人的恶意—特殊性事物当中寻求内在的理性、自由。

③ 卢梭在《法哲学原理》中出现了，但洛克的名字一次都没有出现。

国的立场，设定了那样的课题。在这里有必要对这些问题给予关注。

黑格尔对社会契约论进行批判，将自己的有机体国家观与之对置。他指出：“如果把国家想象为各个不同的人的统一，亦即仅仅是共同性的统一，那么其所想象的只是市民社会的规定。许多现代的国家法学者都不能对国家提出除此之外任何其他看法。”（第 182 节）“如果把国家同市民社会混淆起来，而把它的使命规定为保证和保护所有权和个人自由，那么单个人本身的利益就成为这些人结合的最后目的。由此产生的结果是，成为国家成员是任意的事。”（第 258 节）

在黑格尔看来，社会契约论中的国家可以说就是市民社会的延伸物，而不是在市民社会的原理中加入什么新的东西。在将市民社会作为伦理的分裂态来把握，认为那里的各个人无非是丧失了伦理实体的原子（Atom）的黑格尔的观点看来，“个人本身只有成为国家成员才具有客观性、真理性和伦理性”（第 258 节）。在这里，与在作为自然状态的市民社会本身当中承认理性支配的洛克的观点的对立是很明显的。^① 毋宁说，黑格尔把将国家作为由各个人构成的集合体来看待的立场作为原子论的（atomistisch）立场而加以排斥，把国家比拟成一个有机的生命体。“国家在本质上是各种各样的分支（Glieder），仅仅其本身好像是伙伴集团那样的（die für sich kreise sind）各种分支构成的一个组织体。因此，在国家之中，不论是哪一个契机都不能作为无机的（unorganisch）多数大众来行动。”各个人无非是被编入作为有机生命体的国家的各种分支（地方自治体、职业团体、等级团体等各种团体）时的一个构成要素即细胞那样的存在。从生命体中被切割开来的细胞是没有存在余地的无意义的存在，

① 黑格尔认为：“精神具有现实性（wirklich），现实性的偶性是个人（Individuen）。因此，在考察伦理时永远只有两种观点是可能的：或者从实体性（Substantialität）出发，或者原子式（atomistisch）地进行探讨，即以单个的人（Einzelheit）为基础而逐渐提高。后一种观点是没有精神的，因为它只能做到集合（Zusammensetzung）并列，但是精神不是单一的东西，而是单一物和普通物的统一。”（第 156 节）在这样的思考中，洛克《市民社会论》的论述大概最终被限定在原子论的范围之内。

细胞只有在生命体的各种器官（分支）中发挥各自的作用，才能将作为个体的自己的存在、目的与全体的普遍形成关联。对于细胞而言的自由不是从生命体的束缚中摆脱出来，而是在生命体的内部发挥自己的作用。“因为伦理性的规定构成自由的概念，所以这些伦理性的规定就是个人的实体性或普遍本质，个人只是作为一种偶性的东西（Akzidentelles）同它发生关系。个人存在与否，对客观伦理说来是无所谓的，唯有客观伦理才是永恒的，并且是调整个人生活的力量。”（第145页）（着重号由山之内所加）。黑格尔一方面将法国革命所伴随的恐怖行为作为社会契约论国家观在思想上的（才智上的）缺陷来理解，将自己的法哲学中的方法论的课题作为与之相对抗的东西，在建构有机体的国家论时加以总括。^①

B. 对市民社会的能动性及其经济学的认识

尽管黑格尔将西欧市民社会作为原子论的构成加以批判，并为了与之对抗而构想了有机体的国家观，但他同时也积极将市民社会的能动、进步的侧面作为他的国家论方法的一个环节而加以采纳。对这一点我们不应该忽略。

人们在对黑格尔称为国家首要伦理基础的家庭进行探讨时，会注意到在作为第三篇“伦理”的出发点的家庭论中，黑格尔曾经明确主张要从传统主义脱离出来。黑格尔首先承认婚姻是基于“当事人双方自愿同意”（第162节）的事情，同时他还强调这种婚姻也是

^① 例如，黑格尔在第258节中，显然是针对法国大革命时期发生的各种事件指出：“这些抽象推论一旦得时得势，就发生了人类有史以来第一次不可思议的惊人场面：在一个现实的大国中，随着一切存在着的现成的东西被推翻之后，人们根据抽象思想，从头开始建立国家制度，并希求仅仅给它以想象的理性东西为其基础。又因为这都是缺乏理念的一些抽象的东西，所以它们把这一场尝试终于搞成最可怕和最残酷的事变。”众所周知，青年黑格尔在神学系读书的时候，曾热烈支持法国大革命。卢卡奇曾经通过黑格尔对法国大革命的共鸣和对古典古代都市共和国的赞美，对青年黑格尔与罗伯斯庇尔（Maximilien Robespierre）的政治理念共通的东西进行了探讨（请参照前引《青年黑格尔》第1章，特别是其中的第4节“古代共和国”）。另外，关于对构成黑格尔思想特征的有机体论的批判，首先请参照韦伯的《罗雪尔与克尼斯》中的相关部分，以及三木清的“有机体论和辩证法”（《三木清全集》第3卷，岩波书店，1928）。

“通过婚姻而组成了新的家庭 (neue Familie), 这个家庭对它所由来的两个宗族和家族 (Stämme oder Hänsler) 来说, 是一个自为的独立体”的行为。如果超越各个人的自由意志, “宗族或者家庭”在观念上被实体化, 这在社会关联中具有重要意义的话——请想起包括日本在内的亚洲社会的浓厚家庭观念! ——那无非是以“自然的血缘关系”为基础的事物。与此相对, 黑格尔的家庭是以“伦理的爱”为基础的。但是, 这一点当然也反映在关于夫妇的财产所有关系的规定上。黑格尔断言: “个人所有物同他的婚姻关系有本质上的联系, 而同他的宗族或家族的联系则较为疏远。”^① (第 172 节)

关于在家庭中受到的教育, 黑格尔甚至赋予了它以“使子女超脱原来所处的自然直接性 (应该理解为对以血缘关系为中心的家庭的归属——山之内), 而达到独立性和自由的人格, 从而达到脱离家庭的自然统一体的能力”这样的使命 (第 175 节)。就这样, 将各个人从作为自然、血缘的纽带的宗族或者家庭中自立, 成为独立人格作为婚姻的前提的黑格尔理所当然地在家庭财产的继承方面也保持并贯彻这一原理, 对补充指定继承人 (Substitution) 以及家庭继承的信托遗赠 (Familienfideikommiß) 的做法进行了严厉的批判。剥夺女儿的继承权, 或者为了长子而剥夺其他子女的继承权, 这种做法侵害了“财产自由的原理”, 同时, 应该说那是“以希望维持这一宗族或家族而不是这一家庭这种思想为基础的”的东西 (第 180 节)。

正如在本书的第一章中探讨过的那样, 黑格尔同样是在《法哲学原理》的第三章“国家”中, 使“承担长子继承权 (Majorat) 的

^① 黑格尔随处都在引用古代罗马法, 致力于通过对比阐明自己的观点。例如: “在古代罗马法中, 在非严格的婚姻关系中的女方, 同她的亲族的关系比同她的儿女和丈夫的关系还要密切。又在封建法时代, 为了维持 plendorfamiliae [门楣光辉], 于是有必要光把男性算做家庭成员, 并以整个大家族为主, 至于新成立的小家庭同大家族相比则显得非常渺小。” (第 172 节) 另外, 在第 180 节中, 罗马的父权的绝对权威以及起因于那里的超强的遗嘱权力成为批判的对象, 黑格尔指出遗嘱者的随意性使得自然的继承人之间产生差别, 破坏了家庭的基本关系。另外, 还对父亲可以将儿子作为奴隶卖三次、妻子被剥夺继承家庭财产资格、妻子自己的财产属于娘家的情形进行了论述。

世袭财产 (Erbgut)”复活，并试图通过这种形态来保持与市民社会不安定性的平衡，以此保证政治上的传统主义。不过，从以上的对照可以清楚地看出：正如马克思敏锐地理解的那样，以这样的意义被设定的自然伦理的等级如果从作为黑格尔本来规定的家庭来看，无非是一种相差悬殊的畸形物。在阅读《法哲学原理》的时候，之所以能够自然而然地看明白从家族到市民社会的变迁逻辑，无非是因为黑格尔所思考的家庭明显带有近代的性质，事实上，那具有与近代市民社会相符合的性质。

当在这样的脉络中来解读的时候，大概会注意到：必须稍微仔细理解在前面整理的黑格尔关于特殊性本质规定的论述。首先，让我们来关注一下把握市民社会的能动性的以下论述。

当市民社会处在顺利展开活动的状态时，它在本身内部就在人口和工业方面迈步前进。人通过他们的需要而形成的联系既然得到了普遍化，以及用以满足需要的手段的准备和提供方法也得到了普遍化，于是一方面财富的积累增长了，因为这两重普遍性可以产生最大利润。(第 243 节)

当然，在这段文章中，接下来马上对分工劳动中人的部分化以及劳动阶级的隶属化、贫困化进行了论述。但即便如此，被视为相互将他人手段化的人的冷酷外表的关联的特殊性活动在这里被描绘为对产业发展、财富积蓄来说不可缺少的原动力。需要的多样化所产生的社会关联的普遍化，以及由工具、机械的发展所带来的经济关联的普遍化作为双重的普遍化来被评价。

因此，黑格尔指出的以下内容大概比较重要。市民社会中的普遍性通过特殊性的自立化而外在化，因为产生了“特殊物对我说来应当成为最初规定者”这样的关系，“从而伦理性的规定也就被扬弃了”。但是，这是拘泥于个别个人立场的人的错误。“因为在我信以为坚持着特殊物的时候，联系的必然性和普遍物依旧是最初的和本质的东西。所以我终究还是在假象的阶段上，并且当我的特殊性对

我说来还是规定者、即还是目的的时候，我也正因此而为普遍性服务，正是这种普遍性归根到底支配着我。”（第181节）尽管如此，个别者即我在我的主观性中，自主进行的自由活动停留在作为客观精神的普遍性中，结果是确切地证明后者的绝对性。理性的狡诈超越并包括特殊性的立场。在这里，被认为因为伦理颓废和经济破裂而变得无可救药的市民社会意外地作为它本身，出现了客观的普遍性，作为活动场所而被设定。经济学作为认识在乍看混沌的市民社会的内部起作用的普遍性的学问，“这门科学使思想感到荣幸”（第189节）。

的确，在市民社会中起作用的普遍性只不过是“在事物中活动着的理性的本性的映现”，对这一点进行认识并不能超越才智水准，但不可忽略的是，在这里黑格尔在明确地提及斯密、萨伊（Jean-Baptiste Say）、李嘉图的名字的基础上，指出了以下问题：特殊性在规定性的市民社会中，需要如何得到满足完全由偶然的事情来决定。但是，“从这样乍看凌乱的任性中就产生出普遍规定。这种表面上分散的和混沌的局面是靠自然而然出现的一种必然性来维系的。这里所要发现的这种必然性的东西就是政治经济学的对象。这门科学使思想感到荣幸，因为它替一大堆的偶然性找出了规律。”正如天文学从“在我们眼前太阳系总是表现出不规则的运动”中找出井然的规律性那样，经济学发现了普遍的规律性在进行特殊性活动的市民社会的圈内发挥作用这一点（第205节）。^①

在《法哲学原理》中所看到的黑格尔对经济学的认识可以说是围绕以下两个中心轴而展开的：第一是对在劳动中被拘束的主体活动性的内在把握，第二是对作为需求的体系被考察的社会各种关联的横向把握。

正如在对各个人自立于宗族以及家庭这个问题进行探讨时就已

^① 黑格尔还指出：“这种相互交织的现象，初看令人难以置信，因为看来一切都是听从个人任意摆布的，然而它是最值得注意的；它同太阳系相似，在我们眼前太阳系总是表现出不规则的运动，但是它的规律毕竟是可以认识到的。”（第189节）

经被预想到的那样，黑格尔明确保持着在历史发展的相位中来把握市民社会状态的观点。关于黑格尔在宏观上把握世界史的展开的构想情况，应该直接翻阅《历史哲学讲义》（从1822年至1831年的讲义手稿以及笔记），在这里不宜进行深入的论述。不过，在这里我们必须关注一点，那就是：黑格尔对世界史的把握是以劳动对人的陶冶（Bildung）这样的事实为基础，将分工的历史作为历史发展的启动力来进行把握的。

黑格尔对劳动进行了以下定义：“为特异化了的需求准备和获得适宜的，同样是特异化了的手段，其中介就是劳动”，指出“劳动通过各色各样的过程，加工于自然界所直接提供的物资，使合于这些诸多的目的”（第196节）。从这一点也可以看出，劳动的发展与需求的多样化以及满足需求手段的多样化相连接，是产生产品多样化的媒介性手段。换一种说法，那无非是分工（Teilung der Arbeit）的发展。即便从这一点也可以看出黑格尔从斯密的《国富论》那里受到了很大的影响。^①但是，随着产品的种类越来越多样化（社会分工）、生产工序越来越被特殊化（经营内分工），实际进行的劳动的性质的个别性得到加强，相互的差异得以深化，由分工的发展所带来的劳动形式的多样化越是进展，作为总括那些一般范畴的劳动与具体内容的关联就越是薄弱，不断地被抽象化。但是，黑格尔作为典型的唯心主义者将这种关联颠倒，在指出劳动中的抽象化产生了分工（劳动的分割）的基础上^②，表明了以下观点：“个人的劳动通过分工而变得更加简单，结果他在其抽象的劳动（abstrakte Arbeit）中的技能提高了，他的生产量也增加了。”但是，这种抽象化同时“技能和手段的这种抽象化使人们之间在满足其他需要上的依

① 黑格尔对斯密的研究，被考证为开始于法兰克福时代。明确提到斯密的名字，是在1803~1804年的耶拿时代的讲义笔记《实在哲学》（*Real-Philosophie*）之中。请参照前引卢卡奇《青年黑格尔》第3章以及中公古典版《法哲学原理》106~107页的译者注。

② “但是劳动中普遍的和客观的东西存在于抽象化的过程中，抽象化引起手段和需要的细致化，从而也引起了生产的细致化，并产生了分工（*Teilung der Arbeit*）。”（第1978节）

赖性和相互关系得以完成，并使之成为一种完全必然性”（第198节）。不论是对被抽象化的劳动这一范畴的把握，还是对“相互依赖全面交织中所含有的必然性（allseitige Verschlingung der Abhängigkeit）”的认识，在这里所探讨的每个场面非常明确地被《资本论》的商品论以及《国民经济学批判大纲》的“货币章”的依赖关系理论所继承^①，我不得不再次感叹黑格尔和马克思之间的继承关系具有很深刻的意义。而且，这种继承关系正是产生于与黑格尔从古典经济学，特别是从《国富论》学习了分工这一视点的关联之中。在第198节中，黑格尔还指出：因为分工而出现的“生产的抽象化使劳动越来越机械化，到了最后人就可以走开，而让机器来代替他”。希望对这一点也加以留意。

黑格尔将劳动的发展（=分工的发展）定位为世界史展开的启动原因的做法，恐怕在一边将卢梭的《论人类不平等的起源》置于念头之中，一边将认为在自然状态中洁白无垢、未开化的各民族（ungenildete Völker）的习俗是淳朴的这种想法视为片面的想法而加以排斥这一点上明显体现出来了。但是，黑格尔将批判卢梭的刀刃反过来转向朝功利主义倾斜的英国经验主义的劳动观，并与之对峙。黑格尔有没有读过边沁（Jeremy Bentham）的著作，从《法哲学原理》中无法获得明确的提示。不过在这里，他指责将“各种需求的满足”、“个人特有的生活的享乐”、“生活的舒适”等视为绝对性的各种目的的学说与前者的观点一样“表示出对于精神的本性和理性的目的一无所知”（第187节）。

^① 不用说，见于《资本论》第1卷第1章“商品”的劳动的二重性被论述为抽象的人类劳动（abstrakte menschliche Arbeit）和具体的有用劳动（konkrete nützliche Arbeit）的两者的对抗性。在《经济学手稿（1857—1858年）》前面的“货币章”将人格的依赖关系（persönliche Abhängigkeit）、物象的依赖关系（sachliche Abhängigkeit）、自由的个性（freie Individualität）的三个阶段作为人类所经过的历史的宏观区分进行了描绘。在最近几年，这一点引起了许多论者的关注。请参照平田清明的《经济学和历史认识》（岩波书店，1971），以及前引望月清司的《马克思历史理论的研究》等。另外，黑格尔对“利己的目的，就在它的受普遍性制约的实现中建立起在一切方面相互依赖的制度（System allseitiger Abhängigkeit）”的论述也值得关注。

理性的目的既不是习俗的自然淳朴，也不是通过文化而获得的享乐，而在于“自然的淳朴因为劳动而消除”^①。在这样进行论述的时候，黑格尔通过将形成德国市民社会精神气质的教养主义因素充分地注入劳动之中的做法，提示了既不同于卢梭，也不同于斯密、边沁的劳动观。德语中的 Bildung 不单单指教养，而且还包括由黑格尔所赋予的伦理的自我锻炼的意义。让我们来引用最能体现黑格尔的劳动观的一句话。“教育（Bildung）的绝对规定就是解放以及达到更高解放的工作。这就是说，教育是推移到伦理的无限主观的实体性的绝对交叉点，这种伦理的实体性不再是直接的、自然的，而是精神的、同时也是提高到普遍性的形态的。”（第 202 节）^②

黑格尔的确从斯密那里继承了作为生产力契机的劳动=分工劳动的概念，通过这种做法，将市民社会作为区别于未开化（ungebildet）状态的自然淳朴的一个发展阶段来定位。而且，因为将市民社会的劳动在本质上作为分工劳动来把握，所以能够将进行分工劳动的市民社会的各个主体作为在需求的相互媒介这样的关联之中全面相互依赖的东西，作为那种社会关联中的东西提取出来。但是，黑格尔对劳动=分工范畴的继承不是通过将英国古典经济学的劳动观

① 黑格尔在《法哲学原理》的第 208 节中，对认为人类在自然状态中其生活是自由的这种想法，进行了以下的批判：“这种观念没有考虑到劳动所包含的解放的环节……因此是一种不正确的意见，因为自然需要本身及其直接满足只是潜伏在自然中的精神性的状态，从而是粗野的和不自由的状态，至于自由则仅存在于精神在自己内部的反思中，存在于精神同自然的差别中，以及存在于精神对自然的反射中。”

② 在这里，黑格尔强调：“在主体中，这种解放是一种艰苦的工作，这种工作反对举动的纯主观性，反对情欲的直接性，同样也反对感觉的主观虚无性与偏好的任性。就因为解放是这样一种艰苦的工作，所以造成了对教育的一部分不利的看法。”（第 187 页）在黑格尔的个人生活中，并不让人觉得新教的气氛很浓厚。但是，不妨认为在黑格尔的劳动观中，新教的劳动精神气质以包含在德国的教养主义中的形式体现出来了。当然，关于新教徒的本来意义上的职业劳动观（calling, Beruf 的思想），必须参照韦伯的《新教伦理和资本主义精神》。另外，黑格尔指出：“教育（Bildung）就是要把特殊性加以琢磨，使它的行径合乎事物的本性。创造事物的这种真正创造性要求真正的教育，至于假的创造性只采用无教养的人们头脑中所想出来的荒唐事物。”（第 203 节）还有，黑格尔将教育（Bildung）分为作为“理智教育”、“语文教育”的“理论教育（theoretische Bildung）”和通过劳动而进行的“实践教育（praktische Bildung）”（第 197 节），这也值得关注。

原原本本接受来进行的，如前所述，完全是结合德国的特点来进行的。如果切合黑格尔和马克思的关系来重新看待这个侧面的话，恐怕马克思未能原原本本地接受润色成黑格尔风格的劳动观。的确，马克思自己对见于古典经济学劳动观中的功利主义侧面进行了严厉的批判^①，限于这一点而言，似乎可以认为马克思和黑格尔曾经处于同一立场。尽管如此，不得不说马克思从完全不同于黑格尔的角度对这个课题进行了探讨。关于这一点，必须考虑到：马克思走的不是通过黑格尔来批判地继承古典经济学的这条路，而是通过费尔巴哈对黑格尔的批判来批判地继承古典经济学的这条路。不过，对这个问题的深入探讨不是这里的课题。我们毋宁应该关注：黑格尔通过将斯密的分工劳动范畴进行独特的润色，将之修改为有德国特色的东西，结果是对内在于市民社会的普遍、合理的契机进一步进行了强调。也就是说，赋予市民社会的主体以特征的特殊性契机通过在劳动这种最基本的场合与教养、陶冶（Bildung）联系在一起，被赋予“证明那是绝对者的内在的契机”这样的高度伦理性。因此，如果将黑格尔市民社会论中的特殊性规定作为首尾一贯的伦理分裂态，或者作为完全是利己和私欲的东西来理解的话，大概是片面的。

那么，市民社会中的劳动本质如果作为分工劳动来被理解的话，市民社会中的各种主体的社会相互关系也从这个分工的视角来被考察。因此，黑格尔所说的需求的体系（System der Bedürfnisse）无非是从分工的视角展开的社会系统论。在市民社会中职业多样化，劳动手段也根据各种各样的职业而多样化。以这些分工劳动为基础的生产，实际上不是以自己的直接消费为目的的生产，毋宁完全是

^① 请参见 *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 1857-1858*, S. 506。“等量的劳动在任何时候和任何地方对工人本身都必定具有同样的价值。在工人的健康、精力和活动正常情况下，在他所能具有的平均熟练程度的情况下，他总是要牺牲同样多的安宁、自由和幸福。”另外，恩格斯在第4版的注释中又进行了以下补充：“英语有一个优点，它有两个不同的词来表达劳动的这两个不同的方面。创造使用价值的并具有一定质的劳动叫做 work，以与 labour 相对；创造价值并且只在量上被计算的劳动叫做 labour，以与 work 相对。”（中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第44卷，60页注⑩。——译者注）

面向他人的生产。“需要和手段，作为实在的此在（*reeles Dasein*），就成为一种为他人的存在（*Sein für andere*）。”这样一来，为了让市民社会每个人的需求现实地得到满足，有必要由许多他人提供各种各样的产品；另外反过来，每个人生产的产品是否有意义地得到利用，与许多他人对那些产品的需求相关。“需求和手段的满足受到他人的需求和劳动的制约，这种制约在自己和他人是相互的。”（第192节）

黑格尔认为动物的需求不论在范围上，还是在满足方式上都受到限制，未能摆脱本能的领域，而人类是超越这种对自然直接依赖状态的存在，并通过这一点指出人类“实际证明自己的普遍性”。这种对普遍性的实际证明，正如在以上论述中清楚地看到的那样，“第一，通过将需要和满足手段的诸多性”，“第二，具体的需要分解和区分为个别的部分和方面”（第190节）来被给予。

用分工劳动以及由它赋予基础性需求的多样化这种经济生活的具体样态来说明人类将自己与动物区别开来，并实际证明其普遍性的场面，这一点特别值得关注。在唯心主义者黑格尔的方法论展开的根底上，从古典经济学那里学来的对人类的物质生活、经济活动的洞察扎下了根，不管黑格尔是否意识到了，这形成了黑格尔展开思维的活力。

但是，黑格尔通过“具体的需求分解和区分为个别的部分和方面”，也来说明“这些部分和侧面成为各种特殊化了的，因而是更加抽象的各种不同需要”（第190节）。即便关于在前面提到过的对抽象劳动这一重要范畴的认识，黑格尔的说明步骤也未必仔细，对于他想表达的观点，我们必须从读者的角度一边补充一边进行理解。当看到立刻将对需求的分割、区别、特殊化与需求的抽象化联系在一起的时候，作为读者不觉感到相当困惑。为了消除这种困惑，我们恐怕必须在这种有跳跃的说明之中导入马克思的商品论，并引用见于那里的价值形态论以及货币论。在货币这种价值的一般形态中，各个人发现能够将自己的被特殊化的劳动产品与其他各种种类的产

品进行交换的手段。但是，作为价值的一般形态的货币一旦成立，人们为了获得将这种具体性抽象了的价值存在而奔波，这样成为“抽象的需求”的奴隶。不得不考虑，《法哲学原理》的经济学分析因为这种价值形态论以及以之为基础的货币论的欠缺而受到很大的制约，尽管如此，经济学分析朝着“具体的需求（konkrete Bedürfnisse）”和“抽象的需求（abstrakte Bedürfnisse）”的人类需求的分裂、二重化这些重要事实得到了阐述这一点恐怕极为重要。价值形态论=货币论的欠缺这种缺陷大概是黑格尔在从《国富论》中继承出色的分工论的过程中同时继承的缺陷。但是，黑格尔通过明确把握人类需求的分裂、二重化，依然显示出了超越斯密的方面，因为那样的缘故，那成了使用价值（具体的有用劳动）和“价值”（抽象的人类劳动）的分裂、二重化这一马克思的商品构想的方法论先驱。

正如在上文中所看到的那样，尽管黑格尔的论述还不够充分，也存在逻辑上的跳跃，但他指出“当需求和手段的性质成为一种抽象时，抽象也就成为个人之间相互关系的规定”，“各个人之间的相互的关系”中的抽象化、普遍化将“个别化了的需求、手段”作为面向“满足具体的需求、手段的方法”的媒介。这种被当做媒介的满足需求的过程被称为“社会的东西〔社会关系〕（als gesellschaftlichen）”（第192节），对这一点也应该加以关注。不用说，这种社会关系（gesellschaftlichen）规定是作为指称在特殊性尚未与普遍性分裂，而是保持其一体性的家庭关系〔以及作为被扩大的家庭血缘共同体〕的水准上还没有出现的社会关系的用语来使用的。^①

① 另外，值得注意的是，黑格尔在第192节的补充部分，对社会关系进行了以下论述：“我既从别人那里取得满足的手段，我就得接受别人的意见，而同时我也不得不生产满足别人的手段。于是彼此配合，相互联系，一切个别的东西就这样成为社会的（Alles Particulare wird insofern ein Gesellschaftliches）。”可以得知，黑格尔是这样来描绘在特殊性的全面展开这一条件下的各种需要的相互交换，在法理社会的意义上来指称这种通过相互交换在经济上成为媒介的社会关系。另外，马克思在撰写《穆勒评注》（1844年）的时

在将市民社会作为这样的分工→法理社会来把握的视角上，财富（Vermögen）这种规定作为极其重要的概念浮现出来了。黑格尔指出：“在一切人相互依赖全面交织中所含有的必然性，现在对每个人说来，就是普遍而持久的财富。这种财富对他来说包含着一种可能性，使他通过教育和技能分享到其中的一份，以保证他的生活。”（第199节）之所以说这种规定重要，是因为人们忘记了一种非常基础的方法论上的事实，那就是：对于马克思来说，不应该一下子从把握财产的形态来把握阶级社会的历史构成，而应该从把握作为财产主体的每个人处于怎样的社会关系之中，在那种社会关系中又是如何行动，如何对自然施加作用这些着手。^①一些人认为马克思不对各种社会关系中人的活动实质进行质疑，而是满足于从一部分关于财产的规定中引出生产关系这种简单水准，那种谬误是主张财产关系的变革会自动地带来社会各种关系以及意识的社会形态的变革这

（续上页注）

候，开始有意识地使用“法理社会（Gesellschaft）”这个范畴，这是作为针对共同体社会（Gemeinschaft）的范畴而形成的方法。在这里希望读者能够回想起这一点。作为关注《穆勒评注》在这一点上的划时代性的研究成果，有森田桐郎的《关于“穆勒评注”》（《现代的理论》，1971年5月、7月号）以及前引望月清司的《马克思历史理论的研究》第2章、第3章。在撰写《黑格尔法哲学批判》的1843年夏天的时候，马克思大概还没有做好从黑格尔的“法理社会（Gesellschaft）”论中获得方法论启发的准备。

① 关于这一点，在前面引用过的平田清明、望月清司的著作是先驱性的研究。特别请参见平田的《经济学和历史认识》第二部，“Ⅲ. 本源的财产是什么”、“Ⅳ. 本源的财产的三个形态”。另外，可以说这个问题与以往围绕英国市民革命的农业、土地问题而展开的论证有很深的关系。堀江英一编《英国革命的研究》（青木书店，1962）关注了在英国市民革命的土地变革中，农民的低级所有权没有被转化，而是压倒了领主的高级所有权，并转化为近代的土地所有这样的事实，一致认为列宁的所谓“普鲁士式的道路”（《1905—1907年的俄国社会民主党农业纲领》）在英国得到了贯彻。但是，不用说这样的观点是对列宁的“两种道路”论的错误解读。之所以会产生这种错误的解读，是因为从生产关系中将封建土地所有关系的废除割裂开来考察，忽略了在实质上规定土地所有关系变革内容的农业经济再生产的样式，而使“财产”的法的继承关系优先。不消说，必须以农业内部资本制的各种关系的形成这种经济的能动的社会关系为轴心来理解英国市民革命的农业、土地变革。从那一点来看，“英国型”依然是“美国型”的一种特别的情形。请参见拙著《英国产业革命的历史分析》（青木书店，1966）第3章第1节“资本制租地农业的形成”注释⑤，129页。

种正式理解的另一个极端，进而言之，由于这一点带来了将改变财产关系视为绝对的认识，所以明显延误了对苏联社会主义的斯大林体制的性质进行置疑的工作。对马克思来说，所有的本质规定应该始终是作为社会的各种关系中主体活动的产物，作为复杂的各种规定的总括来被给予，而绝不是分析的出发点。说到这一点，例如，从《1857—1858年经济学批判》“序言”的“政治经济学的方法”以及《资本论》的整体构成来看，也是很显然的。同时，正如在后文中将要探讨的那样，那是《经济学哲学手稿》以来马克思的一贯基本立场。不过，在这里我想探讨的是，马克思那一基本方法视角其实起始于黑格尔，在黑格尔市民社会论中作为资产论，像上文中那样非常明确地得到了论述这一事实。而且，在这里我们还必须强调，这种黑格尔的方法视角与他向斯密学习了分工论这一点也密切相关。现在，让我们再次回想起在第一章言及过的马克思在“黑格尔法哲学批判”中写的内容。长子继承世袭财产是私人财产的特殊中世纪日耳曼的畸形物，那是“现在还没有采取财富（Vermögen）——即根据社会意志（soziale Willen）来被确定的所有——的形态的私人财产”。这个时候的马克思还没有使用作为表示市民社会的社会关系特征的词语“法理社会（Gesellschaft）”，即便如此，在1843年夏天的时候，马克思通过以市民社会的社会关系为媒介，并通过那一点认识到黑格尔的财富是被赋予特殊历史规定性的财产，这一点不应该混淆。需要反复指出的是，在黑格尔→马克思系谱的市民社会论中，认识和叙述方法的顺序始终是从作为社会活动样态的生产关系到财产论的步骤，而绝不是相反的从财产论到生产关系。这样的方法论的顺序才是与贯穿了黑格尔→马克思的概念性把握立场相称的科学的认识。

黑格尔完全缺乏价值形态论和货币论，无法对货币资本这个问题进行论述。因此，他在对市民社会的经济学认识方面当然是落后的。但是，黑格尔将从斯密继承来的分工视角，以及需求体系的视角使他转向将市民社会作为一个系统来认识，而且作为那个系统的市民社会几乎被认为是嵌入了自律的再生产和自我控制的机制的具

有完结性的社会。不妨认为黑格尔至少在某处是那样考虑的。例如，关于在市民社会内部发生的各种经济利益的对立以及随之而来的混乱，黑格尔主张有必要在政策上克服那些问题。因此，

生产者和消费者之间的不同利益，可能发生冲突。诚然，正确的关系会在整体中自然而然地建立起来。然而，为了平衡起见，需要进行一种凌驾于双方之上的、有意识的调整工作。

跟在市民社会中工商业自由相反的另一极端就是由公共机关来供养全体，并规定全体的劳动……这种利益要求自由以对抗上级的调整，但是它愈是盲目地沉浸在自私的目的中，就愈加需要这种调整来使它回复到普通物，并使危险的震荡得以缓和，使冲突由于无意识的必然性而自动平复的间隔期间得以缩短。

从以上可以看出，黑格尔在这里认为市民社会内在地具有自然起作用的恢复均衡的机制，自上而下的政策介入只不过起到了缩短均衡恢复时间的长度这种数量上、时间上的有限的作用。换言之，国家对市民社会的控制从以上引文中获得的印象来看，那并不是赋予市民社会以特别重要的质的要素。如果再一次援引高岛善哉的观点的话，应该说黑格尔在这里基本上到达了斯密的社会自然的认识。^①如果将这种认识稍微延长并加以展开来说的话，以客观精神与市民社会对峙，赋予它以理性，使伦理恢复的國家的作用大概就会消失。在上文中引用的一节表明斯密和黑格尔这样的双曲线虽然最终指向完全相反的方向，但具有广泛而深刻的共有领域，这一点引人深思。

进而言之，以下观点也证明黑格尔对在市民社会所展开的各种矛盾的具体内容具有相当的知识和洞察。将需求的多样化和满足它的手段多样化作为市民社会生产力基础加以认识的黑格尔在另一方面也注意到：这个同样的过程驱使人们去追求“针对目的的手段

^① 请参见前引《马克思和韦伯》，特别是第六章“所谓社会自然的概念”。

的适合性”这种韦伯的合理化志向中的洗练化（Verfeinerung）和舒适性——“英国人所说的舒适（comfortable）”。而且，人们一旦陷在这条路上，就不容易从那里摆脱出来，这作为“没有止境的东西”而“无限地向前推进”。因为“再怎么方便的东西（Bequemlichkeit）又会显得不便（Unbequemlichkeit），这样的新的创意是没有止境的”。在这样的事态的目的地，等候着的是人们的需求被他人所操纵这样的结果。“因此，需求并不是直接从具有需求的人那里产生出来的，它倒是那些企图从中获得利润的人所制造出来的。”（第191节）黑格尔在人类意识的社会相互关联中将市民社会作为需要的体系来把握，早在一个世纪以前就已经透视了我们——我们生活在被巨大垄断体的宣传、广告所掌控的市场时代，媒体被它们支配着，人们为大众社会的意识受到控制而感到苦恼。

另外，在这个脉络中也不能忽视指出了市民社会分工的进展使“特殊劳动的细分和局限性，从而束缚于这种劳动的阶级的依赖性和匮乏，也愈益增长”（第243节）的有名的贱民（Pöbel）论。黑格尔从法兰克福时代起就强烈关注英国的扶贫问题，摘录了很多报纸，这一点广为人知。^①而且，从以下引用也可以看出，黑格尔不仅从产业革命时期的英国扶贫问题的深刻性中认识到了单纯的贫困积累，而且从那里深刻地意识到了与马克思所说的危机论、凯恩斯所说的有效需求论直接相关的原理上的问题。“如果由富有者阶级直接负担起来，或直接运用其他公共财产〔富足的医院、财团、寺院〕中的资金，来把走向贫困的群众维持在他们通常生活方式的水平上，那么，穷人用不着以劳动为中介就可保证得到生活资料；这与市民社会的原则以及社会上个人对他独立自尊的感情是相违背的”，因而有本质上的局限。因此，另一方面黑格尔建议不只通过扶贫事业，还应该“通过劳动（通过给予劳动机会）获得生活资料”。不过在那样的情况下，“生产量就会因之而增长”。“但是祸害又恰恰在于生产过

^① 罗森克兰茨在《黑格尔的生涯》（1984年）中指出了这一点，引起了所有黑格尔研究者的关注。

多，而同时缺乏相应比数的消费者——他们本身是生产者。”因为这种有效需求的不足正是“祸害的本质”，所以第二种增加雇佣的方法也不能从根本上解决问题，弄不好还会使事态恶化。黑格尔看清了市民社会陷入了在“财富过剩”的状况中面临“贫困过剩”、“出现贱民”这种困境这一点（第 245 节）。通过读解以上敏锐洞察，甚至让人想到黑格尔已经通过对问题的独自关注，继承了在李嘉图和马尔萨斯之间展开的关于危机论的论争的成果。

如果一旦穿越内容极其丰富的黑格尔对市民社会的认识来重新考虑的话，便会浮现这样一种事实，那就是：作为与西欧系列的社会契约论相对立的有机体论而被推出来的黑格尔的国家论实际上也通过充分吸收市民社会的主体性和能动契机才获得了其根据。在下面一段话中体现出来的不是将市民社会作为单纯的伦理分裂体来看待的视点，毋宁是将市民社会中特殊性的解放置于主体能动性的侧面来积极定位这样的视点。“如果主观特殊性被维持在客观秩序中并适合于客观秩序，同时其权利也得到承认，那么，它就成为使整个市民社会变得富有生气，使思维活动、功绩和尊严的发展变得生动活泼的一个原则了。如果人们承认在市民社会和国家中一切都由于理性而必然发生，同时也以任性为中介，并且承认这种法，那么人们对于通常所称的自由，也就作出更详密的规定了。”（第 206 节）

黑格尔国家论的这种近代性质正是黑格尔使自己的体制明显与古典古代，更不用说亚洲专制相区别的要素。“在古代国家，主观目的同国家的意志是完全一致的。在现代则相反，我们要求自己的观点，自己的意志和良心。古人没有这些东西——就其现代意义而言；对他们说来，最终的东西是国家的意志。在亚洲君主专制的统治下，个人在自身中没有内心生活也没有权能，至于在现代国家中人要求

他的内心生活受到尊敬。”（第 261 节）^① 或者在这里也不妨认为，将个人直接在那种精神内部加以把握的德国思路体现出来了，而如果是英国人的话，在将那些事情作为理所当然的前提的基础上，也许会把尊重以那种近代的各个人的社会关系为媒介的契约（社会契约）这种就事论事（sachlich）的事实放在首位。总而言之，黑格尔因为在他的体系中明确承认了作为主体特殊性体现出来的近代个体性（Individualität），所以国家行政的原理已经不是在元首们的道德这种随意性的水准上，而是作为具有合理、普遍的形式的地法的统治来被理解。他称为普遍等级的行政人员的行动原理即官僚制原理，即便在那样的意义上，已经不是从属于国家统治者家产官僚的原理，而是对客观、合理的法体系忠诚（第 297 节）。^②

如果这样来看的话，撰写《黑格尔法哲学批判》时的马克思将黑格尔体系理解为把传统的中世纪和西欧的近代像“木块拼花工艺”那样拼凑起来，并试图使之和解的时代错误（anachronism），在这一点上，不得不说他的认识是片面的。黑格尔的体系不是中世纪和近代的单纯妥协和解，在本质上那应该被修改成了有德国特色的近

① 对于在古代末期的希腊突然出现并发展壮大的自立的特殊性原理，柏拉图只在原理上对之进行了彻底排除，但那只能以失败而告终。请参见指出柏拉图《国家论》的局限性，主张“主体自由的原理”是“在历史上较希腊世界为晚”，“主观性的权利连同自为存在的无限性，主要是在基督教中出现的”黑格尔对世界史的展望（第 185 节）。另外，关于通过柏拉图的《国家论》对古代社会所进行的对比，请参见第 206 节、262 节。另外，黑格尔指出：“家庭生活的原则是以土地——固定的地基和土壤——为条件。同样，对工业来说，激励它向外发展的自然因素是海。”（第 247 节），对通过海洋交通来扩大世界市场非常感兴趣，这一点也值得我们关注。“跟海洋的联系究竟有哪种文化手段，要了解这一点，不妨对照一下工业发达的民族同禁止航海的民族各自对海洋的关系，后者，例如埃及人和印度人，已经变得迟钝了，并深深沉陷于最可怕和最可耻的迷信中，前者，例如奋发有为的一切大民族，它们都是向海洋进取的。”（第 247 节）在这里，黑格尔采取的显然是攻击的态势。可以看出，他一方面对西欧近代的可能性充满了自信，一方面将亚洲作为迷信和落后之地加以鄙视，那是一种高压精神。卢卡奇在《青年黑格尔》中虽然正确地读解出了黑格尔的近代性，但并没有意识到黑格尔在另一方面试图实现向帝国主义的转化。

② 本书主要就黑格尔对马克思所产生的影响展开探讨。不过，在分析的过程中我意外地注意到：韦伯从黑格尔那里受到的影响随处可见。特别是关于官僚制论题，暂且不谈那是不是直接的，但可以看出韦伯在很大程度上受到了黑格尔的影响。关于这个问题，将另外找机会进行探讨。

代本身。早期的马克思还不具备认识以黑格尔体系为代表的普鲁士式近代化即特殊德国的近代类型的眼光，那只被看成对近代志向的不彻底、落后性、时代错误。^① 撰写《黑格尔法哲学批判》时的马克思，未能对黑格尔关于市民社会的主体能动性的契机，以及以那种需求体系为轴心的市民社会自律系统性的认识进行评价，而只从黑格尔那里继承了将市民社会视为伦理分裂体的视角，这样便陷入了将市民社会作为原子论的存在来理解这样的片面性中。大胆一点说，这无非是马克思对黑格尔的误读。次年 1844 年，是马克思通过自己拼命学习古典经济学，从这种误读中摆脱出来了的重要的一年。

二、对市民社会进行批判的先驱：恩格斯和赫斯

《经济学哲学手稿》是马克思尝试通过对市民社会的内在批判为社会主义理论奠定基础的最初著作。众所周知，马克思在《经济学哲学手稿》序言中，表明利用了“法国和英国的社会主义者的著作”，与此同时，没有忘记提及“德国人在这门科学方面所写的内容丰富而有独创性的著作”。在那里被指出的文献是“《二十一印张》文集中赫斯的几篇论文和《德法年鉴》上恩格斯的《国民经济学批判大纲》”^②，这一点对于我们探讨《经济学哲学手稿》的问题意识以及方法水准，具有不可忽略的重要性。不用说，在这篇序言中，费尔巴哈的意义最为重要。费尔巴哈通过对黑格尔进行内在批判，与试图将黑格尔的课题向前推进的黑格尔左派的各种潮流相对抗，逼近构成这些源流的黑格尔本身，力图在整体上克服他们。通过这

^① 例如，请参见见于《〈黑格尔法哲学批判〉导言》（1844 年 1 月）中的关于德国的认识。另外，在从构造上来把握德国资本主义这一点的时候，追溯到对斯坦·哈登贝格（Stein Hardenberg）改革性质的把握来理解那种类型的特点是到了 1870 年后半期的事情。请参见拙著《马克思恩格斯的世界史像》（未来社，1969）第 7 章“资本主义发展的‘自上而下’的道路——德国”。

^② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文 2 版，第 3 卷，220 页。——译者注

一冲击，黑格尔左派不得已走上自我瓦解之路。如果是那样的话，大概可以认为，马克思在上文中提到赫斯和恩格斯，是在表明他从自己曾经待过的黑格尔左派的圈子里摆脱出来，与通过吸收英法社会主义来开拓新道路的赫斯以及恩格斯积极会合的姿势。不过，这个时候的盟友赫斯和恩格斯是如何，另外又是通过何种方式从黑格尔左派的圈子里摆脱出来，朝社会主义方向迈进的呢？

在这里，如果将我对这个问题的看法直截了当地表述出来的话，马克思对这个时候发表的赫斯以及恩格斯的几篇论稿表示同感这种事情本身，实际上说明马克思自身内部的黑格尔左派观念性的未处理的思想要素发挥了很大的作用。事实上，马克思在撰写《德意志意识形态》的时候，与没有想要从这时的思想圈中摆脱出来的赫斯之间产生了决定性分歧。另外，后来当恩格斯建议将“大纲”重新收录在《人民国家报》的时候（1871年），马克思好像被揭了伤疤一样显得有些狼狈，严厉地予以拒绝。而且马克思自己也没有给予《经济学哲学手稿》面世的机会，一直作为未定稿而搁置着。在本书的第三章以及第四章，将对马克思在撰写《经济学哲学手稿》的途中相当明确地迈出了转换方向的步伐，而且在这种新方向当中开拓了对市民社会进行内在批判的途径这些问题进行深入探讨——也就是说，在《经济学哲学手稿》中，马克思的这种转变的足迹非常鲜明地留下来了——即便如此，应该说，在《经济学哲学手稿》中，相当浓厚地伴随着尚未从黑格尔左派思想圈中完全摆脱出来的方法上的不协调性和混乱。在以费尔巴哈为线索，超越宗教批判以及摸索新政治体制的这样的水准，朝感性、经验的市民社会生活基础迈进的赫斯、恩格斯、马克思这三人当中，都纠缠着必须克服的问题。那么，这三人共同的问题点究竟是什么呢？总而言之，只有通过这个时候三人共有的对市民社会认识的探讨才能对这一点进行确认。那是因为，如果对市民社会本身缺乏内在理解，那么就不会产生对作为分析对象而被提出来的市民社会进行批判的敏锐和深度。

A. 恩格斯的《国民经济学批判大纲》及其思想圈

现在没有必要对《国民经济学批判大纲》所具有的划时代意义进行深入探讨。在本书的视角看来，需要探讨的是“大纲”未能避免的各种制约。对于这样的制约，首先从经济学理论水准这样的侧面大胆地给予关注的是卢森贝的《早期马克思经济学说的形成》（莫斯科，1954）。

卢森贝对“大纲”的批判基本上可以概括为两点。

第一，恩格斯认为斯密和李嘉图的价值论——规定各种商品交换是竞争，在这种竞争中，市场价格面临不断的变动，在其背后假设具有最终规定性的自然价格或者真实价值这样的价值论——是非现实的抽象。这一点意味着：之后，马克思采取了从古典经济学那里继承价值论，在这种继承的基础上建构剩余价值论的理论展开；与此相对，这个时候的恩格斯还没有达到能够提供任何线索的水准。说实话，不得不认为与其说恩格斯对古典经济学的理解在继承劳动价值说这一最为重要的路线上开辟了可能性，毋宁说堵死了那种可能性。因为这一缘故，撰写“大纲”时的恩格斯不承认从斯密到李嘉图的劳动价值说的发展，在将李嘉图的生产费用学说与萨伊的效用学说并列的基础上，将这两者都作为舍弃了竞争的抽象理论而给予排斥。就这样，“大纲”缺乏区分古典经济学和庸俗经济学的理论视角。

第二，恩格斯尖锐地指出，古典经济学一方面犯了将人类活动的劳动作为财富的源泉而给予承认，另一方面又承认获得地租以及利息的正当性这种前后矛盾的问题。限于这一点而言，恩格斯在马克思的问题设定之前就铺设了轨道。但是，恩格斯未能对古典经济学所包含的矛盾在经济学理论中进行深入挖掘。应该说，这个时候的恩格斯没有考虑到将这个矛盾向经济学的内在批判进一步深化这种做法是有意义的，而是立足于道德和正义的永远的规律性这样的观点来指出这一矛盾，并从这一立场对资本主义进行了外在、超越的批判。在此大概可以看出英国空想社会学的影响吧。英国空想社

会主义者们将价值视为正义的体现，而将市场价格视为不道德的东西，认为那是对正义的破坏。^①

对我们来说饶有趣味的是，对恩格斯的“大纲”进行了批判性整理的卢森贝指出，“马克思在经济学研究的初期也持与恩格斯同样的意见，到后来好不容易……才真正在李嘉图的价值论中提炼出宝贵的要素。”^② 卢森贝启示我们：在接触“大纲”时的马克思处于与恩格斯基本上相同的认识水准，因此在通过“大纲”意识到问题的同时，也继承了“大纲”的理论制约面。但是，卢森贝所关心的，正如在开头介绍过的那样，主要是经济学批判的理论水准——也就是说，对劳动价值学说的批判性继承及其可能性——这一点，如果我们从作为主题而设定的市民社会认识的内容这样的水准对“大纲”进行稍微广泛的探讨的话，以卢森贝的方法未能汲取的一个饶有趣味的论点就会浮现出来。这个饶有趣味的论点实际上与卢森贝在对“大纲”批判的第二点中显现的问题是有关联的。

卢森贝将恩格斯与英国空想社会主义者加以重叠，认为在那里呈现出来的是把资本主义市民社会视为正义难以实现的状态而给予

① 前引卢森贝《早期马克思经济学说的研究》，第二章“恩格斯的初期经济学研究”。

② 卢森贝指出，始于对劳动价值学说进行否定的马克思的经济学研究明确转换到了对此进行肯定性继承，剩余价值学说的开端见于《哲学的贫困》（卢森贝：《早期马克思经济学说的研究》，100、102、192页）。但是，卢森贝又指出，马克思对劳动价值学说的姿态在《哲学的贫困》以前就已经开始变化，即便在《经济学笔记》中，“穆勒评注”与“李嘉图评注”在论调上显示出了明显差异。与效仿恩格斯否定劳动价值学说的“李嘉图评注”相比，在“穆勒评注”中“对在整个运动中……发现劳动价值进行了考察”。正如在本书的第一章第二节“《经济学哲学手稿》的内在结构”中探讨过的那样，这两个评注都是在《经济学哲学手稿》第一手稿撰写完成之后整理的，在那之后，接着撰写了第二、第三手稿。这一点对于我们的分析来说，提供了非常有益的启示。在这里，浮现出了以下事实：第一，《经济学哲学手稿》基于对劳动生产过程的把握，“穆勒评注”基于对商品、货币论的把握这种形式上区分的论述带有片面性（在“穆勒评注”中，可以看到对劳动价值学说肯定地进行把握的视角的萌芽）；第二，《经济学哲学手稿》第一手稿是在与“李嘉图评注”没有大致相同的思路撰写的，与此相对，第二、第三手稿是在与“穆勒评注”的劳动价值学说的新姿势相对应的认识下撰写的。

批判的道德主义者形象。^①但是，只将恩格斯理解为留下“空想社会主义的，特别是英国变种的烙印”的道德主义者显然是不公平的，我们应该可以看出虽然恩格斯试图从黑格尔左派的圈子里摆脱出来，但他身上明显残留着“德国唯心主义”的烙印。另外，也不能忘记：特有的市民社会认识在这种“德国唯心主义”中留下了阴影。在说到早期马克思“与恩格斯[的‘大纲’]意见相同”的时候，那不只指对古典经济学的理论水准的认识，同时也包括对德国唯心主义的市民社会观的认识。那么，德国唯心主义的市民社会认识赋予了恩格斯“大纲”框架以怎样的特色呢？

贯穿于“大纲”的对市民社会的认识在开头的几行中就体现出了特别的姿态。从对经济学进行理论探讨到初步展开恐慌论的“大纲”的整体构造无非是以开头的认识为基调的变形（Metamorphose）。恩格斯指出：

国民经济学的产生是商业扩展的自然结果，随着它的出现，一个成熟的允许欺诈体系、一门完整的发财致富的科学代替了简单的不科学的生意经（Schacher）。这种从商人的彼此嫉妒和贪婪中产生的国民经济学或发财致富的科学（Bereicherungswissenschaft），额头上带有最令人厌恶的自私自利（ekelhafteste Selbstsucht）的烙印。^②

恩格斯对从货币主义到重商主义，进而从经历了斯密以及李嘉图的古典经济学，到马尔萨斯的近代英国经济思想的整体进行展望，认

^① 在这里，没有具体说明对恩格斯产生影响的空想社会主义者是谁。在第101页中，举出了“李嘉图派社会主义者”的格雷以及布勒的名字，谈到了他们的劳动货币构想。但是，卢森贝又指出，马克思恩格斯决不会赞同与蒲鲁东也一脉相通的这种空想。另外，关于恩格斯就移居到美国的人在那里建设共产村落——震教徒（Shaker）、拉普、左阿的关联，对欧文表示强烈共感的事例，请参见“成立于近代，现在依然持续的共产移居地的记述”（1845）。

^② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，442页。——译者注

为在斯密的《国富论》之后，作为一个学派而展开的英国国民经济学在本质上与货币主义、重商主义没有什么两样。对恩格斯来说，尽管斯密在表面上体现了人道主义、博爱主义的思想，但那是以私利、私欲为本质的私人财产的理论表现，只不过是伪善地粉饰过了的形态。通过对重商主义进行批判，“国民经济学带上博爱的性质；它不再宠爱生产者，转而垂青消费者了；它假惺惺地对重商主义学说的罪行恐怖表示衷心厌恶，并且宣布商业是各个民族、各个人之间的友谊和团结的纽带”。不过，不久这种伪善的博爱无法维持下去了，那种令人恐怖的马尔萨斯的人口理论出现了。马尔萨斯的人口理论“是过去一些学说中最粗暴最野蛮的一种学说，一种绝望的学说，它玷污了关于仁爱和世界公民的一切美妙言辞”。不过，应该说，国民经济学的马尔萨斯式的表述最终揭开了立足于斯密《国富论》的伪善、不彻底、不道德的面纱，将之公然暴露出来。“新的经济学，即以亚当·斯密的《国富论》为基础的自由贸易学说，也同样是伪善、前后不一贯和不道德的。”就这样，恩格斯的国民经济学批判的课题将重商主义和斯密之后的经济学展开总括在一起，逼近两者的共同前提，立足于“纯人类的、一般性基础（rein menschliche, allgemeine Basis）”，揭露了其伪善性，或者逻辑的颠倒性。^①

不消说，在以上论述中，费尔巴哈的立场即普遍的人性主义被当做立论的根据。“大纲”不仅采纳了李嘉图派社会主义的观点，同时还在德国思想中寻求根本基础。这一点从恩格斯的以下论述中也可以得到确认。“但是，这样一来，经济学中的一切就被本末倒置了：价值本来是原初的东西，是价格的源泉，倒要取决于价格，即它自己的产物。大家知道，正是这种颠倒构成了抽象的本质。关于这点，请参看费尔巴哈的著作。”^②

在这里要反复强调的是，对于恩格斯来说，商品交换的关系不

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，444页。——译者注

② 同上书，452页。——译者注

是依照价值规律的等价交换，那在本质上是欺诈、蒙骗。恩格斯指出：“私有财产产生的最直接的结果就是商业，即彼此交换必需品。”在这种商业中，“每个人必然要尽量设法贱买贵卖”。在这种商品交换关系中，“两个人以绝对对立的利益相对抗”。这种绝对的对立关系带来两种事态。第一是相互不信任，第二是相互不信任的正当化。也就是说在这种关系中，“采取不道德的手段来达到不道德的目的”被当做前提，另外也作为结果体现出来。不得不说，“总而言之，商业是合法的欺诈”^①。

对于没有将贯彻价值规律与受共同体厚重障壁制约的前近代社会的共同体之间的商业区分开来，而是将之理解为模仿了在共同体解体以后出现的近代市民社会商品交换关系的“双层剥削（beiderseitige Exploitation）”^②（马克思）的恩格斯来说，斯密在将上述欺诈、蒙骗商业作为人性的基础这一点上与重商主义没有本质区别。如果说有差异的话，那就是“重商主义体系在某种程度上还具有某种淳朴的天主教的坦率的精神，它丝毫不隐瞒商业的不道德的本质”，而“经济学中的路德”即斯密以“新教的伪善代替了天主教的坦率”，只不过“人道也是由商业本质产生的”。斯密只是换了一种说法，只不过认为“商业主义是人道的”。的确，自由贸易制度打倒了重商主义垄断的野蛮，将文明带到了世界的各个角落。但是，那“以使一个巨大的根本的垄断，即私有制，更自由地、更不受限制地起作用……以便赢得新的领域来扩张你们卑鄙的贪欲”。道德家恩格斯向经济学家们提出质疑：“你们什么时候做事情是纯粹从人道出发，是从普遍利益和个人利益之间不相应的对立毫无意义这种意识出发的呢？”^③

另外，让我们特别留意将斯密称为“政治经济学中的路德”的

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，446~447页。——译者注

② 参照《资本论》第3卷第20章“关于商人资本的历史考察”以及第1卷第4章“资本转化为货币”。

③ 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，447~448页。——译者注

比喻的理解方式，以及认为“政治经济学中的路德”与经济学上的旧教=重商主义丝毫没有本质上的差异的理解方式。这是因为，这一比喻在《经济学哲学手稿》第三草稿的时候，被马克思提到，而且，以完全不同的意思被重新解释。

在全社会规模上以商品交换关系为媒介的做法就是竞争。就这样，在恩格斯的眼里，竞争在本质上是欺诈、瞒骗向整个社会蔓延。在缺乏道德的或者有意识的调整，将人与人之间的交换关系托付给暴利商业（Schacher）的市民社会中，需求和供给总处于不平衡的状态，价格变动总是带来市场的动摇。恩格斯在对竞争规律进行论述的时候，指出竞争“从未有过健全的状态，总是兴奋和松弛相更迭——这种更迭排斥一切进步——一种不到目的的永恒波动”^①。“大纲”对早熟且先驱的资本主义社会的特征即景气变动和经济危机的关注，是在以上认识框架内进行的，这一点不能忽略。对于这个经济学上非常重要的问题，恩格斯遥遥领先于马克思进行了彻底分析，对于那所具有的划时代意义应该给予认可，在这一点上应该给予恩格斯以充分的肯定。^② 不过，如果因为这一点马上就认为恩格斯对经济学的理解远远走在马克思前面的话，则有些操之过急。^③ 在对黑格尔的《法哲学原理》进行研究这样的迂回之路上耗费了工夫的马克思在接触到“国民经济学批判大纲”的前后，着手对经济

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，460页。——译者注。另外，关于经济危机的这种认识没有继承价值论，包含着理论上的片面化。景气变动和经济危机确实是病态现象，它本身是内于资本主义生产的运动规律的体现，但那无非是当背离均衡太过时，便通过经济危机这种暴力过程来恢复均衡的自然发生机制的体现。

② 恩格斯很早就对景气变动和经济危机进行了关注，在1842年底在《莱茵报》上发表的论文《英国工人阶级状况》中就显示出了端倪。

③ 广松指出，恩格斯从1844年8月末至9月初，曾经住在马克思家里，从那个时候两个人的对话，可以推测马克思给恩格斯留下了很像是经济学初学者的印象。不过，这一推测是在“如果考虑当时两人通读的经济学著作的量和质的话，马克思占优势”这样的恰当的评价的基础上进行的。毋宁说，构成当时马克思理论内容的特征异化论这一方法水准的幼稚程度曾经给恩格斯留下了那样的印象（前引《恩格斯论》，226页以下）。这是与广松的恩格斯主导论相关的微妙论点。不过，正如在本书的论旨中所表明的那样，对此观点我不敢苟同。

学进行深入研究，不久便决定性地超越了“大纲”的水准。

话虽如此，早就洞察到经济危机具有五年或者七年周期性的恩格斯的洞察力非同寻常。而且，在以这种经济危机的周期性为线索展开的对市民社会的方法性认识当中，我们可以看出德国唯心主义的清晰烙印。恩格斯问道：“我们应该怎样理解这个只有周期性的革命才能给它开辟道路的规律呢？”并论述说：

这是一个以当事人的无意识活动为基础的自然规律。如果生产者自己知道消费者需要多少，如果他们把生产组织起来，并且在他们中间进行分配，那么就不会有竞争的波动和竞争引起的危机的倾向了。你们有意识地作为人，而不是作为没有类意识的分散原子进行生产吧，你们就会摆脱所有这些人为了无根据的对立。但是只要你们继续以目前这样的无意识的、不假思索的、全凭偶然性摆布的方式（unbewußte, gedankenlose, der Herrschaft des Zufalls überlassene Art）来进行生产，那么商业危机就会继续存在。^①

将市民社会视为缺乏意识和思想精神的各种原子的集合体这样的想法很显然是我们从黑格尔《法哲学原理》中看到的伦理分裂态那种有德国特点的认识。不过，在恩格斯那里，虽然以见于黑格尔市民社会论中的客观精神分裂态这种局面（以下称之为黑格尔市民社会论的A局面）为基础，但作为应该克服这种分裂态的主体，不是像黑格尔那样拿出客观精神的现实性即国家，而是以费尔巴哈的类意识来取而代之。那样的市民社会认识即便作为解读黑格尔的方法也是很充分的，那忽略了黑格尔所包含的对古典经济学的继承局面

^① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，461页。——译者注。另外，关于景气变动和经济危机，可以确切地看出把那当做一种具有规律性的现象来把握的认识。但是，即便在那种情况下，“很明显，这个规律是纯自然的规律，而不是精神的规律”（460页）。也就是说，在由“精神的规律”支配的社会主义社会，景气变动和经济危机将被克服。

(黑格尔市民社会论的 B 局面), 关于这一点已经论述过了。在这里应该确认的是, 只要以上述原子论市民社会观为基础来与经济学的各种事情相对抗, 那么就会忽略内在于市民社会自身内部的发展可能性, 对市民社会的批判必然会成为立足于市民社会以外的某种东西——客观精神、国家(黑格尔)或者类意识(费尔巴哈)等——的超越东西, 因此又不得不朝在对市民社会从整体上进行否定的彼岸来描绘带有空想色彩的正义和道德世界这样的做法倾斜。^①

从以上论述中可以清楚地看出这样一个事实, 那就是: 道德主义者恩格斯的主张与在他心中深深渗透的黑格尔或者黑格尔左派对市民社会的认识是相反的。^② 这个时候的恩格斯未能在理论上继承古典经济学, 那不仅是因为他的经济学研究理论水平还不够高, 更为重要的是, 恩格斯心中的黑格尔的 A 局面的市民社会观引起了他对市民社会的过敏反应, 这一点形成了他在心理上不能继承古典经济学的认识障碍。接触到“大纲”时的马克思在与古典经济学的关系这一点上, 另外在对市民社会的原子论认识这一点上, 如果与恩格斯有共通部分的话, 那么他究竟是怎样, 又是在什么时候克服市民社会认识原子论的制约, 并通过那种做法开辟了继承古典经济学的道路的呢? 对这个问题的探讨将是本书第三章的课题。现在, 我们是在为这个课题做铺垫。

① 广松对当时的恩格斯虽然在很大程度上受到了蒲鲁东的影响, 却没有援引“财产=掠夺, 把被掠夺的东西夺回来这样的法律的观点”, 认为“他的经济学分析具有在总体上把握社会构造及其内在机制, 以阐明其内在自我扬弃的规律性这样的志向”(前引《恩格斯论》, 170 页)。这也是微妙的观点。正如在上一则注释中说明过的那样, 恩格斯的确形成了将景气变动和经济危机作为内在规律性来把握的志向, 但不能忽略他将商品交换关系在本质上理解为欺诈和瞒骗这一点。恩格斯将蒲鲁东把财产视为掠夺的关联投射到商品经济中, 将之理解为欺诈和瞒骗。

② 毋宁说, 在贯穿于“大纲”的基调中相当明显地表现出了道德主义、人本主义的观点。可以说, 在这一点上与黑格尔相比, 恩格斯显然是主观主义的。众所周知, 黑格尔的观念性正因为是以超越个人的客观精神为基调的, 所以他对于市民社会的批判也不是基于装点“大纲”的露骨的正义感, 而是更加冷静透彻, 富于客观性。晚年的恩格斯对包括费尔巴哈在内的黑格尔左派的倾向重新进行了回顾, 认为他们丧失了黑格尔的客观性, 经历了朝主观性的倒退。参见《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》(1886)。

但是，从缺乏内在地理解市民社会的契机，将之理解为完全缺乏人性的凌乱的原子集合体的以上观点，产生了构成这个时候恩格斯特点的——毋宁说整个黑格尔左派的——突出论调。那是这样一种自负心，即尽管德国在市民社会的历史、经济条件上要落后很多，但它以黑格尔以来的压倒性高水准的哲学为武器，针对发达的英国、法国，处于作为社会变革的理论先导的位置。如果对撰写“大纲”前后恩格斯的言论进行考证的话，强调在德国出现的哲学共产主义的理论重要性，宣扬那在欧洲社会改革运动中应该占有指导性意义的观点从“大陆上社会改革的进展”第二通信（《新道德世界》1843年11月18日）、“英国状况——评托马斯·卡莱尔的《过去和现在》”（1844年1月撰写，《德法年鉴》）一直延伸到“共产主义在德国的迅速进展”第二通信（《新道德世界》1845年3月8日）。而且，那种观点与感叹英国劳动者旺盛求知的欲望及其高水准的立场，或者就实践而言，德国必须向英国社会主义者学习这样的立场是同时存在的。这一点很重要，让我们来引用一下。

但英国国教会高枕而卧时，社会主义者为教育英国劳动阶级做了很多事情。当你最初听到最普通的工人在科学会馆（hall of science）里十分内行地作政治、宗教和社会等方面的专题报告时，你一定会惊讶不已。除了卢梭的《社会契约论》、伏尔泰的各种著作，英国的劳动者还“在一两个分尼一本的小册子里和各种报纸上可以读到阐明共产主义原理的文章”。在英国，一切都是活生生的并相互联系着的，而且有扎实的基础和行动；这样，这里的一切都具有了外形，而我们则以为，只要囫圇吞枣地读一本施泰因的内容贫乏的书，就仿佛通晓了什么，或者以为只要在某个地方发表过一些华而不实的见解，似乎就算是个人物了。^①

^① 《伦敦来信》，《瑞士共和主义者》1843年6月9日。

与以手工业者为基础、由魏特林所代表的共产主义者集团相并列，还有在德国知识分子之间形成的哲学共产主义者的政党。

“他们将他们的哲学的各种归结向未来展开，现在成为了共产主义者”，其中有赫斯、卢格、马克思、诗人格奥尔格·海尔维格等人。“德国人是一个哲学民族，共产主义既是建立在健全的哲学原则的基础上，尤其因为它已是从德国人自己的哲学中得出的必然结论，德国人绝不愿意也不可能摒弃共产主义。”“在德国，在有教养的社会阶级中建立共产主义党派的可能性大于其他任何一个国家。德国人是一个从不重利益的民族，在德国，当原则和利益发生冲突的时候，原则几乎总是使利益的要求沉默下来。对抽象原则的偏好，对现实和私利的偏废，使德国人在政治上毫无建树，正是上述这些品质保证了哲学共产主义在这个国家的胜利。……英国人会觉得很奇怪，一个以消灭私有制为目的的党派，却主要由拥有财产的人组成，而德国的情形恰恰就是这样。”^①

英国的社会学者是纯实践家，因此，他们提出了建立国内移民区等类似莫里逊氏丸的办法；他们的哲学是纯英国的怀疑论哲学，也就是说，他们不相信理论，而是在实践中遵循唯物主义。

社会主义者正是在他们只应该是人的地方还是英国人；大陆的哲学学说，他们只了解唯物主义，连德国哲学都不了解；

^① “大陆上社会改革运动的进展”第二通信。另外，恩格斯一边举出法国社会主义拒绝哲学而引入宗教的主要理由，一边指出：“法国共产主义者只是在我们的发展初期帮助了我们，但我们很快就发现，我们比我们这些老师知道得还要多些。”（同上书，592页。——译者注）不久，恩格斯在“傅立叶论商业的片段”中对这一点进行了自我批判。但是，恩格斯对英国社会主义，从一开始就很谦虚。“至于英国社会主义者，我们还要多多向他们学习。固然，我们的基本原则给我们打了一个比较广泛的基础，因为这些原则是我们从概括人类一切知识领域的哲学体系中引申出来的。但我们发现，在一切有关实践、有关现代社会制度的实际事物方面，英国社会主义者大大超过了我们，在这方面我们要做的就很少了。”（同上书，592页。——译者注）

这也正是他们的缺点。

对卡莱尔和他的思想方式来说，不熟悉德国哲学并不是完全无所谓。他本人是德国理论的信徒，但由于他的国籍关系，他还是倾向于经验；他陷入了矛盾的深渊，他只有发展德国的理论观点，给他作出最新的逻辑结论，把它和经验完全结合起来，才能解决这个矛盾。^①

从我上次给你去信以来，我所知道的最重要的事情是德国当代最杰出的天才哲学家费尔巴哈博士宣布他自己是共产主义者。……这样，德国哲学家（费尔巴哈是他们最杰出的代表）和德国工人（以魏特林为代表）的联盟，即马克思博士一年前所预言的联盟，就快要实现了。如果我们有哲学家和我们一些思考，有工人和我们一起为我们的事业奋斗，那么世界上还有什么力量能阻挡我们前进呢？^②

对见于市民社会发达国家英国的社会主义运动的实践性质，或者那与劳动者大众的密切联系进行赞赏，进而对英国劳动者大众对社会主义理解的高水准表示赞叹，从这样的姿态中，可以显然看出恩格斯从市民社会的历史展开所形成的新社会势力——虽说他们在市民社会中是被压迫阶级——来预感未来可能性的活生生的感受性。反过来说，恩格斯又形成了德国不仅在市民社会的发展这一点上，而且在社会主义运动这一点上都明显落后的意识。尽管如此，那样的认识未能克服将德国民族视为到达了相当哲学高度的存在，或者视

① “英国状况——评托马斯·卡莱尔的《过去和现在》”，同上书，654页。——译者注。另外，这个时候的恩格斯虽然在哲学上接受了共产主义，但对唯物主义却采取了拒绝的立场，这一点值得关注。虽然受到了费尔巴哈的影响，但恩格斯的哲学共产主义在那里依然没有继承唯物主义。恩格斯从哲学共产主义中摆脱出来，转向继承唯物主义，是在1845年夏天与马克思会合以后，特别是接触到《神圣家族》第六章中的“对法国唯物主义的批判的战斗”之后。

② “共产主义在德国的迅速进展”第二通信，《马克思恩格斯全集》第2卷，594～595页。不用说，这里提到的马克思的“预言”，是指《〈黑格尔法哲学批判〉导言》（《德法年鉴》1844年2月）的末尾部分。

为产生了即便“轻视现实和私利”也要贯彻原则的高洁哲学的有教养人的特异存在这一稍有缺陷的侧面。从后者的侧面，恩格斯形成了英国社会主义实践只有通过吸收德国哲学才能变完整这样的主张，或者只有通过哲学共产主义者和劳动者的联合才能对社会改革进行正确展望这样的主张。

众所周知，被认为是在1945年末到1946年初构思、撰写的《德意志意识形态》的第一章“费尔巴哈”从根本上对残留着许多黑格尔左派唯心主义色彩的以上哲学认识进行了“清算”（马克思《政治经济学批判》“序言”，1859年），成为对黑格尔以来的德国哲学重新进行全面批判的出发点。《德意志意识形态》对那一重新出发的意义和课题进行了概括。青年黑格尔学派“在德国不仅是公众怀着畏惧和虔诚的心情来接受这种哲学，而且哲学家们自己在抬出这种哲学的时候，也一本正经地觉得它有颠覆世界的危险性和不怕被治罪的坚决性”^①。《德意志意识形态》接着指出：

本书第一卷的目的就是要揭露这些自以为狼、也被人看成是狼的绵羊，指出他们的咩咩叫声只不过是哲学的形式来重复德国市民的观念，而这些哲学的宣讲者的夸夸其谈只不过反映出德国现实状况的可悲。本书的目的就是要揭穿同现实的影子所作的哲学斗争，揭穿这种投合耽于幻想、精神萎靡的德国人民口味的哲学斗争，使之信誉扫地。^②

在1945年3月以后的某个时候，恩格斯肯定进行了这样的问题意识的急速方向转换。就恩格斯而言，他在被推定为撰写于1845年4月至7月的“傅立叶论商业的片断”中表明了朝《德意志意识形态》的方向转换。在这里，恩格斯谴责说：“共产主义刚在德国出现，它

^① 中译文引自《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》（广松涉编注，彭曦译，张一兵审订，南京大学出版社，2005），2页。

^② 同上书，2页。——译者注

就被一批投机分子用来作为资本。这些人把在法英两国已经陈腐的论点翻译成黑格尔逻辑的语言，就以为自己创造了奇迹；而现在他们就把这种新的智慧当做某种前所未有的东西，当作‘真正的德国的理论’献之于世，以便将来可以尽情地诬蔑目光短浅的法国人和英国人的‘拙劣的实践’和‘可笑的’社会体系。”但是，“为了反对腐朽的德国理论所表现的那种滑稽可笑的高傲态度”而翻译了傅立叶片段的恩格斯坦率地承认自己过去的论著也处于无法与这些哲学投机分子区别的水准，说“我自己的作品也不例外”。这一点不可忽视。^①

如果与被推定为撰写于1845年2月末的“共产主义在德国的迅速进展”第二通信进行比较的话，可以更加清楚地看出“傅立叶论商业的片断”显示出了令人惊讶的明确论点。因为，与极力赞美以费尔巴哈为顶点的德国哲学共产主义和以魏特林为代表的德国劳动者的联合，而且承认马克思的预言将会实现的前者的论调相对，在迟几个月撰写的后者当中，德国理论基本上成了蔑视和拒绝的对象，作为“唯一真正做了些事情的德国人”，只举出了魏特林的名字。不用说，这种乍看让人觉得非常唐突的问题意识转换是由那几年在恩格斯身上积累下来的理论认识所支撑的；另外，那特别是以直接接触到英国市民社会实际情况的恩格斯的生活体验为基础的。

但是，即便如此，正是在1945年3月至7月的这个时候，发生以上急速方向转化，不得不考虑有相应的直接契机。在这里，首先浮现在脑海里的，第一，恩格斯1945年3月15日撰写完《英国工人阶级状况》，他在撰写过程中整理了关于英国劳动者的劳动条件以及生活环境的庞大数据，对英国宪章运动的动向也进行了相当深入的现实分析，另外也意识到了爱尔兰裔工人带来的劳动运动的新性质；但是，第二，恩格斯自己只承担了《神圣家族》很少一部分工作，大部分由马克思撰写，并在1945年2月下旬出版了。可以认为

^① “傅立叶论商业的片断”，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，654～655页。 一译者注

这些对理解这之间的情况具有很大的意义。^①

B. 赫斯“论货币的本质”及其周边

在《经济学哲学手稿》序言中出现的与恩格斯并列的另一个黑格尔左派理论家便是赫斯。序言只提到了赫斯在《来自瑞士的二十一印张》文集上的几篇论文，但正如已被确认的那样，撰写《经济学哲学手稿》时的马克思给《德法年鉴》投稿，也接触到了计划在该刊第二卷之后发表的赫斯的“论货币的本质”，并从那里受到了一

① 《英国工人阶级的状况》作为从“大纲”到《德意志意识形态》的巨大转变的中间点，显示出了微妙的动摇。在这里，市民社会依然作为“利己的”“单子”集合态，被描绘为“原子的世界”（中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，251页。——译者注），国民经济学也被视为“赚钱的学问”、“贪图犹太人那样的暴利的商人所中意的学问”（同上书，252~253页。——译者注）。另外，在这里所使用的无产阶级这一术语的内容，也被描绘成在资产阶级的残酷压迫下变成非理性的、非合理的、疯狂地“流血、复仇的”存在，也就是近乎黑格尔所说的贱民（Pöbel）。与之相对，共产主义则被描绘为更加和平、富于理性的社会。“只要这种敌对还存在，共产主义就认为，无产阶级对他们的奴役者愤怒是必然的，是正在开始的工人运动的最重要的杠杆；但是共产主义比这种愤怒更进了一步，因为它不仅仅是工人的事业，而且是全人类的事业。”“无产阶级所接受的社会主义思想和共产主义思想愈多，革命中的流血、报复和残酷性将愈少。”（同上书，586页）关于这一点，晚年的恩格斯（1892年德文版序言）进行了以下评论。“在本书中到处都可以发现现代社会主义从它的祖先之一——即德国古典哲学起源的痕迹。例如本书（特别是在末尾）大力强调：共产主义不纯粹是工人阶级的党的学说，而且是一种理论，其最终目的就是把连同资本家在内的整个社会从现存关系的狭窄的范围中解放出来。这个论断在抽象的意义上是正确的，然而在实践中却是无益的，甚至多半是有害的。既然有产阶级不但自己不感到有任何解放的需要，而且以全力反对工人阶级的自我解放，那么工人阶级就应当单独地准备和进行社会革命。”（同上书，694页。——译者注）另外在该书中，我们也可以看出两个新的视点，即对围绕谷物法问题宪章派一分为二，其中的工人阶级从激进资产阶级的影响下明显摆脱出来，劳动运动也分为两派即宪章派和社会主义者这一状况敏锐地进行了把握。在那里指出了作为知识分子的学徒的社会主义者的局限。恩格斯认为社会主义者“只承认心理的发展，只承认和过去毫无联系的抽象的人的发展。可是整个世界，包括每一个单独的人在内，都是从过去成长起来的。所以他们太学究气、太形而上学了，他们是做不出什么大事来的。”（同上书，525~526页。——译者注）在后者的认识中，显然可以看出朝历史唯物主义认识的倾斜。另外，也出现了以下的认识：“英国工人阶级之所以能够如此强烈地反抗有产者的暴政，应当归功于他们所受的教育，或者更确切地说，应当归功于他们没有受过教育，同样也应当归功于英国工人阶级的血液中掺有大量的爱尔兰人的热血。”（同上书，500页。——译者注）在这里，在前文中被理解为“贱民性”的特征转化为工人战斗性的根据。

定的影响。^① 在那样的意义上，在思考马克思→赫斯的关系的时候，对“论货币的本质”的探讨是不可缺少的步骤。

但是，要想弄清撰写《经济学哲学手稿》时赫斯和马克思在思想上的位置关系，事先必须对赫斯的论文“关于德国的社会主义运动”进行分析。这篇论文在1845年上半年公开发表，因此马克思在撰写《经济学哲学手稿》时还不知道它的内容。但是，首先从这篇论文后记中的“1844年5月于科隆”可以看出，这篇论文与《经济学哲学手稿》撰写于同一个时期，这对比较这一时期两者的思想内容是不可或缺的资料。其次，这篇论文受到广松涉的关注，被他用作明确显示赫斯在理论上先行于马克思，以及证明马克思在从费尔巴哈的思想圈中摆脱出来，撰写《关于费尔巴哈的提纲》时，受到了赫斯影响的最有力证据。所以，即便为了对广松提出的这个问题进行思考，也有必要对这篇论文进行探讨。广松提出的一些论点，例如：“《经济学哲学手稿》的各种主张不仅在思路和视角上，就连在许多措辞上都受到了赫斯的影响”；《关于费尔巴哈的提纲》从头到尾“无非是从赫斯的立场对费尔巴哈进行批判”；或者《关于费尔巴哈的提纲》是马克思从“费尔巴哈和赫斯的中间立场”“宣告基本上完全转向了赫斯立场的文章”。总而言之，从《经济学哲学手稿》到《德意志意识形态》的马克思处于赫斯的“压倒性的影响之下”。这些论点是否都正确呢？^②

为了切合构成本章主题的“对市民社会的认识”这一点来理解“关于德国的社会主义运动”，大概有必要对“论货币的本质”的论旨以及之前在《莱茵报》（1842年6月26日）上发表的“谈谈英国

^① 关于赫斯的“论货币的本质”的撰写时期的考证，请参见山中隆次：《早期马克思的思想形成》（新评论，1972），180页以下。另外，山中隆次的论文“赫斯和马克思”（收录于经济学史会《资本论的成立》，岩波书店，1967）对国内外关于赫斯研究史的状况进行了整理。A. 科尔纽和W. 门克的《莫泽斯·赫斯和早期马克思》（武井勇四郎译、解说，未来社，1972）对赫斯的论文按顺序进行了整理。还有，《初期社会主义论集》（未来社，1970）中畑孝一的“解说”也是不可缺少的。

^② 广松涉：“早期马克思观的评判性重构”，《马克思主义的成立过程》，2、45页，至诚堂，1968。

面临的灾难”的论旨进行整理。

a. 对市民社会面临灾难论的认识

1842年，是工业革命结束期英国存在的各种各样的尖锐社会矛盾集中体现出来的重大危机之年。工人运动史的代表性概论书中说在19世纪30年代末到19世纪40年代初的英国，“英国工人的不满比任何一个时代都具有充分理由”。因为产业革命而获得了新生产力基础的资本主义，它所带来的经济变化越是革命性的，就越会带来围绕经济变化的与以往社会状态之间的激烈冲突。以手工纺织工为中心，还有几十万手工劳动者残存着，这些手工劳动者面临与机械竞争，被逼到“绝对饥饿水准”，另外这些手工劳动者获得的工钱令人难以置信地急速下降，受此影响，工人的工资也被降低，机械的改良明显带来了劳动强度的增大，但“丝毫没有建立关于劳动时间以及劳动条件的取缔规则”。工人住宅以及工厂林立的新兴都市的生活环境令人震撼，“水和空气都受到了污染”。著者们强调说：“饥饿的40年代”这样的惯用表达绝不是夸张。^①

以这种情形为背景，在1838年至1839年，宪章运动迎来了第一次高潮。1842年的第二次请愿运动以席卷英国的严重萧条和经济危机为背景变得非常激烈。1842年以后，由斯塔福德和沃里克的矿工和铸工所举行的罢工很快就扩散到整个北部工业地带，进而渗透到苏格兰以及威尔士。那时的罢工为了保证停工，出现了将锅炉的点火栓敲掉的过激行动，因而被称为“点火栓暴动”。这种激烈的经济斗争立刻与宪章运动结合，在各地相继举行的集会上，形成了“在人民宪章成为国法之前，所有劳动必须停止”这样的决议。^② 赫斯的“谈谈英国面临的灾难”就是在面临前所未有的1842年社会危机时撰写的。

赫斯认为席卷英国的社会混乱最终可以概括为货币贵族制

① A. L. 莫尔顿、G. 台德：《英国工人运动史》，91页，法政大学出版社，1970。

② 前引《英国工人运动史》，108～109页。

(Geldaristokratie) 和贫困 (Pauperismus) 的矛盾，那种社会混乱呈现爆发状况。赫斯对英国的报道进行了介绍，并指出：“所有英国的刊物都关注这件事情，不论是起义、大众集会，还是其他事件，都可以从中看出一种恐惧的社会病态的征兆，这样的事情没有一天不被报纸报道。”但赫斯认为，即便实现了由租税问题以及谷物法问题所代表的英国产业资产阶级改革运动，席卷英国的这一祸害也根本就得不到解决；另外，因为它的变革被限定在政治制度方面，所以那不是通过“最激进的政治改革派即宪章派”运动就能得到解决的事情。“给英国带来灾难的客观原因”在本质上不是政治性的，而是社会性的。“那是因为产业从民众手中转到由资本家经营的机械上去了。过去，由多数小商人小规模经营的商业现在越来越转移到少数大规模的企业资本家或者投机者（所谓骗子）手中。那是因为地产根据继承法而被集中，在少数的贵族手中繁荣，大资本一般在每个家庭繁殖、繁荣。”^①

在包括卢格、马克思在内的德国黑格尔左派体制改革运动依然处在将绝对主义到资产阶级的立宪体制、从王制到共和制或者民主制这样的政治改革视为主题的时候，赫斯就准确地认识了英国资本主义所包含的各种新的问题状况，将那认识为超越所有政治改革范围的社会改革问题。而且，以社会问题为轴心的迫在眉睫的这个悲惨结局尽管目前先出现在英国，但不久一定会席卷法国以及德国，也就是说那被理解为显示近代市民社会本质问题之所在的问题。

应该说，在黑格尔左派中也是先驱性的赫斯的这一认识成了恩格斯的启蒙契机^②，就像是紧跟这篇论文一样，在1842年末以后，恩格斯针对德国读者发表了--系列英国论。

但是，以在当时的资本主义发展中处于浪尖的英国作为典型的赫斯这种对市民社会的认识，的确很早就在事实关系上把握了英国社会的危机状况。尽管如此，究竟能否说那是在资本主义社会的历

^① Über eine in England bevorstehende Katastrophe, *Hess Schriften*, S. 183f.

^② 前引 A. 科尔纽、W. 门克：《莫泽斯·赫斯和早期马克思》，第15页。

史根据的基础上展开的批判呢？例如，在论及马克思的《资本论》的时候，人们首先不得不承认马克思付出了极大的努力。马克思对内在于资本主义社会的历史根据进行确认，并试图将这个历史根据——端绪范畴=商品以及商品生产——的展开作为规律总结出来。马克思的方法是：完全处于资本主义市民社会的运动过程之内，通过这种做法，从根本上获得对资本主义市民社会进行批判的根据。不过，在赫斯那里，对资本主义市民社会的认识是从对资本主义体制的危机=灾难的认识开始的做法在这一点上未必是有利条件。对资本主义的灾难的认识的确使对资本主义的批判变得犀利，不过这一点对内在地理解资本主义来说未必是必要的。不仅如此，因为从一开始就拒绝资本主义，而那样妨碍了对资本主义的内在理解，因此那又能成为使得对资本主义的批判停留在外在水准的要素。

本书始终以对市民社会的认识为线索，并从那里挖掘问题。从这样的立场来看，我对科尔纽以及门克等人的评价方法不觉感到怀疑。他们说，尽管赫斯通过“谈谈英国面临的灾难”论文对资本主义社会的物质基础进行了研究，但在那之后撰写的论文中，又倒退到唯心主义的立场，主张为了“实现自由的社会”，“高度的道德的、法的以及国家的见识”具有决定性的意义，或者只是反复主张“因为国民的自由意识的觉醒，我们应该会获得解放”。赫斯“没有利用自己摸索出来的历史唯物主义的端绪，而是把它放置在一边。如果将这种端绪进一步发展的话，它或许能朝就英国状况写的论文（指“谈谈英国面临的灾难”——山之内注）所指的方向奋勇前进。在那篇论文中，资本主义的集中化得到了确认，要是赫斯继续对与那同时着手的资本主义社会的物质基础进行研究的话，大概会将因为面临国民的贫困而高涨的共产主义的伦理要求改变为具有历史根据的

共产主义理论。”^①

认为关于资本主义社会的经济事实关系的认识如果在数量上扩大，那么在那里自然而然会出现历史唯物主义的分析这一朴素的立场是与对资本主义社会的科学认识无关的单纯的实证主义立场，因此，缺乏内在地从马克思思想的展开、方法的转换来理解的早期马克思对市民社会的认识进展契机。在这种通俗的立场上，唯心主义和唯物主义分别被固定在一方面的道德主义、伦理主义和另一方面的经济的、物质的各种事实这种形式的二元对立关系之中，而应该以这两者为媒介的人类存在以及社会关系在那里所占据的位置则没有得到充分考虑。在赫斯的“谈谈英国面临的灾难”论文之后，对英国资本主义社会的物质基础不断进行了探讨的恩格斯，在可以说是早期恩格斯的一个理论顶点的《国民经济学批判大纲》中深深地渗透了道德主义、伦理主义的观点。因为这一缘故，恩格斯在对市民社会的内在理解这一点上受到了极大的制约。对这一点我们已经进行过分析。进而言之，恩格斯的著作《英国工人阶级状况》收集了庞大的有关英国资本主义社会物质、经济的事实，这是有目共睹的。尽管如此，恩格斯在晚年言及点缀这部著作的黑格尔唯心主义的立场，并就这一点提醒读者注意。他那样的做法并不是多余的。^② 尽管科尔纽、门克指出了上述问题，但作为思想史上的难点，或者在马克思主义的方法展开这一点上，我们所面临的问题无非是：对“资本主义社会的物质基础”的认识绝不是量的积累的延长线上自然产生的对资本主义社会的内在理解。以下，让我们结合赫斯在那以后的论述进行探讨。

① 可以说，这样的理解方法是具有使马克思的思想体系倒退到机械的实证主义水准这一强烈倾向的东欧马克思主义所特有的。尽管如此，从科尔纽的著作《马克思和恩格斯》的内容以及在民主德国进行的关于“黑格尔哲学和马克思主义的关系”的讨论内容来推测，在东欧马克思主义当中，那属于最有灵活性的。请参见藤野涉的“马克思主义对黑格尔哲学的关系——关于东德的讨论”（收录于《历史唯物主义和伦理学》，新日本出版社，1972）。

② 请参见本书第二章二。

《来自瑞士的二十一印张》上发表了赫斯的三篇论文。在其中的“社会主义和共产主义”中，赫斯将新的划时代运动的方向明确地作为社会主义、共产主义来认识，对康德、费希特、谢林、黑格尔系统的德国哲学和巴贝夫、圣西门、傅立叶、蒲鲁东系统的法国社会哲学这些性质相互不同的思想系谱——前者代表精神自由的系谱，或者代表社会平等的系谱——与这种新展望的关联进行了论述，明确了这两者都面临着作为现实、实践课题的社会问题。不妨认为，赫斯将这个共通课题的社会问题理解为“一而全的自由！”在这里，赫斯主张哲学必须从思想的高处下降到现实的民众自由，并朝实践行为发展。实现这种民众自由的实践性课题是双重的，有必要同时实现将民众从“对物质的隶属、贫困”中解放出来，以及将民众从“对精神的隶属、宗教”中解放出来，也就是说，实现“一而全的自由”。

刊载在《来自瑞士的二十一印张》文集集中的另一篇论文“行动的哲学”是为了解决以上现实课题并试图为社会主义、共产主义在原理上、哲学上奠定基础的文章。不过，在这里提示出的哲学基础事实上停留在克服“对精神的隶属”的主题上，在缺乏克服“对物质的隶属”的方法线索的意义上来说，在本质上并没有突破德国唯心主义的框架。赫斯指出：“精神创造出自己的反对者即他者、世界、生命，是为了每次规定自身，超越制约的东西而回到自身，另外也是为了认识其反对物是精神的反对物、精神的行为、精神的生命，换言之，是因为将自己作为生命体或者活动体来把握，而不是在物质上来把握、保持自己。如果是那样的话，自由的行动将会成为制约精神的客观事实，精神的自为存在成为物质财富。……物质财富是成为固定观念的精神的自为存在。”（“行动的哲学”）正如在以上论述中所看到的那样，在赫斯那里构成主题的是将人类的对象活动始终在朝自身的精神回归的水准上来把握的志向，因此，在产生人类活动的劳动这样的侧面，在创造出物质对象的活动这样的侧面来进行深入挖掘的做法被搁在一边。就这样，正如以上引文所显示的那样，物质财富的形成所具有的独特意义被忽视，其结果对象活

动形成财物的事情被想象成宛如作为本身的精神被物质一方所包围那样。或者对象活动的产物=财富无中介地被视为私有财产，即他所说的物质财产。这是赫斯将对象化与外化或者异化加以混同的原因之所在。^① 对于点缀“行动的哲学”的以上主观主义，应该结合赫斯在思想上包含的与费希特的共鸣关系这样的事实来理解。赫斯不仅没有从朝精神的自我回归这样的黑格尔的思想圈中摆脱出来，而且正如他自己屡屡言及的那样，毋宁可以说通过倒退到费希特而进一步增强了主观性。在黑格尔那里，最终是普遍、客观的精神作为统辖制约个体的东西而体现，而撰写“行动的哲学”时的赫斯通过极力主张从自己出发，始终将个体的立场作为原则。这一点具有象征性。^②

以上述费希特的主观唯心主义为基础，将这同斯宾诺莎联系起来的便是赫斯的“行动的哲学”的基本框架。赫斯从斯宾诺莎的《伦理学》中引用“促进活动、提高生活的乐趣的东西是善”，并在此基础上，通过将这与上述精神的自我回归这样的视点相结合；将人类自由的本质，因此也将劳动（Tätigkeit）和享受（Genuß）的自我同一性视为共产主义原理的特征。赫斯指出：“在至今为止的整个历史中，重重地压在人身上的诅咒”，“人没有将劳动作为自我目的来把握，而总是将享受作为从劳动中分割开来的东西来把握”。“‘汗流浹背的劳动’一直使人类不幸。‘发自内心的劳动’大概会使人类变自由、变幸福”（“行动的哲学”）。在以上分析中，赫斯还没有将劳动切合作为其具体样态的分工来理解，因此甚至没有把握住理解基于劳动分工的经济社会的构造，即商品生产社会的构造的线索。在这一点上，撰写“行动的哲学”时的赫斯对市民社会的理解明显落后了，如果将这一点与已经探讨过的黑格尔的情形相比较的

^① 请参见畑孝一的“解说”，前引《初期社会主义论集》，197页。

^② 赫斯在“行动的哲学”中指出：“如果人类是创造性的、具有活力的话，那么就必须从自己开始。正如古老的历史、自然的历史最初是从人类开始那样，新的历史、精神的历史在根本上也必须从个人开始。”黑格尔竭尽全力与以这样的个体=特殊性的立场为原理的体系相对抗，将那作为一个普遍性的构成要素来接受。

话，那是很显然的。在没有把握住劳动所具有的产出对象的意义，在未能理解作为劳动的具体样态的分工的情况下，立足于费希特以及斯宾诺莎的视点进行的对市民社会的批判，将整个劳动片面地视为“使人类不幸的”奴隶劳动；在相反的极端，在缺乏劳动的对象化→产品的形成→产品的社会交换这样的媒介关联的情况下，幻想着在观念世界被自我同一化的自由活动——劳动=作为享受的“愉快的活动”——这样的幸福世界。就这样，“行动的哲学”只在观念世界自我同一地消除了民众对“物质的隶属”。

另外，再加上“行动的哲学”的原理处于费希特或者被费希特化的黑格尔路线上这一点，在与费尔巴哈的影响明确体现出来了的“论货币的本质”的对比中，浮现出了另外一个不应该忘记的论点。因为，赫斯指出“自由是对缘于自我限制的外在制约的克服，是作为活动的东西精神的自我意识，是对自然规定的自我规定的扬弃”，他显然是处于理性和教养的立场来考虑应该克服感性和自然的对象，在这一点上，他与黑格尔是一脉相承的。赫斯将从原始到近代的以往历史总括为“精神的自然史”，认为在那里“被称为客观、物质的或者肉体世界的所有东西”对人类依然具有外在规定性。与此相对，他称为“精神的真正历史”的东西——那无非就是社会主义或者共产主义——当中，“精神得以发展，自我意识得以成熟”，“所有自然规定都会消除”（“行动的哲学”）。在沿着这样的思路来探讨的时候，可以认为，撰写“论货币的本质”时的赫斯受到费尔巴哈批判黑格尔的影响，朝唯物主义大幅度倾斜，实现了相当急剧的转换。不过，赫斯在多大程度上理解了费尔巴哈呢？另外，通过那一点又在多大程度上实现了对他自己的哲学基础的变革呢？

撰写“论货币的本质”时的赫斯不是从费希特的自我出发，而是按照费尔巴哈的方式将人类的本质作为类的共同性来理解。与此同时，赫斯通过将这个类的共同性作为社会关系中的生命活动的相互交换来重新把握，而迈出了超越费尔巴哈、通往对市民社会的社会科学认识的极为重要的一步。现在通过将具有抽象地停留在从具体历史、社会关系中被割裂开来的倾向的费尔巴哈对人类的把握转

换为交往（Verkehr）以及协作（Zusammenwirken）这些表示社会关系的范畴，获得了作为对市民社会进行历史分析的工具的可能性。不仅如此，赫斯甚至还洞察到，这种交往和协作的发展才是生产力（Produktionskraft）发展的根源。因此，他的这一观点甚至领先于在《德意志意识形态》中呈现完整形态的历史唯物主义。赫斯指出，“现实生命活动”是“一种类的行为（Gattungsakt），是多种多样的诸个体的协作。正是这种协作实现生产力，因为这一点，那是诸个体的现实样态”（“论货币的本质”）。在“论货币的本质”开头出现的赫斯的这种新论点，大概对“穆勒评注”产生了影响，在这个意义上，指出赫斯对青年马克思产生了影响的广松的观点是正确的。^①不过，即便马克思从赫斯的论点中受到了很大的启发是事实，但那并不直接意味着当时的马克思处于赫斯的“压倒性的影响”之下。“论货币的本质”的整个论旨对马克思来说究竟是不是可以接受的东西，这是一个需要稍微慎重思考的问题。赫斯究竟是否将包含了到达对市民社会进行历史分析的可能性的交往、协作、生产力的诸范畴——这些他自己发现的各种范畴——运用到了对现实的历史分析呢？

的确，赫斯一方面认为，市民社会所包含的生产力的提高产生了在异化现象形态的背后真正使社会联合成为可能的客观条件，限于这一点来说，他将商品经济的发展和资本主义理解为对人类的完成来说是必要而且是必然的历史经过点。赫斯指出：现在正在客观形成人类创造“根据使命和爱好能够自由地和社会中发挥各自的能力和才能”那样的“理性的、有机的人类社会”的条件。在市民社会出现的贫困问题不是因为物质生活手段的绝对不足而产生的，相反，是作为“生产力过剩的结果”而体现出来。对英国来说，问题

^① 不过，广松忽略了马克思在撰写《经济学哲学手稿》的过程中发生的方法论大转变所具有的意义，主张赫斯对历史唯物主义形成的影响具体体现在1845年5月3日的《关于费尔巴哈的提纲》之中。因此，遭到了来自关注在第一手稿和第二、第三手稿之间撰写的“穆勒评注”的经济理论问题的学者的反论。请参见前引望月清司的《马克思历史理论的研究》第30页以及第39页的注释^⑤。

不在于产品供不应求，而在于“整个地球对那个市场来说太小了”这一点。马尔萨斯的人口论将事态完全颠倒来把握，实际上，“消费以算数级增加”，而“生产则不断以几何级上升”。这样丰富的物质产品显示了人类的自由得以实现、能充分享受生活的条件成熟了（“论货币的本质”）。

但尽管如此，在赫斯的认识当中，妨碍将现实市民社会作为达到一定水准的社会交往和协作的状态来把握的倾向也在发挥很大的作用。在认识的水准上，社会交往与协作始终是应该在将来实现的理想状态，针对市民社会现实的伦理颓废，那是映照在彼岸的道德完美的世界。赫斯指出：人类的形成史并不是从一开始就作为人类本质的展开，也就是说不是作为社会交往、协作的展开而进展的，而是作为人类本质的“自我瓦解（Selbsterstörung）”而进展的。“如果已经开始的产品的有组织的交换、有机的活动、一切协作都是可能的话，那么人类当然就没有必要凭借每个人自己的力量，使用粗野的暴力以及巧妙的欺诈来争夺或者骗取那种精神物质方面的必需品，另外他们也没有必要在自己以外去寻求精神物质财富的必要。”不过，实际上人类是作为被孤立化、被个别化的个体而出发的，“因为未能作为同一有机体的一员，作为人类的一员来协调协作，所以自取灭亡了”（“论货币的本质”）。

作为历史现实的市民社会，在赫斯那里，被想象为恍惚让人觉得是霍布斯所说的自然状态的每个人对每个人的战场，另外，与见于恩格斯的“大纲”中的认识一样，作为相互欺诈、蒙骗的世界来描绘。如果从赫斯的立场上来看——他将人类在类的共同性中相互交换生命活动的交往和协作的完美状态作为对于人类来说的本质性的东西来考虑，通过这样的利己的诸个人而产生、拥有的“精神物质财富（geistige und materielle Güter）”只能被理解为对人类来说非本质的东西、外在的东西。

将市民社会作为以上伦理颓废态来理解的赫斯的立场，与强调客观精神的分裂态这一侧面的黑格尔市民社会论的A局面（请参照本书的第二章第一节“黑格尔市民社会的两面性”）处于亲缘关系，

这一点不难理解。果然，赫斯指出在被利己主义支配的市民社会中，产生了“个体在目的上被提高，类在手段上被降低”这样的颠倒（Umkehrung），并导入黑格尔的方法，将黑格尔的课题与黑格尔自己没有展开的对货币的考察联系起来。而且在那个时候，还引用了立足于人类本质的异化这样的视点完成宗教批判的费尔巴哈的理论，通过将这巧妙地与黑格尔的市民社会论的A局面联系起来，站在异化论的立场成功地展开了货币论。赫斯指出：“小商人世界（Krämerswelt）”——作为指称市民社会的词语，赫斯习惯使用这个词——不得不一直在现实的地上生活的伦理颓废外侧产生在观念上被神圣化的天上的世界（上帝和宗教）；同样，即便在地上生活中，也不得不产生“被置于个人之外、被降低为个人的手段的”类的生活的被外化的形态。在地上出现的类的生活的外化那就是货币。“这里的类的生活是货币。对于颠倒的世界的理论生活来说，相当于上帝的东西对于它的实践生活来说是货币。也就是说，货币是人类被外化的能力（entäußerte Vermögen），是作为商品交易的生命活动（verschachtelte Lebenstätigkeit）。货币是以数字来表现的人的价值，是今天的奴隶制的烙印，今天的隶属无法消除的烙印。能够买卖自己的人就是奴隶。”（“论货币的本质”）

在这里，我们应该对赫斯的市民社会认识在经济学上汇集为货币论这一点的意义进行考察。如上所述，赫斯的货币论是以伦理分裂态这一黑格尔的认识为基础，通过将那与费尔巴哈的异化论直接结合而构建起来的。赫斯对自己的论述进行了以下概括：“在至今为止的人类的孤立化的状态中，另外在至今为止的人类的相互异化（Entfremdung）中，必须发明代表精神以及物质产品的交换的外在象征，那完全是理所当然的。……因为他们自己是非人的，也就是说没有结合，所以他们不得不在自己以外，也就是非人的、超人的实体（即货币——山之内注）中寻求结合带。没有这个非人的交往手段，他们大概根本就无法进行交往”（“论货币的本质”）。从以上的认识中可以看出，赫斯所关注的市民社会领域局限于以货币为媒介的商品流通的世界=交往，基本上无视了作为商品生产过程的对

象活动=劳动的领域。^①从已经论述过的内容可以得知，赫斯已经具有将作为英国产业革命的成果而出现的机械化大工业作为一个事实给予关注的眼光，也具有对资本主义所产生的巨大生产力进行正确评价的眼光。尽管如此，赫斯一到对市民社会从经济学的角度进

① 关于这一点，不得不说，以往的研究对赫斯的劳动概念的评论有些偏颇。例如，山中隆次认为，赫斯并不是完全没有言及见于工人、无产者的“劳动的异化”，但只是轻描淡写，缺乏实在性。“说起来，生产手段的重点被置于以私有财产这样的形式牢固结合的小商品生产者的‘经济的异化’之中。”这种以小商品生产为基础的异化作为“拜物教货币”的世界被描绘出来，这与以资本、工资劳动关系为前提来展开异化的马克思不同（山中隆次：“赫斯和马克思”，《经济理论》，第62、64号，1961年）。另外，畑孝一在《初期社会主义论集》的“解说”中也表明了同样的观点。不过，正如本节所论述的那样，在赫斯那里，即便存在将市民社会的劳动作为强制劳动、独立劳动来把握的观点，但对商品生产的过程进行深入具体考察的视点是很薄弱的，在这一点上，与资本主义生产的观点缺乏实在性是一样的。实际上，正如山中隆次所指出的那样，赫斯“试图从整个私有财产即商品交换和流通的领域引导出劳动的异化”（前引“赫斯和马克思”，第62号，46页）。另外，“也不得不说，在赫斯那里看不到见于马克思的劳动论的生命主体的活动性受到了自然对象的规定这样的‘对象劳动观’，因此他也完全无视针对人类劳动的自然以及生产手段所具有的独自性。而且，这种不及黑格尔的‘劳动’论的，毋宁说是那以前的费希特式的，与主观义务的理论相通的赫斯的‘劳动’论缺乏将工人从生产手段中排除、异化这样的视点，因此，产生了直接在整个私有财产，以及在货币的拜物教性中寻求根据的他的‘异化劳动论’”（前引“赫斯和马克思”，第62号，47页）。自从科尔纽指出这个问题以来（例如：Marl Marx und Friedrich Engels, a., a. O., 2er Band, S. 126），似乎赫斯具有他独自的“劳动异化”论的理解成为主流，但我对那样的主张坚决持怀疑态度。如果山中隆次那样去理解赫斯的异化论的内容，那么难道不应该说赫斯也缺乏商品生产以及劳动异化的理论吗？我之所以非常看重这个问题，是因为它与理解《经济学哲学手稿》的内容有很深的关系。第一，如果赫斯有基于商品生产分析的独自的“劳动异化”论的话，那么根本就不可能不对《经济学哲学手稿》产生影响（前引山中隆次的“赫斯与马克思”，《〈资本论〉的世界》，163页），因为必须承认，认为初期的马克思处于赫斯的“压倒性影响”之下（广松涉）这种见解是正确的。第二，不论是否愿意，这个问题都与如何理解马克思体系的方法相关。山中认为赫斯与马克思的差异由来于前者立足于商品生产（=整个私有财产），后者立足于资本制商品生产（=资本制的私有财产），如果将这些差异阐明的话，便可以克服赫斯的“劳动异化”论对马克思的“劳动异化”论的影响这样的科尔纽的观点。不过，正如《经济学哲学手稿》“异化劳动”篇的逻辑虽然显示出了动摇，但表现出了那种萌芽那样，而且，正如在《国民经济学批判大纲》以及《资本论》的逻辑构成明确显示的那样，马克思认为内在于商品生产的矛盾是资本主义生产的异化体系得以展开的基础。在这样的意义上，不得不认为商品生产的层面的异化对于马克思来说是开端，是原点，如果赫斯到达那一水准的话，那么不得不说那与其是显示了与马克思的不同的观点，毋宁是准备了马克思的出发点的观点。

行把握这样的层面，就完全缺乏对生产过程的认识。这一点具有很重要的意义，因为赫斯好不容易通过黑格尔获得了对市民社会从经济学的角度进行分析的线索，但是因为缺乏能够认识生产性劳动所具有的决定性重要意义，所以未能继承黑格尔市民社会论所包含的另外一个侧面，也就是说对劳动所具有的积极、能动的契机给予评价这样的侧面。

赫斯在“论货币的本质”中所使用的重要的范畴之一协作（Zusammenwirken）乍看是与分工（Teilung der Arbeit）类似的生产活动，而实际上，在他的论述的整体基调中，缺乏对自然施加作用，或者作为生产对象活动的内容，没有显示出与作为另一个范畴的交往相区别的独自性。在这一点上，撰写“论货币的本质”时的赫斯依然没有克服在撰写“行动的哲学”时所暴露的缺陷。赫斯对劳动生产这样的主体、能动契机的理解，将市民社会作为利己的每个人的相互瞒骗的场所，或者作为以个体为目的，把类降低为手段的伦理颠倒的世界来把握，他已经完全不具备从古典经济学那里继承理论的能力了。^①

尽管如此，“论货币的本质”凭借自己的力量发现了交往、协作、生产力这些构成历史唯物主义主干的重要范畴，但在对市民社会进行历史分析这样的水准上，这些范畴的运用就失败了。为了理解这种矛盾和混乱，现在大概有必要确认在他的脑海中留下烙印的市民社会的形象不是在生产劳动中拥有根据的近代市民社会的形象，事实上，那是以欺诈、瞒骗为目的，以共同体之间的双面掠夺作为

^① 请参照赫斯关于经济学的论述。“根据政治经济学的原理，货币一般是交换手段，因此是生活的媒介物、人的能力、现实生产力、人类的现实财富。”“首尾一贯的经济学只根据钱包的厚度来评价人物。但是，实际上，经济学也与神学一样，对人的事情只考虑了一点点。正如神学是获得天国的财富的学问一样，国民经济学是获得地上的财富的学问。但是，人类不是任何财富。”（前引“论货币的本质”，129页）在这里，对以分工劳动这样的人类的主体的且社会的活动为基础的重商主义进行批判的斯密的观点完全被忽略了。因此，赫斯也不承认财富是人类活动的对象化。当然，也完全不能理解对新教来说，获得财富不是自我目的，而是将神的荣光在地上实现的神的手段，他们具有将劳动本身变为自己的目的这样的志向。

活动基础的前期商业资本的形象。^① 在这一点上，尽管赫斯随处受到黑格尔《法哲学原理》的影响，但他没有从黑格尔那里继承市民社会（bürgerliche Gesellschaft）的术语，而是一贯以小商人世界（Krämerswelt）来替代，这一事实具有象征性。他敏锐的现实感觉一方面使得从近代市民社会的运动中率先抽出构成历史唯物主义主干的各种范畴成为可能，另一方面，一直规定他内心的主观伦理性使得他一直拒绝将被误认为小商人世界的市民社会的活动作为具有历史根据的人类史的一个阶段来认知。

赫斯要从这样的自我矛盾的两面性中摆脱出来，恐怕只靠积累关于市民社会的事实性知识是不够的，关键是要将对市民社会框架的认识由小商人世界＝前期商业资本的认识向近代西欧市民社会的认识转换。在那样的情况下，或许能够具有重要意义的一个论点应该是与黑格尔《历史哲学》的结构的较量，特别是对其第三篇在近代的开头部分对“宗教改革”的批判性继承。作为“意识到自由精神的时代”的近代，即近代西欧市民社会因为宗教改革而揭开了序幕，黑格尔虽然给人造成这样一种印象，但众所周知，他却在基于“主观的确信”，或者“真正的精神性”的宗教的内化去寻求由路德提出来的思想变革的本质。黑格尔指出：“教会堕落的原因”在于取代基督而出现的神“以感性的形式存在于教会之中，外在的东西以原本的形式内在于教会”。而路德主张“基督的精神实际在人们心中存在，并满足它”，“人类在精神上和他有一种直接的关系”。“因为个人知道 he 自己是充满了神圣的精神，我们在前面看到一切外在性的关系都瓦解了：现在不再有教士和凡人的分别；没有一个阶级（也就是伴随教权的阶层制的僧侣阶级——山之内注）占有着整理的内容，如像教会占有一切精神和世界的宝藏。相反地，那颗心——人类感觉的精神性——是被承认为能够占有、而且应当占有真理的

^① 关于这一点，请参见大塚久雄的各种著作，特别是《近代欧洲经济史序论》。马克思虽然没有使用前期商业资本这样的术语，但事实上，《资本论》第3卷第20章“关于商人资本的历史考察”显然将商业资本的两种类型明确地加以区分。

东西。这种主观性便是所有人所具有的主观性。”这样来理解宗教改革精神内容的路德认为这一点是构成西欧近代的历史核心的东西，通过宗教改革“举起了新的旗帜”，这面旗帜是“自由精神的旗帜”。在以后的时代里，“名副其实地将这一原理向全世界渗透，只有根据这个原理来建设世界才是我们的事业，今后我们必须致力这一事业”^①。

从根本上规定了黑格尔《历史哲学》的方法框架的这一对于宗教改革的认识，实际上正如将在后文中论述的那样，在理解青年马克思的方法展开时也具有极其重要的意义。因为正如再三言及过的那样，《经济学哲学手稿》第三手稿的开头的“私有财产和劳动”正是以上述黑格尔对宗教改革的把握为线索，通过这一点找出了古典经济学中内在的人类的主体能动性，通过这一点才有可能解决第一草稿中的“异化劳动”论的难题。不过，在只能将市民社会作为小商人世界来把握的赫斯那里，可以说从一开始就不具有在与宗教改革的关联中来理解近代西欧社会的可能性。这是因为：近代基督教（新教）被理解为其中不具有任何伦理正当性（=在精神上能动的主体性）的小商人世界的宗教，作为其必然的结果，这只被理解为心胸狭窄的因袭，与犹太教以及中世纪的基督教（旧教）也没有区别。

^① 黑格尔：《历史哲学》下卷，武市健人译，岩波书店，270页以下——译者注。不过，有必要注意的是，黑格尔所理解的宗教改革的思想内容只限于路德的相关思想。因此，在与那种思想进行比较的时候，带有神与神的合一的静观的、冥想的性质。其中的主要原因是，尽管路德自己在将《圣经》翻译成白话文的时候，将劳动翻译成Beruf，但在路德派中，削弱了对实践的行为的志向。与之相对，立足于严格的恩宠预定说的立场的卡尔文将决定性重点置于成为神的工具、实现神的秩序的职业劳动上，在那样的意义上强化了实践的性质。请参照韦伯的《新教伦理和资本主义精神》。上述引文中的“人类在精神上和基督有一种直接的关系”这一点，显示了与路德的神秘主义的相关性，因此要想在整体上理解宗教改革的运动，至少要对另一个极端的卡尔文进行关注。

岂止如此，新教被理解为犹太教心胸狭窄的完成形态。^①的确，赫斯也关注到通过宗教改革而自觉地被区分的人类的内在性和外在性的差异，不过他未能理解：这种内在性和外在性的关系由于职业劳动（Beruf，也就是说通过内在信仰心的实践）而在地上实现上帝的秩序（对外在自然的改造），通过这样的关联，在世俗内具有实践的意义。赫斯看不到对象活动所具有的独自性，只能将劳动理解为奴隶劳动、不幸的劳动，作为控制了宗教改革期的贫民手工业劳动者的召唤职业劳动（Beruf）的思想，以及这种思想所具有的大众水准的变革力等，亦即韦伯视所探讨的新教伦理和精神气质的侧面^②对赫斯来说从一开始就是无缘的领域。按照赫斯的说法，基督教中的“内在的”人作为“在去除了所有‘肉体的’东西之后的残渣”，是“空无的精神”。而且这种“空无”的东西在基督教中，被当做“人类的神圣不可转让的生命”。作为这一点的反射，在基督教中，“人体的‘肉体’不是神圣的，是丑恶的，应该唾弃的、外在的，因此是可以出售的生命”^③。就这样，赫斯不是在传统主义中也能具有的变革性这一点上，而主要是在非实践的空无精神的世界和外在、物质的肉体世界这一点上，也就是说作为丑恶二元论的构成来理解通过新教而自觉化的“内在性”和“外在性”的区别，并将之作为批

① 赫斯指出：“在社会动物界的自然史中，负有使人类成为肉食动物这样的世界史使命的犹太人现在终于完成了他们的使命。犹太教和基督教的秘密仪式在近代犹太教性的基督教的小商人世界中，被暴露在光天化日之下。”（“论货币的本质”，155～156页）另外，就卢格而言，直到1840年前半年，他的政治思想是在与旧教→启蒙主义→浪漫主义→反动→奥地利这样的线索，以及宗教改革→新教→启蒙主义、合理主义→自由主义→普鲁士的线索的对抗关系这样的构图中形成的。尽管如此，到了1842年，这两个系列最终成为本质上相同的东西，都产生了认为那在作为基督教国家的性质中是反动的、绝对主义的这种新构思。请参见田中治男：“A. 卢格及其时代”（《思想》，1974年7月号）。田中指出，通过卢格的这一转换，“青年黑格尔派”的政治实践具备了出发点。赫斯在早熟地接受了共产主义这一点上包含着与卢格的对立，但是，在对见于黑格尔《历史哲学》的批判性地把握了宗教改革评论的思路这一点上，他与卢格一样，是走在“青年黑格尔学派”的道路上。问题是如何理解在这一点上马克思虽然与卢格、赫斯起始于同一认识，但他在撰写《经济学哲学手稿》第三手稿时，再次回归到了黑格尔的宗教改革论这一点。

② 请参见韦伯：《新教伦理和资本主义精神》。

③ 前引“论货币的本质”，133页。

判对象。

但是，拘泥于小商人世界=前期商业资本的活动领域的认识要想朝扎根于劳动和生活的现实市民社会的认识转换，对宗教改革的历史意义的理解不可能是唯一的途径。在那里，还有通过贯彻西欧现代社会所产生的唯物主义的系谱来达到对市民社会的内在理解的另一条途径。而且，对“论货币的本质”产生了很大影响的费尔巴哈针对黑格尔唯心主义的理性、精神、教养，通过推出感性、自然、经验的立场，即便针对赫斯不也显示了唯物主义立场所具有的可能性吗？的确，费尔巴哈自身没有将他的唯物主义加以展开，来开拓对市民社会的经济学分析。另外，赫斯虽然成功地发现了构成经济学分析突破口的基本范畴，但没有将那作为对市民社会的历史分析而具体加以运用。但尽管如此，投射在赫斯那里的费尔巴哈的唯物主义不久与以此为基础，与可以对市民社会进行内在分析的认识联系起来。

这样的问题设定当然能够成立，另外结合这样的设定来进行推敲也是不可或缺的。实际上，在把握宗教改革的历史意义这一点上，在前文中列举过的赫斯对基督教进行批判的论点的确没有呈现具有可能性的构造。但是，与撰写“行动的哲学”时体现出来的理性主义——对自然规定性的克服——的立场相比较，那难道不是明确恢复针对精神的肉体的位置，试图从精神和肉体的统一性这样的立场来实现对宗教的批判吗？

的确，在“论货币的本质”中，通过费尔巴哈而受到的唯物主义的影响在其他方面也随处可见。例如，以下就是代表性的事例：“贤明的基督教的立法者没有注意到以下情况，即人类如果与大气隔离的话，会在孤独中悲惨地窒息而死；在人类的自然的或者肉体的生命中，不仅在那些立法者所划定的肉体界限内部的东西，全部自然都属于它；另外，在人类的精神性或者社会性生命活动中，不仅停留在人的内部的产物即思想以及感情，社会生活的所有产物也都

属于它。”^①（由山之内强调）不过，在另一方面，认为“小商人世界是假象和瞒骗的世界”的赫斯在以“在这个被实现蒙骗的世界，欺诈是模范，诚实是违反，卑劣被看成最高的荣誉，荣耀的人感到悲惨、受到侮辱，伪善赞美它的胜利”^②这样的口气来拼命地宣扬的时候，让人觉得“论货币的本质”的基调已经不是唯物主义，而是带有浓厚伦理主义色彩的唯心主义。如果对“关于德国的社会主义运动”的论旨进行探讨的话，这一点大概会更加明确。

b. 德国社会主义运动论

“关于德国的社会主义运动”是一篇以“论货币的本质”的观点为前提，从那里对德国哲学所经历的理论历程进行回顾，对现状进行分析，试图澄清发展德国社会主义运动时所面临的课题的文章。这篇文章之所以特别引人关注，不仅因为赫斯从他所到达的思想水准对从康德、费希特到谢林、黑格尔的德国哲学的主要潮流进行了批判性定位，而且还因为赫斯以将矛头指向卢格的形式^③，将他自身在不久前都身处其中的黑格尔左派（=青年黑格尔派）视为克服的对象，特别是针对费尔巴哈进行了相当深入的批判。的确，同一时期的马克思从1844年夏季到年末，与费尔巴哈之间保持着相当亲

① 前引“论货币的本质”，242~243页。

② 同上书，252页。

③ 1844年初，《德法年鉴》刊行，围绕马克思在上面发表的论文《黑格尔法哲学批判》的评价，卢格与马克思之间的关系也进入决裂的状态（参见田中治男：“A. 卢格及其时代”，《思想》1974年11月号）。这一对立之所以相持不下，众所周知，是因为两者围绕发生于1844年6月的西里西亚纺织工人起义发生了争论。如果就赫斯方面稍微详细一点来看的话，原本为了投给《德法年鉴》而撰写的“论货币的本质”因为《年鉴》出了第一期就停刊了而无法发表。所以在很早就采取了社会主义、共产主义立场的赫斯看来，责任在于卢格。也就是说，赫斯认为卢格无法理解由赫斯、马克思、恩格斯所开创的德国社会主义运动的新出发点。赫斯在“关于德国的社会主义运动”中，在把《德法年鉴》说成德国社会主义运动的最高理论到达点进行自我称赞的同时，说它的刊行不是卢格的功劳，而是福雷贝尔（Julius Flöbel）的功劳，表明了与卢格之间的对立。另外，在1846年，卢格也对赫斯的“论货币的本质”进行了深入的批判，请参见田中的上引论文第131页。

密的关系^①，1844年末的《神圣家族》在很大程度上是在费尔巴哈的思路撰写的，马克思对费尔巴哈的论点明确地进行批判是在1845年3月撰写“关于费尔巴哈的提纲”的时候。^②在考虑到这些的时候，限于与费尔巴哈的关系而言，赫斯走在马克思的前面，这一点似乎没有怀疑的余地。不过，在那种情况下，成为问题的当然是赫斯对费尔巴哈的批判内容以及在与赫斯的整个思想脉络的关联中对费尔巴哈进行批判的意义。

正如通过对“论货币的本质”的探讨所阐明的那样，赫斯通过将“行动的哲学”中的费希特的实践的立场与费尔巴哈的类的本质结合起来的做法，创造出了协作（Zusammenwirken）这样的范畴，通过这一点将作为经济现象的货币在异化论上进行了定位。如果从“论货币的本质”的成果来看的话，赫斯大概感觉在费尔巴哈的哲学中，缺乏融入自己心中的费希特式的实践契机，而且在未能使关于人的类的本质的考察成为对经济现象进行分析的媒介这一点上大概也感到有局限。在这篇论文中，赫斯尽量避免将费尔巴哈的类的本质的概念作为自己的术语来使用，取而代之，使用的是“法理社会（Gesellschaft）的本质（Wesens）”这样的术语。

赫斯首先概括了试图将从费尔巴哈那里继承来的异化论运用于对货币的分析的自己的新立脚点。“为什么人类至今为止不论在哪里，将自己的创造物（Schopfung）作为自己的创造者（Schopfer），把自己作为自身的产品的被造物（Kreatur），另外作为它的奉献者，

① 关于这一点，新发掘的资料即1844年8月11日马克思致费尔巴哈的书信特别有参考价值，请参见舒芬豪尔的《费尔巴哈和青年马克思》（福村书店，1973。原文：W. Schaffenhauer *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*. Berlin, 1965）。

② 另外，马克思在撰写“关于费尔巴哈的提纲”的时候，是否阅读过赫斯的“关于德国的社会主义运动”，与后者发表在《新辑文集》时的问题（1845年春）相关，是极其微妙的。广松涉也没有断定马克思是在读了这篇文章之后才撰写“关于费尔巴哈的提纲”的。请参照广松涉的“早期马克思观的批判性重构”，前引《马克思主义的成立过程》，45页。《马克思年谱》（Karl Marx, *Kronik seines Lebens in Einzeldaten*, 1934, Moskau）记载的“关于费尔巴哈的提纲”的撰写时期是1845年3月前后。

对自己的手和头脑的所为，俨然像更加高贵的超人类的存在或力量一样，以宗教的敬畏和被造物（kreatürlich）的敬畏来服从，相继成为国家学或者神学的，最后是理性的、物质的财产的牺牲品呢？……为什么发生了人类的所有能力赋予唯一的、全能的、无处不在的神即货币这样的事情呢？”^①

上一段引文引自“关于德国的社会主义运动”开头的绪论导入部分。在这里所提出的问题，即人的脑力或者肉体活动的产物为什么会或是作为宗教，或是作为货币，成为对人类来说形成外压的东西，反过来支配人类这样的问题，即提出了异化的发生根据的问题。对这一点，我们有必要加以关注。因为正如将在后文中论述的那样，实际上，马克思在撰写《经济学哲学手稿》的“异化劳动”部分的时候，在末尾部分重新提出了同样的问题。通过提出这样的问题，马克思重新确认了异化不是由外在的强制所造成的，而是作为人类的自发的自由意志的产物而发生的现象，这样一来，将异化的发生根据作为起因于内在于近代市民社会的人的积极能动的，或者精神的、伦理的要素，如果按照韦伯式的说法来说的话，作为扎根于行为的内在动机的水准的现象来理解。

但是，虽然对自己提出了同样的问题，但赫斯没有意识到自己所提出的问题的重要性，而是停留在指出人类至今为止未能意识到并实现法理社会的本质这一点上。在这样的意义上，在赫斯那里看到的不是对异化的发生根源进行积极的阐明，只不过提示了在异化状态中缺乏什么这样的缺乏理论。“对于自己的被外化的本质显得无能为力、不自由、被压抑、被侮辱的个人，相同的个人如果作为社会的人、作为全人类社会的活动的分支（tätiges Glied）来做（Wirken）的话，他能否认识到自己能成为自由的、创造性的、全能的存在（Wesen）呢？——这是因为至今为止，任何社会形成（*Gesellschaftsfung*）都不曾存在过。——至今为止，社会的本质（ge-

^① *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, Moses Hess, *Schriften*, a. a. O., S. 285.

sellschaftliches Wesen)、人类的类的本质 (menschliches Gattungswesen)、人类的创造的本质 (schöpferisches Wesen) 对人类来说是神秘的彼岸的存在 (Wesen)，现在也依然如此。那在政治生活中作为国家权力，在宗教生活中作为天上的力量，在理论中作为神，在实践中作为货币的力量与人类相对立。”^① 异化论中这种缺乏理论的结构，正如在对“论货币的本质”进行探讨时确认过的那样，与缺乏对内在于市民社会的社会生产力即分工劳动的认识是互为表里的。对赫斯来说，包括市民社会在内，以往的整个历史最终被描绘为“任何社会形成都不曾存在过”的东西。需要反复指出的是，赫斯不是将人类法理社会的本质或者协作作为与历史共同发展，并实现质的转换的东西，而是把它作为在将来的社会主义、共产主义社会才能实现的東西来理解。不用说，因为人类的法理社会的本质对赫斯来说就是人类的本质，所以赫斯将历史在整体上区分为伦理颓废的非人世界和道德完善的幸福世界这样两个阶段。在这一水准上，赫斯的认识与撰写《德意志意识形态》时的马克思和恩格斯相差悬殊，这一点是不言自明的。

以上稍稍绕了一下远路。接下来让我们看一看赫斯是怎样给德国哲学的思想潮流定位的，另外在那样的延长线上是以怎样的形式来尝试对费尔巴哈进行批判的。

赫斯指出，德国的哲学与康德和费希特的主观唯心主义一起变成了革命性的。他们大声宣告这种立场不是从传统中继承而来的，只有自己争来的东西才适合称为精神财富，主张对权威的信仰是无价值的，最高的善是自由，人类的生命活动是自律的。不过，这种主观唯心主义在将适合作为类的存在的人的存在当做个别的个人的权力来拥护这一点上犯了错误。“人类的本质 (Wesen)，正如费尔巴哈稍微神秘地表现的那样，是‘类的本质’。更准确地说，是个人的协作。”当这种协作“不论在精神世界还是在物质世界，不论是在

^① *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, Moses Hess, *Schriften*, a. a. O., S. 285f.

思想中还是在行动中都还不存在的时候”，对于人类来说，生活在本质上不是人性的，而是利己的动物性的。“不是主观唯心主义在本质上使人变得自由，只不过是使人类从他的本质中变自由了（nicht wesentlich frei, sondern frei von seinem Wesen gemacht）。”就这样，作为革命自由主义者哲学的主观唯心主义宣告了“主观的思想自由和利己的商业自由，即自由竞争的”正当化。^①在法国革命中被宣告的人权在哲学上为从共同存在中被迫自立化的个体的人奠定了基础。

不过，主观唯心主义的缺陷使革命自由主义转变为与旧态相同的专制主义。罗伯斯庇尔的恐怖主义、巴贝夫的共产主义、拿破仑的专制主义便是如此。就这样，与新时代相对应的新哲学立场在这里出现了。那就是谢林和黑格尔的伪善媒介的哲学。这种媒介的立场将主观自由和客观共同存在都作为片面的事物而给予排斥，试图立足于更高层面来统一这两者。

不过，另一方的谢林将这种两者的统一只作为高层面的哲学观点所能具有的特权给予认可。在谢林那里，只有预言者的神技才与这种统一相关，因此，只有法王才支配世界。而黑格尔认为在谢林那里，主体的正当性再次被压抑，神秘主义和旧绝对主义得以复活，并对他进行了批评。处于立宪主义和新教立场的黑格尔将近代国家以及作为其前提的市民社会在学术上进行了公式化。理论辩证法被还原为其社会意义，作为利己主义的联合（Assoziationen des Egoismus）的市民社会在国家、绝对精神之中被扬弃，但在那里巧妙地被保存了。在黑格尔体系中，“利己斗争是国家势力（Staatsmächte）的前提。国家一方不废弃市民社会的利己主义，而是确切地证明、保存、储藏、保护它。”^②就这样，按照赫斯的说法，虽然同样是采取哲学媒介的立场，谢林所表现的是旧社会的复古，而黑格尔表现

^① *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, Moses Hess, *Schriften*, a. a. O., S. 287.

^② *Ebd.*, S. 289.

的则是市民社会的立宪主义，如果将这两者与法国进行对比的话，那么前者相当于圣西门，后者相当于傅立叶。

总而言之，在这里，黑格尔法哲学立场的中心作为包含市民社会的主体能动性、可能性的东西——如果按照我们的说法，也就是以 B 局面为本质的东西——来被理解，这一点应该引起注意。当然，对于只将市民社会视为全面否定的对象的赫斯来说，**正因为那样的缘故**，必须把黑格尔当做批判的对象。正如在前文中论述过的那样，实际上赫斯在黑格尔市民社会论的两个侧面中，限于与 B 局面分割开来而言，他继承了作为伦理的分裂态的 A 局面，将它纳入自己的方法的基础中。赫斯在继承黑格尔市民社会论这一点上，最终没有摆脱这种局限。与此相比，马克思在撰写《经济学哲学手稿》的过程中意识到被黑格尔市民社会论的 A 局面所束缚的自己的认识的局限性，而转向批判地继承 B 局面。

让我们将论述向前推进吧。伴随着 1830 年的七月革命，进而出现了新的势态。针对这种新的历史展开，黑格尔的媒介的立场已经无法前进了。在这里，要求对黑格尔哲学进行内在变革的青年黑格尔派出现了。不过，由卢格所代表的青年黑格尔派**最终也未能超越德国哲学的观念性的局限**，未能消除原理和存在、理念和行为、理论和实践的矛盾。骑在名为“理念”的军马上勇往直前的青年黑格尔派也在社会主义面前大喊“到此为止”。费尔巴哈在这样的时候出现，终于突破了黑格尔哲学的地盘。^①

在这里，赫斯在对费尔巴哈所起的作用给予评价的同时，也谈到了残留着的他的局限性。费尔巴哈对黑格尔的批判的意义被概括如下：

在将本质外化，将发展的人当做各种冲突、矛盾、对立的产生者这一点上，因此在未将思辨媒介当做问题这一点上，费尔巴哈是正确的。因为思辨媒介实际上不以任何事情为媒介，也不与对象产

^① *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, Moses Hess, *Schriften*, a. a. O., S. 2891f.

生任何同一性，在一般情况下只产生与人类自身的同一性。“对立、矛盾只存在于思辨神秘家的想象中。”^① 如果矛盾的存在作为想象以上的东西显露的话，那么，那完全不以思辨为媒介，那与思辨在将想象中的矛盾作为现实的东西加以理想的时候，只不过带来在对立的外表上的扬弃是一样的。

这样一来，费尔巴哈揭露了黑格尔绝对精神的立场无非是人类本质的异化这一点，回到了作为所有事态的根源的人类。但是，费尔巴哈能够做到的事情也就到此为止了。费尔巴哈没有将他的宗教批判立场扩展到社会问题的领域，以到达将社会生活中的实践对立视为问题的地步。费尔巴哈应该像与作为理论神的宗教、绝对精神进行对抗一样，将其立足点朝向社会生活的实践神即货币。费尔巴哈因为什么缘故而没有到达这种社会的、实践的问题呢？这种极限包含在费尔巴哈对人类的把握之中。“费尔巴哈认为神的本质（Wesen）是人类的超越本质（das transcendente Wesen），关于神的存在（Wesen）的真正的教义是关于人类存在（Wesen）的教义，认为神学是人类学（*Theologie ist Anthropologie*）。这是正确的。但是，这不是真理的全部。在这里，必须加上一点，即人的本质（Wesen）是社会存在（*gesellschaftlich Wesen*），是一起朝同一目的的、作为整体朝同一利害的各种各样的个人的协作。关于人类的真正的教义，是真正的人道主义（*Humanismus*），是人类的社会化（*menschliche Gesellschaftung*）。换言之，人类学是社会主义。”^②

就这样，赫斯的确对费尔巴哈的人类认识所具有的理念抽象性进行了攻击，将之作为处于社会关联中的人而具体化了。赫斯在继承德国哲学的各种潮流的同时，将那作为对市民社会进行具体批判的媒介，并在马克思的“关于费尔巴哈的提纲”之前超越了费尔巴

^① *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, Moses Hess, *Schriften*, a. a. O., S. 292.

^② *Ebd.*, S. 293. 但是，赫斯指出：“费尔巴哈是自立的、独创性的哲学家。因为他发现了德国哲学的主要缺陷，大概也会发现德国哲学的普遍缺陷”，对费尔巴哈将他的人本主义发展到社会主义寄予了期待 *Ebd.*, S. 294.

哈，明确了前进的方向性。对于这些不妨给予充分的评价。不过，即便如此，正如在前文的探讨中确认过的那样，因为赫斯的市民社会认识根深蒂固地保持了在很大程度上制约赫斯运用方法的要素，所以他虽然能够迈出对市民社会进行具体分析的第一步，但在将那在市民社会中内在地展开这一点上最终不得不以失败而告终。

进而就与“关于费尔巴哈的提纲”的关联而言，赫斯的论点在重要的一点，即在感性的水准上，与马克思的方向恐怕有所不同，这一点不能忽视。从马克思在开头的第一提纲中所强调的可以清楚地看出：马克思虽然对费尔巴哈“没有将人类活动其本身作为对象活动来理解”这一点进行了严厉批判，但关于费尔巴哈将人类存在作为感性存在，对人类自然的水准进行了把握，因此对于人类和自然的关系，也不是作为单纯的应该被克服的对于未开化的关系，而是作为人类自然和客体自然的关系，作为在同一水准上具有彼此相通的领域来理解，关于这些，马克思没有隐瞒自己是费尔巴哈的弟子。^① 如果考虑到从费尔巴哈传承到马克思的唯物主义的核心理念是对以感性为轴心的人类的把握的话，很显然赫斯虽然在“论货币的本质”中显示了接受唯物主义的痕迹，但远不能对这种论点进行正当评价。在这样的意义上，赫斯对费尔巴哈的批判，一方面是先驱性的，另一方面又是非常早熟的。赫斯应该再在费尔巴哈那里多停留一

① 这一点，在第一提纲的开头就明显地体现出来了：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性（*der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit*），只是从客体的或者直观的（*Objekts oder Anschauung*）形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践（*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*）去理解，不是从主观方面去理解。”中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，3页。——译者注

些时候，以便充分地从他那里学习感性的立场、唯物论的立场。^①

以没有继承立足于感性和自然的立场来批判理性和教养的立场这样的费尔巴哈唯物主义的核心部分而告终的这一点所具有的缺陷在“关于德国的社会主义运动”的结论部分以最明了的形式体现出来了。在这里，赫斯站在两国的社会主义运动的结合这样的新视点，将在1836年撰写的《人类的圣史》中首次提出并成为他的一贯主题的法国和德国的联系这一点又重新提出来了。

按照赫斯的说法，法国社会主义运动的中坚人物是无产阶级大众，与之相对，在德国占据那一位置的无非是“教养派的少数人 (Minorität von Gebildeten)”。如果首先就法国来看的话，使法国无产阶级走向社会主义实践的原因不像施泰因的著作《当今法国的社会主义和共产主义》(1842年)中所说的那样直接在于物质因素，即“肚子的贫困 (Noth des Magens)”，那毋宁是因为对于“邻人的苦难 (Leiden)”的“共感 (Mitgefühl)”。在这样的意义上来说，那不是有赖于物质的利己主义的东西，而是基于极其人性化的动机。那不是“肚子的贫困”，而是“心灵的贫困”^②。

不过，正因为规定法国社会主义实践性质的这种“对大众苦难的共感”主要是基于“名誉、自由、称赞、自立性、正义”这些感觉动机的东西，所以不具有理论的一贯性，而是步入迷途。在这里，呼唤德国的哲学的、理论的社会主义的出现。

以魏特林为中心，以巴黎为据点开展活动的德国手工劳动者的

① 良知力认为：“赫斯自身……恐怕不是唯物主义者”，他“没有以‘在感觉上确实的肯定’作为他的出发点。他在费尔巴哈的阶段接近了感觉论，但至少他未能成为唯物主义者”（“赫斯和青年马克思——寄语广松涉的早期马克思论”，《思想》第527号，1969年5月号，收录于《青年马克思试论》，78、79页，未来社，1971）。另一方面，广松涉在回应这一评论的时候，重复他的主张说：在撰写“关于费尔巴哈的提纲”的时候，赫斯和马克思之间不存在“基本的不同点”。不过在那个时候，“如果特别关注‘感性的’的话，会出现另外的问题”，回避了与良知力的真正的争论点（“追记——寄语良知力的批判”，《马克思主义的地平》，劲草书房，1969）。一旦完全吸收了费尔巴哈的感性立场，这对理解早期马克思来说是必须“特别关注”的主题之一。

② Über die sozialistische Bewegung, a. a. O., S. 303.

运动曾经以信徒般的热情发动德国工人，但没有取得成功。德国社会主义运动只有通过运动中德国固有的要素即“人道主义的理念”的增殖才能获得核心。在德国，社会主义不是从感觉，而是从思想、哲学出发的，因此德国社会主义处于与法国的“实践人道主义”相互补充的关系。

就这样，赫斯认为法国的斗争通过外在社会冲突而产生，而德国的斗争则通过内在精神矛盾而产生，构成当前时代特征的社会主义运动的课题存在于追求自由的两种运动的汇合处。关于在不同轨道上朝社会主义方向迈进的法德两国运动的社会基础，赫斯的论述的确很有特色。“法国的运动是从货币贵族开始的，这种货币贵族在自己外部具有对立面，那就是无产阶级。这种无产阶级继承货币贵族的财产，试图吸收货币贵族。”与此相对，“德国的运动是从精神贵族开始的，他们在自己的内部具有对立面。这些精神贵族试图克服这种对立面，即克服与现实的矛盾，试图将他们所拥有的教养的特权（Privilegium der Bildung）普遍化，试图吸收贱民（Pöbel）。”“在法国，无产阶级代表人道主义；在德国，精神贵族代表人道主义。必须被吸收的本来的贱民在法国是货币贵族，而在德国，与之相当的则由小商人世界的工人所代表。就文艺来说，这两者都是精神贱民（Geistespöbel der Literatur）。”^①

赫斯虽然一方面对基于法国的感觉、感性的社会主义实践进行了评价，但最终未能以此来克服、扬弃德国教养的立场。赫斯的这种极限在这里如实地体现出来了。马克思在撰写《〈黑格尔法哲学批判〉导言》时，在这一点上尽管还存在许多方法上的问题，但已经非常清楚地德国无产阶级那里去寻求解放德国的“心脏”。在与这一点进行比较的时候^②，始终固执于德国“精神贵族”的主导性的

① Über die sozialistische Bewegung, a. a. O., S. 306.

② “哲学把无产阶级当作自己的物质武器，同样地，无产阶级也把哲学当作自己的精神武器。”“德国人的解放就是人类解放。这个解放的头脑是哲学，他的心脏是无产阶级。”《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第1卷，467页。——译者注

赫斯显然落后了。众所周知，在1844年6月发生了西里西亚纺织工人起义，围绕对这次事件的评价而逐渐冷化的马克思和卢格的关系全面决裂，在那个时候，马克思对卢格所进行的批判^①对固执于以上图式的赫斯应该也是适合的。对于马克思和恩格斯来说，《德意志意识形态》的主题是对起始于黑格尔，由黑格尔左派所继承的德国精神主义、教养主义从根本上进行自我清算，如果对这一点进行考虑的话，赫斯的“关于德国的社会主义运动”在其整体框架上即便有时被视为克服的对象，也绝没有值得当做模范的东西，在最先将从费尔巴哈那里吸收来的异化论运用于经济学，指出费尔巴哈的人类概念中的抽象性，提示了作为社会存在的人类这样的观点——不过不是在历史上具体的，而依然是理念的——这些方面，赫斯的确给予了马克思以很大的启发，作为方法论的先驱，起到了一定的作用。但是，赫斯最终只不过是黑格尔左派解体过程中一现的昙花，应该说与以历史唯物主义的成立为媒介的主流有着相当大的差距。

① 在卢格看来，西里西亚纺织工人起义还缺乏“贯穿整体的政治精神”，“并不是能从根本上动摇社会的事件，对于德国人来说，那顶多只是地方上的饥饿暴动而已”（田中治男：“A. 卢格及其时代”，《思想》1974年11月号，124页）。对此，马克思给予了激烈的反驳。马克思认为：第一，不管在“政治上”怎么成熟，都不能成为带来对社会问题的正确认识的根据，这一点从在政治上的发达国家英国，资产阶级用完全错误的论据来说明无产阶级的社会问题这种事情中可以清楚地看出来；第二，与发生期的劳动运动的状况相比，在西里西亚纺织工人起义所具有的“理论的、意识的性质”这一点上，不仅不落后于英国以及法国的劳动运动，反而具有超越它们的内容。“西里西亚的起义，起始于法国和英国工人起义的终结，也就是说起始于无产阶级的本质的觉醒。”为此，马克思列举了不是毁坏机器而是毁坏会计账本，银行家成为运动的对象这样的事例。对这样的事实，马克思的评价甚高了一些，但在这里已经体现出了不是在德国具有教养的知识分子中，而是在德国无产阶级中“寻求自我解放的活动分子”这样的姿态，这一点值得关注。马克思认为，如果说英国的无产阶级是经济学家、法国的无产阶级是政治家，那么“德国的无产阶级则是理论家”，限于这一点而言，与指出“解放的头脑是哲学，他的心脏是无产阶级”的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》相比，已经是在更高水准上来认识无产阶级（《评“普鲁士人”的“普鲁士国王和社会改革”一文》，《马克思恩格斯全集》第1卷）。另外，这则评论的日期是1844年7月31日，在这个时候，《经济学哲学手稿》或者《经济学笔记》正在撰写，这在文本批评上具有重要的意义。Vgl., Lapin, *Der Junge Marx, a. a. O.*, S. 407f.

三、费尔巴哈的唯物主义和《神圣家族》

《经济学哲学手稿》序言中提到的主要人物有黑格尔、费尔巴哈、恩格斯、赫斯四人。在上文中，对费尔巴哈以外的三个人姑且进行了整理。在本节中，作为对于理解《经济学哲学手稿》来说不可缺少的准备工作，将就费尔巴哈与青年马克思的关联进行探讨。不过，在探讨的时候，对费尔巴哈的哲学立场在1844年底撰写的《神圣家族》中是如何反映出来的这个问题同时进行思考，对于理解将在第三章探讨的《经济学哲学手稿》的论点来说大概有所帮助。就马克思自己的撰写顺序而言，《经济学哲学手稿》当然先于《神圣家族》，不过在对《经济学哲学手稿》进行分析的时候，必须留意的是：不仅费尔巴哈，而且黑格尔也具有很重要的意义。另外，对恩格斯以及赫斯的影响也有必要进行探讨。与此相比，在《神圣家族》中，有一个非常好的线索，即试图通过费尔巴哈来吸收英国以及法国的唯物主义的一节“对法国唯物主义的批判的战斗”，通过这一线索，对从费尔巴哈到马克思的关系大致进行推测，在对内容复杂的《经济学哲学手稿》进行详细论述时，大概会事先提供必要的示意图。

这种示意图首先明确了马克思通过费尔巴哈的感性立场所包含的经验论志向接受了起始于经验论的英、德唯物主义这样的事实；其次，大概还能明确马克思与恩格斯一样，是从把市民社会视为原子论世界这一认识出发的，但他在《神圣家族》中已经克服了那样的局限，将市民社会作为自律的、包含合理规律性的构成体来理解。我们在将《神圣家族》这样的到达点置于念头之中进行回顾的时候，《经济学哲学手稿》一旦内在于市民社会所具有的可能性，然后作为一个重要的转折点——把握从内部进行批判的新展望的转折点——浮现出来。再次，对市民社会的内在批判这一马克思固有的方法论的立脚点来说，黑格尔和费尔巴哈这两种对立的哲学立场分别具有

怎样的意义，下面的探讨应该能为分析费尔巴哈做准备。

A. 费尔巴哈的经验论和自然主义

a. 作为受苦者的人类

众所周知，从1843年到1844年，马克思在很大程度上受到了费尔巴哈对德国唯心主义哲学整体批判的影响，可以说在一段时期内是费尔巴哈的弟子。正如舒芬豪尔通过新发掘的资料所证明的那样^①，马克思朝费尔巴哈的倾斜在撰写《经济学哲学手稿》时达到了顶点。但是，《经济学哲学手稿》第三手稿将“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”这样的问题作为单独的一节，在这里，马克思虽然以费尔巴哈对黑格尔的批判为基础，但以微妙的形式很早就开始显示出通过黑格尔来将费尔巴哈相对化的志向。

在“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”中体现出来的对费尔巴哈的相对化不久在1845年3月的《关于费尔巴哈的提纲》中开花结果了，1846年在《德意志意识形态》中完成。如果在对撰写《关于费尔巴哈的提纲》以及《德意志意识形态》时显著化的对费尔巴哈的批判在本书必要的范围内加以概括的话，其内容如下：

第一，费尔巴哈对由黑格尔所代表的德国唯心主义哲学的思辨性质正确地进行了批判，将人类作为与外在世界的关联中的感性存在来把握。但是，尽管如此，因为费尔巴哈对人类的认识带有被动的、客体的性质，所以在本质上是主观的、静态的对人类的认识，而忽略了感性的人类同时具有的活动的、实践的侧面。如果与从费尔巴哈的唯物主义中看到的被动的、主观的性质进行对比的话，不得不说人类所具有的能动侧面反而在唯心主义中展开来了（《关于费尔巴哈的提纲》一）。正如已经提及的那样，这一论点处于在“对黑

^① 由舒芬豪尔发现，1958年首次发表的马克思致费尔巴哈的书信（1844年8月11日），表明了那一段时期两人紧密交往的关系。请参见前引《费尔巴哈和青年马克思》。另外，这一封书信也收录在《马克思恩格斯全集》第27卷（中文版《马克思恩格斯全集》，中文2版，第47卷，——译者注）。

格尔的辩证法和整个哲学的批判”中露出端倪的命题的延长线上。

第二，费尔巴哈所把握的人类个体是被从历史的、社会的关联性中割裂开来的孤立的个人，在这种意义上带有抽象的性质。在以这样的抽象的各个人为前提的费尔巴哈那里，人类的本质即便作为社会关系来被把握，也只不过是作为“将无言的多数个人自然地结合起来的普遍性”，即作为类（Gattung）来被把握。不过，“人类的本质并不是单个人所固有的抽象物”，而始终是“一切社会关系的总和”（《关于费尔巴哈的提纲》六）。

第三，费尔巴哈缺乏在历史发展中来把握人类的视点，因此即便就成为人类感性对象的社会以及自然的环境，他也不能理解那些是工业和社会状态的产物以及历史的产物。人类被赋予的感性外界不是自古不变的存在，而是人类经历很多代工业发展和交往的结果，在这种意义上“是世代活动的结果”^①。

马克思关注形成历史的人类的实践的、活动的侧面，并以作为历史、社会存在的人类取代“人类（der Mensch）”这一费尔巴哈的“抽象物（abstraktum）”，进而确认了社会的、自然环境的历史性。对于马克思来说，费尔巴哈的唯物主义已经只是应该被克服的“过时的唯物主义”。“哲学家们都在解释世界，而问题在于改变世界”这样的“提纲”的结论不仅指向以黑格尔为中心的德国唯心主义的旗手们，而且还指向费尔巴哈本人，毋宁是以费尔巴哈为主要目标。

不过，不能囫圇吞枣地理解明确表示对费尔巴哈进行批判性克服的《提纲》以及《德意志意识形态》的论述，并以此很快断定那以真正的姿态把握了费尔巴哈的思想内容。实际上，马克思在撰写《经济学哲学手稿》时向费尔巴哈倾斜得最厉害，他从费尔巴哈那里学到了将人类的本质理解为各种社会关系中的事物这样的视点，并将之作为“费尔巴哈的伟大功绩”之一。马克思指出：“创立了真正的唯物主义和实在的科学，因为费尔巴哈也使‘人与人之间的’社

^① 前引广松涉：《文本学语境中的〈德意志意识形态〉》，16页。 译者注

会关系成了理论的基本原理。”^① 见于《经济学哲学手稿》的这样的评论与在前面列举的对费尔巴哈批判的第二点相比，很显然几乎正好是相反的内容。虽然马克思在以批判地超越费尔巴哈作为正面课题时已经意识不到了，但在费尔巴哈那里，试图在社会关系中把握人类存在的视点令人意外地明显体现出来了。马克思敏感地读取这一点，一边将费尔巴哈作为导入口，一边将社会科学认识在方法上的出发点变成了自己的东西。

如果说马克思与恩格斯相比，在更大程度上，更不用说以赫斯无法比拟的程度受到了费尔巴哈的影响的话，那么正是通过这一点，马克思摆脱了当初与恩格斯以及赫斯共有的对市民社会认识的偏差——基于对市民社会的原子论认识的被片面化的外在批判。为了思考这样的问题设定是否有意义，首先让我们把马克思、恩格斯所描绘的费尔巴哈观搁在一边，而对费尔巴哈自身所展开的论点进行探讨吧。

在切合文本来解读费尔巴哈的时候，经常会碰到“受苦”或者“受苦者”这种独特的措辞。这个词在普及译本中未必都被译成“受苦”，有时候还被译为“被动的”，因此要加以注意。首先，关于随处使用的这一用语，让我们引用一段最具代表性的文章。

只有为贫困而烦恼 (*notleidend*) 的存在才是必然的 (*notwendig*) 生存。没有欲求的生存 (*bedürfnislose Existenz*) 是无意义的生存 (*überflüssige Existenz*)。没有一般欲求的东西也没有生存的欲求。……没有贫困的存在是没有根据的存在。只有能受苦的人 (*Nur Was leiden kann*) 才值得生存。……没

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，314页。另外，在前文中提到过的8月11日的书信中写道：“在这两部著作中，您（我不知道是否有意地）给社会主义提供了哲学基础，而共产主义者也就这样理解了您的著作。建立在人们的现实差别基础上的人与人的统一，从抽象的天上降到现实的地上的概念。如果不是社会这一概念，那是什么呢？”（《马克思致费尔巴哈》。1844年8月11日，《马克思恩格斯全集》，中文2版，第47卷，73~74页。译者注）

有受苦的存在 (Ein Wesen ohne Leiden) 是不存在的存在。没有受苦的存在是没有感性、没有物质的存在 (Wesen ohne Sinnlichkeit, ohne Materie)。^①

在以上的文章中，可以说费尔巴哈所具有的人类观的本质最明显地体现出来了。马克思在把对费尔巴哈的批判作为主题提出来的时候，在他看来，费尔巴哈所认识的人类是没有内容的孤立的人，只不过是“人类”这样的“抽象物”。但是，在与外在世界不断的感觉交流中生存的费尔巴哈的感性的诸个人迫于扎根于生存欲求的贫困，是与外界相关的有限的存在，在那样的意义上是受苦的存在，是被赋予与相应的质的规定的存在。至今为止论及费尔巴哈的人道主义 (Humanismus) 的许多论者认为费尔巴哈的主题似乎是赞美人类所具有的尊严和可能性，或者认为问题在于“对关于承认人类是最高的善，在实践中致力于拥护人类幸福的最高的各种条件的人类的各种省审的体系” (亚当、沙夫)。的确，在费尔巴哈留下的文章中，那种让人想到“一种幸福感” (亚当、沙夫) 的表达并非没有。^② 在《基督教的本质》中，费尔巴哈指出：“意识是自我确证、自我肯定、自爱，是因为自己的完善性而感到的喜悦。”^③ 另外，在对施蒂纳的反批判中指出《基督教的本质》的主题是“肯定、承认从头到尾的全人的神化”^④。从这一点以及费尔巴哈频繁论及克服利己主义的极限的爱的重要性来看，费尔巴哈对人类的认识，看上去无非

① 《关于哲学改革的临时纲要》，收录于《未来哲学原理》(岩波书店)，110页。

② 亚当、沙夫：《马克思主义和个人》，13、271页，岩波书店，1976 (原书为波兰语，1965年出版)。亚当、沙夫认为在这种意义的人道主义的潮流中，除了赫斯、鲍威尔、施蒂纳以外，还有费尔巴哈 (同上书，12页)。不过，如果不看赫斯和费尔巴哈两人在人类认识上的明显差异，而马上认为马克思也属于这种意义上的人道主义的系谱的话，那将是带来混乱和误解的原因。

③ Das Wesen des Christentums 1841. Feuerbach, G. W., Bd. 5. S. 36. 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，35页，北京，商务印书馆，2007。——译者注

④ Über Das, “Wesen des Christentums ‘in Beziehung auf den’ Einzigen und sein Eigentum” 1845. Feuerbach, G. W. Bd. 9. S. 430.

是充满了对人类的赞美的所谓人道主义。

不过，费尔巴哈所理解的人类的完美以及对它的赞美始终限于从人类整体的立场将人类作为“类”来理解的情况下，这一事实必须牢记在心。“所谓虚荣，乃在于人只欣赏自己一个人的形态；如果他一般地赞美人的形态，那就绝不是虚荣了。”^① 从前面引文中可以清楚地看出：体现费尔巴哈对人类认识的根本特征的是始终将各个人作为受苦的存在来现实把握的眼光。而且，对于费尔巴哈的理解来说最为重要的是他认为人类在男女间的性关系中，在多数人的社会关系中，进而在与外在自然的关系中，根本摆脱不了有限的受苦的存在的位置。不仅如此，相反，他还认为正因为是受苦的存在，所以对于人类来说才构成生存的意义、证据。换言之，对于有限的、作为受苦的个人的个人在作为个人的立场上不会原原本本地与类进行同化、也绝不可能做到这些事实给予积极肯定的受苦者的立场，那便是在费尔巴哈的基本立脚点。实际上，这个论点便是在费尔巴哈以宗教批判为媒介而展开的对于唯心主义的批判（=对于黑格尔的批判）中构成主轴的基本命题。^② 在费尔巴哈看来，在孤立的个人

① 中译文引自前引荣震华译：《基督教的本质》，35页。 译者注

② 关于这一点，接下来进行稍微详细的论述。另外，中川弘对费尔巴哈的宗教批判的理论构造是这样把握的：“作为个体而孤立存在的‘每个人’因为他的有限性=‘限制’，将自己的人类本质对象化为（自我异化）在‘完善性’中体现出来的存在者=神（=自我异化），并对之表示尊敬。”（前引论文，57页）但是，这样的整理，在没有考虑到费尔巴哈的以下中心论点，即认为个体没有意识到作为个体而具有的有限性，而是试图在观念的世界中与思辨地作为永远性、不灭性、完善性的类同一化，在那样的时候，便产生了基督教，在这一点上，他是不正确的。所以，即便中川弘将同样的论点重新进行了以下表述，也很难说准确地理解了费尔巴哈。“在费尔巴哈那里，创造出宗教的‘人类’，正如反复论述过的那样，是依然不能实现因为‘爱的共同体’而作为‘类’的‘完善性’的有限的人=作为孤立的个体的人。”（同上书，57页）在费尔巴哈那里，“有限的人”并不是直接就是“孤立的个体”。毋宁说人类通过始终扎实地处于自己的有限的场所，反而会形成真正意义上的作为现实共同体的社会关系，这便是费尔巴哈想表达的观点。费尔巴哈一方面极力赞美“类的完善性以及无限性”，另一方面，“人类的个体能够感受、认识到自己是受到限制的，也应该那样做”。所以个体的有限性不是产生神的观念，毋宁相反，个体的有限性将必然伴随的受苦作为人类的东西来忍受，而且享受不了的人需要神，因而逃避到宗教的世界。如果忽略了构成费尔巴哈的思想背景的这种严格的个体主义（Individ-

的场合试图直接与类同一化的主观的作用的结果一方面产生基督教的上帝^①，另一方面成为形而上学的思辨哲学的根据，黑格尔的绝对精神无非就是那种主观观念性的合理化形态。^②

乍看像是强烈浪漫主义者的费尔巴哈在作为热情的存在的人类^③这样的认识的反面，立足于这种清醒的人类认识，这一事实对于从新的角度重新把握费尔巴哈→马克思的关系的本书来说具有极为重要的意义。在现实主义和实在论上，令人意外的是，这一费尔巴哈的基本立场与深受费尔巴哈影响时的恩格斯以及赫斯相比，让人感觉有性质相当不同的认识态度。与撰写《国民经济学批判大纲》时的恩格斯——他在“无意识的”、“无思想的”，任凭“偶然的支配”的原子论市民社会的那一边，明快地描绘出与之完全相反的“有意识地进行生产”的道德的“人类”社会——以及“论货币的本质”时的赫斯——他浪漫地等待将人类从“自我瓦解”→“货币”的支配这种异化过程扭转过来，创造出社会主义协作的世界。也就是说，赫斯在撰写“货币的本质”的时候，天真的盼望人类创造出对于人类来说成为目的那种完善的人道主义世界，在与当时的赫斯进行比较的时候，可以说在费尔巴哈观察人类的眼光中，的确有严格的抑制在起作用。在费尔巴哈看来，男女相互追求对方，人类在社会关系中必须通过爱来形成关联，原本都无非是因为作为个人的

(续上页注)

ualismus)的话，作为缺乏个体自主性的共同体赞美者的浪漫主义者就会浮现出来，而这样的浪漫主义即使有可能是赫斯的观点，也不可能是费尔巴哈的观点。正因为费尔巴哈的思想中有这样的严格的个体主义，所以他才能够引导马克思架起与英国经验论的世界之间的桥梁。

① “基督徒将类直接与个体同一化”，“基督徒废弃的灵魂和人格之间的区别、类和个体之间的区别。因此，基督徒直接在自己内部承认只属于类的全体性的事物。然而，类和个体性的直接统一是基督教的最高原理，是神。个体在基督教中具有绝对存在者的意义。” Ebd., S. 290, 286.

② 不用说，宗教批判的逻辑阐明、论述同时也是思辨哲学批判原理的是《关于哲学改革的临时提纲》(1842年)，以及《未来哲学原理》(1843年)。

③ “爱是热情 (Leidenschaft)，而且只有热情才是生存的印记。”(前引《未来哲学原理》，70页)

人是有限的受苦的存在。

费尔巴哈的出发点始终是作为感性存在而现存的每个经验的个人。对于费尔巴哈来说，只有那样的感性存在才是现实的（Wirklich）。^①不用说，费尔巴哈所理解的现实性与黑格尔的情况完全是对立的。黑格尔作为感性经验存在的诸个人以及自然作为特殊性或者现象来把握，只将被包括在普遍的、理念的本质（＝绝对精神）中，与此一体化的东西才称为现实性（Wirklichkeit）。

费尔巴哈并不是认为首先有作为人类本质的“类”，个人只是其中的一部分。这种理解方法作为使抽象的、理性的东西先行于现实的、感性的东西的思考方法，基本上与思辨哲学的立场相通。虽然是从有限的东西出发，但正因为那是有限的、具有局限的存在，所以只有通过不得不相互结合的社会的关系，整体的东西才被理解，这一点是费尔巴哈极力主张的原理立场。正因为他是站在这样的立场上，所以费尔巴哈的“人本主义”与将人类作为最高的善进行赞美的所谓人道主义的立场完全相反，绝没有忽略使自然优先于人类，将人类作为构成自然的一部分，将人类相对化的自然主义的视点。^②

如果这样来考虑的话，可以得知《经济学哲学手稿》的“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”很显然是将费尔巴哈置于念头之中，指出了“人作为对象性的、感性的存在物，是一个受苦的（*Leidend*）存在物，是感受自己的受苦（*Leiden*）的存在物”，“人作为

① “给予我此在---经验现实的此在（*empirisches Wirkliches Dasein*），只有感官。”（前引 *Das Wesen des Christentums*, a. a. O.）

② 在《基督教的本质》的最后一章“结束语”中，费尔巴哈指出：人类不能对人类的本质（*menschliches Wesen*〔这个部分在初版中是“人类的自然本质（*Wesen des menschlichen Natur*）”〕以外的事物表示爱和尊敬，并且在注释中补充论述道：自己在这里说的人类的本质“也包括自然在内，因为，正像人属于自然之本质---庸俗唯物主义就是这样认为的---一样，自然也属于人类之本质---主观唯心主义就是这样认为的。主观唯心主义也是我们的绝对哲学之秘密，至少，就对自然的关系这一方面而言是这样的。只有把人与自然结合起来，我们才能克服基督教之超出自然主义的利己主义”（中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，349页）。这里的“超出自然主义的利己主义（*supernaturalistischer Egoismus*）”是指自然通过神为人类创造出来的以人类为中心的犹太教→基督教的世界认识。请参照《基督教的本质》第12章“犹太教中创造的意义”。

自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物，和动物植物一样，是受动的（*Leidend*）、受制约和受限制的存在物”^①。这一事实具有不可忽略的重要性。在这里，马克思明确地接受了费尔巴哈的唯物主义所包括的经验论的、自然主义的侧面。但是，马克思意识到这种经验论和自然主义必须包含的被动的、非实践的侧面^②，面临赋予人类所具有的主体的、能动的侧面以方法论基础的必要，在这里开始对黑格尔的《精神观察学》进行重新思考。通过对费尔巴哈这一完全相反的存在进行深入探讨，才能真正评价黑格尔所包含的主体的能动性，对于青年马克思的这种相反的思考足迹，我们必须给予关注。

b. 《基督教的本质》和对宗教的合理化的批判

众所周知，费尔巴哈对黑格尔哲学的思辨性批判是通过对宗教的批判来进行的。因为思辨哲学的本质，如果按照费尔巴哈的说法来说的话，“不是被合理化、被实现、被现在化的上帝的本质以外的东西”^③。因此，为了抽取费尔巴哈哲学针对黑格尔的独自性，首先

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，324页，引用时略有改动。——译者注

② 在《基督教的本质》中，费尔巴哈将自己的哲学与以往的哲学进行了区分。自己的“哲学并不将斯宾诺莎的实体、康德和费希特的‘自我（Ich）’、谢林的绝对同一性（absolute Identität）、黑格尔的绝对精神（absoluter Geist）等抽象的、仅仅被思想的和被想象的本质当做自己的原则，而是将现实的或者毋宁说是最最现实的本质的、真正最实在的存在（wirkliches Wesen）：人，即最积极的现实原则当做自己的原则。这种哲学，是从思想之对立面，即从物质（stoff）、实质（Wesen）、感觉（Sinn）中产生出思想，并且，在通过思维过程来规定对象以前，先就与对象发生感性的、也即受苦的（*leidend*）、领受的（*rezeptiv*）关系”（中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，15页。译者注）。如果将这一段文字与在前文中整理过的《关于费尔巴哈的提纲》进行对照的话，马克思是以怎样的位置关系来理解费尔巴哈和黑格尔两者，并且试图综合地加以克服的这些都会浮现出来。另外，费尔巴哈在对只把自然理解是人类自我利益的对象的那种见于犹太教创世纪的思想进行批判的同时，将之规定为“主要将实践的立场当做理论的立场”（*Ebd.*，S. 207）。另外，费尔巴哈在《关于哲学改革的临时纲要》中表明了被动的经验论的立场。请参照 *Vorläufige Thesen*，a. a. O.，S. 253。

③ 《未来哲学原理》，岩波书店，9页。

有必要对他的宗教批判的逻辑构造进行确认。

但是，必须留意，在那样的情况下，费尔巴哈的课题不是对整个宗教进行批判，而是采取了针对“基督教的本质”进行批判这样的形式。这是因为，在黑格尔哲学中以完整的形式被接受的“被合理化的上帝的本质”绝不是扎根于人所具有的整体宗教性中的东西，而是明显不同于原始自然崇拜以及希腊异教的宗教系谱，也就是说，是与从犹太教到基督教的系谱相连接的东西。在这一点上，费尔巴哈显然也保持了在历史发展的立场来把握人类的精神这样的观点，并将之作为立论的前提。承认“宗教发展进程”是与“人类文化发展进程”平行的费尔巴哈注意到随着“人由野蛮蒙昧的状态上升到文化”，对自然的崇拜＝自然神被排除，“随着人能够辨别什么事情对人是礼貌的和什么事情对人不礼貌的，同时也产生了对上帝礼貌和不礼貌的事情的区别”^①。那么，这种宗教的发展历程究竟被认为一般具有怎样的性质呢？那是以“人日益剥夺上帝和加增自己”^②的情形体现。因此，宗教史在本质上无非就是人类精神的发展史，在这样的意义上，可以说“黑格尔的方法完全正确，而且具有历史的基础”^③。如果就与这一关联来说的话，恩格斯所说的费尔巴哈“不得不在穷乡僻壤中过着农民式的孤陋寡闻的生活”^④这样的评论即便对于后来的费尔巴哈的确是有效的，但不适合于以《基督教的本质》为中心的三月革命前期的他的思想活动。实际上，费尔巴哈在对以“蒸汽机以及甜菜糖工厂”或者“我们的火灾和人寿保险机构、我们的铁路……实业学校”为象征的近代产业及其制度的发展作为历史的成果给予评价的同时，指出了基督教的宗教意识以及神

① Das Wesen des Christentums, a. a. O., S. 58. 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，52页。——译者注

② 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，65页。——译者注

③ 同上书，5页。——译者注

④ 中译文引自《马克思恩格斯选集》，2版，第4卷，230页，北京，人民出版社，1995。译者注

学教养体系与这些近代的产物相比，要落后很多。^①

就这样，费尔巴哈对基督教的批判是在认为宗教意识最合理化、近代化的形态是基督教这一基础上展开的。但是，分析的逻辑在这样的水准上一展开——而且，这一侧面才是费尔巴哈哲学的主题——接下来反而是宗教思维的合理化在其背后产生非合理性这一点作为问题被意识，在与这一点的关系上，基督教以前的宗教意识被赋予了作为映照基督教非合理性的镜子的作用。即便在这里，历史也不是作为进化和发展的历程，而是作为产生非人的畸形以及异化的过程来被把握。在费尔巴哈那里，历史——总而言之，时间是在这样的双重性中来被把握的，这是使他的论旨变复杂的原因之一。在费尔巴哈那里，使作为发展的时间经过的历史相对化的根据是自然，是空间。

将宗教意识中的合理化向前推进的历史的展开在根本上是以作为原生关系的共同体的解体和作为其结果的自立的，或者孤立的个人的形成为前提的。费尔巴哈将希腊人的人类观与基督徒的人类观进行对比，指出：“（异教徒）是跟别人相联系的，跟团体相结合地来看人，来看个体、个人。他们，至少作为哲学家而言，严格地将个体跟类区别开来，将作为人类之部分的个体跟人类之整体区别开来，使个别的存在者从属于整体。异教徒至少作为哲学家将个体与类严格加以区别，将作为部分的个体与人类这一整体严格加以区别，而且使每个存在者从属于整体。”与此相对，“基督教却撇开类不管，只着眼于个体”，如果说古代希腊为了类而牺牲了个体的话，那么，与之相反，基督教为了个体而牺牲了类。^② 将各个人直接包括在类的共同体中的共同体解体，形成孤立的个体。在这种孤立的个体不能再次以新的形式将作为类的关系性连接起来的状况必然会产生不

① *Das Wesen des Christentums, a. a. O.*, S. 26.

② *Das Wesen des Christentums, a. a. O.*, S. 264f. 费尔巴哈在这里引用了亚里士多德《政治学》中的一段话：“个体并不自为地满足自己，故而其对国家的关系便相当于部分对整体的关系，从而国家就本性而言乃先于家庭和个体，因为整体必然先于部分。”（同上书，207页注。——译者注）

安。基督教的成立以以下事实作为其历史根据之一。

在以这一点为前提的基础上，接下来必须对人类的意识作为自身所具有的普遍的、合理的性质进行考察。宗教意识要想具有基督教这样的独自的性质和内容，至少要以这两种要素为前提，需要这两种要素结合起来。作为从人类的意识作用这样的侧面逼近基督教内容的部分，应该参照《基督教的本质》第一部分的第三章“作为理智本质的上帝”以及第四章“作为道德本质或者法律的上帝”。第三章和第四章实际上在初版中是在“作为戒律或者理智本质的上帝”这样的标题之下在同一章中论述的内容。^①在这个意义上，第一部“宗教之真实的、即人本学的本质”的开头两章原本在逻辑展开上具有一贯性和紧密的联系。与此同时，在第二版以后，正如那被分为独立的两章这一状态所显示的那样，这两章表现了包含在同一主题的展开中的二元完全相反的逻辑。

首先让我们来看一看第三章的逻辑吧！费尔巴哈认为人类不是将作为个体的自己在与对象的关系中来意识，而是将自身对象化，能够将自己在离开了自己的普遍关系中进行意识的特殊动物。这一点已经在导论的第一章“人的本质”中进行过论述，如果引用他在第三章中进行的通俗易懂的说明的话，人类能以两种方式意识到空气。第一种是空气作为对于人类自己的生存来说无论如何都不可缺少的欲求对象来被意识；第二种是人类也能将空气作为与自己的直接欲求毫无关系的思维活动的对象，也就是说作为研究以及分析的对象进行意识。^②也就是说，在第一种关系中，人类将对于自己来说必要的所有外在对象只在与自身的直接关系中来意识，限于这一点而言，意识不能离开自身而自主展开。但是，如果意识停留在这一水准的话，那无非是尚未从本能（Instinkt）摆脱出来的自我意

① 关于这一点，请参见 *Das Wesen des Christentums, a. a. O., S., 75* 的注释。收录于舒芬豪尔编辑的最新的《全集》中上面的德文版依据的是初版，采取了在注释中补充第二版、第三版的方式。

② 该部分见前引荣震华译：《基督教的本质》，75~76页 译者注

识，不得不说是被限制的意识。不过，在第二种关系中，人类从与外界的直接关系中被解放出来，能够在自己头脑的内部对各种事物的普遍关联性按照逻辑的一致性进行追踪。这样一来，按照费尔巴哈的说法，普遍动物在意识中度过的是单纯生活，而人类度过的则是双重生活。如果将前者称为个体意识、外在生活的话，那么可以将后者称为类的意识、内在生活。从以上探讨中可以明显地看出，费尔巴哈认为能够科学地思考的人类的意识性是类的意识的一个特征。

在这种意识生活中的人类的二重性是人类天生的一种特性，其本身是不可否认的客观事实。但是，以这种意识的双重性所具有的可能性为根据，一方面产生了科学的认识，另一方面也形成了作为绝对者的神这一认识。

从自己的直接性中解放出来，对普遍的关联性进行考察这种意识的这种作用是才智（Intelligenz）的作用，是才智（Verstand）的分析能力。其本身是理性（Vernunft）的东西（费尔巴哈虽然充分理解黑格尔的论点，却并不对理智和理性严格地加以区分。即便在这一点上，可以看出他与李维·施特劳斯的相似点）。但是，这种才智的能力因为被从与自己的整体性的直接关联中切割开来了，所以产生了不具有矛盾和缺陷的逻辑一致性的意识，也就是规律、必然性、规则、尺度的意识。但是，因为那样的缘故，这种才智的意识对因为每个人的有限性而不得不抱有的“心情的受苦”一无所知。“纯粹的理智人，即那些给我们——当然只是在片面的规定性中，但正因此而在特有的规定性中——把理智本质形象化和人格化的人，解脱了感情人所具有的那种心灵的受苦、热情、放纵。”^①

就这样，脱离感性的个体以及每个经验的各种事物，为了追求普遍性和逻辑一致性而活动的精神的无限性便是才智的作用。人类将这种才智所具有的自我完结的——或者自我满足的——完善性作为自身来对象化，在从这种绝对完善性的场合反过来居高临下地看

^① 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，68页。 译者注

待人类的时候所发生的，便是上帝与人的关系。才智所产生的这种没有矛盾的完全性意识本身实际上无非是抽象思维的产物。因为那所具有的完善性的缘故，对于有限的经验存在——被赋予死的命运的生物、被赋予形成以及灭亡命运的历史、变化无常的自然景观等——那才是作为存在神学（Ontotheologie）中所说的“最最实在的存在（Ensrealissimum das allerrealste Wesen）”^①而出现。与此同时，因为这种才智是思考中的精神的无限作用，所以作为在存在上既不需要食物、空气，也不需要别人的帮助的东西，也就是说作为不依赖于其他任何事物的绝对主体而出现。^②

就这样，按照费尔巴哈的说法，基督教中的上帝无非是人类使自身精神作用的才智的本质从自己分裂出去而自立化（=异化），将这个被对象化的才智反过来作为绝对者来与人类对立的東西。所以，神绝不是应该被当做宗教对象的事物，而应该是被当做精神病理学对象的事物^③，应该被当做关于人类的研究——也就是人类学（Anthropologie）——的对象。不过，费尔巴哈对宗教的批判对于关于人类的科学研究来说，不仅成了方法论上的先驱，换言之，不是停留在作为客观科学一部分的人类学中的东西，同时具有更加实践的问题意识。人类究竟怎样才能不将自己作为类所具有的特殊精神能力异化为神，而作为科学认识本身来自觉化呢？这无非是给予费尔巴哈的实践课题，费尔巴哈试图用他所理解的社会主义或者共产主义来解答这个问题。不过，现在对这个问题进行深入探讨还为时尚早。

第四章对作为绝对主体被命题的才智的本质作为绝对者即作为神反过来再次与人类发生的关联进行了分析。对神的才智的规定或者理性规定在作为宗教重新与人类发生关联的情况下，首先作为“道德完善性的规定”出现。道德是在社会关系中形成的良心的体系

① 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，73页。——译者注

② 同上书，75~76页。

③ 《基督教的本质》第一版序言。

化，因此，不用说是人类本质的展开。但是，一旦这种道德也从神的全能性、完善性的水准形成，从那里直接指向人类的话，作为部分、有限存在的人类对于它不得不感觉有很大的差距，会被无感情（herzloses Bewußtsein）和虚无性（Nichtigkeit）所摧垮。关于这方面的情况，费尔巴哈像老练的心理学家那样进行了以下说明。

作为在道德上完善的本质的神将道德律作为规章（Gesetz）指示人类，在被要求绝对遵守它的时候，人被推落到与自身的分裂、纠葛之中。宗教对于人类，使人类自身的本质作为另外的本质（＝道德的完善性、神）而对立，其结果是不得不将自己的不完善性作为罪的意识来意识。在这样的意识作用中，人类作为“不给罪人以恩典，即不给罪人以一切得救和幸福之源泉，憎恨罪人，诅咒罪人——跟人对立起来”而对神产生恐惧。^① 在宗教中，实际上在我内部无非是我们良心的纠葛作为不可饶恕的原罪意识的痛苦，作为在绝对者面前应该恐惧的虚无感而体现出来。

人类已经不能靠自己的力量从令人生畏的神所体现的道德的完善性与人类之间产生的这种罪恶意识的深渊，以及从这个致命的缺陷所带来的在虚无感的受苦状态中解脱出来。就这样，在这里，神自身以完全不同的相貌体现出来。在这里，神作为心情以及爱的层面的最高的绝对威力而出现。因为人类是有限的东西，是负原罪的不可饶恕的罪人，所以神在这里容许他们，作为取代人类接受罪责之苦的无限的拥抱者而出现。

^① Das Wesen des Christentums, a. a. O., S. 97（中译文引自前引荣震华译：《基督教的本质》，84页。——译者注）。对人关系的过于执著作为被造物神化成为拒绝的对象的这种倾向在宗教改革时期的清教徒身上到达了顶点。韦伯谈到这一点，引用了巴克斯特的以下说教：“理性超越我们容忍的限度，爱某个人是不合理的做法，不是适合于具有理性的合理的被造物的事情。……那屡屡迷惑人心，妨碍对神的爱。”（Baxter, *Christian Directory*, IV, p. 253）请参见《新教伦理和资本主义精神》（岩波书店），168、158页。在卡尔文主义者以及清教徒的情况下，与带有世俗外的禁欲方向性的托马斯不同，禁止对人关系的过度享乐的这种倾向，通过与以作为使命（Beruf）的职业劳动为基础的世俗内的禁欲联系起来，带有非常实践的、变革的意义。关于这一点，请参见韦伯贯穿《新教伦理和资本主义精神》全书的观点。

在基督教的宗教意识中，就这样，神作为带有双重相貌的东西被描绘出来。那在一方面作为超越了感性个别者的普遍才智的绝对化，作为令人畏惧的规章的绝对象征来被意识。这是作为父亲的神。与此相对，在另一方面，作为在爱的绝对性中接受感性的个别存在的人类的受苦和疼痛的心情对象的神出现。作为爱的象征的这种神是完善的东西和不完善的东西、无罪的存在者和有罪的存在者、一般的东西和个别的存在者、规章和心情、神的东西和人类的东西之间的媒介原理。就这样，这种神虽然是神，但作为其自身必须是带有肉和血的感性存在，必须是在十字架上流血的基督。这是作为子女的神。基督的神的复活（inkarnation）的秘密^①只有当人类的才智本质在思辨的抽象中被绝对化的时候，在理解了在心情和感性的层面之间产生令人难以忍耐的龟裂这一点的时候，才能解开。针对作为父亲的神的基督的关系，那无非是才智或者理性的作用在思辨中从感性中被分割开来，那自身作为被绝对化、进行自我运动的结果而产生的意识的双重化、分裂的关系，无非是在现实中将一直处于分裂状态的意识的这种双重化在彼岸的世界重新统合的幻想作用。

在上文中，我们在描述费尔巴哈与黑格尔对抗的视点的时候，出于方便，我们将那概括为针对理性和精神的立场的感性和自然的立场。但是，如果对以上那样的整理稍微进行深入考虑的话，会发现那样的概括有以下逻辑根据。当在思辨中进行自我运动的才智或者理性的展开作为神的绝对性，与作为感性存在的人类对立的时候，人类需要作为补偿由此产生的心理深渊的另外一种神。这样一来，在感性层面救济人类的神作为慈悲的极致——它是绝对垄断人类心情的最高表现的爱——而出现。但是，与作为神的绝对性而显现的这种心情的神=基督的爱相比，地上的男女的性爱以及邻人的爱，或者友情等的确是有限的东西，而且也是易变的。这样一来，基督教轻视人们之间的爱情以及友情，不承认这对灵魂的净化、幸福来说是必要的事情，教导人们只有奉献给神灵的灵魂才是能在神那里

^① 关于这一点，请参见《基督教的本质》第15章“复活超自然的诞生的秘密”。

满足自己的完善性。费尔巴哈与希腊的哲学家亚里士多德说明友情对幸福而言是必要的东西（《尼克马可伦理学》）这一点进行对比，并介绍了托马斯·阿奎纳的以下话语。托马斯指出：“要有福乐，并不必然要有友情，因为人在上帝里面获得其充分的完善性。”因此，“所以，即使是单独一个灵魂，即使它没有一个亲邻，只要它自为地享受上帝，那就还是福乐的”（《神学大全》^①）。

作为宗教的基督教并不是没有感情的东西，它是相当感性的心情的宗教。不过，它否认人的感性、人的心情，将那些升华至神的绝对性这样的抽象层面。所以，基督教不承认只有通过彼此追求异性才得以充实的男女间的性爱。基督教将个体所具有的性的区别抽象化，通过将个体的有限性作为罪孽深重的东西而给予否定，将类直接与个体同一化（请参见第18章“只由独身与修道之基督教的意义”）。“基督没有罪，既没有遗传下来的罪，也没有自有的罪，他来到世上，不具有肉欲；在他那里，从来没有发生过性交。……每一个被生出来的，都是受诅咒的。”^② 不过，在希腊以及在古代波斯，情形则完全不同。在希腊人那里，“宙斯和喜拉是各种婚姻的伟大原型”^③。在古代波斯人那里，生殖是伴随宗教义务的行为。

就这样，在基督教中，具体的人所具有的多样的欲求——基于性别的欲求、基于能力多样性的欲求，总而言之，将人类作为与类的联系必然化的欲求——作为罪孽深重的东西被否定，因此，人类在内容上趋于贫困化，取而代之的是神越来越富裕。“因为神是完美的，所以人必须是无。”僧侣们向神发誓要纯洁，不自然地抑制性爱本身。他们那样做的代价，是在天国中拥有处女玛丽亚的像——爱的像。修女拥有天上的新郎，僧侣拥有天上的新娘。“感性的东西愈

① Das Wesen des Christentums, a. a. O., S. 266. 中译文引自前引荣震华译：《基督教的本质》，207页注。——译者注

② 奥古斯丁：《对人民的说教集》。中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，399页。译者注

③ 克洛采依：《象征法与神话学》。中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，227页注。译者注

是被否定，上帝——人们用感性的东西来向他献祭——就愈是感性。”^①

带来这种人类的贫困化——人类感性的贫困化——的根本条件是什么呢？正如已经分析过的那样，那是扎根于意识作用的双重性这一人类本质的东西。尽管如此，意识作用的双重化并不必然产生思辨思维的绝对化。理性作用的思辨的绝对化，作为从社会的、自然的各种外在条件解放出来的主观绝对性而展开这一点，才是产生神的丰富化和人类感性的贫困化的意识内的根本动力。因此，费尔巴哈既不是将整个理性视为眼中钉，也不是将整个感性视为绝对的。人类不是将理性——才智——在主观性的内部随心所欲地摆弄，而是在与外界感性的关联这种唯物主义基础结合中，置于自觉的控制之下，这才是费尔巴哈所提倡的新哲学在原理上的起点。费尔巴哈针对到达宗教以及形而上学思辨哲学的思辨理性的作用，与那相对抗，提出“自然理性”（《基督的本质》第一版序言）这样的概念，另外使用“由感性所限制的理性”或者“是主观性的理性制约的肉体”（《未来哲学原理》）这样的表现，只有从以上脉络来看才能理解它们的意思。^② 在这样的“自然理性”——即科学思维——发挥作用的地方，已经不会发生感性失去具体的、经验的内容，被吸收到神的抽象性当中那样的事情。

① 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，59页。——译者注

② 关于这一点，请参见费尔巴哈对自由的以下定义。“真正的自由，只是那通过世界观，通过自然来限制自己的自由。”可以看出，费尔巴哈的自由观与将人类作为由自然环境所规定的存在来把握的他的人类观、自然观是紧密相连的。因此，这种自由观与黑格尔的自由观形成鲜明的对照。黑格尔强调“劳动中的解放契机”，指出：“直接满足自然的需要，只不过是精神完全陷入自然的状态，因此是自然的、粗野的、不自由的状态。”“自由是精神的东西重新回归到精神的东西当中，将自己与自然的事物相区别，而且只有在使自己反射到自然的事物的时候，才是存在的。”（《法哲学Ⅱ》，中公古典）黑格尔的精神具有能动性，与此相对，费尔巴哈在本质上是被动的。因此，马克思在充分吸收学习了费尔巴哈之后——毋宁说在向费尔巴哈进行学习的同时——对黑格尔重新进行了评价。在那种意义上，马克思本来是立足于黑格尔的谱系中，尽管如此，马克思没有放弃费尔巴哈所具有的冷静的现实主义和自然主义。我在本书中尝试的重新解释马克思的目的，便是重新审视费尔巴哈的自然主义在后期马克思也一直延续着这一侧面，并为此开展准备工作。

那么在立足于“自然理性”这样的视点来重新把握人类的时候，人作为怎样的现实存在而浮现呢？

c. 经验论社会认识和类概念

费尔巴哈指出：“类的概念以及类生活之意义，随着基督教的产生而消失了。”^① 的确，在这样的意义上，费尔巴哈的目标在于再现随着基督教宗教意识的成立而消失了的类意识、类生活。

但是，对于费尔巴哈来说的类生活的重建，正如已经论述过的那样，不可能是否定个体的自立存在，并将之包括在共同体的全体性中的东西。的确，他对“将类弃而不顾，而只将个体留在眼中、心中”这样的基督教进行了批判，但是，同时“高度重视类”的古希腊也“不看重个体”，在这样一点上，古希腊绝不是应该回归到那里的理想的模式。^② 费尔巴哈给这个乍看费解的难题准备了什么样的解答呢？正如预先告知过的那样，他试图以一种经验论的社会认识来解答这个课题。以下，让我们对这一点进行稍微详细一点的分析。

从已经论述过的内容可以得知，基督教在思辨的内部将自己的主题思考无止境地向前推进，最终产生作为绝对主体的神这种观念。如果这种主观性的绝对化在才智方面得以完善的東西是作为规章的象征的父亲神的话，那么在其心情方面得以完善的東西则是作为爱和宽恕的子神＝基督。基督教显示的许多奇迹是在从经验世界的制约分割开来的主观性中被希求的神的爱和宽恕的证明。

基督是主观之全能，是被从自然之一切束缚与法则中拯救出来的心，是弃绝世界，唯以自己为念的心情，是心愿之成全，是幻想之升天，是心之复活节。^③

① 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，216页。

② 同上书，207页。

③ 同上书，205页。

在这里，让我们留意一下以上的引文中出现的“自然（Natur）”和“世界（Welt）”具有环绕人类的外界的相同意思，同时也包括相反的意思。Welt 这样的德语词，例如像马克思、韦伯的著名范畴世俗内的禁欲（innerweltliche Askese）所显示的那样，同时具有作为社会关系的人世的意思。我们在留意这一点的同时，进而将费尔巴哈的主张——神是人类的主观愿望被绝对化的思辨的产物，在那样的意义上，是异化人类的形象——置于念头之中，来读一读以下文章吧。

在基督教中，人唯以自己为念；他使自己脱离了世界整体（*Zusammenhang des Weltganzen*），使自己成为一个自足的整体，成为一个绝对的、外于世界和超于世界的存在者（*absolutes, außer-und überweltliches Wesen*）。正是由于他不再将自己看做是一个属于世界的存在者，正是由于他割断了自己与世界的联系，他才感到自己是无限存在者——因为，世界、客观性正是主观性之界限……与此相反，[希腊的]异教徒们因为并不是心目中只有自己，因为并不是逃避自然，故而他们就借对世界的直观来限制他们的主观性。^①

从以上引文中浮现的对问题的启示是：正如通过与古希腊人的对比，其轮廓被鲜明地描绘出来一样，那是一种精神革新的宣言，它澄清了在主观的绝对化中作为个体的人与神一体化这样的精神的畸形——人类在主观中将人类的完善形象对象化，又通过在这个被对象化、绝对化的人类本质和个体的主观性中再次恢复一体性来救济灵魂这种基督教独特的宗教性——人类将自身作为世界内的存在，或

① 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，205页。另外，请参照以下文章。“上帝乃是绝对的主观性，是脱离世界的、超世界的、从物质中被解放出来的、从类生活以及从性别中被抽出来的主观性。所以，基督徒之本质重要的目的，便在于脱离世界、脱离物质、脱离生活。”（同上书，217~218页。）这种被绝对化的主观性也是在宗教史上带来血淋淋的派系斗争，以及以异端者的流血来为神奉献那种狂热信仰的原因。

者作为世俗内的社会关系的产物来意识，呼吁从这种精神的畸形中摆脱出来。

将地上对人的社会关系当做有限且易变的东西，甚至将与天上神的灵魂的交流的无限性以及不变性作为教义的便是基督教。与此相对，费尔巴哈主张恢复地上对人的社会关系，就“友情”以及“爱”进行了论述。的确，缘于友情以及爱的社会关系不是绝对的。但是，在不完全的各个人通过友情和爱来形成社会关联性的时候，在那里形成“至少相对完善的一个全体者”。所以，如果人类进而将社会关联性扩大，在“人类的整体性”的层面上，也就是说在“类”中成为世界内存在的话，当今人类所陷入的许多罪孽以及缺陷大概也会得到解决。如果再次确认的话，在这种情况下，费尔巴哈脑海中的类的关系既不是个体在主观之中与类一体化，也不是个体被包括在类之中来抹消个体性。

有种人之所以会成年累月地悲叹自己的罪恶，便是因为他在他的个性中把自己当做是自为地完善的、绝对的、不需要别人就能够把类——完善的人——加以实现的存在者，便是因为对类的意识业已成为个体之排外的自我意识所代替，便是因为个体并不了解自己是人类的一个部分，并不将自己跟类区别开来，从而，就使自己的罪、自己的界限、自己的弱点成为普遍的罪，成为人类本身的罪、界限和弱点。^①

部分即个体试图直接与类一体化，那是实行不了的愿望，这才是将基督教的宗教意识必然化的原罪意识的反面。作为部分的有限的各个人大胆地立足于与类相区分的自我的部分性、有限性的位置，在接受由那所带来的受苦的时候，便能看清真正意义上的类的社会性。这是费尔巴哈想表达的观点。

众所周知，费尔巴哈首先在男女的性别中承认作为有限的东西、

^① 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，214页。 译者注

部分性的个体。^① 因为有性别差异，所以才彼此追求。这种作为人的关系的性爱对于人类来说的确是最根本的对人关系。与此同时，不妨认为在提出这个问题，并将之置于论争的中心的做法中，包含了费尔巴哈针对将性爱作为原罪而加以否定的基督教，以及只将包括人类自然的根源即性在内的整个自然作为精神的附属物来对待的黑格尔，希望在事情的最活生生的层面上来明确描绘出对照性的实践性意图。因为这一性的问题在《基督教的本质》的展开中占了相当大的比重，所以在采取浅薄的读解方法的读者眼里，可能会产生一种印象，那就是费尔巴哈使对社会关系的分析消失在对性的分析之中——如果采用吉本隆明^②的说法的话，可以说是将共同幻想与对象幻想的层面混同了。但是，如果是以广泛的问题关心，另外如果认真、仔细地阅读本书的话，可以从那里读取带有意义极其深刻的质的对社会的认识。撰写《经济学哲学手稿》时的马克思理解的是：“因为费尔巴哈使‘人与人之间的’社会关系成了理论的基本原则。”^③ 那个时候的马克思应该是采取那种内在的、好意的读解方法的读者之一。

下面，我们从《基督教的本质》中列举典型地显示那种社会认识的部分。作为类的人是类的本质作为一种事物来被理解，这种本质的“实际存在（wirkliches Dasein）”是“无限的、互补的多样性，以便显示出本质之殷富（unendliche Verschiedenartigkeit）”。人类以这种无限的差异性为前提形成复杂的社会关系，费尔巴哈首先将这种社会关系放在我（Ich）和你（Du）这样的一对关系中来考察。那是因为在我和你这种社会关系的最简单的形态中已经包括了“普遍的意义”。作为你的他人“别人，虽然也只是一个人”，但一般社会关系这种背景条件已经被投影在那里，在此意义上——费尔巴哈使

① 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，211页。费尔巴哈在这里指出：“我是人，则必定是男人或女人。……在基督教看来，现实的女性人、男性人乃是‘动物人’；基督徒的思想、本质，乃是阉者，乃是无性别的类人。”

② 吉本隆明：《共同幻想论》，河出书房新社，1868。

③ 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，314页。译者注

用了“满足了我对许多别人的需求 (Bedürfnis)”这样的表现——已经是“类的代表”。正如马克思在《资本论》中对商品进行分析时从亚麻布和上衣——对应的“简单的价值形态”抓住了整个理论展开的线索那样，费尔巴哈以存在于背后的一般社会关系这一点为前提，在我和你的“交互关系”中探求那种社会关系的原点。

关于这种我和你的交互关系 (wechselseitig)，费尔巴哈进而这样进行了说明。“他人是另外一个我，是成为我的对象的人，是在我内部被阐明的东西。也就是说，他人是〔我〕看自己的眼睛。我只有通过他人，才具有人性的意识。我只有通过他人，才能体验、感觉我是人。”这一段话意味深长。按照费尔巴哈的说法，人只有在与他人的关系中才能证明自己的存在，而且自身的内容只有通过反映在作为相互对应的他人的“你”的身上才能被确切地证明。这一点如果用马克思的范畴来表达的话，亚麻布商品的存在在本质上是相对的 (= 相对的价值形态)，在其内容反映在上衣商品这种对应的异质的使用价值中的时候，才具有意义 (= 等价形态)。与“我思故我在”这样的笛卡儿的抽象主观性形成鲜明对照，费尔巴哈、马克思都主张“我与你形成关系，故我在”^①。费尔巴哈指出，如果将在这种我和你的对应关系中相互反映的关系性的内容加以抽象的话，可以将它称为“人类性 (Menschheit)” (也可以说是道德 〈Moral〉，请参见后文)；马克思指出，如果将在相对价值形态和等价形态的对应关系中相互反映的关系性的内容加以抽象的话，那无非是抽象的

^① 《未来哲学原理》实际上将笛卡儿认定为建构了近代哲学出发点的人物，对他进行了尖锐的批判。“自己是精神这样的笛卡儿的定义，即‘我是本质的一种，我只在我思考这一点上’这样的定义是关于自己的近代哲学的定义。”“近代哲学是从神学出发的。它本身消除在哲学中，无非是由哲学所改变的神学。……为了把神改变为理性，理性本身必须掌握抽象的神的本质性质。笛卡儿说：‘感觉 (Sinne) 不给予任何真正的实在性、任何存在、任何确实性。——只有与感觉相分离的才智才给予真理。’”(Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a, a, O., S. 294) 另外，饶有兴趣的是，卢卡奇在“物化和无产阶级意识”、《历史和阶级意识》第4章第2节“资产阶级思想的二律背反”中，从与费尔巴哈相同的问题设定出发，阐明了“近代的批判哲学的物象化的意识构造”。不过，对费尔巴哈所具有的方法论意义未能给予认可的卢卡奇最终没有从“主体、客体的同一性”这样的黑格尔的地盘中摆脱出来。

人类劳动=价值。

因为马克思留下了“卖弄起黑格尔特有的表达方式”（《资本论》第二版序言）等稍微有些情绪化的说法，所以即便就成为《资本论》整体逻辑出发点的商品论的性质而言，一般也给人以似乎处于黑格尔辩证法的直接延长线上的印象。^① 那种看法不论怎么考虑，都是谬论，因为他们小看了费尔巴哈以及斯密的经验论对马克思所产生的影响。马克思对相对价值形态进行说明，指出，“通过价值关系，商品 B 的自然形式成了商品 A 的价值形式，或者说，商品 B 的物体成了反映商品 A 的价值的镜子”，在那个时候，以注释的形式留下了令人印象深刻的话。“在某种意义上，人很像商品。因为人来到世间，既没有带着镜子，也不像费希特派的哲学家那样，说什么我就是我，所以人起初是以别人来反映自己的。名叫彼得的人把自己当做人，只是由于他把名叫保罗的人看做是和自己相同的。因此，对彼得说来，这整个保罗以他保罗的肉体成为人这个物种的表现形式。”^② 这一段话在逻辑步骤上与在前文中引用过的费尔巴哈的一段话基本上是重叠的，这一点令人惊讶。以镜子的比喻对人的本质的社会性质进行了说明的斯密的《道德情操论》（*The Theory of Moral Sentiments*, 1759）也表明了与在上文中提到的马克思的注释酷似的论点。住谷一彦曾经对这个问题进行过介绍。^③

费尔巴哈、斯密、马克思这三者共通的这种社会认识的基本构造在本质上与黑格尔是不同的。因为在黑格尔那里，与主体对应的

① 例如，在麦克莱伦的《马克思传》（密涅瓦书房，1976。原书：David McLellan, *Life and Thought of Karl Marx*, 1974）中，也可以看出这种倾向。之所以会出现这样稍微有些片面的解读方法，是因为他虽然相当重视费尔巴哈对早期马克思所产生的影响，但最终完全无视费尔巴哈的经验论要素。关于这一点，请参照该书的相应部分，以及他对早期马克思进行论述的其他著作《马克思主义以前的马克思》（劲草书房，1972。原书：*Marx before Marxism*, 1970）。在经验论的发源地英国好不容易出现的真正的马克思研究完全没有意识到马克思所受到的经验论的影响，不得不说是讽刺性的事态。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，67页。——译者注

③ 住谷一彦：《斯密和韦伯——关于社会科学认识的方法框架的形成》，《季刊 社会思想》3-1，1973。

客体无非是主体活动在自己以外异化的对象，另外因为那样的缘故，一旦外在化了的这种对象性通过再次回归到自己，才能确切地证明现实性。如果换成我和你的关系的话，在费尔巴哈那里，从一开始，你就存在于我之外；而在黑格尔那里，你实际上只不过是自己的分身，不具有作为他人的真正实在性。不过，在另一方面，因为这一点的缘故，在黑格尔那里，主体所具有的能动的产出对象活动的意义，即劳动所具有的意义占据中轴的位置，马克思与斯密以及费尔巴哈的不同之处在于通过黑格尔的辩证法，超越了经验论所具有的本质的被动性。这一点如果反过来说的话，在马克思那里，黑格尔辩证法由于经验论而被相对化了。

让我们再回到费尔巴哈来吧！他在上述文章之后继续指出，我们通过我和你的关系相互确切地证明“人性”，与那同样，我和你之间的质的、批判的区别作为道德的东西也是存在的。

他人是我的对象的良心。他人即便不明确指出我的缺点，也面对我批评我的缺点。也就是说，他们是我的羞耻心被人格化的东西。就连道德律的意识、法的意识、礼仪规矩的意识、真理的意识也主要被他人的意识所束缚。他人和我一致认可的东西是真理。^①

如果与由超越历史而贯通的自然法赋予道德以及法以基础（洛克^②），或者与从超越人类智慧极限的理性的狡猾的智慧层面来回顾以进行定位（黑格尔）的立场相比的话，费尔巴哈的认识是彻底的经验论。在这里所理解的道德和法，是从以我一你的关系为基础形态的无数的社会关系性的总体中经验地被抽出来的东西，而绝不是

^① Das Wesen des Christentums, a. a. O., S. 277.

^② 话虽如此，在洛克自己身上，从自然法到经验论过渡的萌芽已经出现，这一点理解直到斯密的英国哲学的思想谱系是非常重要的。田中正司的《洛克的评判法和斯密的道德情操论》（《思想》，1973年7月号）是一篇对这个问题进行探讨的富有启发性的论文。

任何意义上的先天存在的东西。费尔巴哈的“类”的概念作为以上述经验论为基础的东西，虽然处于相当局限的范围之内，但可以认为是接近“社会关系的总和”这一内容的东西。^①

① 当然，因为费尔巴哈的社会认识始终以个体的立场为出发点，并从那里来迫近整个经验论，所以缺乏将各种社会关系作为“总体”来把握的视点。而且，也缺乏将这种作为“总和”的各种社会关系在其历史的质上进行把握的视点。但是，尽管如此，那已经把掌握了将市民社会中的经验存在作为各个个体之间的主观际的共同性来理解的方向，在这一点上，作为使马克思内在于英国古典经济学的媒介项的作用，充分地得到了发挥。

我对于费尔巴哈的这种理解与广松对费尔巴哈在思想上的定位显然是不同的。广松认为，《经济学哲学手稿》时的马克思处于从黑格尔到费尔巴哈的自我异化论的系谱之中，但不久意识到它所包含的难点，而克服了主体—客体论的对人类的认识，获得了在社会关系的总和之中来把握人类的视角。通过这一视角的转换，马克思对市民社会批判的主轴由异化论转向物象化论。广松通过这样的整理，清晰地描绘出了早期马克思的思想足迹，对于这一点，我给予充分的认可。但就费尔巴哈→马克思的关系，我依然不得不抱有异议。让我们就广松的论文“马克思主义和自我异化论”（收录于《马克思主义成立过程》）、“超越近代思想的事物”（收录于《马克思主义的地平》）来对这一点进行思考。

广松认为费尔巴哈的“人类”、“类存在”（1）在本质上是与黑格尔的精神、斯特劳斯的“人类”、鲍威尔兄弟的“自我意识”相同的主体概念，他的自我异化论是以这种主体概念为出发点的。（2）那与洛克以及卢格所描绘的“自然法的人类”是相同的，作为原子、作为自由的存在，扎根于深深融入“契约的”社会关系中的资产阶级近代的人类观之中。这种近代的人类观以将各个人理解为在本质上没有差异的平等的、同型的存在，因此人类是作为单独的个人而自立的自我存在这些为前提的。（3）因为那以对作为原子的自我存在的人类认识作为前提，所以无法将人类作为“世界—内—存在”理解为处于各种社会关系之中的被规定的存在。

以上，只随意抽取了与我的论述相关的论点，这样片面地抽取论点的做法希望得到读者的谅解。从以上的论述中可以清楚地看出：这些论点对于费尔巴哈来说未必合适。（1）费尔巴哈对起源于笛卡儿，构成整个德国唯心主义特性的主观性=主体性的专制进行了全力的批判，在切合他的立脚点来思考的时候，不能认为他对人类的认识是以特殊的主体概念为中心建构起来的。（2）费尔巴哈对人类的认识决不是“自然法的”，在那种意识上不是原子论的，因此也不是以“人格的同型性”为前提的。那是以“相互补全的无限的差异性”为前提的，与英国经验论对人类的认识属于同一种类。田中正司在上注中提到过的论文，以及论文“同感论中的人类和斯密”（《思想》，1973年11月号）中反复主张过的那样，由斯密所完成的经验论包含着在“相互主体的逻辑”、“感情的社会性”、“语言的社会性”、“主体相互的社会交往”中来把握人类这样的视点，在那样的意义上，显然从“自然法的人类”中摆脱出来了。费尔巴哈的人类观在与那相同的意义上，也已经不是自然法的了。（3）因此，费尔巴哈也不是将人类作为从世界的关联性，即从社会的关联性中割裂开来的零散的个人来把握，毋宁是将那种立场作为基于主观随意性的立场而给予严厉的批判，主张必须在与“整个世界的关联”中来把握。限于这一点而言，在费尔巴哈那里也包含对作为“世界—内—存在”的人类的认识。因此，费尔巴哈也反对将语言从与人类的社会

费尔巴哈关于道德和法的这种彻底的经验论认识与由对人性的经验洞察赋予基础的斯密《道德情操论》的伦理学基础基本上具有性质相同的内容。关于这一点，想必已经无须赘言。不过，在这里有一点希望引起注意。在斯密那里，伦理学的经验论的基础不久被他的经济学构想所继承，并成为后者的方法论基础。而且，在这一经济学的领域，众所周知，斯密主张：无限的多数经济主体基于各自的利益进行自由选择的结果，在整体上，通过超越由“（神的）看不见的手”这种比喻所象征的人类智慧的调整过程，自然而然地实现协调的社会关系。“（神的）看不见的手”这种斯密的想法实际上令人意外地与黑格尔的“理性的狡诈”有些类似。众所周知，黑格尔指出，在各个体＝特殊性的对立和斗争（斯密所说的竞争）的过程中，各个人决不会预先完全知道自己的必然性。各个人的命运只有通过历史的审判才能在事后（post festum）被确定。尽管如此，贯穿各个体的转变，历史作为整体无非是理念的实现过程。“理性擅

（续上页注）

会关联中割裂开来，化为作为一般实在性的自主的真理即黑格尔的语言观，指出观念“只是通过传达（Mitteilung），也就是说只有从作为人与人之间的会话中产生。……人与人之间的共同性（Gemeinschaft）是真理和一般性的最初的原理，是基准。”（前引《未来哲学原理》，78页；前引《黑格尔哲学批判》，155～156页）

我之所以对广松的费尔巴哈解释提出以上异议，并且坚持自己的观点，是因为围绕这一点，对马克思的思想形成史上的理解会带来相当大的差异。因为对见于费尔巴哈经验论的社会认识所具有的意义没有给予评价的广松最终将马克思的社会主义思想理解为以“费尔巴哈的‘人类哲学’”为媒介的从“黑格尔的‘人论哲学’”的“必然的归结”，将这理解为以“近代的”“人类社会观”为基础的，具有“与英法社会主义思想决定性地不同的思想的‘质’”的东西（前引“唯物主义中的人类问题”，129页）。包括广松在内，以往的早期马克思研究不论国内国外，都没有注意到费尔巴哈所具有的经验论的社会认识，因此，没有阐明马克思从德国古典哲学将视野扩展到英国古典经济学，并将两者统合起来的时候所经历的道路。即便说马克思是黑格尔的直系弟子，这样的说法是正确的，但在一旦介入经济论的场合的基础上，再次走过“总体”化的道路这样的迂回路线是不可缺少的。马克思对德国古典哲学和英国古典经济学两者在对人类的根本认识进行比较，首先在他自己对人类认识的基础上——马克思的对人类性（human nature）的考察或者马克思的人学的形成！——才将不论是在对象上，还是在方法上和性质上就完全不同的这两者批判性地加以统合，并加以超越的。

自对〔各个体的〕热情施加作用，在那个时候或受到损害或受到打击的〔不是理性，而是〕由这种热情所产生的东西。我们把那称为**理性的狡诈**（List der Vernunft）。”^① 不过，黑格尔与斯密不同的是，他在这里提出市民社会的调整者即国家，将之作为客观的精神＝理念的体现来定位。就这样，作为有限的特殊性的各个体只有在与历史上的理念承载者即国家一体化，才能恢复普遍性，各个体的自由在这个层面上第一次获得现实性。

限于费尔巴哈也只要是基于个体所具有的有限性、部分性这样的观点来引导出“类”的概念而言，在问题的根本上，可以说他是从与斯密以及黑格尔相重叠的地点出发的。不过，费尔巴哈的情况与玩弄特殊性的主体的、热情的活动，最终将那包括在作为真正的主体的国家理性之中的黑格尔的情况显然不同，尽管具有在经验论这样的层面上相近的东西，但他与托付给“（神的）看不见的手”这种超越的、自然成长过程的斯密也在最终局面分道扬镳了。

正如在最初部分介绍过的那样，那大概与费尔巴哈的个体立场是由极其严格的现实主义所支撑的这一点相关。乍看费尔巴哈像是将类作为个体的上位概念提出来，试图将个体统合到类之中，但实际上他毋宁是寻求个体洞察其有限性、部分性这样的现实，而且，那种有限性、部分性将受苦作为人类存在的证明来接受，通过热情地与之相关，反过来呼吁对之进行享受。立足于这样的强烈个体体之上的费尔巴哈大概不会轻易地托付给“（神的）看不见的手”，更不用说死也不会做出在国家理性面前跪拜的举止来。

因为这样的费尔巴哈的立脚点太固执于强烈的个体立场，所以与斯密和黑格尔所具有的学术体系性相比显得逊色也是理所当然的。不过，确信只有通过彻底结合个体的有限性这一做法，才能形成作为类的人类的普遍共同性的费尔巴哈的视点，在近代学术思维体系本身在整体上开始遭到质疑的今天——斯密和黑格尔正是肩负近代社会科学、哲学认识的两座巅峰——让人觉得带着意外的新意再次

^① 武市健人译：《历史哲学》，岩波书店，62页。

出现在我们眼前。

通过贯彻个体有限性的做法获得了社会主义者、共产主义者意识的费尔巴哈的立脚点^①，在社会体制不论在政治权力的层面还是在生产经营的层面都转化成官僚制的巨大组织，就连以往肩负抵抗运动的劳动工会以及社会主义政党也被纳入那种框架之中的今天，在与试图自足地回归单纯的共同体幻想的方向完全相反的向量上，向我们启示了一种具体的突破口。

以上切合费尔巴哈的类概念对“自然理性”进行了论述，接下来必须对另外一个论点，即自然使人类的相对化这一问题进行探讨。

d. 自然主义和历史的空间的相对化

基督教的思想起源可以追溯到犹太教。《基督教的本质》第12章“犹太教中的创造的意义（Die Bedeutung der Kreation in Judentum）”通过构成由神创造天地这样的犹太教的核心教义学说，对从犹太教流向基督教的思想系谱所具有的意义进行了探讨。

费尔巴哈引用构成《旧约圣书》外典“所罗门智慧之书”所讲述的内容，显示了生活在古代犹太教时代的人们将自己所持的自然观的特征在明显地与希腊自然观的对比中加以意识这样的事实。“异教徒们一味赞赏世界之美而没有把自己提升到创造者之概念。”^②对于希腊人来说，自然是值得赞叹的美不胜收的事物，其本身是具有内在意义的存在。对于希腊人来说，世界的概念是宇宙（Kosmos）的概念，这种宇宙的概念又是光荣的概念，所以直观自然的做法是

^① “是个体，意味着原本的确就是自我主义者。但是，是个体同时又是共产主义者。”可以说，在这样的自我规定中，费尔巴哈的论点很清晰地被勾勒出来了。正因为费尔巴哈处于这样的立场，所以对停留在使抽象的思考在思辨理性中肥大化的学院式的做法进行嘲讽：“现在科学，实质上仅仅是懒惰的理性之既无害又无益的玩物。”（中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，15页。——译者注）“不是列于思辨范畴的一种产物”（同上书，15页。——译者注），“我始终将哲学家的自我克制看做哲学家的至高美德”，“一般人”“在对象所允许的限度内，我尽了最大努力，务期做到清晰、简朴和确实”（24页）。

^② 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，160页。——译者注

构成美学的中心行为。所以，阿那克萨哥拉甚至认为人类是为了直观世界而出生的存在。对于希腊人来说，自然是生成（ist entstanden）的东西，而不是被创造（ist erschaffen）的东西，就连众神也被认为与自然同样是生成的事物。^① 因此，希腊人将自然所具有的力量作为自然的根底而给予承认，因此将能在感情的直观中确认的这种自然力量作为事物的根本给予了承认。

但是，犹太教的自然观与这种希腊的豁达的自然观在本质上不同。费尔巴哈作为就这一点的引证，举出了约翰内斯·克莱利克斯的《先知摩西五书注释》中的“创世纪注释”。在那里，是这样说的：

希伯来人说道，神性借语言成就一切事，似乎一切都是借他的命令才得以被创造出来；之所以要这样，乃是为了表明他多么容易如愿以偿，他的全能多么伟大。《诗篇》，第 33 篇第 6 节：诸天借耶和华的命而造。《诗篇》，第 148 篇第 5 节：他一吩咐，便都造成。^②

通过这样的自然观的转换，形成了犹太教的那种严格的拒绝偶像礼拜（Götzendienst）的思想。希腊人在自然当中找出了很多应该崇拜的东西，这种态度与当今的自然科学家即便冒着生命的危险，也要从地下挖出地衣、昆虫以及石头这种情况下的心情有相同之处。科

^① 犹太教的创世纪的思想认为自然是由绝对神所创造出来的事物。与此相对，希腊的思想认为是“产生出来的”事物（或者翻译成“成立的”事物，日文版翻译成“发生的”）。费尔巴哈将这两者加以对比的观点让人想起丸山真男的论述。丸山指出，见于《古事记》以及《日本书纪》的日本的历史意识的“古层”与“旧约”创世纪的“创造”相对，是以“成为”或者“变成”这样的想法为中心来建构的。费尔巴哈在规规定希腊的自然观（因此，也是历史观）的特征的时候使用的“成立（ist entstanden）”这个词，在与“创造”相对立这一点上，大概与“成为”、“变成”比较接近。但是，应该将之视为与这在本质上不同的想法。参见丸山真男的“历史意识的‘古层’”，《历史思想集》（筑摩书房，1972）解说。

^② 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，161 页。译者注

学家也为了将在直观的光芒中赞美的东西永久化，在自然的面前肃然起敬。因此，希腊人将对自然的研究也包括在对自然的礼拜之中。^①但是，希伯来人与之相反，超越对偶像的礼拜，而提升到对神的礼拜，超越被造物（Kreatur）而提升到对造物主（Schöpfer）的直观。

又恐怕你向天举目观看，见耶和華你的上帝为天下万民所摆列的日月星，就是天上万象，自己便被勾引敬拜事奉他。（《申命记》，第4章第19节）

虽然天体并不是人的创业，但他们终究还是为了人的缘故才被创造出来的。因此不应当崇拜太阳，我们应当把自己提升到太阳之创造者。（亚历山大的克雷门斯：《劝导异邦人》）^②

费尔巴哈将由创造说所象征的犹太教的思想原理称为关于世界的最为实践性的原理。犹太教想象为自己创造自然的神，以及保护自己奉献者的，并且只尊敬这种神，即一神教。在这样的意义上，犹太教是最有实践性的宗教思想，另外，还是以宗教形式出现的人类中心主义、利己主义的象征表现。

如果人仅仅立足于实践的立场，并由此出发来观察世界，而使实践的立场成为理论的立场时，那他就跟自然不睦，使自然成为他的自私自利、他的实践利己主义之最顺从的仆人。这种利己主义的、实践的直观——在他看来，自然自在自为地便是无——之理论上的表现便在于它认为：自然或世界，是被创

^① 费尔巴哈对这个问题的论述，在本质上有与李维·施特劳斯的观点相通的内容。李维·施特劳斯关注原住民的关于动物、植物、昆虫的博物学的经验知识，指出那虽然与现代科学在性质上不同，但显然是一种构成分类体系的认识，并提醒人们注意。请参照李维·施特劳斯的《野生的思考》（原著出版于1962年，日语本由米兹兹书房1976年出版），特别是第一章“具体的科学”。

^② 中译文引自前引朱震华译：《基督教的本质》，165-166页。 译者注

造出来的，是命名之产物。^①

这种意义上的人类中心主义、利己主义在基督教当中当然也被继承。因为“基督教无非是从民族利己主义被钝化的犹太教”。不过，与那一起，基督教经历了将犹太教利己主义精神化，扮装成主观性这样的过程，就这样，基督教使犹太教所渴望的“属地的幸福”变质，使之转化为“属天的福乐的渴望”^②。如果将费尔巴哈的以上整理以我们的方式来概括的话，大概可以说：犹太教的唯物主义的利己主义现在在基督教中，变质为唯心主义的利己主义。

从这样的费尔巴哈的论点来看，只将自然作为对于人类来说的对象来考虑的那种实践的（praktisch）态度是应该作为利己主义（Egoismus）而加以排斥的东西，这一点是极为重要的。因为这一论点的缘故，费尔巴哈没有对黑格爾的理念、精神所具有的能动性进行评价，限于那一点而言，费尔巴哈将自己的思考体系中缺乏实践的、能动的契机这一点作为长处来考虑，而绝没有作为短处来考虑。的确，费尔巴哈对近代资产阶级社会所产生的铁路以及工厂制度给予评价，另外对自然科学的发展也寄予了很大的期望。在那样的意义上，他显然属于近代启蒙思想的系谱。但是，如果一并考虑通过宗教改革期的职业劳动观而在西欧整个领域被灌输了通过劳动来变革自然——自然的历史化——这样的实践的思想和生活的态度这样的事实，另外，以这样的事实为起点，诞生了当今的现代化的欧洲这一点的话^③，应该说，构成费尔巴哈的特征的自然主义是与现代欧洲在整体上进行对决的姿势的思想表现。

但是，在这种情况下，古代希腊的自然观被与犹太教→基督教的人类中心主义进行对比。如前所述，费尔巴哈所进行的并不是基

① 中译文引自前引荣震华译：《基督教的本质》，161页。——译者注

② 同上书，170页。——译者注

③ 正如反复提到过的那样，关于这一点，请参见韦伯的《新教伦理和资本主义精神》。

于片面地赞美古代、朝都市国家共同体回归的志向这种浪漫主义的对比。他使人类重新面向人类的本质本来就属于那里的自然，或者构成人类的根本根据的自然^①，针对在主观思辨中无止境地心情空想往前推进的荒唐倾向，呼吁回归到“自由、客观的人类”的立场来恢复与自然的关联。^②在这个意义上，他的自然主义与其说是浪漫主义，不如说是客观主义的、唯物主义的，因此也始终是科学主义的。

话虽如此，费尔巴哈的自然观与干瘪的机械主义自然观是在本质上根本不同的东西，具有丰富的感受性。例如，费尔巴哈在《基督教的本质》的“第一版序言”中谈到了水，不仅指出人类的存在深深地依赖于自然，而且对人的灵魂通过与自然的接触而得到净化这一点进行了关注。水作为物理的东西，不仅对于人的生存来说是不可缺少的，“它并且还是对于心灵和视觉的十分有效的药品。冷水可以使眼目清亮。人们看到清澈的水，心里是多么欢喜啊！这种视觉上的水浴，可以多么促进精神焕发、理智清明了啊！……水是人的天然镜子。在水中，人大胆地解脱了一切神秘的掩盖物，他信赖水，以自己真实的、赤裸裸的形体显示于水中；在水中，一切超自然的幻想都消失得影踪全无了。”^③

就这样，费尔巴哈特别举出水的例子，当然首先是因为那对人类的的生命来说是最根本的自然条件。但是，与此同时，与在洗礼的仪式中，水作为圣水具有重要的宗教意义这一点也有很大的关系。

① “自然是与现实存在 (*Existenz*) 没有区别的本质，人类是从现实存在中将自己区别开来的本质。没有区别的本质是区别的本质的根据，所以，自然是人类的根据。”（前引《关于哲学改革的临时纲要》，118页）

② *Das Wesen des Christentums, a. a. O.*, S. 242. 费尔巴哈在那里指出：“人越是疏远自然，人的直观越是主观，也即越是超自然和反自然，那他就越是害怕自然，或者，至少是害怕使他的幻想和他自己感到恼恨的属自然的事物和过程。”这种最大的恐怖就是死亡，基督的复活无非是害怕死亡、祝愿超自然能力的人类的主观随意性的体现。“自由的人虽然在自然中找到令他厌恶和反感的東西，但是，他把它理解为一种属自然的、不可避免的结果，从而也克制了自己的感情，认识到自己的这一类感情仅仅只是主观的、不真的感情。”（中译文引自前引荣震华译：《基督教的本质》，189页）

③ 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，6~7页。——译者注

《基督教的本质》在“结论”部分再次论及水的问题，在认为只具有宗教意义的洗礼的水无非是迷信，并对其加以排斥的基础上，指出在洗礼中，“如果水以及整个自然的道德治疗力和物理治疗力都在洗礼中得到了体现，受到的赞美”，那么，在洗礼中也有理性的值得尊敬的意义。^①

费尔巴哈进而将洗礼的仪式与圣餐的仪式进行对比，将之理解为暗示了自然和劳动的对立关系的事物，这一点饶有趣味。作为圣体被使用的葡萄酒和面包如果从质料（Materis）上来说自然是自然产物，就其形式（Form）而言是人的产物。“如果说我们用水来说明人没有自然就无能为力，那么，我们就是用酒和饼来说明自然没有人就无能为力，至少，在精神领域是无能为力。……在水里面，属人的活动、属精神的活动消失了；而在酒和饼里面，它得到了自我享受。……水洗礼这个典礼向我们灌输对自然的感谢，而饼和酒之典礼则向我们灌输对人的感谢。”^②

费尔巴哈在这里把生产葡萄酒和面包的劳动与精神活动等同起来，并进行替换，这一点值得我们留意。将人类的活动主要作为精神活动来把握的想法正是黑格尔的特点，就这一点而言，费尔巴哈与黑格尔没有什么区别。而且马克思的观点也与被通俗化、被歪曲地解释的说法不同，正如他在《资本论》的“劳动过程”（第1卷第5章第1节）中明确显示的那样，一方面将劳动作为人与自然之间的物质代谢（Stoffwechsel）的关系来把握，另一方面作为目的意识的精神作用进行了描绘。有一种认为在这一点上马克思与黑格尔以及费尔巴哈似乎完全被切断了不得不说这种观点是错误的。

当然，费尔巴哈在这里当然没有认为劳动的意义是应该在整体上加以否定的东西。费尔巴哈视为问题的是，正因为**劳动是人类的精神活动**，所以动辄在主观性中思辨性地增大，忘记对于自然的依赖性，换言之，通过劳动而实现的文化的发达以及技术文明正因为

① 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，356页。——译者注

② 同上书，357页。——译者注

它具有精神的高度，所以动辄陷入对自然的蔑视之中。这一点，费尔巴哈指出：“你每吃一口解除你饥饿之苦的饼、每喝一口使你心情愉快的酒的时候，你就应当去想那位给你这种恩赐的上帝——去想人吧！不过，不要因为感谢人而忘了感谢自然。不要忘了，酒是植物的血，面粉是植物的肉，这血和肉，是为了使你生存得幸福才牺牲自己的！不要忘了植物向你显示那个无私地奉献给你享受的自然的本质！”^①

热心地从费尔巴哈那里汲取营养时的马克思在致卢格的信中写道：“他强调自然过多而强调政治太少”^②，对费尔巴哈表示了不满。尽管如此，正如在《经济学哲学手稿》中所看到的那样，直至1844年，马克思从费尔巴哈的自然主义当中受到了很大的影响。

众所周知，在从《关于费尔巴哈的提纲》到《德意志意识形态》的过程中，马克思从费尔巴哈的自然主义中摆脱出来了。那是因为：在费尔巴哈的自然主义中，“人改变环境”（《提纲》三）这样的侧面的展开明显地稀薄化，因此，通往动态的历史认识的道路被封闭了。但是，乍看基本上消失了的自然主义观点在那之后也作为持续的低音而保持在马克思身上，给晚期马克思的方法论框架也带来了一定的意义，这是决不能无视的事实。

即便只读一读在上文中提到过的《资本论》的“劳动过程”，便可以看出试图在与“没有人类的帮助”而存在的“大地（Erde）”的关联中来理解人类劳动的马克思的观点。《哥达纲领批判》大概是最明确地显示将劳动所具有的意义在与自然的关系中相对化视点的著作。马克思针对指出“劳动是一切财富和一切文化的源泉”的“德国工人党纲领”的开头部分，提示了以下的批判。“劳动不是一切财富的源泉。自然界和劳动一样也是使用价值的源泉。”^③ 社会主义纲领在财富的形成方面，不能论述为似乎一切都归结于劳动。那样的

① 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，357～358页。——译者注

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第47卷，53页。——译者注

③ 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第25卷，8页。——译者注

观点是“资产阶级的”。在这样的观点中，劳动受到作为其对象的自然的制约这样的事实被隐蔽起来了，“似乎劳动具有超自然的创造力那样的谎言”横行。如果回想起黑格尔赋予进行主体的生产活动的精神以绝对的意义，从这个绝对精神的高度使自然从属地人类化、历史化，以及费尔巴哈将黑格尔这样的立场作为超自然主义的主观思辨而进行了批判这些事情的话，可以说在上文中引用的那句话很明确地显示了1875年的马克思依然处于费尔巴哈的影响之下。

如前所述，认为只有劳动才构成财富的源泉的想法是资产阶级的片面思想的表现。即便拉萨尔以及黑格尔，或者在经济学的考察对象中将自然以及使用价值的问题放逐出来了的李嘉图那样认为，马克思也决不会那样去做。从这样的意义上来说，马克思并不是直接从完成的古典经济学那里继承劳动价值学说，而是以费尔巴哈的自然主义为媒介来继承的。因此，马克思在《资本论》第一章“商品”的论述中，当涉及价值背后的人类劳动的问题（第二节“体现在商品中的劳动的二重性”）的时候，没有忽略就被李嘉图忘却的自然给予正确的定位。马克思指出，作为使用价值的财富无非是自然质料（Naturstoff）以及劳动这样的两种要素结合而成的东西。在作为使用价值的财富的背后，“有一种不借人力而天然存在的物质基质（materielles Substrat）。人在生产中只能像自然本身那样发挥作用，就是说，只能改变物质的形式（Formen）。不仅如此，他在这种改变形态的劳动本身中还要经常依靠自然力的帮助。因此，劳动并不是它所生产的使用价值即物质财富的唯一源泉。正像威廉·配第所说，劳动是财富（stofflicher Reichtum）之父，土地（die Erde）是财富之母。”^①就葡萄酒和面包而言，指出从形态（Form）上来看是劳动的产物，从质料（Materie）上来看是自然的产物的费尔巴哈的观点在这里极其相似地被再现出来了。

最近，公害以及环境问题日趋严峻，有人对在马克思体系中自

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》、中文2版，第44卷，56页。——译者注

然所占的位置重新进行探讨。^① 在重新进行探讨的时候，马克思就经济学上最根本的范畴即财富进行了以上饶有兴趣的论述，而且，这种观点可以追溯到在青年马克思身上所看到的费尔巴哈的影响——特别是在《经济学哲学手稿》第三手稿达到顶峰——这两个事实具有不可忽略的重要性。

最后让我们来介绍一下费尔巴哈的自然主义所包含的对历史主义进行批判的契机。后来的马克思积极地接受了通过人类的对象作用而将自然精神化，在历史化的状态中来把握自然的黑格尔的历史主义。通过这样的做法，马克思对市民社会的认识被提炼为历史的科学。但尽管如此，正如在前文中提到过的那样，马克思曾提醒人们留意：人类对自然的基体作用——历史化的作用——并不是能够超越形式的变化这一意义的东西，而且形态变化劳动的过程本身必须“不断地由自然力来支持”。现存的人类不论是在知识水准上，还是在感性存在上都是历史地被规定的存在，围绕人类的环境不论是社会的、自然的，都是通过人类的“世世代代活动”被历史化的东西（前引《德意志意识形态》）。在这种意义上，人类是“历史、内、存在”^②。马克思在强调这一点的同时，也提醒人们留意这种被历史内在化的人类活动本身只有通过自然力的作用的支持才是可能存在的东西。就这样，历史作用将现在这一时间切成断面，在对体现在那种断面的人类活动的状态进行分析的情况下，会知道那是一直受

① 阿尔弗雷德·施密特：《马克思的自然概念》（原著出版于1962年；日文版由法政大学出版社1972年出版）；森田桐郎：“自然、人类、社会”，《讲座马克思主义经济学》第1卷“社会认识和历史理论”，日本评论社，1974；森田桐郎：“人类 自然关系和马克思经济学”，《经济评论》，1976年6月号；椎名重明：“马克思和李比希”，《思想》，1975年5月号。

② 广松涉在“超越‘近代’思想的地平线的事物”（收录于《马克思主义的地平》，劲草书房，1969）中对马克思的体系从“历史、内、存在”这样的观点重新进行了探讨。著者从广松的这篇论文中受到了很多的启发，但是，通过海德格尔的“世界、内、存在”而构想出的广松的“历史、内、存在”是以人为中心观点而构成的。在只对作为被历史化的对象的自然感兴趣这一意义上，广松的“历史、内、存在”让人觉得是在舍弃了费尔巴哈的基础上成立的。

到自然的制约的东西。^①

在立足于人类活动的自然制约性的观点进行分析时，沿着历史时间轴的展开，也已经不会只留下像黑格尔那样的定向发展的印象。费尔巴哈在通过原生共同体的解体形成个体这一点上，在接受黑格尔的历史认识的同时，采取了通过古希腊的自然观来批判地凸显欧洲近代自然观的手法，对这一点我们已经进行过论述。费尔巴哈之所以运用这样的方法，不用说他不是沿着时间轴来系统地把握历史，而是在依据希腊和西欧这种空间场所的差异进行相对化。^②

1838年撰写的《黑格尔哲学的批判》最明确地表明了这一视点。这篇论文在开头便将黑格尔的《历史哲学》作为批判的对象，对黑格尔哲学所包含的“对西洋的倾斜和对东洋的蔑视”提出了质疑。黑格尔在看待历史时的特征，是将历史“只固定在上升阶段的进行(aufsteigender Stufengang)之中”。在这种看法中，仅仅是时代以及民族的差异性，而且是在发展的阶段性中来被把握，各种时代以及民族所具有的“共通的、等同的、同一的东西完全退到了背后”。在黑格尔的历史观中，只存在“排他的时间”的形式，而缺乏“宽容的空间”的形式。^③

这样一来，费尔巴哈在将诸多的文明的质进行相互比较核对时的方向和关心，与李维·施特劳斯有惊人的相似之处。李维·施特劳斯认为历史学是在时间中展开的多样的人类社会的连续体系。不过，人类社会的状况在作为个人的人将自己的成长过程在连续变化中进行确认的明确证明性中，并不具有时间的连续性。自我的连续

① 所以，马克思在考察劳动过程的时候，认为它“是人和自然之间的物质代谢的一般条件，是人类生活的永恒的自然条件，因此，它不以人类生活的任何形式为转移”，是作为贯通历史的基础过程来考察的。《资本论》第1卷第5章第1节“劳动过程”，《马克思恩格斯全集》第23卷，207页。

② 费尔巴哈的这种视角肯定是将黑格尔的《历史哲学》作为批判的对象而置于念头之中的。在无视西欧的自然条件和印度的自然条件的差异的基础上，片面地认为日耳曼的精神要高于印度的精神的观点受到了费尔巴哈的质疑，这一点值得注意。Das Wesen des Christentums, a. a. O., S. 308.

③ 《黑格尔法哲学批判》，1839，收录于前引《未来哲学原理》，123～124页。

性虽然具有全体化作用，但认为能够将这种全体性运用于历史本身的立场将会带来片面化。这种立场屡屡在设定作为“有历史的人类”的西欧社会的基础上，以这种“有历史的人类”的场合为基准，归结于将“没有历史的人类”（未开化社会或者殖民地社会）加以截断的做法。

与此相对，民族学将多样的社会作为在空间上展开的不连续体系来把握。这种立场不像历史主义的立场那样，将诸社会分为文明和未开化，根据在合理的认识能力上的水准的高低——例如像萨特的辩证法理性和分析理性的区分那样——将两者加以区分。即便在被认为是未开化社会的“野生的思考”的东西当中，也充分地包含对于在那个社会生活的人们来说必要的理性的作用，它所具有的合理性与文明社会的“被家禽化的思考”相比，在价值上丝毫不逊色。例如在非洲、澳洲或者美拉尼西亚，某个共同体在迎来新成员或者新郎、新娘的时候，首先象征性地“杀死”那些新成员，接下来又通过在森林以及荒野中“复活”，才能作为结社的一员得到承认。在具有这样的加入仪式的社会，诞生和死亡具有从我们的社会基准来看完全不能理解的富于变化的概念化作用。与此相比，在我们的社会，可以说将死亡以及诞生的观念还原成了单纯的生理过程。

李维·施特劳斯注意到，这样的“野生的思考”实际上其中具有“感觉性的理论”。这种“感觉性的理论”与农业、畜牧、制陶、织布、食物的保存、烹调法等以新石器时代为开花期的文明的各种技术结合着而存在。与此相对，现代科学从“形式的特性”的角度出发，一举到达知解性。他认为，在这两者当中，如果一方从“最高的具体的”层面来接近自然的话，那么另一方则从“最高的抽象的”层面来接近自然，两者显示出两个极端的方向性。李维·施特劳斯以下面的富于启发性的问题结束了《野生的思考》中的论述。通过“将野生的思考的原理正当化并使之恢复权利”，使“长久彼此分开的两条道路”交流、汇合，那便是现代的科学精神的课题。^①

费尔巴哈也指出自然针对“时间的专利君主制倾向”，是连接

^① 李维·施特劳斯：《历史和辩证法》，前引《野生的思考》第9章。

“空间的自由主义”的媒介环，提倡以这两种对立的原理的自然为媒介的调和。“自然使人类成为动物的主人，但是自然不仅给予他用来驯服动物的手，而且还给予他用来赞美动物的眼睛和耳朵。”试图通过恢复对于自然的具体的感受来克服人类的主观性所具有的尊贵的费尔巴哈对于宗教的批判，这样一来，可以说是向现代社会的合理主义的思维陷入了形式的、抽象的片面性而敲响警钟的批判性思考的先驱。“在动物崇拜的动机的根本上，不是也有出色、合理的意义吗？之所以觉得那是滑稽的，难道不是因为我们陷入了另一种偶像崇拜之中吗？”^①可以说在费尔巴哈说的这句话中，李维·施特劳斯通过对“野生的思考”进行考察而提出的问题的核心以凝缩的形式表现出来了。

B. 从《德法年鉴》到《神圣家族》

写于1844年末的《神圣家族》形式上是马克思和恩格斯的合著，但实际上大多是由马克思撰写的。在这样的意义上来说，这是马克思问世的最初的系统著作。但是，马克思在对鲍威尔兄弟公开进行批判的同时，在1844年末那个时候，将自己的思想到达点以一本书的形式暂且体系化了这样的事实特别引人注目。因为《神圣家族》是在《经济学哲学手稿》所尝试的艰苦摸索之后，一气呵成地写出来的。

我们在追踪青年马克思的思想形成并确定焦点的时候探讨的《经济学哲学手稿》对于马克思来说的确是决定性的重要的思想的分歧点，而且其中包含“异化劳动”篇那样的充满魅力的美文，进而言之，青年马克思所汲取、学习的各种各样的思想观——古典经济学、蒲鲁东、舒尔茨的《生产的运动》、赫斯、恩格斯，特别是费尔巴哈和黑格尔——相互交错，相持不下的状态在那里以活生生的形式呈现出来了。在这一点上，那是一部令人感到有无限的多样性和深度的著作。但是，那毕竟是以未整理、未完成的状态被放置的未完稿。在某种意义上，可以认为《经济学哲学手稿》的魅力正在于

^① 《黑格尔法哲学批判》，前引书，121-125页。

它是未完稿。从那里，可以看到多种多样的思想的、方法的工具被实验性地运用的状况，我们大概可以将之比拟成为了证明某种定理的真实性而进行的自然科学的实验。马克思在这里安装了规模宏大的方法论的实验装置（“异化劳动”的逻辑），不过，那一实验装置辜负了他的期待，未能顺利地运转。因此，马克思在《经济学哲学手稿》的后半部分对他的实验装置从根本上重新进行审视，着手重新组装，这项工作大概抓住了值得关注的重要线索，但最终很难说是完成了的形式中断了。恐怕马克思意识到实验不论是在方式上还是在工具上，前文和后文都有相当程度的根本性差异。

就这样，《经济学哲学手稿》虽然就实验的过程留下了详细的记录，但并没有作为完成报告书来公开发表。尽管如此，那并不意味着实验全部是以失败而告终的。对于这个问题，将在第三章中进行详细的探讨。在这里，只要能确认在《神圣家族》中，通过《经济学哲学手稿》的摸索而获得的对市民社会的认识的新水准明确地显示出来了就够了。在撰写《经济学哲学手稿》前后的时期，马克思对市民社会的认识呈现了怎样的质的差异呢？

a. 市民社会的犹太教的性质

1843年上半年，马克思与黑格尔《法哲学》进行了真正的较量；1844年初，他在《德法年鉴》上发表了一些文章。在那一段时间，马克思对市民社会认识在质上浓厚地显示了与已经探讨过的恩格斯和赫斯同样的特色。那是将市民社会作为由丧失了相互的精神关联的零散的孤立的各个人构成的非人性的世界而被描绘出来的东西，在那样的意义上，是将市民社会作为缺乏共同性（Gemeinwesen）的内在必然性的各原子的集合态而否定地来理解的东西。尽管如此，在那里，可以充分地看出在其他人身上所看不到的具有马克思特色的独自性，另外，在《经济学哲学手稿》以后的时期积极提出来的争论的萌芽也随处可见。

1843年3月，马克思前往荷兰旅行。马克思在写给卢格的信中

对在荷兰停留期间的印象进行了以下的描述。“我向您保证，连丝毫没有民族自尊心的人也会感到这种民族耻辱，即使在荷兰也是如此。一个最平凡的荷兰人与一个最伟大的德国人相比，仍然是一个公民。”在马克思看来，与德国相比，就连荷兰都已经是远远地获得了解放的市民社会。如果追溯使马克思感到羞耻的主要原因，那最终是法国大革命。“你会含笑望着我问道：这样做有什么好处呢？知耻干不了革命。我回答说：羞耻已经是一种革命；羞耻实际上是法国革命对 1813 年曾战胜过它的德国爱国主义的胜利。”^①

通过在荷兰的旅行，马克思获得了在与发达的西欧市民社会的对比中来考察德国状况的问题视角。对市民社会的比较史的考察这样的基本视点，在《德意志意识形态》中达到了顶点，这种观点在那之后也继续维持，在马克思的整个生涯中一直支撑着他的社会认识的框架，这一点不应该忘记。^② 如果仔细阅读散见于《资本论》中的对各种文明的论述的话，便可以获得充分的证据。作为代表性

① 《马克思致卢格》，1846 年 3 月。中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文 2 版，第 47 卷，55 页。——译者注

② 在这个问题上，我对马克思的理解与一般人的理解未必相同。例如，内田芳明认为，以对“西欧和德国”的文化比较的关注为基础，并从那里开拓了社会科学的认识的领域的韦伯相对，马克思在“历史个性的对立的意义上没有意识到西欧和德国的对比，并将普遍进化的洪流中处于被冲走的命运的作为‘死人’在理论上放弃了”（《韦伯和马克思》，61 页，岩波书店，1972）。内田是以《资本论》“第一版序言”为论证提出以上主张的。但准确地说，在那里，马克思不是将内在于德国的传统的因素作为“死人”放置，而是立足于“死人抓住活人”（由马克思强调）这一观点来思考它的意义。不过，不用说，问题不应该在这样的语义解释的层面来处理，这个问题最终要追溯到历史的普遍性的意义如何在与根本上规定历史的特征的个体性的关联来被把握这一点。我认为即便在马克思那里，普遍性——目前在这里限定在西欧市民社会以及以之为基础的资本主义来考虑——始终是在历史个体性的基础上来理解的，不过，关于这一点，现在无法进行更加深入的探讨。在这里，想反问内田的是：即便对于韦伯来说，个体性和普遍性的关联不也是没有解决的问题吗？那样强调历史所具有的个体性，或者一次性的性质的韦伯为什么在另一方面又反复强调西欧文化的普遍性呢？这一点如何处理不好的话，或许会包含有可能引导出西欧的绝对化这样的根本无法维持的结论。毋宁说，在当今，我们是对在西欧的普遍性中所到达的地方，读取到官僚制的化石，或者不具有思想的专家、不具有心情的享乐者的世界，并在那里感受到难以名状的战栗的韦伯产生深深的共鸣。应该立足于这一点来重新思考韦伯的普遍性概念。

的具体事例，可以举出见于19世纪50年代的一系列对印度的评论，包括在《政治经济学批判纲要》中的“资本主义生产以前的各种形式”，见于《路易·波拿巴的雾月十八日》的赋予“拿破仑的观念”的社会史意义，见于《马克思致维·拉·查苏利奇》的晚年的俄国社会论，等等。

1843年5月，回到科隆的马克思又给卢格写了信，他在信中再次尝试对落后的德国进行历史定位。德国人简直像被驯服的动物那样侍奉主人即世袭君主。德国人的政治的奴隶性说明德国的状况与“再次恢复了人性的法国革命”相比要落后很多。但是，即便在落后的德国，掌握了西欧社会的商品经济的各种矛盾正急速地在扩大。“工商业的制度，占有者和剥削人的制度正在比人口的繁殖不知快多少倍地引起现今社会内部的分裂，这种分裂，旧制度是无法医治的。”现在，在德国，落后社会的传统主义的重压和资本主义社会的现代矛盾同时并存地重叠。^①这种在双重化的矛盾中预告德国的瓦解的观点不久在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中以更加精密的形式展开了。

在给卢格写这封信的前后，马克思阅读了《法哲学原理》，整理了对其第三部分第三章“国家”的部分进行批判性评论的大部分笔记。但是，限于我们通过这些笔记所理解的内容而言，去荷兰旅行所感受的西欧市民社会的解放要素并没有被纳入马克思的主题之中。在那里，毋宁说体现在表面的对市民社会的认识从政治的公共性中割裂开来，那是在物质的经济活动层面被片面化的没有精神的非人性的世界的市民社会，是由零散地孤立的利己的各个人构成的像原子世界的市民社会。

在中世纪，所有市民必然属于表示一定等级的职业团体，通过那样的方式被纳入等级制度的一环。也就是说，中世纪的市民生活因为等级制度的缘故，具有既是经济上的，同时也是公共的、政治

^① 《马克思致卢格》，1843年5月。中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第47卷，62页。——译者注

上的这样的两面性。^①与此相对，在近代，物质的、经济的生活和公共的、政治的生活是分离的，前者作为市民社会，后者作为政治国家而出现。黑格尔以从中世纪等级社会的解体产生了“市民社会”和“政治国家”的分离这样的事实作为出发点，展开了他的国家论。尽管如此，黑格尔未能将自己的逻辑展开贯彻到底，依然将中世纪社会的同一性——等级制度构成原理中的政治和经济的结合——悄悄地纳入市民社会之中。这便是马克思对黑格尔国家论所进行的批判的中心点。

对于黑格尔的以上批判具体来说是在围绕黑格尔就立法权和议会进行论述的部分（第308节）而展开的。黑格尔认为，在市民社会的代表被选举到议会的情况下，不能作为“分解为原子的人群在议会中出现，必须以区分为以实体关系为基础的等级（土地所有者，农民等级）和以特殊需求和以此为媒介的劳动为基础的等级（工商等级）的形式来选举出来”。关于应该说是本来的市民的后者，黑格尔进而在第308节提出了以下观点：市民社会的动的部分应该“是一个分为许多有组织的协会（Genossenschaften）、自治团体（Gemeinden）、同业公会（Korporationen）的整体，这些团体因此才获得政治联系”。根据这样的等级制度来构想从市民社会选举议员的黑格尔的这样的观点，不用说是与立足于西欧的社会契约论的立场的议会制有意识地对立的观点。

黑格尔在第303项的注释中指出，在议会的立法过程中，市民所选出的议员也不是根据自己的特殊的职业利益来进行审议，而是站在更加普遍的立场上来审议。因此，即便在选举议员的时候，也出现了与市民属于什么团体无关，应该始终站在个人的立场来投票的说法，这成为一种通常的说法。但是，这是“原子论的（atomistisch）抽象的（abstrakt）看法”。在从国家论的层面来观察的情况下，在黑格尔的眼中，由自立的各个人构成的市民社会看上去是以

^① 《黑格尔法哲学批判》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，69～76页。 译者注

下那样的无秩序和混乱的社会。“作为单个人的**多数人**（人们往往喜欢称之为‘人民’）的确是一种总体，但只是一种**群体**，只是一群无定形的东西。因此，他们的行动完全是自发的、无理性的、野蛮的、恐怖的。”（第 303 节）在这里，大概可以知道黑格尔对法国革命时期的民众运动以及恐怖主义所抱有的印象深深地规定了从国家论的层面对市民社会进行认识的性质。在这里，已经看不到在第二章“市民社会”中将经济学称赞为“使思想感到荣幸”的学科（第 189 节）的视点，即把握了由作为有教养的劳动奠定基础的发达的分工系统，或者作为具有自律的再生产能力的需要的体系的市民社会的视点。^①曾对特殊性的活动，即各个人的主体的活动作为市民的原理而给予过评价的黑格尔现在以国家建立市民社会的等级制的秩序为目标，将这一点作为对体制来说不可缺少的原理加以强调。更准确地说，在黑格尔看来，市民社会作为由地方自治团体、同业公会、等级团体构成的集团（Kreis），本身就已经是具有政治的性质。“以上述集团为存在形式的各种共同体（Gemeinwesen）进入了政治领域，即进入最高的具体的普遍性领域的时候，竟有人想把这些共同体重新分解为个人组成的群体。因而这种想法就把市民生活和政治生活彼此分割开来，并使政治生活悬在空中，因为按照这种想法，政治生活的基础只是任性和意见的抽象的单一性，从而就是一种偶然性的东西，而不是自在自为的稳固而合理的基础。”（第 303 节）

马克思在就第 303 节黑格尔的“附释”做读书笔记的时候，对“市民生活和政治生活彼此分离开来了”这一句用特别的字体进行了标记。^②因为马克思认为在这一句中，《法哲学原理》在逻辑上的破绽最明确地暴露出来了。立足于等级制度在中世纪社会的解体之上，因此，从经济的市民生活和政治的公民生活这样的二元的分离这样的事实出发的黑格尔在这里再次对市民社会的等级制的构成进行强

① 请参见本书第二章第一节“市民社会的能动性及其经济学的认识”。

② 《黑格尔法哲学批判》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文 2 版，第 3 卷，69 页。 译者注

调，对市民生活本身的政治性质进行论述了。

不过，对于我们来说，问题在于马克思在批判黑格尔的逻辑的破绽时他自身的方法，以及在那时马克思作为前提的他自己对市民社会的认识。马克思是否曾以黑格尔从古典经济学继承而来的关于市民社会的认识，如果以《法哲学原理》来说的话，主要是在第二章“市民社会”中所展开的关于市民社会能动的可能性的认识为线索来对黑格尔国家论的构成进行批判呢？事情并不是那样。马克思是在将见于黑格尔的对于市民社会的原子论的认识（A 局面）原原本本地作为自己对于市民社会的认识加以接受的同时，主张国家的状态也作为反映经济的市民生活的这样的原子论性质的事物，不得不具有原子论的构成。马克思指出，说孤立的零散的各个人选举立法院的议员，是非常原子论的、缺乏具体性的抽象的立场。但是，因为市民社会是原子论的，所以那是必然出现的归结。“市民社会在自己的政治行动中所陷入的原子论，必然产生于下述情况：个人依赖于存在的公团、共同体、市民社会，是同国家分离的，或者说政治国家是由市民社会中得出的抽象。”^①

马克思在这里所采取的立场，不是通过倒退到中世纪来对市民社会进行批判这种消极的东西，这一点从已经探讨过的对黑格尔的批判的内容也能清楚地看出来。对于马克思来说，尽管中世纪在市民的经济生活当中包含政治要素这样的意义上是避免了近代的异化的世界，但是在根据等级规章使人们在社会上分裂这一点上，绝不是显示人类的普遍状态的世界。中世纪停留在“人类的动物志”的阶段。但是，在作为“现代即文明”的市民社会也“犯了与此相反的错误”这样一点上，依然与人类的普遍状态相距遥远。在这里，“个人的存在是最终目的，活动、劳动、内容等等都只是手段”^②。限于从这样的论点来看，这个时候的马克思虽然具备了将市民社会理解为从中世纪发展而起来的产物的眼光，但是还没有达到将这种

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，99页。 - 译者注

② 同上书，101页。 译者注

新产生的市民社会作为在人类的历史上具有重要意义的构成，或者在那所包括的极其积极的精神要素的层面来认识的程度。对于马克思来说，市民社会主要是在从整体上来看应该被否定的侧面来被意识。

在投给《德法年鉴》的两篇论文当中，首先写的是《论犹太人问题》，在这里所看到的对市民社会的认识，在本质上与《黑格尔法哲学批判》笔记中的认识是相同的。不过，在这里，作为“真正的民主制”的实现而被意识的对政治的解放的期待不见踪影了，人类的解放必须在市民社会的层面，即物质的、经济的日常生活的层面来实现这一点被自觉化了。^①

政治解放一方面将人还原为市民社会的成员，另一方面将人还原为政治公民。将通过市民革命而实现的政治解放的意义作为人类的这样的双重化来透视的观点是处于《黑格尔法哲学批判》笔记的延长性上的东西，不过大概可以说：马克思在这里通过放弃寄托在政治解放的一线希望，确立了对布鲁诺·鲍威尔批判的视角。鲍威尔在他的论文《犹太人问题》（1843年）中提示了解放犹太人的方向，暗示了犹太教徒和基督教徒分别放弃自己所拥有的宗教，那才有可能获得解放。不过，马克思没有忽略：在鲍威尔的论点中，包含着严重的混同。鲍威尔的确一方面要求人间一般要放弃宗教；而在另一方面，他始终认为“在政治上废弃宗教就是废弃宗教其身”。但是，基督教国家即便放弃国家的基督教的基础，作为纯粹的政治国家而得以完成，这种做法大概根本就无法废弃宗教。马克思以北美的自由各州为例，对完成了的政治解放怎样对待宗教提出了疑问。既然我们看到，甚至政治解放已经完成了的国家，宗教不仅仅存在，

① 马克思在反复强调政治国家的成立（=市民社会）所带来的解放的极限的同时，将那种论点进行了以下的概括，这一点值得关注。在这里可以看出：费尔巴哈的哲学命题逐渐被马克思深深地接受，同时，这一命题明显被运用到了废除国家这样的层面。“只有当现实的人不把抽象的公民复归于自身，并且作为个人，在自己的经验生活，自己的个体劳动，自己的个体关系中间成为类存在物的时候，只有当人认识到自身‘固有的力量’是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成。”（《论犹太人问题》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，189页。——译者注）

而且是生机勃勃的、富有生命力的存在。^① 这种情形表示了关注。这一点意味着什么呢？

在北美各州，限制选举资格以及被选举资格的纳税条件已经被废除了，在那样的意义上，宣告了在政治上私有财产被废除了。但是，那完全不意味着在经济上废除了私有财产。与它一样，即便国家废除了那种基督教的基础，但市民社会中的大众的经济的苦难并不会消失。而且，只要市民生活的苦难和差别存续下去了，那么宗教就不会消失。

马克思对在法国大革命时期出现的“人以及市民权利的宣言”（1791年、1793年、1795年）的内容进行了仔细思考，确认它与美国的宾夕法尼亚州宪法以及新罕布什尔州宪法一样，不是废止宗教的东西，而是确立信仰自由的东西。而且，这种信仰的自由意味着所有权的自由，无非是指能够构成不侵害他人的权利的所有自由的人权的一个构成要素。“自由是可以做和可以从事任何不损害他人的事情的权利。每个人能够不损害他人而进行活动的界限是由法律规定的，正像两块地之间的界限是由界桩确定的一样。这里所说的是人作为孤立的、退居于自身的单子的自由。”^② 作为单子的人类这样的市民观起源于见于《黑格尔法哲学批判》笔记中的市民社会的原子论的认识，不用说是处于其直接延长线上的东西。因此，马克思在论述了“人以及市民的权利的宣言”中的人权无非是私有财产的人权，即意味着在利己主义的权利的东西的基础上，指出市民社会中的个人的自由具有以下局限。“这种个人自由和对这种自由的应用构成了市民社会的基础，这种自由使每个人不是把他人看做自己自由的实现，而是看做自己自由的限制。”^③

在这里，让我们重新整理一下。的确，马克思对于黑格尔试图

① 《论犹太人问题》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，169页。——译者注

② 同上书，183页。——译者注

③ 同上书，184页。——译者注

通过向中世纪等级制度倒退来进行妥协性收拾的现代社会的固有矛盾，曾尝试追究到底进行考察。市民革命将在中世纪等级制度中保持一体性的政治、公共生活和物质、经济生活分离，将前者作为人类的类生活的领域而纯化了。“人权宣言”是描绘具有平等的权利的市民相互之间的关系，并通过这一点来确认市民社会是没有差别的、充满了普遍性的世界的历史性文件。但是，市民社会中的普遍性实际上在与经济生活相分离的公共的层面上，只不过是在观念上被维持的幻想。因为在经济生活的领域，人们彼此将他人视为实现自己的利己的物质目的的手段。因为正视现代社会的成立所带来的这种双重化，并立足于它之上进行了彻底的思考，所以马克思能够将近代的政治国家在外表上具有的普遍性作为有名无实的“非现实的普遍性”而批判地进行把握。可以看出，针对承认国家之中的客观精神的现实性的黑格尔，马克思与之明确地分歧、对立。

但是，马克思的以上论点不仅一方面令人意外地处于黑格尔的逻辑的直接延长线上，而且在另一方面忽略了黑格尔的逻辑所包含的重要的一个侧面，对于这一点应该加以确认。人彼此将他人视为实现自己的目的的手段那种论点正是黑格尔的论点，另外，也希望能够回想起黑格尔自身也将以社会契约论为基础的**西欧型**近代国家视为没有精神的非现实的普遍性给予了批判。这样看来，大概可以明白马克思在《论犹太人问题》中虽然继承了黑格尔市民社会论的A局面，即“作为伦理精神的分裂态的市民社会”这样的认识，但切合这一点将黑格尔的逻辑彻底纯化，将国家论也在这样的对市民社会的认识的延长线上进行了建构。与此相反，对于黑格尔的市民社会论所包含的B局面，即关于“对市民社会的能动性及其经济学认识”则基本上没有继承，更不要说发扬光大了。

即便就在这个时候对马克思在方法论上产生了影响的另一个人物即费尔巴哈进行考察，也会发现马克思只在一个方面继承了费尔巴哈的论旨，这一点应该引起关注。在费尔巴哈看来，孤立的个体不会意识到自己的有限性，在试图以个体直接获得类的全体性的时候，主观所具有的思辨性失去了与经验世界的关联，无止境地推进

随心所欲的自我运动。只有在经验的、社会的关联性中才存在的人类的类生活这样的主观的自我回转之中离开经验的地盘而在观念之中被绝对化，在这里产生神的观念。人类的类本质在主观之中被异化、被绝对化的东西，那就是神。^① 马克思将费尔巴哈的这种对宗教批判的逻辑援引到对市民社会的批判，指出：“政治国家对市民社会的关系，正像天国对尘世的关系一样，也是唯灵论的。政治国家与市民社会也处于同样的对立之中，所以它克服后者的方式也同宗教克服尘世局限性的方式相同，即它同样不得不重新承认市民社会，恢复市民社会，服从市民社会的统治。”不过，针对市民社会的政治国家的这种精神主义的优势实际上是不伴随任何具体内容的观念优势。因为“在国家中，即在人被看做是类存在物的地方，人是想象的主权中虚拟的成员；在这里，他被剥夺了自己现实的个人生活，却充满了非现实的普遍性”^②。

乍看完全类似的费尔巴哈和马克思的论旨的展开在重要的一点上决定性地背离着。因为费尔巴哈现实地直视作为个体的人所具有的有限性，呼吁始终脚踏实地地立足于经验的感性关联性；与此相对，马克思在这里试图将市民社会的现实作为非人性的世界在整体上予以拒绝。马克思指出：“人在最直接的现实中，在市民社会中，是尘世存在物。在这里，即在人把自己并把别人看做是现实的个人的地方，人是一种不真实的现象。”^③ 即便是充满矛盾的东西，只要踏实地扎根于经验的现实的市民社会的生活，并对那里的人类的活动姑且给予肯定的理解这种视角不成立，那么马克思对市民社会的认识即便的确是充满尖锐控诉的东西，但应该说大概在真正意义上不可能成为内在批判，市民社会的原子论认识所包含的对于市民社会在整体上加以拒绝的意识明显地制约了马克思的方法论视野。而

① 请参见本书的第二章第三节 A. “费尔巴哈的经验论和自然主义”。

② 《论犹太人问题》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文 2 版，第 3 卷，173 页。译者注

③ 同上书，173 页。—译者注

且，这种对方法论视野的制约，在从费尔巴哈以及黑格尔那里继承构成其核心的部分这一点上，作为重大的障碍挡在路上。《论犹太人问题》在后半部分提到鲍威尔的另外一篇论文《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》（1843年），并对之进行了批判。这里的论点在马克思对市民社会的认识在与货币论这一更加具体的层面的关联中被提示出来这样的意义上来说，饶有趣味。

如前所述，鲍威尔将整个宗教的废弃作为犹太人解放的条件提示出来了。但是，如果是从宗教自由解放出来的能力这一点来看的话，因为犹太教与基督教相比在其合理性上是落后一个阶段的宗教，所以不得不说犹太教徒与基督徒相比要受到更多的制约。这便是上述鲍威尔的论旨。在这里，可以看出从历史发展的侧面对宗教进行类型上的对比，将犹太教→基督教的关系作为宗教中的合理化的发展来把握的观点。^①

但是，如果不是将宗教作为这样的神学层面的对象，而是立足于将那还原为市民社会这种现实生活基础来进行分析的马克思的立场来进行定位的话，将犹太教→基督教的关系作为发展过程来把握的鲍威尔的论点会作为忽略了一个重要问题的论点浮现出来。因为如果从马克思的视角来看，犹太教对于基督徒来说，绝不是已经被克服的过去的宗教，而是对于现存的市民社会来说最为合适的宗教意识。马克思指出：“犹太的世俗基础是什么？实际需要，自私自利。犹太人的世俗礼拜是什么呢？做生意（Schacher）。他们的世俗的神是什么呢？金钱。”^②但是，正是在基督教世界实现的市民社会的完成才将人类的一切都还原为商品，使作为所有东西的一般价值的货币处于支配的地位，这样一来，便带来了“它剥夺了整个世界——人类世界和自然界——本身的价值”这样的结果。“金钱是人

^① 关于这一点，请参见尝试将鲍威尔的原文与马克思的论点进行对比的山中隆次的论文《人类解放和社会解放——寄语“论犹太人问题”第二论文》（收录于山中隆次：《早期马克思的思想形成》，新评论，1972）。

^② 《论犹太人问题》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，191页。译者注

的劳动和人的存在的同人相异化的本质；这种异己的本质统治了人，而人则向他顶礼膜拜。”^①

如果从以上这样的关联中来考察的话，将犹太教和基督教的关联作为从前者到后者的发展来把握的鲍威尔的视点当然必须修正。在基督教所支配的这种市民社会中，“市民社会才能完全从国家生活中分离出来，扯断人的一切类联系，代之以利己主义和自私自利的需要，使人的世界分解为原子式的相敌对的个人的世界”。所以，不得不说“基督教起源于犹太教，又还原为犹太教”^②。

对鲍威尔的犹太教→基督教的视点批判地进行修正，以犹太教→基督教→犹太教这样的图示来取而代之以的马克思的视点的确有由对市民社会的尖锐控诉的姿势所支撑的观点。但是，马克思对市民社会的控诉依然是由对市民社会的原子论认识来提供证据的，对于这一点，我们不应该忽视。的确，在这里，货币被理解为以商品生产为前提，由在商品流通世界中形成的一般价值的成立为媒介的东西。在那样的意义上，可以说马克思针对犹太人作为生存基础的共同体商业（=前期的商业资本的活动）以及高利贷，姑且将那与近代市民社会的商品经济进行了质的区分。但是，马克思将这种市民社会的商品经济作为以基于私利私欲的“利己主义”为本质的东西，作为“互相敌对的原子的每个人”之间的关系，或者在“暴利商业（Schacher）”这样的表述之下进行理解。不得不认为这个时候的马克思所抱有的对市民社会认识的片面性在这里体现出来了。即便市

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，194页。另外，近年，西尔巴纳以及马克雷朗主张马克思在撰写《论犹太人问题》之前，有机会读到《论货币的本质》（参见前引山中隆次的论文）。如果是那样的话，估计这里的货币论在很大程度上受到了赫斯的影响。事实上，行文中有酷似赫斯的文章的语句。如果这样的主张正确的话，这个时候的马克思与赫斯之间具有相当大的思想的共有部分这一点更加鲜明地显示出来了。不过，越是那样，在不久成为真正社会主义者的理论支柱的赫斯和不断深化与真正社会主义的对立的马克思之间，在什么时候，又是如何产生裂缝的这一点就越成为问题。所以，问题不是阐明对早期马克思所产生的影响有多大，而是阐明马克思是如何从与赫斯共有的思想圈中摆脱出来的。这是赫斯→马克思关系的本质之所在。

② 《论犹太人问题》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，196页。译者注

民社会的商品经济在结果上带来犹太教式的异化，但在其前提中，依然存在传统的共同体社会的解体这样的历史上的划时代的事实，那种情况在变革期承担新社会的形成的新主体没有炼成的情况下是不可能发生的。在缺乏对这一变革过程的认识的情况下认为基督教直接变为犹太教。不是不说在这种武断中所看到的货币异化的逻辑缺乏对市民社会历史根据的洞察。^①

在《论犹太人问题》的后半部分，出现在私有财产和货币的支配下的自然观产生“对自然界的真正的蔑视和实际的贬低”这样的论点，或者基督教不仅将人类自身，而且还“作为完善的宗教从理论上完成了人从自身从自然界的自我异化”^②这样的论点也显露出来了。不用说，这种论点受到了费尔巴哈的自然主义的影响，在这种意义上说，在《经济学哲学手稿》中作为一个主题被提出来的问题的先驱在这里已经显现出来了。

① 在阐明了到达《资本论》的马克思的经济学研究同时也一直肩负着对基督教进行批判（特别是对作为近代形态的新教的批判）的课题，在这一点上，平田清明的《马克思中的经济和宗教》（平田清明：《市民社会和社会主义》，岩波书店，1969）应该说是先驱性研究。不过，认为《论犹太人问题》的主题已经是在意识到“异化的犹太形态和欧洲形态的对立问题”，或者“前期商业和等级交换商业的对立问题”的基础上展开来的，这是理解过头了（同上书，194页）。在继承了平田这一论点的意义上，山中隆次前引论文也同样犯了走过头的错误（山中隆次前引论文，170页）。这里的主题无非是指向主张基督教和犹太教的，因此也是等价交换的和前期商业的本质的同一性。如果忽略了这一点，而以《资本论》的眼光来解读《论犹太人问题》的话，那么就看不到马克思是在《论犹太人问题》之后的某个时候才到达了对宗教改革所具有的在市民社会成立史上的意义的理解这样的事实，因此，也看不到以这一理解为界限，马克思对市民社会的认识发生了很大的转变。

另外对于这一点，良知力进行了批判性的评论（书评“山中隆次著《初期马克思的思想形成》”，《思想》，1973年6月号，后来收录至《黑格尔左派和初期马克思》，岩波书店，2001）。正如良知力所指出的那样，在撰写《论犹太人问题》的时候，马克思还没有把握“工业资本的循环上的一个功能即近代商业资本的逻辑”。另外，良知力就Schacher这一术语，指出那“被认为是在17世纪初，从希伯来语造的词，不单单指暴利商业，而且大概还是针对特殊犹太式的生意的蔑称”这一点令人回味。直到《经济学哲学手稿》，马克思非常频繁地使用这个词，而且是将那作为构成近代市民社会的交往关系的特征的词在使用。这一点象征性地显示了《经济学哲学手稿》在方法上的问题。

② 《论犹太人问题》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，195、197页。译者注

但是，关于这个时候的马克思的认识，应该说与其指出这样的长处，不如指出已经论述过的短处更为重要。众所周知，犹太人在丧失了作为共同体成员或者本来的市民资格之后，一直以双重剥削的共同体之间的商业或者高利贷作为经济上的存在基础。因此，撰写《资本论》时的马克思与“居住在波兰社会的气孔中的犹太人”那样的本来的商业民族的情况明确地加以区分，确认对于商品生产者的社会来说最合适的宗教形态是“新教及其理神论”的形态中的基督教，将“礼拜抽象人类的基督教”的合理性认可为适合于抽象的人类劳动所具有的规定意义的市民社会的宗教意识。^① 不过，在撰写《论犹太人问题》的这个时候，还没有明确地意识到经营共同体之间的商业的前期资本的活动基础和商品生产社会的区别，由于强调犹太教和基督教的共通性而不是差异面，所以关于西欧近代的精神的基础的认识也依然处于对焦不准的状态之中。在说到西欧近代的精神基础的情况下，在那里首先是宗教改革期的新教的思想运动作为划时代的事件浮现出来。这个时候的马克思与撰写《资本论》的时候不同，还未能将在西欧近代的历史形成中所占的宗教改革的意义作为他的历史认识的一环而明确地纳入。正如反复指出过的那样，在马克思那里，宗教改革作为与市民社会的历史的形成相关的东西明确成像是在《经济学哲学手稿》第三手稿的开头的“私有财产和劳动”的项之中。

但是，对于早期马克思对市民社会的认识仅仅切合其理论内容来把握是不充分的。作为这个时候的马克思主要从消极面来考察市民社会的背景，是因为他通过编辑《莱茵报》而面临了对德国现状进行批判这样的实践课题。在《德法年鉴》上刊登的另外一篇论文《〈黑格尔法哲学批判〉导言》可以说是直接地表达了马克思的这种实践的问题意识的斗争宣言书。的确，这篇宣言书是直接将焦点对准落后于西欧社会的德国，但是，其内容在预见性地透视发生于1848年的席卷整个欧洲大陆的革命状况的同时，包括了通过德国的

^① 《资本论》第1卷第1章第1节“商品的拜物教性质及其秘密”。

现状来把握世界史的动向的宏大展望。对于这一点，我们此时必须牢记在心。

在马克思看来，西欧的发达国家即法国和英国的问题已经是“政治经济学或社会对财富的统治（*Herrschaft der Sozietät über den Reichtum*）”，而在德国却依然是“国民经济学或私有财产对国民的统治（*Herrschaft des Privateigentum über die Nationalität*）”被视为问题。^① 在马克思的脑海里，各西欧发达国家是作为已经将社会主义变革作为课题实施的国家浮现出来。在世界史上，时代已经将克服市民社会作为课题。在《莱茵报》时代与赫斯交往甚密的马克思在英国资本主义临近瓦解这一点上，恐怕与赫斯抱有共通的认识。^② 结果是，这种认识使对世界史的展望过于超前这一点逐渐变得清晰起来。不久，马克思不得不对那样的见解进行订正。^③ 但是，目前，世界史课题作为以上那样被理解的结果，德国的现状作为包含与前者的显著的落差的东西来被意识。

马克思主张：德国的课题不是与如何才能实现产生了西欧近代的革命=市民革命相关，而是与如何才能与西欧社会并列，与此同时跃入社会主义变革相关。众所周知，马克思认为在以上那样的世界史的状况下，德国的市民革命是无意义的，而且同时也是不可能的，市民变革的课题只能在社会主义的变革之中同时实现。另一方面，作为保证德国社会主义变革的可能性的东西，他提到了德国哲学的传统准备的理论水准的高度。作为德国的理论是过激的，而且具有实践的能量这一点的论据，马克思推举出了德国先于英国和法国彻底地推进了对宗教的批判这一点。作为这种对于宗教的批判的

① 《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，204页。——译者注

② 关于这一点，请参照本书第二章二B.“赫斯‘论货币的本质’及其周边”。

③ 关于这一点，请参照良知力的《马克思和批判者群像》（平凡社，1971）。良知在对由魏特林、沙佩尔、赫斯所代表的三月前期的革命运动和马克思的交流情况进行仔细地追踪的同时，在与革命的关联中对马克思的世界史认识，进而对马克思的德国革命论是如何变迁的进行了深入细致的描述。

结果，形成了“人对于人来说是最高的存在”这样的认识，正是这种认识通过与因为“人的完全丧失”而受苦的社会阶层，因此因为“人的完全恢复”而能够获得自身的社会阶层结合，而开辟了德国的社会主义的变革的道路。“过激是从根本上在把握事物。但是，对人来说的根本是人本身”这样的人道主义的原理就这样与对“批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量”这样的理论的实践可能性的确信联系起来，在这里，背负着“现代政治领域的文明缺陷”和“旧制度的野蛮缺陷”这样的双重苦难的德国超越与西欧的落差，一举到达世界史的最先端的方向被提示出来了。^①

将通过对宗教的批判而在哲学上被确认了的人道主义在缺乏社会科学认识的情况下突兀地与无产阶级联系起来，从那里一举到达社会主义变革这样的构想应该将三月前期在德国高涨的危机意识作为背景来理解。那对于马克思来说，即便是必要的经过点，也不可能是能够久留的地点。在这里，市民社会被理解为寿数将尽的体制，而没有被意识为应该通过理论内在而批判地进行认识的对象。在这里，对由路德所实现的宗教改革的意义的理论内容进行了值得强烈关注的论述，这种认识显然成了《经济学哲学手稿》的“私有财产和劳动”的论述的直接的先驱。^②但尽管如此，这种对于宗教改革的认识是作为在历史上落后于西欧的德国在理论水准上一直引领西欧这一点的例证而被提到的，而并不是作为表示西欧近代的历史的形成的划时代的事件来把握的。

但是，针对发达的西欧社会的德国的理论优势这样的想法在

① 《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，207、209页。另外，请参照“哲学把无产阶级当作自己的物质武器。同样，无产阶级也把哲学当作自己的精神武器”，或者“哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自身”这些象征性的口号。中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，214页。——译者注

② 关于宗教改革所解决的课题的马克思的认识角度，不用说可以追溯到黑格尔。请参见黑格尔的《历史哲学》的相关部分。

克思那里，没有等到 1848 年革命的爆发，很快在 1844 年就批判性地被克服了。可以说，在这一点，不用说与赫斯相比，就是与恩格斯相比，马克思也都要走在前面。这种重要的转换主要是从 1844 年初到夏天进行的经济学研究所带来的成果。在这次经济学研究的过程中，对黑格尔以及费尔巴哈的以往被忽略的侧面重新进行了评价，德国哲学和英国经济学的接点开始被正确地理解，与此同时，宗教改革也处于这一接点，作为连接两个系统的思想的东西，其历史意义得到了把握。构成德国哲学的理论优势这样的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》关键的中心课题开始动摇、被订正这一点，当然也必将给通过超越市民社会来一举实现社会主义革命这样的德国革命的路线带来一定的变化。到了 1846 年，马克思与在直接的社会主义革命中寻求德国革命课题的魏特林以及真正社会主义的群体开始保持距离，与恩格斯一道强调市民的变革所具有的意义。^①

b. 对经验论唯物主义的接受和市民社会认识的转换

费尔巴哈对《经济学哲学手稿》所产生的影响要远远大于一般所考虑的程度，而且具有重要的意义。如果对第一手稿和第三手稿进行比较的话，会发现在第三手稿中，费尔巴哈本来的东西即经验论和自然主义非常鲜明地体现出来了，估计这一点迫使马克思在方法上采取新的应对措施。对于立足于以上的预测来进行探讨的我们来说，《神圣家族》中的一节“对法国唯物主义的批判的战斗”能给

^① 从三月前期的革命运动这样的实践的方面来探寻马克思的足迹的良知力的前引著作明确了起始于魏特林以及赫斯的连带的马克思的活动不久与之分道扬镳的过程。但不仅如此，良知力强调：马克思的这一转换是在恩格斯——他在实践的方面一步走在前面，特别是接触到英国劳动运动——的引导下进行的（良知力前引书，13、130、136 页等）。如果将良知力的这一论点与在理论上强调恩格斯和赫斯的主导性的广松涉的观点加以对照的话——两人大概不愿意这样被随意对照吧——在这个时候，早期马克思在主体性上，另外在创造的构想力上，都要打折扣。但是，我们根本就不能认为马克思主要是在运动的实践的方面受到恩格斯的影响才与魏特林开始对立的，马克思的出发点应该是在与恩格斯交往之前所进行的巴黎时代的经济学研究，马克思之所以积极地回应恩格斯的呼吁，也是因为通过这一经济学研究超越了《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的水准——这篇论文才是将马克思与魏特林联系起来的纽带（良知力前引书，136 页）。

我们提供最为恰当的线索。紧接着《经济学哲学手稿》而撰写的《神圣家族》的这个部分生动地显示了这个时候的马克思是怎样从费尔巴哈那里受到很大影响的情况。

“对法国唯物主义的批判的战斗”与其标题给人造成的印象不同，是对起始于培根以及洛克的英国系统的思想系谱所具有的意义进行高度评价的内容。虽然谈不上是很可靠的介绍，总之，科尔纽指出这一部分不仅对法国唯物主义，而且对“英国唯物主义”也进行了论述，是有道理的。^① 马克思一方面对费尔巴哈为批判思辨哲学所起的划时代的作用进行了赞扬，另一方面指出英国系统的思想所立足的感性和经验的立场对德国产生了很大的影响，并形成了法国唯物主义的一种潮流。这便是马克思的论述的主要步骤。当然，马克思没有忘记提到起始于笛卡儿的自然科学的、机械的本来的唯物主义，不过如果仔细阅读的话便会明白，这种系统被认为只有在与以上的步骤的关联之中才具有意义。如果对以上那样的论述步骤进行追溯的话，马克思以费尔巴哈的感性和经验的立场为媒介项，到达了英国经验论，并通过这一点奠定了他的唯物主义的最初的基础，这样的事实毫无疑问地明确浮现出来了。

马克思认为法国的唯物主义是在与形而上学的斗争中诞生的。那是与笛卡儿、马勒伯朗士、斯宾诺莎、莱布尼茨的形而上学的斗争，马克思将这一斗争与费尔巴哈针对黑格尔的斗争进行了对比。被启蒙思想和唯物主义打败的德国的形而上学在德国作为思辨哲学再次兴起，由黑格尔而达到完成的境地。在这里，再次展开了对神学以及思辨哲学的攻击，实行了那项课题的人正是费尔巴哈。现在“这种形而上学将永远屈服于现在为思辨本身的活动所完善化并和人道主义相吻合的唯物主义”^②。但是，在那种情况下，如果说费尔巴哈在理论的领域代表这种“和人道主义相吻合的唯物主义”的话，

① Augst Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels, a. a. O.*, S. 281.

② “神圣家族”，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，160页。译者注

那么法国和英国的社会主义、共产主义则在实践的领域代表它。

法国唯物主义分为两个系统，一个是起源于笛卡儿的唯物主义，那是笛卡儿自己从他的形而上学中分离开来的体系化的物理学、自然科学。与此相对，另一个是起始于英国的洛克，后来传播到法国的唯物主义。这两者共同形成了法国唯物主义。不过，前者朝自然科学发展，而后者“直接成为社会主义和共产主义的财产”。成为后者的系统的起点的洛克的《人类理解论》在法国“它像一位久盼的客人一样受到了热烈的欢迎”^①。在这里，马克思探访洛克的先行者，追溯到培根来探讨英国唯物主义（=经验论）的特色。

培根是现代实验科学的创始人。在他的自然科学中，感性的物理学是最主要的部分。依照培根的说法，“感官是不会有错的”，是“所有知识的源泉”。在他那里，科学始终是经验科学，它成立于将理性方法运用到感觉材料的时候。因此，马克思指出培根在物质所具有的各种性质中特别关注运动，留意在培根那里，“运动不仅是机械的和数学的运动，而且更是趋向、生命力、紧张，或者用雅科布·伯麦的话来说，是物质的痛苦（Qual der Materie）。物质的原始形式是物质内部所固有的、活生生的、本质的力量，这些力量使物质获得个性，并造成各种特殊的差异。”“唯物主义在它的第一个创始人培根那里，还在朴素的形式下包含着全面发展的萌芽。物质带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑。”^②这便是支撑培根的经验论自然科学的物质观。如果看一看马克思不是将这样的培根的物质观当做嘲笑的自然崇拜，而对之进行了积极评价的话，便可以知道这个时候的马克思充分接受了包括自然主义的侧面在内的费尔巴哈的立场。

在培根的经验论看来，所有知识和观念的起源归根结底都在于感性世界，霍布斯和洛克将培根的这种唯物主义体系化了。洛克为

① “神圣家族”，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，162页。译者注

② 同上书，163页。——译者注

“健全理智的哲学打下了基础”，这种理智论如果按照马克思的说法来说的话，那是对“哲学要是不同于健全人的感觉和以这种感觉为依据的理智，是不可能存在的”这一点的委婉说法。接受洛克的理智论（=感性论），将之运用于形而上学的批判的是孔狄亚克，他在《关于人类知识的起源的经验》中发展了洛克的思想，证明“不仅是灵魂（Seele），而且是感觉，不仅是创造观念的艺术，而且是感性知觉（sinnliche Empfindung）的艺术。因此，人的全部发展都取决于经历和外部环境（*Erfahrung und Gewohnheit*）”^①。孔狄亚克对人类的发展依靠教育和环境这一点进行了强调。爱尔维修将由洛克带来的经验论唯物主义以法国的形态完善了。

马克思在以上思想史的系谱的基础上，指出由来自于洛克的唯物主义的这个侧面“直接成为社会主义和共产主义的财产”。为什么那么说呢？

在以经验论为基础的这种唯物主义中，认为人类在本性上是善良的，在知能的水准上也是同等的。因此，如果有给人带来差异的事物的话，那便是经验、习惯、教育，是环境的各种条件。但是，如果人类从感性界，或者以感性界的经验（*Erfahrung in der Sinnewelt*）来形成他所有的知识、知觉以及其他的话，那么将这种经验的世界（*empirische Welt*）的状态本身设置为个性的东西的做法就具有重要的意义。如果站在这样的视点来考察的话，“那就不应当惩罚个别人的犯罪行为，而应当消灭犯罪行为的反社会的根源”，通过从社会本身来消除的做法来克服犯罪。为了能使人“发展自己的真正的个性”，或者“显露他的重要的生命力”，创造社会条件是非常重要的。^②

马克思认为经验论唯物主义会经历到达以下命题的道路，因为这样的缘故，它必然朝向社会主义、共产主义发展。“既然人的性格是由环境（*Umstände*）造成的，那就必须使环境成为合乎人性的环

① 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，164、165页。——译者注

② 同上书，167页。——译者注

境。既然人天生就是社会的（gesellschaftlich）生物，那他就只有在社会中才能发展自己的真正的天性，而对于他的天性的力量的判断，也不应当以单个个人的力量为准绳，而应当以整个社会的力量（Macht der Gesellschaft）为准绳。”^①不难看出，在这些命题当中，前者是《关于费尔巴哈的提纲》三的，后者是六（或者七、十）的先驱形态。当然，这些命题不仅将人类作为通过与经验世界的关系而被动地被规定的东西，而且在理解为应该通过实践而变革世界（环境）的存在这一点上，已经超越了费尔巴哈，显示出了从黑格尔那里提炼出积极的能动的要素，并加以继承的方向。另外，那作为不是在单纯的关系性的层面静态地来把握人类的社会各种关系，而是在作为社会的力量，在其动态中来把握的东西超越了费尔巴哈，是与社会科学的对生产力的认识相近的观点。不过，尽管如此，正如已经指出过的那样，“对法国唯物主义的批判的战斗”在整体的论调上，是以从费尔巴哈那里汲取的感性唯物主义或者经验唯物主义的立场为媒介项，对发掘英国经验论所具有的可能性的这一步骤进行了追溯。在那之前一直在黑格尔或者黑格尔左派中成长的马克思在这里，在英国经验论这种完全性质不同的系谱中设定了自己的另外一个思想据点这一事实，对理解早期马克思极为重要。以往，因为《关于费尔巴哈的提纲》以及《德意志意识形态》留给人们的印象过于强烈，以致对早期马克思接受费尔巴哈的契机过于轻视。正如在前文中举出的两个命题显示的那样，在《神圣家族》的阶段，接受费尔巴哈和超越费尔巴哈之间还没有明确的界限，那是作为连续的展开来被把握的。费尔巴哈最基础的认识“作为受苦者的人类”这一命题在《神圣家族》中再次出现了这一事实，也可以证明这

^① 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，167页。——译者注

一点。^①

毋宁这样说比较恰当：《经济学哲学手稿》之前的马克思已经通过从费尔巴哈那里接受异化论和人道主义的要素形成了对黑格尔法哲学进行批判的方法论的框架。不过，在这个时候，马克思还未能充分理解费尔巴哈所展开的经验论和感性的立场，而且也没有意识到这种经验论所包含的社会认识的可能性。不过，在撰写《经济学哲学手稿》的过程中，再次回到费尔巴哈的马克思意识到经验论和自然主义对于费尔巴哈来说才是最核心的部分。通过这一点，马克思才意识到站在德国哲学的理论高度，一举超越与发达的英法之间的历史差距这样的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的观念性，并将方向转向通过费尔巴哈来汲取在英法唯物主义中流动的经验论。当然，马克思没有在这里久留，在1845年初，对费尔巴哈的批判很快就作为他的课题浮现出来了。不过，这次不是批判在《德法年鉴》时代所理解的费尔巴哈。在本质上，那是对在《经济学哲学手稿》和《神圣家族》中以新的姿态理解的费尔巴哈所进行的批判，这一点不应该忘记。可以说，马克思对费尔巴哈的批判，在中途插入了接受经验论这样的一个折射点，是因为有这个折射点，所以才形成了的批判。因此，作为这个折射点的经验论不可能因为对费尔巴哈进行批判便能简单地舍弃，那作为对费尔巴哈进行批判的一个构成要素，在批判之后依然继续有效。我们不应该忽视《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中包含的那样的复杂心理（ambivalence）。

但是，也必须注意到，对费尔巴哈的感性主义和经验论的发现→接受这样的过程在另一方面与在对市民社会认识的层面上发生的视角的变化也是微妙地联动着的东西。在《神圣家族》中，显示对市民社会认识的新水准的部分是在第四章围绕蒲鲁东的《什么是

^① “法国人和英国人的批判并不是什么在人类之外的、抽象的、彼岸的人格，它是那些作为社会积极成员的个人所进行的真正的人类活动。”（中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，195页）“世外的批判不是现实的即生活（lebenden）在现代人类社会之中并同这个社会共甘苦（leidenden Qualen Freudcn）的人类主体所特有的活动。”（同上书，204页）

财产》的评价而对埃德加尔·鲍威尔所进行的批判和在第六章中围绕法国革命的意义而对布鲁诺·鲍威尔所进行的批判这两个部分。

首先让我们来看一看第四章中的蒲鲁东论。见于此处的马克思的论述有很多暧昧不明的地方，让人不知如何理解才好。例如，一方面以最高的赞词对蒲鲁东进行了评价。“蒲鲁东则对政治经济学的基础即私有财产作了批判的考察，而且是第一次带有决定性的、严峻而又科学的考察。这就是蒲鲁东在科学上所完成的巨大进步，这个进步使政治经济学革命化了，并且第一次使政治经济学有可能成为真正的科学。”^① 在这里，马克思将《什么是财产》所具有的理论的意义比拟成西哀士的著作《什么是第三等级》在法国革命期的政治思想中所具有的意义。但是，在另一方面，说蒲鲁东的批判依然停留在“从政治经济学观点出发对政治经济学进行批判”这样的局限之内。蒲鲁东“从政治经济学观点出发对政治经济学进行批判时所能做的一切，他都已经做了”。尽管如此，他却未能从经济学的框架中摆脱出来。^② 这是马克思的另外一个结论。

源于人类的平等这一理念的确立的市民社会结果是产生了在私有财产上的不平等。蒲鲁东对那种过程产生了质疑，并对作为其结果的私有财产进行了否定。蒲鲁东证明：由市民革命所确认的平等，实际上无非是“自我外化、自相矛盾和自我异化的平等的定在”。“蒲鲁东想消灭不拥有和拥有的旧形式的愿望，和他想消灭人对自己的**实物本质**的实际异化关系、想消灭人的自我异化的**政治经济表现**的愿望是完全同一的。”就这样，马克思明确承认，蒲鲁东的尝试指向了对以异化论为轴心的市民社会的根源的批判。但是，关于蒲鲁东作为与市民社会的私有财产相对立的东西，提出了基于劳动的占有，或者“平等占有”这一点，马克思认为“他对政治经济学的批判还受着政治经济学的前提的支配”，指出了他的局限性。蒲鲁东的

① 《神圣家族》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，39页。译者注

② 同上书，40页。译者注

“平等占有”这样的表象缺乏将经济学的各种事象在“人对人的社会关系 (*gesellschaftliche Verhalten*)”中来理解的视点。马克思那么认为，因为那样的缘故，“平等占有”的立场停留在政治经济学的局限之内，被当成“异化表现”^①。

从以上的论述可以看出：立足于社会关系行为这样的视点试图构想经济学批判的课题的马克思的新方向虽然已经体现出来了，但是《经济学哲学手稿》第一草稿时的异化论没有经过充分的批判性重构，的确让人感觉是原原本本地连续着。在那种意义上，可以说《神圣家族》显示了见于《经济学哲学手稿》内部的方法转变还正在进行。在这种意义上，《神圣家族》是过渡性著作，我们从中可以看出马克思在方法上摇摆不定。

我们必须牢牢记住，在马克思那里还存在这样的制约。但是，在保留这一点的基础上，如果读一读马克思的以下论述的话，大概会明白《神圣家族》中的蒲鲁东论是在高于以前的市民社会论的位置来进行的。马克思指出：“蒲鲁东既把劳动时间，即人类活动本身的直接定在，当作工资和规定产品价值的量度，因而就使人成了决定性的因素；而在旧政治经济学中决定性的因素则是资本和地产的物质力量。”^② 关注人类活动这样的能动因素，通过从这里引导出劳动时间，蒲鲁东使人类复活，并通过这样的做法来尝试对经济学进行内在的批判。但是，这一点是否说明蒲鲁东达到了从古典经济学的水准彻底摆脱出来了的新原理呢？马克思说并没有。毋宁说蒲鲁东的这一论点说明他与古典经济学完全立足于同一基础。例如，如果翻阅斯密的《国富论》的话，会看到斯密指出：“在私有制确立以前……劳动时间曾经是工资以及与工资尚无区别的劳动产品的价值的量度。”^③ 尽管蒲鲁东扎扎实实地立足于经济学中所包含的人类的侧面，并试图从那里批判性地重构经济学，但那决不意味着他从古

① 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，50、51、52页。——译者注

② 同上书，61页。——译者注

③ 同上书，61页。——译者注

典经济学的命题中摆脱出来了，反而说明蒲鲁东与古典经济学在根本上是一致的。

不用说，以上的论述构成不久出现的《哲学的贫困》的先驱，已经明确地显示了在那里出现的对蒲鲁东的严厉批判的原理。不过，应该说更为重要的是：对于本书的论旨来说不可忽视的重要论点在这里显露出来了。因为，通过把握试图将古典经济学所包含的人类的要素纯化并加以完善的蒲鲁东的姿态，带来了马克思自身清晰地确认古典经济学的内部包含了积极的人类要素这样的结果。如果想一想古典经济学是对市民社会本身的理论认识的话，那么不难想象，关于其理论内容的上述理解与关于对市民社会本身的理解的状况也是相互关联的。不用说，充满活力且包含积极的人类要素的市民社会这样的形象与以往所抱有的关于市民社会的那种原子论认识已经是在本质上不同的东西了。

为了了解体现在对市民社会认识本身的层面上的质的转换，必须来看一看马克思对布鲁诺·鲍威尔的批判。即便在这里，正如在前文中切合对经济学的理解所指出的那样，马克思的整理还不充分，还没有完全克服以前的水准。这一点特别是在再次被提到的《论犹太人问题》的论旨中体现出来了。因为马克思在这里对“犹太精神是现实世界的一环”进行了论述，指出如果不克服“市民社会的犹太精神”，换言之，如果不克服“在货币制度中获得了高度的发展”的非人类性的话，犹太人问题就不可能得到解决。^① 马克思未能将在《经济学哲学手稿》的“私有财产和劳动”中已经获得了对宗教改革的认识内容运用到对犹太人问题的论述之中。但是，在围绕法国革命的意义而展开的对鲍威尔的批判的论旨中，马克思所开拓的市民社会的新领域明确地体现出来了。

鲍威尔对德国革命的认识是对以“无套裤汉（sans-culotte）”的姿势出现的大众的彻底的不信任感为特征的。鲍威尔说：“到现在为止，历史上的一切伟大的活动之所以一开始就是不成功的和没有实

^① 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，140页。 译者注

际成效的，正是因为它们引起了群众的关怀和唤起了群众的热情。换句话说，这些活动之所以必然得到悲惨的结局，是因为作为它们的基础的思想是这样一种观念：它必须满足于对自己的表面了解，因而也就是指望博得群众的喝彩。”^① 因此，对鲍威尔来说，妨碍在历史上实现理念、精神的是应该在历史上获得解放的恩惠的大众。“精神的真正敌人应该到群众中去寻找，而不是像以前的自由主义的群众捍卫者所想象的那样到别的什么地方去寻找。”^② 马克思认为鲍威尔的这种历史认识无视承担了历史变革等各个时代的阶级利益的内容，相反，它将历史变革还原为观念层面的抽象的理念的实现，并理所当然地进行了尖锐批判。

总而言之，对于法国革命以来在历史舞台上登场的大众行动大失所望的鲍威尔不得不陷入对法国革命的历史意义加以全面否认的结果之中。其结果是，对于法国革命以后产生的国家体制，也变得在以下的关联中来理解。“在革命由此而消灭了人民生活中的封建屏障以后，它就不得不满足于民族的纯洁的利己主义，甚至煽起这种利己主义。而另一方面它又不得不抑制这种利己主义，抑制的办法就是对它加以必要的补充，承认最高的存在物，这样最大限度地确认那应该把单个的利己主义原子连接起来的普遍国家秩序。”^③ 以往，马克思在《黑格尔法哲学批判》中，论述了因为近代的完成了的政治国家因为市民社会所具有的利己的、原子论的性质，所以它自身也不得不带有原子论的抽象性。^④ 与此相对，鲍威尔论述说：因为市民社会具有原子论的性质，所以国家统治的性质只得作为压抑的绝对者体现出来。尽管两者对于形成的国家的性质理解上存在差异，但鲍威尔和《黑格尔法哲学批判》的——以及到《德法年鉴》的——马克思之间，在对市民社会的认识方面存在共通的部分，这

① 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，102页。——译者注

② 同上书，104页。——译者注

③ 同上书，152页。译者注

④ 请参见本书第二章3.B.“从《德法年鉴》到《神圣家族》”的第一小节“市民社会的犹太教的性质”。

一点毫无疑问。

但是，撰写《神圣家族》时的马克思坚决否认自我满足的各原子的集合这种市民社会的认识。人类所具有的活动的本质以及个性的各种特性产生必然的需要（Bedürfnis）以及必要（Not），这些需要和必要只有通过外界的事物以及他人才能得到满足。但是，个人的需要由何处的何人，又是如何来满足，并不是事先定好的事情。因此，每个人必须与他人之间形成相互满足需要、相互交换的关联性。在这里，马克思对由黑格尔命名为“需要的体系”，另外由费尔巴哈置于经验论社会认识的基础之上的市民社会的社会性关联表示关注，并开始对其积极意义加以强调。

正是自然的必然性、人的特性（不管它们表现为怎样的异化形式）、利益把市民社会的成员彼此连接起来。他们之间的现实的联系不是政治生活，而是市民生活。因此，把市民社会的原子彼此连接起来的不是国家，而是如下的事实：他们只是在观念中、在自己的想象这个天堂中才是原子，而在实际上他们是和原子截然不同的存在物，他们不是神类的利己主义者，而是利己主义的人。^①

市民社会不是在自身内部满足的零散的利己的各原子的集合，在外表上作为异化呈现的事态的根底中，实际上具有相应的人类的、主体的活动性。在这种意义上来说，市民社会现在不应该作为非人类的事物而被全面否定，在非人类的归结的根底中，实际上是基于对“人的本质特性（*menschliche Wesenseigenschaften*）”的发现的一种历史的构成。这样的对于市民社会的认识与《经济学哲学手稿》第一手稿时的“异化劳动”逻辑已经不再直接相连，估计在第一手稿和《神圣家族》之间，存在着使马克思的市民社会认识大幅度转换

^① 《神圣家族》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，154页。译者注

的结构性变化。与此同时，在《神圣家族》中，主张针对英法的思想的德国哲学的理论卓越性的论调（“黑格尔法哲学批判导言”中的立场）完全无影无踪了，取而代之的是对“整个德国思辨的全部谰言”（《神圣家族》序言）进行攻击占据了主题位置，构成历史唯物主义的基础认识，即私有财产的经济运动在其展开的过程中产生否定自己的要素的认识已经体现出来了，这些值得我们加以关注。^① 这些都是在《德意志意识形态》中以完整的形式展开来的论点。这样看来，《德意志意识形态》的构想得以实现的其理论的出发点存在于在从《经济学哲学手稿》到《神圣家族》的时候进展的方法论的结构上的转换这样的事实显得尤为重要。^②

① 马克思提及对资本主义文明社会所带来的“进步”给予批判的傅立叶和欧文，并对在英国和法国出现的响应这种批判的大众运动进行了关注。“要理解这个运动中人的高尚性，就必须知道英法两国工人对科学的向往、对知识的渴望、他们的道德力量和他们对自己发展的不倦的要求。”（《神圣家族》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，107页。——译者注）就这样，马克思的关心指向走在前面的市民社会的祖国英国。不过，在英国资本主义对世界市场的支配到达顶点的19世纪60年代，马克思通过对爱尔兰问题的考察，指出了英国劳动运动的局限。到了这个时候，马克思大概是立足于民族、殖民地问题的视角来重新描绘世界史的解放的构图。请参见拙著《马克思恩格斯的世界史观》（未来社）第6章“世界变革和民族问题”。另外，关于市民社会所包含的经济运动在自己的展开中产生否定市民社会的主要因素的问题，请参见上引书第33页。

② 根据1867年4月24日致恩格斯的信，可以得知马克思在库格曼那里，在相隔很久又有机会重新看到《神圣家族》。他在信中写下了以下感想：“得知我们没有必要为这项工作感到惭愧，我感到惊喜。不过，对费尔巴哈的崇拜现在感觉滑稽。”（Cornu, a. a. O. S. 360）但是，关于《神圣家族》在马克思的思想形成中所占的位置，一般都缺乏正确的认识。例如，科尔纽以“类的本质”、“异化”、“人类主义”这样的论点没怎么在表面出现这一现象为线索，认为《神圣家族》是从《经济学哲学手稿》到《德意志意识形态》发展的中间产物。拉宾也基本上处于同样的立场（N. I. Lapin, *Der junge Marx*, a. a. O., S. 432）。但是，认为“在《神圣家族》中对费尔巴哈的观点的运用大为减少了。在这里体现出了马克思在意识形态上的前进”，则有些草率。这样的草率的观点无非是只从异化论和人类主义这样的侧面来理解费尔巴哈这种片面性的反映。《神圣家族》中的马克思从费尔巴哈那里接受了感性的立场和经验论——这才是费尔巴哈的哲学立脚点，在这一点上，不得不说比《德法年鉴》的时候更深深地受到了费尔巴哈的影响。

另外，广松涉对恩格斯在给马克思寄《神圣家族》的读后感时，虽然对“犹太人问题”以及“唯物主义论”的部分表示了赞赏，但对蒲鲁东论则表示了沉默（1845年3月17日，恩格斯致马克思的书信）表示关注。广松推测那是因为恩格斯对伴随马克思的经济学认识的异化论没有给予评价（前引《恩格斯论》，226~227页）。但是，很难想象恩

补论：关于克罗茨纳赫笔记的方法论的意义

在写到这里的时候，注意到有几处看漏的地方，想借这个机会进行补充论述。

首先要提到的是拉宾关于《黑格尔法哲学批判》的考证。拉宾曾对在巴黎时代整理的《经济学笔记》和《经济学哲学手稿》的撰写顺序进行过严密考证。拉宾还主张，包括作为克罗茨纳赫笔记（Kreuznacher Hefte）而为人们所知的五本笔记在内的《黑格尔法哲学批判》在内容上分为两个部分。在整理于1843年7月至8月的这些笔记中，除了对马基雅维利、孟德斯鸠、卢梭的摘录以外，以法国革命为中心，还包括与英国、德国、波兰、瑞典、北美合众国相关的历史研究，还对古代罗马与德国的体制的比较进行了关注。在短期内通过读了25本历史书的成果，也有像Hamilton的 *Die Menschen und die Sitten in der Vereinigten Staaten von Nordamerika* 那样，之后，在《论犹太人问题》的论述中运用的情况。但是，在重新着手撰写一时中断了的《黑格尔法哲学批判》的时候，那种姿势已经开始显现出来了。拉宾指出，在整理完克罗茨纳赫笔记的时候，作为世界史的划期的事件的德国革命的轮廓变明晰了，马克思对于黑格尔法哲学批判的内容，例如国家和私有财产的关系通过将罗马的情况与德国的长子继承制（Majorat）的情况进行比较来深入挖掘

（续上页注）

格斯在《国民经济学批判大纲》的幼稚的理论水准上会产生对见于蒲鲁东论中的马克思的论点批判性地进行把握的视角，也很难考虑这个时候的恩格斯具有能够取代异化论理论的立脚点。另外，广松假定恩格斯受到施蒂纳的“唯名论”、“经验论”的立场的影响，在马克思之前完成了向唯物主义的转变，这一点也值得怀疑。因为《神圣家族》明确地显示了马克思通过费尔巴哈而接受了英法经验主义的状态，而且在该“唯物主义”中留下了“唯名论是英国唯物主义者理论的主要成分之一，而且一般说来它是唯物主义的**最初表现**”这样的语句

等，从整体上来说是以历史经验的事实为根据的。^① 最早关注克罗茨纳赫笔记的存在和意义的是科尔纽。但是，由于科尔纽没有对其撰写时期进行考证，所以没有考虑到就与克罗茨纳赫笔记的关系将《黑格尔法哲学批判》分为两个部分。^②

其次，与以上的论点也密切相关，那就是：通过对克罗茨纳赫笔记的整理时期以及内容的考证，在马克思的问题关心中，社会构成体的历史性对比这样的问题最初浮现出来是在撰写《黑格尔法哲学批判》的时候这一点更加明确了。我在本书的第一章第三节中对《黑格尔法哲学批判》中“关于私有财产的历史类型”的分析表示关注，表明在马克思那里，那样的问题关心预先存在这种事实在《经济学哲学手稿》的内容中也清楚地投影出来了。但是，在那时，曾指出在以往不存在就《黑格尔法哲学批判》所包含的问题关心进行正当的评价的研究^③，在这里有必要进行订正。我在就研究史作出以上断定的时候，脑海里想到的首先是在科尔纽的有定评的整理中看不到有对以上论点的论述，以及卢森贝从经济理论的侧面尝试过敏锐分析这样的事实。卢森贝指出，在撰写《德意志意识形态》之前的马克思是将地产作为处于到达资本的途中的私有财产的形态，或者作为“未完成的资本”来考虑的，这表明地产和资本之间的经济学的区别还不明确。马克思没有从这样的理论的混同摆脱出来的理由，一是因为剩余价值理论还尚未展开，与此同时，也因为“当时的马克思还没有展开关于各种各样的经济构成体的学说”^④。作为卢森贝的观点被我国研究早期马克思的学者接受的事例，本书在第一章第三节“私有财产的历史类型”中提到过游部久藏的研究成果。

可以说，至今为止，研究史的一般的动向停留在以上水准上，但即便就这一点而言，拉宾的著作提出了突破以往的水准的观点。

① Lapin, *Der Junge Marx*, 1971. SS. 223-249.

② Vgl. Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werke. Band 1*, 1954. S. 110.

③ 请参见本书第一章三“私有财产的历史类型”。

④ 卢森贝：《早期马克思经济学说的研究》上，62页。

拉宾指出，通过对黑格尔法哲学进行批判，马克思在事实上达到了“历史社会类型（historische Gesellschaftstypen）”的认识，虽然当时还没有使用那样的名称。在如果将马克思在那个时候区分的社会类型加以整理的话，有以下四种：（1）古代，（2）中世纪或者封建制，（3）近代或者现代社会，（4）民主制度或者将来社会。^①另外，那虽然说不上是在方法论上的深入的观点，阿维内里（Shlomo Avineri）也指出在《黑格尔法哲学批判》中可以看到对“各种历史时代”的区分以及基于那样的区分的“社会、政治组织”的探讨。^②

如果根据这样的事实来考虑的话，包括未能在原理上区分地产和资本这一点，对于认为马克思在撰写《德意志意识形态》之前，缺乏关于“经济社会构成体”的理论展开的卢森贝的观点大概要全面地重新进行探讨。但是，如果就与这一点的关联来说的话，拉宾的研究虽然发掘了重要的论点，但让人觉得没有对关键问题进行强调。众所周知，在《黑格尔法哲学批判》中被视为问题的私有财产（Privateigentum）实际上无非是见于普鲁士的贵族地产中的长子继承世袭财产（Majorat），因为黑格尔试图将这种长子继承制世袭财产作为对于国家体制的政治安定的保证而将之作为议会制的基础，所以马克思对之从正面进行了批判。因此，如果细心阅读的话应该会明白：马克思不是将这种作为 Majorat 的私有财产在与古代的奴隶制私有财产的对比中，而是在与本来的市民社会的私有财产——即工商业资产（gewerbliches Vermögen）——的对比中进行论述的。尽管如此，拉宾虽然提到了与私有财产的古代理形态的对比的前者的论点，但却没有言及与私有财产的市民社会形态的对比的后者的论点。而且，突兀地引用了马克思的话，即“政治国家对私有财产产生什么样的影响呢？那是私有财产自身的力量，是带来现存的私有财产的本质。在被这个本质对置的时候，政治国家还剩下什么呢？

^① Lapin, a, a, O., SS. 208 223.

^② Sholomo Avineri. *The Social and Political Thought of Karl Marx*, 1968, pp. 19 ff.

政治国家是一种幻想：明明是被规定的一方，却坚信是规定的一方。”“国家制度（Verfassung）在这里是私有财产权的国家制度。”^①如果这么大意地引用的话，读者大概会将马克思以上的论述理解为对政治国家和私有财产之间的一般关系进行论述的内容，或者是表述近代市民社会和国家的关系的内容。而实际上，马克思在这里是就作为 Majorat 的私有财产进行论述，是就普鲁士绝对主义的体制下的私有财产（=Majorat）和国家的关系进行论述。如果将前后的脉络切断的话，马克思在这里指出的观点大概会有完全不同的意义。总而言之，如果忽略见于《黑格尔法哲学批判》的私有财产论是已经意识到长子继承制世袭财产和近代工商业资产的对比的内容这一点的话，即便就对《经济学哲学手稿》的解读方法来说，也会产生重大的缺陷。正如本书接下来将要探讨的那样，《经济学哲学手稿》中包括了从一开始就试图将封建地产和市民社会的私有财产的差异进行概念性把握的理论上的努力，因此，也明确地保持了在与封建地产的对比中来明确近代地产的历史性质的志向。不过，拉宾关于《经济学哲学手稿》的研究虽然在对撰写时期的详细考证方面的确很出色。但由于对以上青年马克思的方法构想能力缺乏理解，所以在整体上不免显得有些平淡。

第三，希望就《黑格尔法哲学批判》的整体构造重新进行探讨。我就《黑格尔法哲学批判》曾经写道：“荷兰旅行所感受的西欧市民社会的解放要素并没有被纳入马克思的主题之中。”^②不过，这种说法有些片面，需要进行订正。在马克思的论述当中，可以看到以下说法：“观念变成了主体，而家庭和市民社会对国家的现实的关系被理解为观念的内在想象活动。家庭和市民社会都是国家的前提，他们才是真正活动着的。”^③“家庭和市民社会使自身成为国家。它们

① Lapin, *a, a, O.*, S. 248.

② 请参见本书第二章三B“从《德法年鉴》到《神圣家族》”的第一小节“市民社会的犹太教的性质”。

③ 《黑格尔法哲学批判》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，10页。译者注

是**动力**（Treibende）[着重号由山之内所加]。可是在黑格尔看来又相反，他们是由现实**的观念产生的**。”^①“如果黑格尔从作为国家基础的各现实的主体出发，那么他就没有必要以神秘的方式把国家变成主体。”^②虽然这些不是基于切合市民社会的经济活动的具体内容的论述，但仍然不得不将之视为在根本上意识到了市民社会的开放的、能动的要素的发言。马克思在这里言及市民社会的“经验的冲突”^③，将在黑格尔的情况下在理念层面来被把握的现实性承认为“作为基础的主体”一方，并通过那一点来探讨“主谓颠倒”的问题。在从费尔巴哈那里读取这样的黑格尔批判的根本性命题的时候，作为其基础大概可以认为：在马克思身上自从荷兰旅行（1843年3月）以来所抱有的对市民社会认识的一定的质构成了前提。

不过，尽管如此，在《黑格尔法哲学批判》中，不可否认，将市民社会作为从政治公共性分离开来、在物质经济活动的层面被片面化的没有精神的非人类的世界，或者作为由零散孤立的利己的各个人构成的像原子那样的世界来认识的视点（黑格尔市民社会论的A局面）构成了主旋律。这样一来，《黑格尔法哲学批判》中对市民社会的认识不久显示出了包含着微妙的悖理的双重性。可以说，马克思在《经济学哲学手稿》中，朝着克服在《黑格尔法哲学批判》中所包含的这种悖理、发现市民社会之中包含着的历史的精神——如果按照韦伯的说法来说的话，是市民社会的精神气质——的方向迈进了。异化论是通过这种步法而在方法论上被重构的。

追记：关于“异化论的方法论重构”，请参见本书第四章“《经济学哲学手稿》第三手稿的成立”。2004年9月2日。

① 《黑格尔法哲学批判》，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，11页。——译者注

② 同上书，31页。——译者注

③ 同上书，8页。——译者注

第三章 《经济学哲学手稿》第一手稿的方法论的展开

一、关于《经济学哲学手稿》的难题

在前面几章的论述中，我力图澄清对理解《经济学哲学手稿》来说必不可少的一些前提性的问题。一方面，对虽然同处于德国古典哲学集大成的位置，却彼此针锋相对的黑格尔和费尔巴哈这两座巅峰的方法中所包含的对市民社会认识的思路再次进行了确认。当然，这两者并没有以各自的方法来准备批判性地把握市民社会的方法框架。但是，同时也不能忘记，两者都以各自的方法准备了试图找出市民社会作为一个历史构成而成立的根据的方法性思路。这就是我所主张的问题的思路。另一方面，我还论及了赫斯和恩格斯他们在黑格尔左派的分解过程中与马克思一样，更准确地说，在马克思之前探讨了社会主义、共产主义的方向，并力图弄清他们对市民社会的认识所包含的共通的方法论的缺陷。赫斯和恩格斯都将市民社会理解为由相互孤立的利己的个人构成的社会，在这样的原子论世界中，人对其他人来说是满足自己的利己性目的的手段。对于将商业视为欺诈、把货币视为市民社会中非人性的象征的他们来说，市民社会的现实是在伦理上颓废了的非人的世界。与此相对，社会主义、共产主义被想象成是基于人性的道德完善的世界。

以从整体上对市民社会持否定态度为基调的赫斯和黑格尔的认识，可以说在思想上反映了霍布斯鲍姆（Eric John Hobsbawm）称为“最初的整个资本主义的危机”^①的1840年初的混乱局面。的确，他们对市民社会的认识，在对市民社会进行了尖锐的揭露，并且将这种揭露构建成经济学范畴这样的意义上而言，起到了先驱性作用。但是，这种先驱性尝试带有片面性，一方面因为他忽略了市民社会是以由宗教改革运动所带来的工人的意识变革为起点而产生的历史构成体；另一方面因为他没有察觉到自立的市民个人以产品的交换为媒介相互充实个性的法理社会关系的新的可能性。对刚刚诞生的德国社会主义思想来说，克服市民社会认识的这种局限，作为一个课题显现出来了。

对在相当程度上受到赫斯和恩格斯的影响而开始对市民社会展开批判的马克思来说，情况基本上相同。但是，通过撰写《经济学笔记》和《经济学哲学手稿》，只有马克思突破了这一德国初期社会主义思想的局限。接触到《神圣家族》一书的恩格斯很快就吸收了由马克思开辟的新方向，而与马克思会合。但是，必然停留在“论货币的本质”层面的赫斯却与他们产生分歧，成为真正社会主义的理论源泉。

不过，我在描绘上述示意图的过程中，得出了一个结论：马克思与赫斯、恩格斯不同，他从黑格尔和费尔巴哈那里学到了作为历史构成体的市民社会的存在根据的辩证逻辑。赫斯和恩格斯只从黑格尔以及费尔巴哈那里汲取了市民社会的伦理分裂形态这样的侧面，或者说是否定性的异化这样的侧面。与此相对，从同样地点出发的马克思发现在黑格尔和费尔巴哈的思想中存在着丰富的方法。就这样，马克思摆脱了赫斯和恩格斯的影响，通过重新解读黑格尔和费尔巴哈，自己重新对德国古典哲学两大巅峰的本来形象进行了确认。

马克思的这种新探索在《经济学哲学手稿》第二手稿之后才呈

^① 霍布斯鲍姆著，安川、水田译：《市民革命和工业革命》，岩波书店，1968。原书：F. I. Hobsbawm: *The Age of Revolution; Europe 1789-1918* 1962

现出来，可以说他摸索的成果在第三手稿中才开始明晰地成像。不用说，马克思的这种新摸索是与为准备《经济学哲学手稿》而进行的对以英国古典派（斯密、李嘉图、穆勒）为中心的庞大的《经济学笔记》的整理相互作用而展开的。通过对不妨称为市民社会的科学自画像的英国古典经济学进行彻底深入的研究，和对德国古典哲学中的两座巅峰的本来形象亲手重新把握，而且通过同时完成对性质完全不同的两个系统的研究这种独自的问题视角，马克思对市民社会的认识大幅度地开阔了视野，开始经历方法基准的转换。在这次研究过程中，马克思意识到在德国古典哲学中已经包含着能与英国古典经济学连接的方法据点。其中之一便是见于《历史哲学》中的宗教改革论，以及可以在它的延长线上来理解的《精神现象学》的理论结构；另外一点便是由费尔巴哈提出来的经验论的方法。与此相对，费尔巴哈的自然主义与黑格尔的劳动的逻辑交锋，处于相互对抗的关系，那给马克思的历史认识从根本上带来了一种紧张关系，这种路线成为从《资本论》到《哥达纲领批判》的后期马克思当中反复出现的基调。^①

以往关于《经济学哲学手稿》的研究因为过于拘泥于“异化劳动”那一部分，探讨基本上限定、集中在那里。如果站在挖掘马克思的方法论的展开的动态这一立场来重新审视的话，以往的研究的片面性就自然而然地暴露出来了。在立足于马克思的社会科学方法论的形成史的观点来把握《经济学哲学手稿》的时候，必要的思考步骤应该是：第一，通过第一手稿到第三手稿的论述的展开来确认马克思自己的方法，必须确认马克思反复经历过哪些尝试，以及推进了怎样的方法论的展开这些问题；第二，有必要确认马克思是以怎样的相互关联性同时平行地开展对《经济学笔记》进行整理，以及追溯到黑格尔以及费尔巴哈的哲学本来形象这两项工作的。《经济学哲学手稿》名副其实是“经济学”以及“哲学”的手稿，既不是

^① 关于后期马克思的自然规定所具有的重要性，请参见本书第二章第三节 A “费尔巴哈的经验论和自然主义作为受苦者的人类”。

单纯的“经济学手稿”，另外也不是单纯的“哲学手稿”。正如反复指出过的那样，那是通过英国古典经济学和德国哲学的方法交流，试图对批判地照射近代欧洲市民社会的基准进行“概念性把握”（begreifen）^①的理论摸索的著作。

在设定以上新问题来尝试对《经济学哲学手稿》重新进行探讨的时候，当然并不是完全没有给我们提供线索的出色的先驱研究。正如在本书的第一章——“市民社会观中的德国和英国”中提到过的那样，卢卡奇在其富于启发性的著作《青年黑格尔》中，显示了不是以“异化劳动”为中心来解读，而是从第三手稿中的“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”开始解读这种不同于通常解读法的另一种研究的可能性。^②但是，在这一点上，苏联的研究者拉宾对《经济学哲学手稿》的详细的文献学考证作出了具有决定性的贡献。在日本，最初介绍拉宾的成果的是细见英。他将刊登在《德国哲学杂志》1969年2月号上的拉宾的论文《对马克思〈经济学哲学手稿〉的收入三个源泉的对比分析》翻译成日文，刊登在《思想》1971年3月号上。^③那之后，拉宾的《青年马克思》作为1974年俄文原版（1968年）的增补版在民主德国出版，使我们能从整体上利用他的文献学研究成果。^④下面，让我们来探讨一下拉宾的这两项成果在与我们的问题设定的关联中的意义吧！

正如在本书第一章第二节“《经济学哲学手稿》的内在结构”中介绍过的那样，许多研究者认为：马克思首先整理了《经济学笔记》，然后才撰写了《经济学哲学手稿》。但是，拉宾通过对《经济学哲学手稿》的文献引用方式以及论旨的进展情况进行仔细追踪，

① 关于“概念性把握”的意义，请参见本书第一章三“《经济学哲学手稿》的内在结构”。

② 关于卢卡奇的《青年黑格尔》对《经济学哲学手稿》的定位，请参见本书第一章——“市民社会观中的德国和英国”。

③ 关于细见英所翻译的拉宾的论文以及对与该论文相关的我国研究史的整理，请参见本书第一章二“《经济学哲学手稿》的内在结构”。

④ N. I. Lapin, *Der junge Marx*, 1974. Dietz Verlag.

结果弄清楚了是首先整理好《经济学笔记》的第Ⅰ～Ⅲ（萨伊、斯卡尔培克、斯密），紧接着撰写了第一手稿（“对收入的三个源泉的对比分析”和“异化劳动”），接下来是整理了《经济学笔记》第Ⅳ～Ⅴ（李嘉图、穆勒、麦克库洛赫、恩格斯。但是，正如在后文中将要言及的那样，实际上第Ⅴ笔记写于第Ⅳ笔记之前），并在那些成果的基础上撰写了第二、第三手稿。

关于《经济学笔记》和《经济学哲学手稿》的撰写顺序的这一考证不仅能满足文献学的好奇心，而且还具有更重要的意义，能够带来暗示那个时候的马克思的方法思索的阶段性展开的结果。拉宾将《经济学笔记》第Ⅰ～Ⅲ以及第一手稿当做第一阶段，将《经济学笔记》第Ⅳ～Ⅴ以及第二、三手稿当做第二阶段来理解，并对从第一阶段到第二阶段的方法论的转变进行了以下论述：从萨伊的《政治经济学概论》着手研究的马克思一开始没有弄清楚古典经济学和通俗经济学的区别。在这一点上，第一阶段的马克思受到了与恩格斯同样的制约，未能避免对李嘉图的劳动价值学说作出过低的评价这样的逻辑上的缺陷。但是，在进入第二阶段之后，在解读李嘉图的过程中，马克思逐渐提高了对李嘉图的评价，承认在看待资本主义的社会的生产的社会结果的时候，李嘉图没有抱丝毫幻想，他在资产阶级经济学家中是最善始善终、最诚实的学者。进而在对穆勒的《政治经济学原理》的评注中，承认李嘉图的生产费用学说、劳动价值学说不是与竞争的逻辑相对立的东西，它在抽象上具有充分的合理性。^①

作为将《经济学笔记》以及《经济学哲学手稿》的方法论的展开区分为两个阶段的基准，除此以外，拉宾还指出，作为“普遍哲学命题”的自我异化从主题的位置后退，将重心移到将人类作为被纳入分工中的关系性的整体来把握的视点，或者重视“交换商业、货币、地租、资本、工资、资本利润等”这样的“一系列相互交替

^① 请参见拉宾的“马克思《经济学哲学手稿》中的收入的三个源泉的对比分析”，《思想》，1971年3月号，104～105页；*Der junge Marx*，SS. 310，400

的经验的真正形式”的视点。^① 不过，我们暂且不谈这一点。现在必须确认的是马克思对古典经济学的认识的转换问题。

在开始进行经济学研究的时候，马克思读了恩格斯的《国民经济学批判大纲》，并受到了很大的启发。在最初阶段按照从恩格斯那里获得的分析框架继续研究。而且，马克思最先读到的是在当时被称为“斯密思想的最高解说者”的萨伊的著作，这一点也在很大程度上制约了他的视角。这样一来，马克思在开始从事经济学研究时，重视商品的市场价格的不断变动这样的现象事实，承认需要供给学说的一定的有效性，对于价值论中的生产费用学说、劳动价值学说采取了排斥态度。对于马克思的这一视角，恩格斯的《国民经济学批判大纲》——担任《德法年鉴》的编辑工作的马克思应该在1844年初读过“大纲”——产生了很大的影响，对于这一点希望再次引起关注。

进入经济学研究第二阶段的马克思首先摘录了麦克库洛赫、特拉西，接着也从恩格斯的“大纲”就与价值论相关的部分做了笔记。因为关于恩格斯的“大纲”的笔记在《马克思恩格斯全集》（1932年版）中，收录在《经济学笔记》的开头部分，所以一直给人们造成了马克思的经济学研究是从关于“大纲”的笔记着手的那种印象。不过，经过拉宾的考证，以及之后的山中隆次的确认，知道马克思在《德法年鉴》的时候和第二阶段，两次对“大纲”进行过研究的事实。^② 另外，就与这一点的关联而言，涵盖麦克库洛赫、特拉西、恩格斯在内的《经济学笔记》V是在涵盖李嘉图、穆勒的《经济学

^① 拉宾：“马克思《经济学哲学手稿》中的收入的三个源泉的对比分析”，《思想》，1971年3月号，105页。

^② 前引拉宾的论文，104页。Der junge Marx, S. 347. 山中隆次：“《经济学哲学手稿》和‘笔记’的关系——寄语拉宾的论文”，《思想》，1971年11月号。

笔记》Ⅳ之前整理的这样的事实浮现出来了，对这一点也应该牢记。^①也就是说，“大纲”的笔记是在即将整理“李嘉图笔记”、“穆勒笔记”时作为准备工作整理而成的。

有这样两个事实：马克思在《德法年鉴》的时候和经济学研究的第二阶段的时候，至少两次研究了恩格斯的“大纲”；而且，在包含马克思独自展开的思想的“李嘉图笔记”和“穆勒笔记”之前，马克思重新阅读了“大纲”。正是在“李嘉图笔记”和“穆勒笔记”中，马克思对李嘉图的评价方向以及接受劳动价值学说的方向开始走上明确不同于恩格斯对经济学理解的道路。如果将以上两个事实与这一点结合起来考虑，会发现那具有极其重要的意义。在这里浮现出来的事实，不是马克思在经济学研究的第二阶段从与恩格斯共有的思想圈中摆脱出来了，为了重构对市民社会的认识而迈出独自步伐的事实，又会是什么呢？那表明马克思从将市民社会作为丧失了主体精神的非人性的异化的世界来把握的否定观点中摆脱出来，出现了通过在异化的原点发现劳动的主体性，来重新把握市民社会所包含的能动性作为异化的原动力的新观点的萌芽。

通过“大纲”的影响，马克思受到了与恩格斯同样的在经济学理解方面的制约，但马克思在整理《经济学笔记》的过程中，逐渐从那种制约中摆脱出来了。其实，这个问题卢森贝已经指出过了。^②但是，拉宾通过对撰写顺序的严密考证，将卢森贝的这一论点发展到《经济学哲学手稿》其内部的逻辑的转换——从第一手稿“异化劳动”到第二、第三手稿的转换，并通过这样的方式带来了全新的《经济学哲学手稿》解读视角。从那里当然会预测到：以“异化劳

^① 关于这一点，请参见 *Der junge Marx*, Anmerkungen, 4。山中隆次也在前引论文中独自对这一点进行了探讨。另外，在这里也要说一说“穆勒评注”的配置：根据拉宾和山中的整理，马克思首先在第Ⅱ笔记中对麦克库洛赫、特拉西、恩格斯进行了摘录，留下空白，在第Ⅲ笔记中又摘录了李嘉图和穆勒。但是，因为第Ⅱ笔记写满了，所以从穆勒那里摘录的最后部分写在第Ⅴ笔记的空余部分。

^② 关于这一点，请参见本书第二章二A.“恩格斯的《国民经济学批判大纲》及其思想圈”。另外，虽然拉宾显然从卢森贝那里继承了这个问题却没有提及，那是欠妥的做法。

动”为中心的第一手稿的方法陷入僵局，其逻辑展开一旦中断这样的事态，以及确定新的方法根据，并立足于这种根据来展开第二、第三手稿的逻辑这样的事态。

由拉宾所指出的这个“异化劳动”在逻辑上的僵局这一问题让人觉得与日本的学者所抱有的与理解《经济学哲学手稿》相关的问题的关注是相互呼应的。因为自清水正德在1957年发表《自我异化论的发展》以来，日本学者一直在对包含在“异化劳动”中的难题进行探讨，后来，广松涉也在同一位置指出了难题的存在。

但是，不论是拉宾也好，还是清水、广松也好，在断定“异化劳动”走向逻辑上的僵局或者难题的时候，作为其有力的证据之一，列举出来的都是马克思的以下话语。马克思在对劳动产品对工人的异化、工人在生产过程中的自我异化、自然以及类生活对人的异化、人对人的异化进行了论述之后，站在总括“异化劳动”的位置，重新提出了以下问题：

我们已经承认劳动的异化、劳动的外化这个事实，并对这一事实进行了分析。现在要问，人怎么使他的劳动外化、异化？这种异化又怎么以人的发展的本质为根据？^①

说起来，马克思不是对“政治经济学”没有“概念地把握（begreifen）”经济范畴的运动法则，换言之，“它没有指明这些规律是怎样从私有财产的本质中产生出来的”^② 这一点给予批判，为了积极解答这一论点展开了“异化劳动”的逻辑吗？如果是那样的话，凭借“异化劳动”的逻辑却仍然解决不了的另一个问题从深处浮现出来了，那么就不得不说，马克思意识到了“异化劳动”论自身在方法上的缺陷。

这样一来，问题与如何理解马克思在“异化劳动”的末尾自问

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，279页。 译者注

^② 同上书，266页。 一译者注

的意味相关。但是，这一自问的内容乍看似乎很明确，是内在于人类存在重新对产生劳动的外化、异化的根据提出质疑，表明了是人类发展的本质中，也就是说，在推进了历史发展的人类的活动的本质中进行探讨的展望。马克思意识到第一手稿中的异化论缺乏历史的逻辑，这一点大概不会有错。就这样，拉宾、清水、广松都认为马克思为了克服历史把握的方法的缺陷，踏上了理论摸索之路。关于马克思的这一旅程，清水在将视点集中于“自我运动的历史形态的本质（价值、剩余价值的生产——资本）”的同时，将那作为通过展开价值形态论而到达物象化论的过程来把握；广松则认为，马克思从以个人为出发点的费尔巴哈的自我异化论中摆脱出来，到达将人类作为“社会关系的总和”来理解的地点，通过在那里意识到“世界、内、存在”、“历史、内、存在”，到达物象化论。

在这里，让我们回到拉宾来继续进行考察吧。清水在从《经济学哲学手稿》到《资本论》的很长的期间来论述对难题的解决，广松也在从《经济学哲学手稿》到《关于费尔巴哈的提纲》或者《德意志意识形态》这样的时间经过中来设定问题。与此相对，拉宾对同为《经济学哲学手稿》的内部阶段进行关注，发现了从第一手稿的僵局到第二、第三手稿的逻辑展开。这一点作为基于严密的文献考证的独自的贡献应该给予评价。不过，不用说真正的问题与摆脱了自我异化论的僵局，开始显示新展开的马克思的方向性在性质上、内容上被理解成什么这一点相关。在本章的下文中，我将对《经济学哲学手稿》的方法论的展开进行整理。也为了将我们所设定的问题视角的质在与拉宾的对比中预先进行认识，让我们对拉宾从第一阶段到第二阶段的方法论的展开进行稍微深入一点的探讨。

正如已经言及过的那样，马克思在第一阶段对于市民社会在整体上持否定的评价，因此，对于古典经济学也持否定的态度；与此相对，在第二阶段，马克思改变了对李嘉图的认识，朝着通过李嘉图来接受劳动价值学说的方向迈出了大转换的步伐。与随着经济学研究的进展而出现了这种新局面平行，马克思意识到在第一手稿中展开的“异化劳动”在方法论上的僵局，开始对作为分析市民社会

的方法而采用的异化论的框架重新进行探讨。

就这样，拉宾将从《经济学哲学手稿》时代的早期马克思到以《资本论》为中心的后期的马克思的转变理解为从异化论中摆脱出来，向科学分析的转变。话虽如此，异化的逻辑对于马克思的理论认识的形成来说，并不是毫无意义的，另外即便在后期，这一概念也并没有完全销声匿迹。拉宾指出，初期的异化论作为具有检索论（或者启发论〈Heuristik〉）性质的普遍哲学的命题^①，具有出色的发现问题的意义，在后期也一直持续发挥那样的作用。但是，那在帮助“发现一系列在经验上真实形式的现存”^②之后，让道于后者的客观的、科学的方法。

拉宾作为在东欧马克思主义正统派中出现的学者，甚至采取了对异化论所起的作用在一定意义上给予认可的积极姿态，对于他的灵活性我们也许应该加以评价才是。但是，如果仔细阅读的话便会发现：拉宾不是切合对各种现象的本质在概念上进行把握这一马克思自身的方法的立场——不用说，那是从黑格尔那里继承来的——来把握异化论所具有的意义，作为检索论的东西，始终只是在认识的手段这样的局限中来把握。不用说，这种检索论在新康德派的哲学基础中产生的社会科学认识论中是具有重要意义的方法。在此，切合韦伯的《社会科学和社会政策中的客观性》，将检索论的方法整理如下。

韦伯排斥认为通过完成理论的体系化，可以对对象的整体进行把握这样的立场——它以历史唯物主义为代表——强调社会科学认识的片面性。在韦伯看来，认为通过克服认识的片面性便能到达对社会的普遍把握的想法无非是错误的信仰，在社会科学中，毋宁积极确认认识的片面性，能够开辟把握在本质上作为具有历史个体的性质的对象的可能性。^③ 不难理解，关于社会科学认识的这一立场

① *Der junge Marx*, S. 430f.

② 同上书，431页。

③ 韦伯：《社会科学和社会政策中的客观性》，岩波书店，37~38页。

将经历作为认识论上的方法的模式化的路途。韦伯以将市场经济的社会组织作为对象的模式认识的情况为例，对他的“理念型（Idealtypus）”进行了以下说明。这种“理念型”是通过现实的一定的要素的思想升华（gedankliche Steigerung）而得到的一种乌托邦的理念形象。这种“理念型”不是在现实的实在的认识中形成或者反映出来，始终是脱离现实的一种抽象模式。因此，这种“理念型”在与市场经济的经验现象的关系中所具有的意义不在于对现实的叙述不足，而在于从现实的复杂关系中映照出市场经济的各种关联的特性，以获得理解的线索，就这样，“理念型”的模式形成不是作为对现实本身的形成的叙述，而是作为针对叙述的明确的表现手段而具有意义。韦伯关注作为模式的“理念型”作为极其复杂的现实事象中发现一定的意义关联的手段的功能，将通过模式使现实的特性浮现出来的这种认识手段称为检索论的（heuristisch）手法。^① 在韦伯的这种方法中，概念（Begriff）作为表现各种事象的本质的东西，已经不是黑格尔的语义中的现实性（Wirklichkeit），只不过是人类为了在精神上理解所与的经验事象的，或者在精神上对那些进行支配的思想手段而已。在这一点上，韦伯不仅必须与历史唯物主义，而且还必须与德国历史学派的立场分道扬镳。这是因为，历史学派认为科学的最终目的是将素材在各种概念的体系中排序，认为“归根结底，一种‘完结’的，因此也是演绎的科学在那里成立”。不论是在历史唯物主义还是在历史学派，历史研究无非是认识各种概念的体系的手段。但是，在韦伯那里，概念和历史研究的关系是相反的。对韦伯来说，所有现象获得定位的概念体系在逻辑上是不可能成立的，概念所具有的意义不是目标，而在于成为“为实现认识在个性的观点之下有意义的各种关联这一目的的手段”这一点。^② 所以，对于韦伯来说，建构“理念型”绝不是成为研究的本来的对象的行为，那无非是为了开展研究的必要的认识手段的行为。对于韦

① 韦伯：《社会科学和社会政策中的客观性》，岩波书店，73~74页。

② 同上书，98~99页。

伯来说，真正的研究是运用这种“理念型”，在无限复杂的现实找出具有历史意义的关联，尽可能对它进行内容丰富的叙述。他那庞大的对宗教社会学以及经济社会学的叙述体系就是这样产生的。

对于《经济学哲学手稿》中的异化论的意义，拉宾不是作为试图抓住存在的本质的努力，而是作为到达对现实的真正的叙述的“理念型”的认识手段来理解，在某种意义上，可以说他最早强调了早期马克思和后期马克思之间的方法的断裂。因为，按照拉宾这样的把握方法，马克思从基于“理念型”的构成的检索论的层面出发，转向了历史唯物主义的立场。总而言之，拉宾将马克思的步伐理解为从为了发现问题的认识模式的立场转向了内在于存在的认识客观规律性的立场。那么，这种对客观规律的认识又是什么呢？

拉宾认为，《经济学哲学手稿》中从第一阶段到第二阶段的展开，一方面是从费尔巴哈的个人主义——以对各个人自身的关系为中心来考察——的阶段，向把人类作为社会关系的产物来把握的新阶段的发展。^① 将费尔巴哈的个人主义理解为在对各个人自身的关系这种狭隘的范围内发生的事物来理解，则过于单纯化了。关于这种理解方法忽略了理解费尔巴哈这个关键问题，在前文中已经进行过论述^②，在此我们暂且不谈这一点。拉宾指出，马克思在第一阶段的认识，是以人类对自身的异化的考察为中心，因此，在那个时候，社会关系也作为这样意义上的自我异化的结果来被理解；与此相对，在进入第二阶段之后，体现出了将人类在本质上作为法理社会（Gesellschaft）的存在来把握的志向。可以说，这是敏锐地捕捉到了见于《经济学哲学手稿》内部的思考的变化的重要观点。如果将《经济学哲学手稿》按照马克思原来的撰写顺序重新整理的话，可以得知：“需要、生产和分工”和“对黑格尔的辩证法和整个哲学

^① *Der junge Marx*, SS. 338-340, 367.

^② 关于这一点，请参见本书第二章三A“费尔巴哈的经验论和自然主义”的第三小节“经验论社会认识和类概念”。

的批判”分别分三次撰写，彼此错综交织在一起。^① 如果将“序言”以及附论“货币”除外的话，可以得知对上述“分工”的考察是在《手稿》的最后作为总括而撰写的。很显然，这一点与马克思的认识开始朝着将人类作为法理社会（Gesellschaft）的存在来把握的新方向转变这一点也有关联。因此，拉宾谈到《手稿》的最后部分时所指出的“马克思开始预感到：分工在人类的历史中起到何等重要的作用”^② 这一点也非常有分量。关注从异化论到法理社会论或者分工论这一推移的视角，与我国的广松涉以及望月清司的研究成果也有共通之处。

拉宾除了上述追踪马克思对人类存在的本质的认识的变化的视角以外，还有另外一个视角。拉宾认为，人类的关系行为样式（Verhaltensweisen）的最终动机是各种生产力、劳动手段、劳动熟练程度的提高，这些也规定着分工的发展。例如，他指出：“不仅是斯密，其他所有资产阶级理论家……都将对于人类的关系行为样式的最终的动机还原为利己主义。但是，在现实中，各种生产力、劳动手段、劳动熟练程度的提高不仅对分工，而且对交换以及所有人类发展史来说都是根本原因。但是，这种原因接下来依然必须被发现。青年马克思还远远未能解决这个问题。”^③ 拉宾认为，在由三层构成的《德意志意识形态》手稿的第二层中，到达了对这种作为最终原因的生产力的认识，在那里首次把握了在分工的展开的根本上起作用的生产力和生产关系的辩证法的关联。^④

与前面的将人类存在作为“社会关系的总和”来把握，对其法理社会（Gesellschaft）的本质进行关注的视角相比，对作为历史发

① 拉宾的 *Der junge Marx* 在切合马克思的原来的叙述顺序来追踪论旨的展开这一点上，确实忠实于文献学考证的立场。请参照同书的 Anmerkungen 5。另外，收录于 Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke. Ergänzungsband* 的 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*。也以罗马数字记载了原始页码。

② *Der junge Marx*, S. 401.

③ 同上书，311页。

④ 同上书，435页。

展的最终原因的生产力的认识，以及通过生产力和生产关系的辩证法的矛盾来把握社会变动的这样的构图，让人感觉是稍微有些机械的、冷漠的客观性。在将人类的本质作为法理社会（Gesellschaft）来把握的时候，人类已经不处于作为活生生的每个人的直接性中，而是通过社会关系性的产物这种中介的关联来被理解。但是，在那里，人类依然作为在感性、才智、理性这些多样的层面上来意识、思考的存在来被理解。而且，在这个层面上，可以说意识的历史社会样态作为规定人类行为的内在动机的主要因素具有重要的意义，这一点也作为共通的理解事项被包括。不过，在从分工中进而加深抽象的程度来主张生产力这样的范畴的情况下，这种范畴不仅它自身已经从作为有意识的存在的人类这样的规定性中分离开来，而且还脱离所有的质的规定性，例如像通过每小时的生产量来计算那样，作为一种物理作用力而体现出来。就这样，虽然引入了从各种质的规定性中抽象出来的生产力这样的概念，但对于那一点所具有的在方法论上的跳跃没有充分加以自戒，另外，虽然继承了马克思基本上一直使用 Produktivkräfte 这样的复数形式的用语法，但对这种复数形式也不进行交待，非常草率地将之决定性地定位在历史的最终原因的时候，一定会出现韦伯作为“错误的信仰”而严厉地加以拒绝的那种类型的历史唯物主义。这种历史唯物主义毋宁说类似于以绝对精神为顶点的黑格尔的超越的构图。在这里，只不过是生产力取代了绝对精神，作为把握历史的整体构图，黑格尔的超越性原原本本被继承下来了。^①

草率地依赖马克思的生产力概念，大概会产生一种颠倒的关系，

① 韦伯在《罗雪尔与克尼斯》中，对鉴于黑格尔的历史认识中的特征作为流出论（Emanationstheorie）而给予了批判，指出那也流入到了德国历史学派之中。黑格尔的流出论不仅被德国历史学派，而且还被马克思主义的各种流派，特别是俄国系谱所接受。另外，以那些为媒介，对我国的马克思主义理解也产生了很大的影响。关于列宁的《唯物主义和经验批判论》对河上肇、福本和夫、三木清等独自接受马克思主义的尝试的冲击过程，虽然有些简单，请参见山之内靖：《社会科学的方法和入学》（岩波书店，1973），308、319页。

那就是：应该通过历史研究来具体化、来探讨的问题反而成为先验地规定历史研究的内容。关于这一点，希望能够回想起马克思在以备忘录的形式对有名的历史唯物主义的公式进行表述的时候，曾经指出：它对于我的研究来说，是作为指南（Leitfaden）的一般结论（《1857—1858年经济学手稿》“导言”，1959）；另外，恩格斯也指出：“我们的历史观首先是进行研究工作的指南，并不是按照黑格尔学派的方式构造体系的方法”^①，必须通过历史研究将历史唯物主义的各种概念严密地具体化。如果从这样的观点来看，作为历史的最终动力的生产力这样的观点，以及生产力和生产关系的辩证法这样的构图，在拉宾所考虑的意义上，也就是说，在从具有检索论意义的异化论摆脱出来，朝着历史唯物主义转移的时候，显示其到达点的意义上，不能说那是显示马克思主义的历史理论的完成^②的观点。生产力这样的范畴，或者生产力和生产关系的矛盾这样的构图与拉宾所说的正好相反，对于马克思、恩格斯来说，具有“研究的指南”的意义，以此为线索，作为以检索论的方式来探讨历史现实的认识手段而起作用，大概这样来看才是正确的吧！

这样一来，不得不说，《德意志意识形态》中的生产力和生产关系的辩证法这样的构图的设定难以理解为拉宾所说的意义上的显示历史唯物主义完成的东西。如果能够就历史唯物主义的完成来讨论的话，那么必须认为那是作为以这种暂定的历史的示意图（=理念型的描绘）为线索而进行的对具体现实的深入的叙述的过程。当然，马克思的叙述工作具有与韦伯性质不同之处，所追求的与其说是对个性的把握，不如说是对普通的把握，走向的大概是对市民社会的整体性进行理论把握这样的方向。不用说，其成果在《国民经济学批判大纲》以及《资本论》中体现出来了。尽管如此，马克思对普遍关系的把握绝不是成立于从对西欧市民社会的个性把握这样的基础中完全被割裂开来的地方。在以下的论述中，将从马克思对宗教

^① 《恩格斯致康·施米特（1890年8月5日）》，中译文引自《马克思恩格斯全集》第37卷，432页。

改革认识的方法的意义这一点来明确这个问题。

在整理、回顾以上论点的时候，试图从马克思的方法以及理论整理中汲取很多营养的出色的经济学家们在生产力的范畴前止住了脚步，为了从没有规定、无法捕捉，却将一切事物阐明的这种万能神的魔术性中解放出来，充满苦心地反复进行尝试的意义自然就会理解了。大塚久雄在《近代欧洲经济史序说》（1944年）中对被称为中产的生产者的经济社会层面表示关注，发现了作为使西欧市民革命必然化的生产力的构成要素的这个阶层特有的意识，即新教徒的勤奋的精神气质。^①另外，将这个社会阶层称为产业中产者阶层的高桥幸八郎在他的《市民革命的构造》（1950年）中，使用了“人格＝生产力”这一令人印象深刻的表述方式^②，对经过深入的历史研究而显现出来的生产力范畴绝不是能够从作为主体的人类的社会存在以及意识的状态游离的东西这一点进行了确认。如果另外再补充的话，大塚在《共同体的基础理论》（1955年）中对分工的意义重新进行了关注，将之理解为横跨生产力和生产关系双方，成为处于两者的媒介位置的东西，应该说这也是重要的进步。这样的尝试意味着将动辄用于指称物理学意义上的机械必然性的作用力的生产力作为能对带有历史的质和个性的社会构成的分析起作用的范畴，来重新进行把握这样的方法性创造。

但是，好不容易对分工这样的具有社会意义的范畴的重要性加以关注，在理论上却没有半点踌躇，而是非常轻易地谈论作为最终动机的生产力的拉宾根本就不对在历史现实中具体地承载生产力，并将之体现出来的主体的问题。另外，因为那样的缘故，拉宾没有意识到：实际上，马克思注意到了“异化劳动”难题，并尝试重构异化论的历史理论，经历了通过黑格尔的《历史哲学》的构想来探讨宗教改革的意义、通过对宗教改革的内在理解来达到对英国古典

^① 关于这个方面，特别请参照大塚久雄：《宗教改革和现代社会》（篠竹书房，1964）。

^② 高桥幸八郎：《市民革命的构造》，93页，御茶之水书房，1966；增补版，76页。

经济学的内在理解这样的步骤，而这一点又具有重要的意义。正如在前文中指出过的那样，拉宾的确对“异化劳动”中的异化论在把握历史方面暴露出来的缺陷给予了关注，但是作为从这一难题中摆脱出来的方法，拉宾所关注的主要是关于历史发展的阶段区分这一点。

拉宾主张马克思在经济学研究的第二阶段，对“异化劳动”末尾的“核心的问题设定（Kardinalfragen）”作出了解答，并对见于第二手稿（“私有财产的关系”）的结论部分的三阶段论，以及散见于“穆勒评注”、第二手稿中关于对交换和分工的发展阶段的特征的分析给予了关注。拉宾认为这两种分析方式在解决问题时是相互补充的。

在第二手稿的结论部分，通过劳动和资本的两项关系而展开的私有财产的运动是这样被论述的：第一阶段“二者直接的或间接的统一”，在这里“起初，资本和劳动还是统一的”，两者“作为积极的条件而互相促进和互相推动”；第二阶段“二者的对立”；第三阶段“二者各自同自身对立。……资本分解为自身和自己的利息，而利息又分解为利息和利润。资本家完全成为牺牲品。他沦为工人阶级，正像工人——但只是例外地——成为资本家一样”，彼此“敌对性的相互对立”^①。

拉宾通过对“穆勒评传”以及散见于第二手稿的论述进行整理，认为马克思事实上划分了以下六个阶段：

第一阶段是原始、野蛮的时代。在这里只存在满足直接需要的劳动。劳动产品由生产者本身来消费。在这里不存在任何异化。第二阶段是开始形成剩余产品并进行剩余产品的交换的时代。生产的目依然与以前一样，是满足生产者的直接需要。积累的劳动并不全部是他自己的劳动，开始出现了部分的异化。第三阶段是随着分工的进展，全部产品不是为了自己的消费，而是为了交换而进行生产这样的时代。劳动在整体上成为盈利劳动（Erwerbsarbeit）。人类

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，288页。——译者注

的本质力的异化作为交换的普遍媒介即货币体现出来。第四阶段是这些所有的异化过程为积累劳动的资本的成立创造条件的时代。资本的本源存在形态是地产。资本和劳动的对立在这里以农业劳动和资本的对立体现出来。第五阶段是工业（都市生活）与土地领有（贵族的封建生活）形成对立，依然以垄断、手工业者行会、商人行会、同业行会（Korporation）等形式对立的带有封建性质的时代。第六阶段是人类活动的对象作为资本而被生产的时代。在这里，对象的所有自然的、社会的（gesellschaftlich）现实性都被消除。当这样的对立被推进到极点的时候，那必然成为全部关系的极点、顶点，并走向没落。^①

拉宾关于六个阶段的整理稍稍有些随意，也让人觉得缺乏逻辑的一贯性。不过，在这里更为重要的问题是：这样的阶段划分作为对在“异化劳动”的末尾所设定的问题的解答究竟是否充分呢？的确，在这些阶段划分中，作为推进异化的社会范畴的资本的形象被鲜明地描绘出来了。另外，立足于剩余产品的形成、交换以及分工的进展这样的视点来分析历史的各个阶段的特征这一马克思的尝试被敏感地探寻出来了。但是，仅仅这样，还没有涉及马克思所提出的问题，即“人怎么使他的劳动外化、异化？这种异化又怎么以人类发展的本质为根据”^② 这样的问题的核心。这是因为，在马克思所提出的问题当中，就已经包含了在突兀地到达资本这一社会范畴以前的、对更加根本的问题的质疑，或者对内在于交换和分工的这一被制度化的关系中，并支撑着这些主体的存在的质疑。作为社会范畴的资本，或者交换和分工这种制度化的关系的确不是像生产力那样的没有规定的东西，但如果原封不动的话，那还是意识的存在，而不是使人知觉到主体的能动的存在，即人类的社会历史规定性——韦伯所说的精神气质，广松所说的主观际的关系性——的东西。正如反复指出过的那样，马克思自己在第三手稿的开头“私有

① *Der junge Marx*, SS. 357-361.

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，279页。--译者注

财产和劳动”部分对这个论点进行了积极深入的探讨，而且通过那样的做法，确立了对古典经济学的内在理解。在这里，在与恩格斯和赫斯差不多同一认识层面上所展开的对市民社会的外在批判才实现了朝着立足于内在理解的批判，因此朝着真正批判的质的转换。拉宾当然没有忽略对“私有财产和劳动”的主题进行探讨，但是，他只是对上述发展阶段的认识进行了系统的定位。

如果就与后文的关联进一步论述的话，在撰写《经济学哲学手稿》第二手稿以前，马克思显然就已经把握住了关于历史发展的阶段认识，这一点不能忘记。正如已经指出过的那样——另外，正如拉宾也已经意识到了那样——那通过整理克罗茨纳赫时代的笔记，在《黑格尔法哲学批判》（1843年夏）中反映出来了。^①正如在本章第二节中将要深入论述的那样，进而在《经济学哲学手稿》的第一手稿的“地租”片段中，也以极其饶有趣味的论述体现出来了。这样一来，认为关于历史发展的阶段性的认识似乎是在撰写第二手稿时才形成的，或者认为通过那样的做法，“异化劳动”的僵局得以突破的说法，不能说很有道理。应该认为：这个时候的马克思所面临的，不仅是怎样才能以时间为轴心来阶段性地把握历史这样的问题，同时也面临着如何才能在发生学上把握作为新的阶段的市民社会得以产生，作为构造形成下去的它的构造生成的理论这样的问题。而且，不正是因为需要发现后者意义上的历史理论，马克思才在第三手稿中敢于回到了黑格尔吗？在黑格尔那里，成为科学认识的对象的历史与其说是切合实践的契机的东西，不如说是与构造性的逻辑发生=生成相关的变迁（Übergang）、发展（Entwicklung）。关于这

^① 关于这一点，请参见本书第二章三B“从《德法年鉴》到《神圣家族》”的补论“关于克罗茨纳赫笔记的方法论的意义”。

一点已经进行过论述。^①

这样看来，拉宾的解释乍看像是涵盖了对异化论的方法意义的理解，但实际在本质上是平淡的客观主义。对于拉宾来说，从早期马克思到后期马克思的历程最终被看成从异化论摆脱出来，到达对平淡意义上的经验的客观法则的把握的过程。拉宾指出，通过对人类是如何被异化的这个问题进行思考，“马克思发现了一系列的相互交替的经验的真正形式〔交换商业、货币、地租、资本、资本利息等〕。在那些形式中，这个过程将自己客观化。但是，随着对这种客观的各种形式的作用机制的理解的深化，对于马克思来说，保持与异化这样的极为普遍的概念的具体关联变得越来越困难了。”^②

迄今为止，人与人之间的社会关系以及作为构成生态系的一部分的人类对自然的关系被纳入市场经济机制的运动过程，我们的世界全部被还原为量，一直朝着以无生命的物理存在为对象的可预测

① 关于这一点，请参见本书第一章二“《经济学哲学手稿》的内在结构”。尽管如此，与《法哲学原理》相对，在《历史哲学讲义》中，众所周知，世界史是作为以时间为轴心的发展来被考察的。黑格尔在后者中，将世界史叙述为“以自由的意志为内容的原理的发展阶段”，并区分为第一阶段=沉浸在精神的自然性中的状况（东洋）、第二阶段=精神朝着自由的意识进展的状态（希腊、罗马）、第三阶段=朝自由的纯粹的普遍性的发扬（日耳曼）。黑格尔将由各个民族的兴亡这样的现实舞台所承担的世界的发展过程称为“精神在时间中的展开”（《历史哲学》上，岩波书店，93、113页）。费尔巴哈将黑格尔的历史观批判为“排他性的时间”的支配，并以“宽容的空间”的立场与之对峙。关于这一点，在前文中已经进行过论述（本书第二章三A.“费尔巴哈的经验论和自然主义”第四小节“自然主义和历史的空间的相对化”）。在这种情况下，不用说费尔巴哈脑海里的黑格尔的形象与其说是来源于《法哲学原理》，还不如说是来源于《历史哲学讲义》。当然，即便是在《法哲学原理》中，《历史哲学讲义》的历史观作为伏笔也已经体现出来了。总而言之，阐明黑格尔对历史把握的两种方法——发生的构造把握和时间系列的发展把握——的质的差异，并探讨两者之间的关联这样的工作，对理解黑格尔来说具有重要的意义。

②: *Der junge Marx*, S. 400.

的 (berechenbar) 合理性的方向突进。^① 但是, 这种被物象化的世界的出发点实际上是作为力图从封建的前近代摆脱出来的大众思想运动的西欧宗教改革运动, 这一点不能忘记。^② 自己放弃传统的共同体的丰厚扶助, 通过彻底从事作为天职 (Beruf) 的职业劳动来将个体的勤劳作为生活原理, 通过这样的做法形成巨大的社会变革的能量的宗教改革因为其主体的能动性始终集中在个人的层面, 所以结果是一直朝着拜物教 (Fetischismus) 的方向猛冲。主观际的意识中的这一颠倒性才是使人们无法意识到异常巨大化的积聚都市与过疏化、贫困化的农村这种危险的不均衡关系的成立有异常之处的根

① 韦伯认为西欧的合理的法的形成使得可预见性 (Berechenbarkeit, Kalkulierbarkeit) 内在于市民社会和行政之中, 其结果是使对生产过程进行巨额投资的近代资本主义成为可能 (《支配社会学》, 创文社, 363 页以下; 《新秩序德国的议会和政府》, 《政治、社会论集》, 河出书房新书, 319~322 页)。卢卡奇在《历史和阶级意识》中, 在所提出的具有非常重要意义的问题即“物象化和无产阶级的意识”中, 巧妙地将韦伯这一概念装置——以合理的法为前提的近代资本主义经营和近代官僚制国家的可预见性——与见于马克思的《资本论》“商品”的物象化论连接起来, 试图在从经济的基础过程到国家的全体性中探寻整体地把握近代市民社会的方法。我也将初期卢卡奇的尝试置于念头之中, 进而通过将见于后来的卢卡奇即撰写《青年黑格尔》时的卢卡奇的新的问题把握方法包含在这里, 来开拓理解马克思的新思路。

② 虽然在这里没有展开深入的论述, 不过想指出的是: 韦伯的《新教伦理和资本主义精神》乍看是在寻找近代西欧社会的强烈且严谨的精神基础, 并通过那样的做法来将西欧近代化、理想化。然而, 实际上, 在其逻辑的展开中, 只是提出与马克思的物象化论完全吻合的——话虽如此, 那是从另外的方法的视角——逻辑, 还不能说那是理解韦伯时的共同的理解事项。在韦伯的这篇论文中, 随处都可以看出对被造物神化 (Kreaturvergöttlichung) 的彻底拒绝。这种新教特有的态度最终产生了自己是为了神而存在, 或者是为了履行由自然法所给予的职业义务而存在, 而不是为了邻居存在这样的“事象的、非人格的性质 (sachlich-unpersonlicher Charakter)”。请参见对被造物神化的拒绝所包含的“事象化”、“非人类化”、“使‘自然的’事态倒错的根本就没有意义的事情 (sinlose Umkehrung des Natürlichen) 归结为资本主义的“可预测的精神 (calculating spirit)”、“生产的规格化”、“生活的统一化”这样来把握的韦伯的敏锐的洞察 (岩波文库, 48、166、332 页等)。在末尾出现的这样的“没有精神的专家、没有心情的享乐人。这样的已经到达了以往未能到达的人性的阶段”这样的对现代文明深刻的反省, 与乍看完全不同的初期新教的精神的个体特性并非无缘, 在韦伯那里, 处于紧密相连的关系中。在从近代西欧社会的意识的基础中——即从勤劳生产大众的日常生活中——把握了在“明”中所包含的个性要素的展开产生“暗”的结局的逻辑性这一点上, 韦伯具有在马克思身上看不到的丰富性。

本要素。作为理解现在资本主义世界——而且，只要对由对近代合理主义的信奉所支撑的工业化过程不抱任何怀疑而继续下去的话，苏联式的社会主义也一样——所陷入的这种状况的方法工具，我们大概不能将早期马克思的异化论，以及后期马克思在那样的基础上所展开的物象化论从马克思的理论核心中排除。异化论不是拉宾所说的检索论的认识手段，而是对资本主义世界的社会意识批判性地进行照射，对资本主义文明的危机在其存在构造上进行阐明的原理。缺乏这样的方法的经验的客观规律无非就是缺乏批判的契机的单纯的科学，必然会堕入委身于生产力发展的必然性的客观主义。

二、最初的经济学研究 and 地年的历史形态

众所周知，《经济学哲学手稿》的第一手稿由两个部分构成：对经济学家们关于所得的三个源泉——工资、资本的利润、地租——的见解批判地进行了整理的部分，以及在“异化劳动”中对方法论进行考察的部分。前一部分切合资本主义社会中的阶级关系作为三个所得形态而体现出来的现象，试图对阶级利益的复杂对抗进行大致把握；与此相对，后一部分对人类的经济的活动必然带来阶级统治的根据进行挖掘，不是将阶级或者私有财产作为单纯的关系或者构造来静止地、在外表上进行把握，而是作为产生那些本质的运动来动态地进行把握。也就是说，在这里，马克思从对资本主义市民社会的现象把握朝着本质把握推进了分析的步伐。这种分析的步伐也是对斯密、李嘉图等的古典经济学——姑且包括萨伊等周边部分，被称为政治经济学——展开的批判。这样看来可以得知，理解《经济学哲学手稿》的关键在于阐明在从第一部分（=对阶级关系的现象把握）转变到第二部分（=对阶级关系的本质把握）的时候，马克思经历了怎样的分析步骤这一点。如果能够正确地阐明这一最初的难关的话，那么描绘包括第二手稿和第三手稿在内的《经济学哲学手稿》全貌的工作大概能比较顺利地进行。

在充分意识到这些问题具有上述重要性的基础上，作为对理解第一手稿的这两个部分的关联的必要准备，首先让我们对以下几点进行探讨吧！

首先要关注的是，在与《资本论》的构成进行比较的时候，第一手稿的这两个部分的状态形成极其发人深省的对照。《资本论》从“商品”着手论述，经过第一卷“资本的生产过程”、第二卷“资本的流通过程”、第三卷“资本主义生产的总过程”，以第三卷第七篇“各种收入及其源泉”结束全书。第七篇“各种收入及其源泉”中五章的标题分别是：“三位一体的公式”、“关于生产过程的分析”、“竞争的假象”、“分配关系和生产关系”、“阶级”。

对于从黑格尔那里深入学习过方法论的马克思来说，不用说，《资本论》这种整体构成和论述的展开作为本身就表明了对社会科学认识的方法。马克思在对分别以各种极为不同的性质体现出来的各种社会的历史性质进行把握的情况下，不是突兀地从具体的各种现象着手建构的工作，而是暂且探讨分析考察的过程，对其历史社会的运动从根源上进行规定，来确定具有特征的“一般的东西”、“更加单纯的各种现象”。如果就《资本论》的情况来看，对在资本主义商品经济社会中的所有财物，更准确地说，包括人类和自然的所有存在进行规定的商品进行了分析考察。在以这样的向下分析的过程为前提的基础上，又重新开始了从单纯的事物的、从端绪范畴即商品的向上过程。在马克思看来，从单纯的却对历史社会来说具有一般意义的规定性开始，逐渐理解复杂的各种事态的性质，有体系地进行排序这样的方法才是科学地把握某种特定的历史社会的唯一正确的方法。因为，“具体的事物之所以是具体的，因为那是很多规定的总括，因此是多样的事物的统一”^①。在这种现象形态中作为与利润、地租、工资即各种收入的对抗而体现的资本主义社会的各种阶级在《资本论》中正是作为最复杂的具体存在，在理论排序的最终局面总括性地得到了论述。

^① 《经济学的方法》、《经济学批判序言》，312页，岩波书店，1957。

与此相对，第一手稿的前半部分突兀地对资本主义社会中的各种收入关系、各个阶级的对抗进行了探讨。这一点并不意味着在撰写《经济学哲学手稿》时的马克思在社会科学认识的方法上停留在与《1857—1858年经济学手稿》以及《资本论》的水准性质完全不同的初级阶段，更不是表明被资本主义社会的现象经验的直接性分散了注意力，而未能对那背后的这种社会的运动的本质进行考察。在这里，我们应该牢记的是：《经济学哲学手稿》对于马克思来说是最初的经济学研究；另外，那是在以一个耸立着的具有完整体系性古典经济学作为已有的前提的同时，在与之对抗的过程中建立自己的体系的最初的摸索。

马克思在撰写《经济学哲学手稿》的时候，整理了经济学大量的摘要笔记，从萨伊、斯卡尔培克到斯密的《国富论》，在结束相当仔细地摘录《国富论》的时候，很快就着手撰写手稿。而且，在那个时候，特别是围绕《国富论》的第一篇“关于劳动的生产力改善的原因和产品在各个阶级之间自然分配的顺序”中的第八章“关于劳动的工资”、第九章“关于资本的利润”、第十一章“关于土地的地租”的论点，也就是说，关于产品分配的各个阶级的利害关系的论点成为马克思最关心的问题。

应该说，马克思在解读《国富论》的时候，把重点放在各个阶级利益的对抗这样的观点上，这一点是最早见于《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的他的问题意识的明显体现。不过，《经济学哲学手稿》所具有的意义绝没有停留在这一点上。这一点，如果回想起下面的事实，即尽管马克思本人在《经济学哲学手稿》的“序言”中说：“我的结论是通过完全经验的以对国民经济学进行认真的批判研究为基础的分析得出的”^①（着重号由山之内所加），但那种极度方法性的“异化劳动”包含在《经济学哲学手稿》中这样的事实，大概就很清楚。《经济学哲学手稿》绝没有始终在“经验的”层面来思考如何理解作为劳动、工资、地租而体现出来的阶级利益的状态。那是

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第2卷，219页。译者注

以迫近各种现象——只要与经验的各种事项直接紧密接触，反而会看不清楚它——的本质作为本来课题，在那样的意义上，包含着与《资本论》同样性质的科学认识的方法启示。

也就是说，马克思针对《国富论》中对各个阶级的利害关系的描绘，不仅在经验的层面进行了批判，而且对市民社会作为阶级社会不得不体现的根据进行了质疑——只知道在经验直接性圈子里进行思考的斯密根本就不会提出这种质疑——并试图切合这个质疑来对资本主义的阶级社会的构造在理论上重新进行把握。但是，在这种情况下，不是从别人，而是从费尔巴哈那里学到了唯物主义的马克思采取的是这样一种态度，那就是：作为批判黑格尔的观念性的基准，重视感性经验所具有的意义这种完全相反的思考态度。这一点也不应该忘记。我已经指出过，马克思以费尔巴哈的经验论的社会认识为媒介，到达了对英国古典经济学的内在理解这一点。^①事实上，在《经济学哲学手稿》第二手稿或者“穆勒评注”的时候，开始获得了那样的可能性。但尽管如此，马克思的社会科学方法论一贯继承了超越经验直接性而进行本质把握这一黑格尔的课题，这一点具有更加重要的意义。马克思的方法关注在拜物教这一市民社会的历史构成中具有特征的意识社会样态，能够揭露在阶级社会中意识的直接性所陷入的这种颠倒状态。没有黑格尔的影响，这一点不可想象。另一方面，在马克思那里，也存在因为始终追求逻辑连贯性的观念世界的合理化忽略了在感性经验的层面形成的、与自然的活生生的关联，带来抽象理性（才智）对感性的压抑那样的由费尔巴哈提出来的异化论的主题。如果根据这个思路来看的话，马克思对拜物教的批判作为对可预测的（berechenbar）合理性的信仰

^① 请参见本书第二章三A，“费尔巴哈的经验论和自然主义”的第三小节“经验论社会认识和类概念”。

这一现代科学神话的批判浮现出来了。^①不用说，在这种思路，对于抽象理性的暴虐，恢复在感性经验层面的与自然的活生生的关联——使用价值财富的复位——大概会成为课题。内在于马克思的方法的批判的契机带有这样的双重性，即黑格尔式的和费尔巴哈式的。立足于这样的视点来解读《经济学哲学手稿》的意义，便是本书的目的。

总而言之，在不是将市民社会的经济事态作为经验直接性，而是试图作为在其背后发挥作用的的本质的东西的运动来理解这一点上，《经济学哲学手稿》已经预示了《资本论》的方法构造。《经济学哲学手稿》首先采取了在经验层面来确认各种阶级利益的对抗这样的步骤，完全是因为马克思进行了经济学研究。如果勉强一点说的话，可以认为，第一手稿的两个部分分别代表了《经济学手稿（1857—1858）》“导言”在“经济学的方法”中论及的向下分析的方法和向上演绎的方法这样的双重的步骤的一方。当站在这样的立场来看的时候，“异化劳动”尽管篇幅不长，而且稍微有些粗糙，但已经以压缩了的形式包含了相当于《资本论》全三卷的结构的问题。在谈到本书的出发点的时候，已经对这一点进行过论述。^②当然，正如反复论述过的那样，马克思很快意识到了作为对市民社会的阶级对抗进行“概念性把握”的基准而使用的“异化劳动”这一范畴的不充分性，在第二、第三手稿中，对“概念性把握”的新基准进行了摸索，这种摸索是以在第一手稿中已经实现了的向下分析和向上演绎这样的方法步骤为前提的，是在那样的框架内进行的摸索。就这样，从第一手稿到第二、第三手稿的转变的基础是围绕应该成为演绎向上的端绪的基本规定，对其本质进行深入挖掘、提炼的工作，换言

① 卢卡奇在《历史和阶级意识》中，对资产阶级社会的意识的直接性所陷入的颠倒性表示关注，并通过马克思的物象化论对之进行了探讨。在那里，卢卡奇将马克思的物象化论与韦伯分析官僚制度时的可预测性（Berechenbarkeit）联系起来，提示了经济学与社会科学的整体视野。关于这个问题，请参照本书第三章——“关于《经济学哲学手稿》的难题”。

② 请参见本书第一章二“《经济学哲学手稿》的内在结构”。

之，是迫近其核心的工作。

其次应该提到的是关于第一手稿前半部分的内部的叙述展开的问题。众所周知，关于在那之前基本上没有引起人们的注意，被人们忽略的这个部分，拉宾对叙述展开的顺序进行了严密的考证，并通过那样的做法对手稿前半部分的问题设定与“异化劳动”的关系这个问题重新进行了审视。^①即便在我国，1964年3月，在岩波文库版刊行的时候，译者们没有忘记根据《马克思恩格斯全集》的记载，将马克思自己在手稿上标注的号码附在下栏中，这样的周到考虑非常难得。但是，直到拉宾的论文被翻译出来，没有人根据著者所标注的号码对《经济学哲学手稿》展开论述。

通过拉宾的考证而浮现在我们面前的问题可以整理如下。

拉宾提醒人们注意：有“工资”、“资本的利润”、“地租”这样三个标题的各节在原稿中分为三栏，是平行撰写的。如果只是这样的话，对于注意到了岩波文库版在各页的下栏所附的原来的号码的读者来说，已经不是什么新鲜事。拉宾所指出的问题的重要性在后面。马克思在将原稿分为三栏的时候，将“工资”、“资本的利润”、“地租”从左至右排列，因此，《马克思恩格斯全集》以来，所有版本都编辑为似乎马克思是按照上面的排列顺序来撰写的那样。不过，拉宾通过对萨伊、斯密的引用情况以及马克思的成长过程，进而对原稿的笔迹进行深入考证，弄清了马克思的撰写顺序实际上是“资本的利润”→“地租”→“工资”。的确，与对萨伊以及斯密的直接引用的频度比较高的前两者相比，可以看出在“工资”部分的直接引用减少，马克思在以自己的思考对经济学家们的问题点进行过滤的基础上，提出了独自的观点。这样一来，“工资”部分就不是处于平行论述的最后，是对“资本的利润”、“地租”部分的分析的总括，这样来评价更加合适。

但是，如果切合总共有26页构成的马克思的原稿号码来说的

^① 《对马克思〈经济学哲学手稿〉的收入三个源泉的对比分析》，《思想》，1971年3月号；N. L. Lapin, *Der junge Marx, a, a, O.*

话，在“工资”部分对“资本的利润”、“地租”的论述总括地进行整理这样的马克思的工作，实际上在第Ⅶ页就暂且结束了，这也是具有不可忽略的重要意义的论点。如果对马克思标注的号码加以注意的话，实际上，马克思在第Ⅶ页中不再分为三栏，整页都用来对“工资”进行论述。^①而且，马克思是以提出以下极其发人深省的问题来结束这个部分的。“现在让我们超出国民经济学的水平，试从前面几乎是用国民经济学家原话所作的论述中来回答以下两个问题：（1）把人类的最大部分归纳为抽象劳动，这在人类发展中具有什么意义？（2）主张细小改革的人不是希望提高工资并以此来改善工人阶级的状况就是（像蒲鲁东那样）把工资的平等当做社会革命的目标，他们究竟犯了什么错误？”^②如果从这里所论述的内容来看，可以认为，马克思切合“国民经济学家”们的文本，通过指出他们的论述中所蕴含的矛盾以及问题性，在经验上确认市民社会中的阶级对抗的状况，这样的工作在这里已经结束了，那似乎是在宣告超越与“国民经济学”的直接关联，宣告终于要根据自己的方法来展开分析。在那种情况下，马克思交给自己的问题设定的内容，即（1）确定在人类史的展开中的市民社会的历史位置，（2）通过对以蒲鲁东为代表的社会主义各流派进行理论批判，来建构他自己的社会主义理论。就这样，拉宾阐明了第Ⅶ页的总括性论述和两个设问跳过下面的第Ⅶ～XXI页，成为预告“异化劳动”的方法论述的内容，因此，应该将“异化劳动”作为与第Ⅶ页直接连接的内容来理解。^③我认为这两个设问不仅有预告“异化劳动”的性质，进而有预告第三手稿“私有财产和共产主义”的性质。总而言之，通过拉宾的考证，在以往的编辑中被置于非常不自然的位置的第Ⅶ页的总括获得了正确的定位，这一点对研究史来说是非常有意义的贡献。

① 关于第一手稿的错综复杂的号码标注情况，除了拉宾的考证以外，还请参见 Marx Engels, Werke. Ergänzungs Band, Erster Teil. 的附录 Anmerkungen, 99, 108, 113.

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，232页。——译者注

③ 拉宾的前引论文，112～115页；Lapin, a, a, O., SS. 324-329.

但是，在知道第Ⅰ～Ⅶ页是保持了这样的明确关联性的一个整体论述的时候，剩余的第Ⅷ～Ⅺ页也浮现出了新的意义。这一剩余部分与到第Ⅶ页为止的第一阶段，以及后续的“异化劳动”具有怎样的关联呢？

如果对此剩余部分的内容进行探讨的话，又可以分为第Ⅷ～Ⅺ页的第二阶段和从第Ⅷ页起的第三阶段。首先，让我们来看一看第二阶段。

在第Ⅷ～Ⅺ页的“工资”部分，随处都是对舒耳茨的《生产运动》、贝魁尔的《社会经济和政治经济的新理论》、劳顿的《人口和生计问题的解决办法》、比莱的《论英法工人阶级的贫困》的引用，马克思自己的文章只有寥寥几行。以下的引用在这里值得关注：随着机械工业的发展，熟练劳动者的相对的比重显著降低，进行单纯劳动的熟练劳动者普遍化；随着机器的使用，劳动时间显著延长；机械工业作为可能性有进行精神创造和精神享受的余地，但在现实中，带来的却是奴隶劳动，工厂劳动者死亡率高（以上引自舒耳茨）。随着劳动者的沦落，妓女显著增加（以上引自贝魁尔）。在以获得财富为目的的产业战争中，人们失去幸福，劳动成为一种商品；大工业城市如果不是不断从农村补充健康的人、新鲜的血液的话，就不能维持下去（以上引自比莱）。

正如所看到的那样，例如从比莱那里引用的内容包含了产生产业预备军的理论的源泉的发人深省的论点，不过，关于资本主义的具体的运动局面的这样的事实材料在“异化劳动”以及第二、第三手稿中并没有直接得到运用。如果这里有值得关注之点的话，那是夹杂在以上引文之间的马克思自己的语句及其意义。马克思在这里指出：“国民经济学只把工人当作劳动的动物，当作仅仅有最必要的肉体需要的牲畜。”“国民经济学抽象地把劳动看做物。”^①从这样的表述来看，这个时候的马克思将国民经济学（古典经济学）理解为具有非人性的哲学的体系，基本上作为应该加以拒绝的对象来对

^① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，233、236页。——译者注

待的。

可以说，这样的论调在第一阶段构成了基调。让我们从关于“工资”的论述来确认这一点吧。马克思首先借助斯密的口吻，对工资水准被控制在“工人在劳动期间的生活费用，再加上使工人能够养家糊口并使工人种族不致死绝的费用”的倾向进行了确认。因此，斯密最终承认“通常的工资就是同‘普通人’即牲畜般的存在状态相适应的最低工资”^①。但是，即便“通常的工资”停留在那样的低水准上，但是根据社会的状况，工资水准不也会变化吗？接下来，马克思为了回答这一有可能出现的疑问，效仿斯密列举了“社会的三种主要状态”，在那里对工资的位置进行考察。“社会财富处于衰落状态，那么工人所受的痛苦最大”，在社会处于“完成的状态”下“会带来停滞的贫困”，这些都能够理解。但是，马克思认为即便处于“社会不断进步的状态”，“错综的贫困”也会压迫劳动者。社会在财富日益增进的时候，一个国家的资本和收入会有所增长，但是，那只有在（1）工人的“生存资料和活动资料”越来越多地集中在资本家手中的时候才成为可能。（2）资本的积累扩大分工，而随着分工的进展，“工人日益完全依赖于劳动，依赖于一定的、极其片面的、机械般的劳动”。“工人在精神上和肉体上被贬低为机器，变成抽象的活动和胃。”（3）在福利增长的社会中，资本家之间的竞争就会加剧……大资本家使小资本家陷于破产。资本家由于人数减少，为争夺工人而进行的竞争几乎不再存在。而工人由于人数增加，彼此之间的竞争变得越来越激烈。^②

就这样，马克思得出了“一般只要劳动的目的仅仅在于增加财富”——也就是说，在财富的生产是以获得利润为目标的资本主义商品经济之下——“劳动本身就是有害的、造孽的”这样的结论。但是，关于这个结论，与其说是马克思与“国民经济学家”的论述是对立的，毋宁说马克思指出“从国民经济学家的阐发中得出的结

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，223页。·译者注

② 同上书，228页。原稿页码，第Ⅲ—Ⅳ页。·译者注

论”，只是国民经济学家“并不知道”自己的论述引导出了那样的观点^①，这一点值得关注。限于这一点而言，可知马克思已经采取了内在于“国民经济学”——也就是古典经济学——的理论地展开之中，并通过将后者的逻辑一贯向前推进来揭露包含在那里的矛盾或者局限这种手法。这种手法在一年前与黑格尔法哲学进行较量时也曾采用过，可以说那是马克思刚刚开始活动时就掌握了的富于个性的手法。而且，不从外侧超越地与批判的该对象面对，而通过彻底深入到那里，从内侧将之克服的态度，那是走在前面的赫斯的“论货币的本质”以及恩格斯的《国民经济学批判大纲》中所没有的态度。即便通过这一点也可以重新确认：黑格尔最出色的要素不是由赫斯以及恩格斯，而是由马克思正确地继承了。

在这个时候，马克思将从“国民经济学”中抽出的矛盾概括如下。“国民经济学家对我们说，劳动的全部产品，本来属于工人，并且按照理论也是如此。但是他又对我们说，实际上工人得到的是产品中最小的、没有就不行的部分。”^② 一读就明白，这个设问正是在从《剩余价值学说史》到《资本论》的马克思的研究的整个过程中一直被置于根本的问题意识。在最初着手经济学研究的《经济学哲学手稿》中，而且是在《手稿》的开头部分，马克思已经牢牢地把握住了这个根本问题。另一方面，马克思谴责自己所继承的劳动价值学说的源泉，国民经济学“把无产者，即既无资本又无地租，只靠劳动而且是片面的、抽象的劳动为生的人，仅仅当做工人来考察，因此它才会提出这样一个论点：工人完全和一匹马一样，只应得到维持劳动所必需的东西。国民经济学家不考察不劳动时的工人，不把工人作为人来考察。”“劳动在国民经济中仅仅以谋生活动(Erwerbstätigkeit)的形式出现。”^③

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，231页。原稿页码，第Ⅶ页。 - 译者注

② 同上书，230页。原稿页码，第Ⅶ页。 - 译者注

③ 同上书，232页。原稿页码，第Ⅶ页。 - 译者注

马克思指出：“现在让我们超出国民经济学的水准”，在“国民经济学”中抽出难以消除的矛盾的理论难点的时候，给到那时为止的批判“国民经济学”的工作划上了句号，宣告转向展开他自己的方法。马克思认为，不论是从起源来看，还是从概念来看，劳动的整个产品被认为本来属于工人，但“实际上工人得到的是产品中最小的、没有就不行的部分”；“按照国民经济学家的意见，劳动是人用来增大产品的价值的唯一东西，劳动是人的能动的财产”，但另一方面，却满不在乎地容忍“土地所有者和资本家……不过是享有特权的闲散的神仙，处处高居于工人之上，并对工人发号施令”^① 这样的事实，也就是说，显示了在概念性本质把握和现象性现实把握之间难以消除的矛盾，并且“并不知道”自己的矛盾，这便是“国民经济学”的局限。不妨说：“异化劳动”为了克服“国民经济学”所陷入的这种方法论的失败，从工人在资本主义商品经济中所处的非人性的状态这一现象对劳动的本质进行了回顾，是与前者相相应的，或者说是对产生前者这种现象的劳动状况在方法上进行质疑的内容。

在扎扎实实地履行这样的独自的步骤的基础上，马克思才将费尔巴哈的异化论运用于自己的问题领域。在这个时候，不难想象，已经将费尔巴哈的异化论运用于对经济现象的分析的赫斯的《论货币的本质》起到了很大的帮助作用。但是，说马克思全面依赖了先驱者赫斯，那是与事实真相不相符合的。^② 正如在前文中强调过的那样，马克思暂且内在于古典经济学的理论展开，以从那里抽出内在矛盾这种独特的工作为前提，立足于这一点将赫斯的先驱性尝试纳入到自己的体系之内。

考虑到有可能出现的疑问，在这里有必要再进行一些思考。马克思对“国民经济学”对工人所处的非人性的状态丝毫不表示怀疑，

^① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，231页。原稿页码，第Ⅶ页。——译者注

^② 关于这一点，请参见本书第二章—B. “赫斯‘论货币的本质’及其周边”。

而是作为合理的归结来描绘、作为规律的必然性来把握的做法进行了谴责。另一方面，马克思也没有忽略“国民经济学”同时也认为“劳动的全部产品，本来属于工人，并且按照理论也是如此”，认识到“劳动是人的能动的财产”。这样一来，马克思自身不也承认在资本主义商品生产中的劳动的本质具有这样的肯定意义吗？

不过，无论如何都不能认为这个时候的马克思是那样考虑的。的确，马克思对作为劳动的应有状态而发挥创造性和生命力这样的人类契机给予了重视。正因为如此，马克思留下了“劳动在国民经济学中仅仅以谋生活动的形式出现”这样的批判的话语。另外还激烈地批判“国民经济学只把工人当作劳动的动物，当作仅仅有最必要的肉体需要的牲畜”。但是，对这个时候的马克思来说，具有肯定意义的劳动，被想象为资本主义商品经济社会以前的时代——人们相互之间，或者对于大地，处于具有人格、有人情味的关系的时代——的劳动，或者是在资本主义商品经济社会之后到来的社会主义社会的劳动。这一点，只要看一看接下来要探讨的第一手稿的第三阶段就会十分清楚。具有肯定意义的劳动在资本主义商品经济社会的历史构成中形成基础这一点被明确地理解，异化论的结构因为这一点而被大幅度地改动，正如反复指出过的那样，是在《经济学哲学手稿》的第三手稿之中。在第一手稿的这个时候，具有积极的肯定意义的劳动是在作为未来社会的彼岸状态来被展望的。

如果从这样的关联来看，这个时候的马克思对市民社会的内在考察从一开始就是采取了批判性立场，还不完全是真正意义上的内在考察。的确，马克思认识到古典经济学抓住了劳动所具有的积极的、肯定的要素这一点，但那是作为在将工人阶级的非人性的现实作为理所当然的事情而接受的另一个侧面——而且，在这个时候，被理解为这个后者才显示了“国民经济学”的本来的性质——的背后所体现的一种虚伪意识来被理解的。这样看来，撰写第一手稿时的马克思在采取了对古典经济学进行内在考察，并从那里引导出自己的主张的立脚点这样的手法这一点上，显示出了不同于恩格斯和赫斯的研究。但是，不得不指出：在那里进行的对市民社会的批判

以及对古典经济学的批判显示了立足于彼岸的理念状态这样的地点的超越性。在这样的意义上，马克思在本质上依然停留在与恩格斯以及赫斯共同的思想圈之中。

就这样，将“国民经济学”作为以非人性的哲学为基础的体系而加以拒绝这样的姿态在手稿的第一阶段被提出来，接下来在第一手稿的第二阶段的“工资”部分被继承。因此，可以说，主要由引文构成的后者的论述是针对第一阶段的总括的事实性补充材料。那么，第二阶段的剩余部分又具有怎样的意义呢？如果看一看属于“资本的利润”栏的内容就会发现：从第Ⅶ页至第ⅩⅥ页的第二阶段与第四项“资本积累和资本家之间的竞争”的论述基本上是重叠的。在这里，以下现象受到关注：各种资本之间的竞争必然伴随大资本对小资本的驱逐；在资本的两个构成部分即流动资本和固定资本当中，后者是使大资本的经营更加合理的要素，从这里产生针对于小资本的大资本优势这样的条件；由于过剩生产和经济危机频繁地发生，财富、时间、努力遭到很大的浪费，在那种情况下，工人阶级受到最大的损害；一方面缺乏财富，另一方面存在财富的过剩和浪费；因为生产力的更加广泛地结合得以形成，股份企业的发达，资本家的经营的可能性会扩大，这一点同时肯定也将激化有产阶级和无产阶级的对立。换言之，在这里论述了与《资本论》的“资本主义的积累的历史倾向”（第一卷第二十四章第七节）相当的内容。如果仔细思考的话大概会明白：那无非是对在第一阶段先驱性地指出的各种论点的展开。因此，通过对这个部分进行探讨，可以确认第二阶段对于第一阶段来说只具有补充的意义。另外，在这个部分，马克思通过对比莱的转引——在第一手稿的时候，马克思还没有阅读李嘉图的著作——得出了“在李嘉图看来，人是微不足道的，而产品则是一切”^① 这样的断定这一点也值得注意。在李嘉图那里达到顶点，形成完整形式的古典经济学在此依然与其说是继承的对象，毋宁说是拒绝的对象。另外，让我们将属于第二阶段的另外一个部

^① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，248页。原文第Ⅷ页。译者注

分——“地租”中属于原文页码的第Ⅷ～XII页以及第XVI页的部分——与第三部分一起来探讨。

第二阶段的论述在本质上没有超出对第一阶段的补充这样的范围，与此相对，在第三阶段的论述中，显然包含着与第一阶段性质不同的新的展开。第三阶段针对第一阶段以及后续的“异化劳动”具有怎样的意义呢？如果说第二阶段只不过是对第一阶段的补充的话，那么可以说揭开一个秘密，即马克思虽然已经早就在原稿的第Ⅶ页中预告了将转向对“异化劳动”的论述，却要在下面截止到原稿的XXI页的部分进一步推动准备工作的这个秘密的钥匙，正是包含在第三阶段之中。

首先，在相当于第一阶段的部分（原稿的第I～VI页），马克思对地租进行了以下的确认。“土地所有者的权利来源于掠夺”（萨伊）；“土地所有者也像所有其他人一样，喜欢在他们未曾播种的地方得到收获，甚至对土地的自然成果也索取地租。”“可以把地租的所有者租给租地农场主使用的那些自然力的产物。”不是通过人类的劳动而产生的自然力带来这样的地租“是一种自然垄断价格”；“被看成是为了使用土地而支付的价格的地租，自然是租地农场主在土地现状下所能支付的最高价格”（斯密），因为“对他们的商品即土地的需求可能不断增长，但是他们的商品数量只能扩展到某一点”（萨伊）。就这样，在构成商品价格的方法上，马克思学会了地租具有完全不同于工资和资本的利润的性质这一点。“工资和利润的高低是商品价格高低的原因，而地租的高低是这一价格的结果。”^①（斯密）马克思在第一阶段，对地租的经济学规定性以及地租与生产价格的构成的关联方式这些主要是理论方面的问题进行了整理。

与此相对，在相当于第二阶段的部分（原稿的第Ⅷ～XII页以及第XVI～XVII页的前面两段），主要是对土地所有者的利益和社会整体的利益的关系进行了思考。地租随着人口的增加而增大，另外随着

^① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，253～255页。原文第Ⅲ页。——译者注

铁路等交通工具的改善而增大。另外，土地和耕作的改良、劳动生产力中的各种改良、社会状态的各种改良具有提高地租的倾向。斯密从这些得出了土地所有者的利益始终同社会利益一致这样的结论，但马克思认为这是荒谬的，而是试图分析“土地所有者如何榨取社会的一切利益”。马克思显然是在提示在“工资”的第一阶段展开的论述，并主张在现实中，财富的增加与贫困以及奴隶状态的增加是同一回事情。进而，土地所有者的利益与佃农的利益相对立，进而与在佃农手下劳动的雇农的利益也是敌对的。不仅如此，一个土地所有者的利益也决不会同另一个土地所有者的利益一致。就这样，马克思对从“大地产和小地产之间的相互关系一般是与大资本和小资本之间的相互关系一样的”这样的情况中也可以看出来这一点进行了深入的论述。从这样的内容可以看出：“地租”第二阶段对在“工资”第一阶段中论述过的问题的反面进行了论述——也就是说，在社会不断繁荣、进步的状态中，工人的地位越来越恶化；与之相反，土地所有者虽然不从事劳动，但他们的收入却在增加——在“工资”第一阶段首先提及，在“资本的利润”第二阶段进行了深入论述的大资本对小资本的驱逐这样的倾向在地产方面也同样贯彻着这一点得到了确认。如果是那样的话，那么“地租”第二阶段起到的也是对第一阶段的论述加以补充或者从另外一个角度进行论述的作用。

但是，“地租”第二阶段以下面的表达来总括前面的部分，与第三阶段的论述相连接。因为这个部分非常重要，让我们引用如下。

这种竞争还会使一大部分地产落入资本家手中，资本家同时也成为土地所有者，正如较小的土地所有者一般说来已经仅仅是资本家一样。同样，一部分大土地所有者同时也成为工业

家。^① 因此最终结果是资本家和土地所有者之间的差别消失，以致在居民中大体上只剩下两个阶级：工人阶级和资本家阶级。地产买卖（Diese Verschacherung des Grundeigentums），地产转化为商品，意味着旧贵族的彻底没落和金钱贵族的最后形成。^②

在对第二阶段的最后进行概括，同时也引导出第三阶段的这个部分，将对市民社会的阶级分析的理论枢轴设定在资本—工资关系之中，将地产作为从属于这种枢轴关系的东西，或者作为被包含在其中的东西加以处理，如果就与一年前整理的《黑格尔法哲学批判》的关联中来理解这些话，马克思的认识的变迁会很鲜明地浮现出来。正如在本书的开头部分指出过的那样^③，马克思对黑格尔的《法哲学原理》坚持“长子继承世袭财产（Majorat）”——那是构成普鲁士专制国家的政治核心的，浓厚地保存着“日耳曼的中世纪”的性质的特殊的“私有财产”——给予了严厉的批判。黑格尔的“私有财产”与黑格尔自身在市民社会的层面作为工商业活动的社会产物而承认的私有财产的形态“资产（Vermögen）”显然属于不同的类型。马克思将作为现在仍未采取“资产”的形态，没有由“社会意志来主张的”中世纪的遗留品的“长子继承制世袭财产”在国家论的层面上悄悄地导入，而且把它置于控制市民社会的政治安定的根据上的黑格尔的尝试作为“最拙劣的拼凑”而进行了批判。在这样的“法哲学批判”笔记的问题层面的基础上着手经济学研究的马克思在与将“自然的伦理的等级”或者“农民土地所有者等级”置于社会关系的基础的中世纪的对比中，非常敏锐地觉察到近代市民社

① 请参照以下论述：“正如我们在英国看到的，大地产就它力求赚到尽可能多的货币而言，已经失去自己的封建性质，而具有工业的性质。”中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，264页。——译者注

② 着重号由山之内所加。原文第Ⅷ页。引文的强调号由山之内所加。《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，260页。——译者注

③ 关于这一点，请参见本书第二章二“私有财产的历史类型”。

会的地产的功能的定位，那是很自然的。

就这样，作为确定资本主义商品经济社会中的“私有财产”的理论的这一准备工作，马克思撰写了最初对市民社会进行经济学分析的《经济学哲学手稿》。在从对市民社会的现象把握转变到本质把握的情况下，如果不在与中世纪社会的历史性质的对比中明确市民社会中的“私有财产”的历史性质的话，将不可避免地再次陷入黑格尔的谬误之中。以往的关于《经济学哲学手稿》的研究因为忽略了第一手稿第三阶段所具有的这样的脉络，所以不可避免地受到了很大的制约。^① 因为如果忽略这一点，会将《经济学哲学手稿》与《资本论》过于割裂开来，会觉得两者的逻辑构造的性质大不相同。正如《资本论》第一卷的“所谓原始积累”章以及第三卷的“资本主义地租的产生”所表示的那样，另外正如《国民经济学批判大纲》中所包含的“资本主义生产以前的各种形式”表示的那样，后期马克思的体系化工作是以关于地产的历史类型的考察为基础、对各种社会的构成进行把握为前提来推进的。如果这样的基础工作在《经济学哲学手稿》中完全欠缺的话，理所当然地会在两者之间产生显著的差异。但是，试图为“私有财产”的本质赋予根据的《经济学哲学手稿》的“异化劳动”也通过在第一手稿的前半部分预先进行的关于地产的上述周密的理论整理，一开始就将对象限定在通过商品经济的运动形成媒介的市民社会之中。尽管如此，在这里仍然残留着未解决的混沌部分，关于那一点所带来的问题点，将在后文中进行论述。

总而言之，在这里，因为在第三阶段所进行的理论处理，“异化劳动”的论述从一开始就能够舍弃地产的中世纪形态；另外，即便就近代地产，作为从属于以通过劳动而形成媒介的所有或者资本—工资劳动关系为轴心的所有，以及被包含在那里的事物，只要确认能放心地以一元化为后者的关系的形式来对待就可以了。在从第一

^① 关于围绕这个问题的研究史的状况，请参见本书第二章三B.“从《德法年鉴》到《神圣家族》”的第二小节“对经验论唯物主义的接受和市民社会认识的转换”。

阶段的总括过渡到“异化劳动”的时候，第三阶段是对待事先必须解决好的论点的不可或缺的部分，这一点我认为通过以上探讨得到了充分的证明。

马克思在着手经济学研究的时候，明确地意识到：在阐明作为资本主义商品经济社会的市民社会的时候，必须确定在这个社会的地产的性质或者形态带有怎样的历史特性。在试图将特定的历史社会在它的真正的现实性中进行把握的时候，首先，需要经历从表面现象开始向下分析的过程，在抓住了端绪范畴的时候，再经历向上演绎的过程这样的双重的方法步骤；其次，必须预先在理论上确定该社会的地产的历史性质。马克思通过第一手稿前半部分的论述和结构，向我们提示了这两点。当今，社会科学的方法意识的扩散非常厉害，甚至可以看出研究者们缺乏理解马克思所提示的体系性向上的能力。笔者认为必须重新强调：在理论上把握特定的历史社会的步骤，是以上述两点为必要的前提的。而且，马克思是通过与黑格尔《法哲学原理》的彻底较量而获得了这两种方法的基准的。与之相比，恩格斯的《国民经济学批判大纲》以及赫斯的《论货币的本质》在方法上显得多么贫弱，这一点想必无须赘言。

但是，对地产的历史形态规定的关注，在马克思那里，不只具有确定对市民社会进行分析的理论框架这一方法论的意义，他是在与更加宏观的视点的关联中提出这个问题的。那是对以人与自然的关联为基准来把握世界史的展开这种根本性问题的关注。因为马克思知道，对人类来说，与自然的关联具有先于其他任何事物的根本性，所以他在对历史进行考察的时候，认为对地产的形态和性质的探讨是不可缺少的，我们不妨这样来表述。

马克思首先对封建地产的特性进行了以下论述。很显然，这个部分的论旨是以《黑格尔法哲学批判》中的分析为基础的。

封建地产（feudales Grundeigentum）按其本质说来已是买卖了的土地，已是同人相异化并因而以少数大领主的形态与人相对立的土地（Erde）。封建的土地占有已经包含土地作为某种

异己力量对人们的统治，农奴（Leibeigene）是土地的附属物（Akzidens der Erde）。同样，长子继承权享有者即长子，也属于土地。^①

就这样，马克思在把握封建地产的时候，也运用了异化的逻辑，确认封建地产无非是私有财产的一种历史形态。马克思进而指出：“私有财产的统治一般是从土地占有开始的，土地占有是私有财产的基础。”^② 认为对于土地的排他支配权的成立既是私有财产的起始，也是基础的形态。

但是，“在封建领地上，领主和土地之间还存在着比单纯物质财富（bloßer sachlicher Reichtum）的关系更为密切的关系（innigeres Verhältnis）的假象”，在这一点上，那与市民社会的私有财产有着本质上的不同。在封建地产中，包含着“家庭史（Familiengeschichte）”、“家世史（Geschichte seines Hauses）”这样特定的个性、人格性。在从土地耕种者的角度来看的情况下，农奴与“短工（Tagelöhner）”的情况不同，一方面是主人即领主的财产，另一方面对于领主处于敬畏、服从、义务的关系（Respekts, Untertan- und Pflichtverhältnis）。领主对于农奴的态度不仅仅是经济上的，还直接具有政治的、人情的（gemütlich）侧面。^③

封建地产的这种外观必将消失，地产这个私有财产的根源必然完全卷入私有财产的运动而成为商品；所有者的统治必然要失去一切政治色彩而表现为私有财产、资本的单纯统治；所

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，260页。原文第XVII页。译者注

② 同上书，260页。原文第XVII页。译者注

③ 另外，具有这样的“人情的”侧面的“旧贵族制”的瓦解，马克思与“流下感伤的眼泪”的浪漫主义者划清了界限。地产一旦被卷入商品经济的运动之中，就会丧失“人格的”关系，尽管认为出现了财富的“动物化”，但马克思将那理解为包含“完全合理的、在私有制范围内必然的和值得期望的后果”。中译文请参见《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，260页。译者注

有者和劳动者之间的关系必然归结为剥削者和被剥削者的经济关系；所有者和他的财产之间的一切人格的关系必将终止，而这个财产必然成为纯实物的、物质的财富（*sachlicher, materieller Reichtum*）。^①

马克思是将从封建地产到近代市民地产的转化作为人格的、人情的外观的解体和物象化（*Versachlichung*）的进展来把握的。

如上所述，马克思在对地产的历史的两种形态进行对比的基础上，展望了近代市民地产被扬弃，人类在与自然的关联中树立新关系的“共同社会（*Assoziation*）”^②的时代。正如现在^③在主张应该通过修改“反垄断法”来分割到达了格利佛型的垄断企业，对这一点寄予过大期待的一部分经济学家那里所看到的那样，当时盛行主张应该将巨大化的地产分割的意见。对此，马克思认为无论大地产还是被分割的地产，土地的私有是对于自然的排他性统治，在垄断这一点上本质没有改变，并将“对整个地产的扬弃”与此对置。这个课题通过运用针对土地的“共同社会”原理来实现，在这里，在大地产的优势得以保存的同时，平等也得以实现。

关于私有地产的废止和向共同社会的转变所具有的意义，马克思进而指出：

共同社会也通过合理的方式，而不再采用农奴制度、领主统治和有关所有权的荒谬的神秘主义为中介的方式来恢复人与土地的温情的关系（*auf eine vernunftige Weise die gemütliche*

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，261页。——译者注

② 岩波文库版以及国民文库版都把 *Assoziation* 翻译成“联合”。但是，那不适合用来表达从法国社会主义者那里借用这个词以替代在那之前一直使用的“民主制（*Demokratie*）”、“被社会化的人类（*sozialisierter Mensch*）”这些用语的马克思的意图。在这里，依据《马克思恩格斯选集》版《共产党宣言》中的“以各个人的自由发展为一切人自由发展的条件的共同社会（*Assoziation*）”，将之翻译成“共同社会”。

③ 指1977年当时。

Beziehung des Menschen zur Erde herstellt), 因为土地不再是牟利对象, 而是通过自由的劳动和自由的享受, 重新成为人的真正的个人财产。^①

这个部分的论述也应该引起我们的充分注意。这个部分让我们想起中期马克思撰写的非常含蓄的笔记《1857—1858年经济学手稿》中的一节。马克思在开头的“关于货币”的一章中指出, 对于人类来说的最初的社会形态是“人格的依赖关系 (persönliche Abhängigkeitsverhältnisse)”。随着以这种共同体为基础的自然成长的形态的解体, 会从相互自立的各个人中形成市民社会。这种社会以“建立在对物的依赖性之上的人格独立性 (persönliche Unabhängigkeit auf sachlichen Abhängigkeit)”为特征。随着个人的普遍发展, 另外, 随着作为“各个人的社会能力 (gesellschaftliches Vermögen)”的“他们的共同体的、社会的生产力 (gemeinschaftliche, gesellschaftliche Produktivität)”受到社会的控制, 会转变为作为第三阶段的“自由的个性 (freie Individualität)”的时代。^②

我们一眼就可以看出: 将世界史在客观上区分为三个阶段的《政治经济学批判大纲》的展望与《经济学哲学手稿》的三阶段论是遥相呼应的。这一点从两者共有的 *persönlich*, 或者 *sachliche* 这样的象征性关键词中可以明确地看出来。但是, 两者之间包含不可忽略视角的差异也是事实。因为《国民经济学批判大纲》的三段论反映了资本主义生产的巨大力量所推动的世界史的普遍化、文明化到达顶点时的事情, 具有强调人类的普遍发展的特征。^③ 与此相对, 《经济学哲学手稿》的三段论或许是因为留下了“最初的全般的资本

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，263页。——译者注

② 《国民经济学批判大纲》，大月书店，79页。Grundrisse, a, a, O., SS. 75f.

③ 关于撰写《国民经济学批判大纲》时的马克思的世界史认识及其特点，请参见拙著《马克思恩格斯的世界史观》（未来社，1969）的第二部“对世界史观的重新探讨”。正如在这里论述的那样，马克思通过对1857～1858年的经济危机的分析，对世界史的认识发生了变化。

主义的危机”（霍布斯鲍姆）的残影，所以是以恢复大地与人类的“人情的”、“人格的”关系为主旋律。在这里，费尔巴哈的自然主义恐怕产生着很大的影响。

在1844年和1857~1858年这两个时期出现的对世界史的展望虽然彼此呼应，却呈现这样的本质性差异，虽然与撰写两者的时代背景相关，但似乎也可以说那体现了在马克思的思想中流淌的方法论潮流的两面性。如果不顾简单化而大胆地加以图式化的话，也许可以说，那是与费尔巴哈的潮流汇合的1844年和在黑格尔的潮流中行驶的1857~1858年的差异。但是，究竟哪个侧面是马克思的真正方法，围绕这一点来辩论早期马克思和后期马克思的对立大概没有太大的意义。将乍看性质完全不同的两个侧面都作为不可缺少的两个方面来包括在体系之中，在这两个侧面的牵引力所产生的紧张场合推进理论的展开，这不正是马克思之所以成为马克思的方法结构吗？如果说马克思思想中有辩证法的话，那么，那是不同于由恩格斯的《反杜林论》、《自然辩证法》等，或者由列宁的《唯物主义和经验论主义》图式化、通俗化的辩证法，而是作为在马克思思想中费尔巴哈的契机和黑格尔的契机相克而存在的辩证法。

正如将在以下探索中澄清的那样，《经济学哲学手稿》在第三手稿中遇到了费尔巴哈的契机和黑格尔的契机的相克，在那种紧张的状态中，显示了令人深思的思考的展开。围绕世界史的展望而体现的《经济学哲学手稿》和《国民经济学批判大纲》的对立点实际上是已经包含在《经济学哲学手稿》本身的内部的问题的明显化，是相隔数年后显露的两极化。

三、“异化劳动的逻辑”及其破绽

A. 预备考察

马克思在第一手稿的前半部对收入的三个源泉进行理论思考时，

的确随处都在对“国民经济学”进行批判。但是，那始终是在根据“国民经济学”本身的论述来明确问题之所在。因此，在那里，马克思也将“国民经济学”毫无疑问地视为前提的资本主义社会的根本条件，且作为自己的前提予以采纳，主要在这样的前提的基础上来阐明产生了怎样的事态。按照马克思的说法，“国民经济学”的各种前提是私有财产的存在，劳动、资本、土地的相互分离，或者工资、资本利润、地租的相互分离以及分工、竞争、交换价值概念等各种事态的存在，这些前提必然产生以下结果：（1）工人降低为商品，而且是最贱的商品，工人的贫困同他的产品的力量和数量成正比^①；（2）竞争的必然结果是资本在少数人手中积累起来，也就是垄断的更惊人的恢复；（3）资本家和靠地租所得者之间、农民和工人之间的区别消失了，而整个社会必然分化为两个阶级，即有产者阶级和没有财产的工人阶级。^②

在“异化劳动”的开头部分，马克思对前面的分析进行了这样的概括。在这里，马克思再次提到资本家和地主的区别的消失，这一点值得我们关注。马克思对随着近代市民社会的成立，地产的性质发生了本质上的变化，形成了以资本的运动为中心的社会的新的构造这一点明确地进行了确认。

但是，接下来将要展开的“异化劳动”从“国民经济学”的各种前提出发，承担着与试图从“国民经济学”所提示的事实和逻辑本身引导出结论的以往的展开完全不同的课题。这里的问题是：迫近“国民经济学”的理所当然的各种前提，并将这些前提作为更加本质的现象形态来重新把握。马克思指出：“国民经济学从私有财产

^① 在这个时候的马克思关于贫困化的论述中，出现了让人感觉工人的生活水准绝对恶化了——所谓绝对贫困化了——这种印象的表现。但是，如果对在前一节中探讨过的关于“财富不断增进的社会”的论述的话，可以得知马克思在那里承认工资上涨的事实，从“劳动的积累”、“分工”的进展所带来的劳动的“片面化”、“机械化”、“抽象化”这样的侧面进行了考察。在那样的意义上，《经济学哲学手稿》中的马克思采取的也不是单纯的绝对贫困化论。另外，关于贫困化的论争，特别请参照游部久藏编著的《〈资本论〉研究史》（密涅瓦书房，1958，1971年影印）的第三章“贫困化论”（井村喜代子）。

^② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，266页。译者注

的事实出发。它没有给我们说明这个事实。它把私有财产在现实中所经历的物质过程，放进一般的、抽象的公式，然后把把这些公式当作规律。它不理解这些规律，就是说，他没有指明这些规律是怎样从私有财产的本质中产生出来的。”^① 正如已经确认过的那样，不用说，在这里被视为问题的私有财产不是以长子继承制世袭财产 (Majorat) 为代表的中世纪领主的地产，而是在近代市民社会中具有规定的意义的私有财产。

从以上引用中可以清楚地看出，对于马克思来说，存在于近代市民社会的基础中的私有财产不是应该被当作前提的事实，而是应该由更本质性的某种东西的展开带来的归结。^② 当然，“劳动和资本分离以及资本和土地分离的根源”也是应该通过这个本质的东西的自我的展开来说明的事情。之后，马克思着手通过将构成“异化劳动”这样的近代市民社会的本质的问题性加以展开，来抽出私有财产和阶级的工作，在该项工作告一段落的时候，马克思指出：“正如我们通过分析从异化的、外化的劳动的概念到私有财产的概念一样，

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，266页。——译者注

② 在将关于异化的四种规定展开完毕之后，马克思再次对这一点进行了确认。“与其说私有财产表现为外化劳动的根据和原因，还不如说它是外化劳动的结果，正像神原先不是人类理性迷误的原因，而是人类理性迷误的结果一样。”当然，马克思没有忘记补充说：“后来，这种关系就变成相互作用的关系。”（中译文引自《马克思恩格斯全集》第4卷，100页——译者注）尽管马克思已经这样明确地指出了，但卢森贝却还是始终固执于这一颠倒的解释。“不论是对劳动的异化，还是劳动产品的异化，马克思将原因和结果、内容和形态进行了区别。劳动异化的原因是私有财产。正是这种私有财产带来了劳动，因此也带来了人类自身成为买卖的对象这样的结果。”（《早期马克思经济学说的形成》，178、181~182页，大月书店，1957；俄文原版，1954）。科尔纽说，马克思认为“私有财产既是异化劳动的原因，也是其作用”，这种解释是错误的，而他却在这样的基础上进而详细指出：这些“与后来的马克思观点相去甚远、令人稍微有些吃惊的马克思对私有财产成立的理解，可以马克思关于经济学的知识还不充分来说明。这种知识的不足成为使马克思将各种经济关系作为异化的过程现象形态来理解的诱因”（August Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engeles, Leben und Werk. Zweiter Band.* 1962. S. 143）。另外，即便在俄国马克思主义当中，最近也提出了“马克思极其明确地得出了私有财产是从异化劳动中形成的主要结果”这样的恰当的评价。而不是像科尔纽那样对它进行否定的评价，出现了“从历史上来看，认为私有财产先行于异化劳动的想法，带来了无视这种经济关系的敌对的性质的结果”这样来进行积极评价的立场。

我们也可以借助这两个因素来阐明国民经济学的一切范畴。”^①正如在这里所看到的那样，在“异化劳动”中探寻私有财产的本质，通过将后者加以展开来确定私有财产的概念这一马克思接下来的工作，进而在那以后，无非是为了展开“国民经济学的一切范畴”的基础工作。在商品论中探求资本主义的所有范畴展开的起点的《资本论》的方法，尽管是以“异化劳动”这一性质不同的事物为起点，在《经济学哲学手稿》中很早就显示出了它的原型，这一点毫无疑问。所以，我们应该视为问题的不是一味地主张《经济学哲学手稿》和《资本论》之间的断裂，而必须探寻“异化劳动”的逻辑中包含着怎样的缺陷，并通过对这种缺陷自觉地进行认识，来追踪马克思是如何向“商品论”推进的。正如将在下文中阐明的那样，马克思在撰写《经济学哲学手稿》的过程中，很快意识到了“异化劳动”的方法的缺陷，为了向“商品论”推进，在探寻分析的线索。

在处于这样立场的马克思看来，“国民经济学”理解经济的各种现象的方式，以及在理论上对那些现象进行整理，并将之体系化的工作的推进方法太拘泥于外在的经验世界的直接性。在“国民经济学”中，“竞争到处出现，对此则用外部情况来说明。对于这种似乎偶然的外部情况在大多数程度上是一种必然的发展过程的表现，国民经济学根本没有向我们讲明。”“国民经济学不理解运动的相互关联（die Nationalökonomie den Zusammenhang der Bewegung nicht begreift）。”^②

像上面那样表明经济学批判原理的落脚点的马克思的方法立场与《精神现象学》序言中黑格尔的以下表述如出一辙。黑格尔指出，当自我意识或者自我确信这一在自我的层面被固定化的思想脱离其固定性而流动化，“使内在的事物出现在外面”的时候，近代的精神便得以成立。“确定性的这种自身抽象，不是自身舍弃和抛弃，而是

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，278～279页。——译者注

^② 同上书，266～267页。译者注

对它的自身建立中所含的固定性的扬弃，既扬弃作为纯然具体的东西而与不同的内容相对立的那种自我自身的固定性，也扬弃呈现于纯粹思维的因素之中因而分有自我的无条件性的那些不同内容的固定性。通过这样的运动，纯粹的思想就变成概念，而纯粹思想才真正是纯粹思想、自身运动、圆圈，这才是它们的实体，这才是精神本质性”，“纯粹本质性的这种运动构成着一般的科学性进程的本性”^①。

因为费尔巴哈对黑格尔的批判，黑格尔左派的统一性瓦解了，在那样的状况中，赫斯和恩格斯通过运用费尔巴哈的异化论开始对经济学进行批判，撰写《经济学哲学手稿》时的马克思与那些对市民社会进行批判的先驱相比，让人感觉还带有浓厚的黑格尔的色彩。的确，马克思也与赫斯、恩格斯一样，很早就对西欧近代所具有的可能性表示失望，在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中明确宣告了处于无产阶级的立场。但尽管如此，马克思毫不犹豫地主张“‘精神’是最崇高的概念，是属于近代以及宗教的概念”的《精神现象学》中接受了其方法的核心部分。^② 就这样，马克思对黑格尔非常执著，没有像赫斯以及恩格斯那样简单地转向费尔巴哈。不得不说，这一点对马克思的体系的形成来说具有极其重要的意义。马克思与赫斯以及恩格斯一样，在出发点上采取的是认为市民社会是没有精神的原子的集合的观点，因此，同样存在未能评价市民社会所包含的历史可能性这样的缺陷。^③ 尽管如此，在从《精神现象学》——它将近代所具有的可能性和能动性体系化了——学习经济学批判的原理这一点上，马克思原本就具有能够很快从这种缺陷中摆脱出来

① 黑格尔：《精神现象学》上，岩波书店，17、33页。

② 在赫斯的《论货币的本质》以及恩格斯的《国民经济学批判大纲》中，缺乏从黑格尔那里学习近代市民社会所包含的能动性的契机。因此，在他们那里，缺乏像马克思那样构想“异化劳动”论的条件。请参见本书第二章二A.“恩格斯的《国民经济学批判大纲》及其思想圈”。

③ 请参见本书第二章三B.“从《德法年鉴》到《神圣家族》”的第一小节“市民社会的犹太教的性质”。

的基础。不过，马克思在撰写第一手稿的时候，还没有意识到黑格尔的体系本身就是近代市民社会的可能性的体系化。^①这个时候的马克思应该还处于在前一年整理《黑格尔法哲学批判》时所获得的印象的延长线上，想必他认为黑格尔是试图以中世纪地产的传统性作为手段来控制作为伦理精神的分裂态的市民社会，或者在放纵、享乐、贫困中失去协调的市民社会的保守反动之徒。^②

但是，虽说是将《精神现象学》的方法运用于经济学批判，但不能忘记那已经经过了马克思的加工。马克思以劳动取代黑格尔的精神，同时添加了针对劳动的费尔巴哈的术语“异化”。当然，黑格尔在《精神现象学》中已经使用过“异化”这一术语，但在那里，是在主体即精神的作用在对象中一时被客体化这样的意义上被使用，因此，那无非是构成不久将“回归自己”的前提的一个局面。^③与之相对，费尔巴哈对人类的精神自立于人类的肉体以及经验世界而成为疏远的东西，对人类产生超越的支配力的关联给予关注，在对宗教进行批判的脉络中，将那称为人类本质的异化。关于将费尔巴哈的异化论作为经济学批判的原理而导入这样的侧面，赫斯的《论货币的本质》恐怕对马克思的思路产生了相当大的影响。^④

这样看来，《经济学哲学手稿》在开头的第一手稿中，已经从黑格尔和费尔巴哈两人那里继承了他们的方法论的核心，并试图以之为轴心来建构“国民经济学”批判的体系。在将德国古典哲学的相互对峙的两座巅峰这样在自己的体系中结合起来并以之为出发点这一点上，可以说已经具有在赫斯以及恩格斯身上看不到的宏大规模以及动感，这一点再次令人赞叹。但是，在这里我们不能忘记必须

① 卢卡奇的《青年黑格尔》认为《精神现象学》将近代市民社会的可能性体系化了，其观点具有划时代性。另外，本书第二章一“黑格尔市民社会的两面性”也切合黑格尔的《法哲学原理》对同样的问题进行了探讨。

② 请参见本书第一章三“私有财产的历史类型”。

③ 关于这一点，请参见本书第二章二B.“赫斯‘论货币的本质’及其周边”。

④ 请参照以下论述：“正如在英国那样，大地产就它力求赚到尽可能多的货币而言，已经失去自己的封建性质，而具有工业的性质。”（中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，264页。译者注）

有所保留。因为，在从黑格尔的《精神现象学》和费尔巴哈的《基督教的本质》这样的在哲学性质上完全对抗的两者之中抽出精髓的情况下，对于那些如此简单地结合起来这种事情本身，我们应该持怀疑的眼光。

作为乍看是将零散的孤立事件的经验世界的事情作为内在的精神的展开，或者作为内在本质的运动而形成关联的黑格尔的体系，本来是针对自然而宣告人类或者历史的优越性的体系，在那样的意义上，是处于肯定近代西欧市民社会的能动性这种立场的观点。即便黑格尔在《法哲学原理》中论述了市民社会的伦理分裂，描绘了那在高水准上被国家扬弃，但很显然黑格尔立足于针对亚洲以及古典古代的西欧近代的可能性这样的立场^①，这一点不久在《历史哲学讲义》中得到大肆宣扬。与此相对，费尔巴哈虽然一方面容忍黑格尔的历史进化的倾向，但关注它必然伴随的畸形，唤起人们对在抽象性中人类的感性被始终走向合理化的理性的专制压抑、变枯竭这些问题进行关注。费尔巴哈的异化论在这种意义上是对抽象的理性（=基督教的上帝，或者思辨哲学）对人类自然或者本来自然的破坏的控诉，是对西欧近代的能动性在它的奖牌的后面显露出来的畸形性敲响的警钟。^②

不过，撰写第一手稿时的马克思还没有充分意识到黑格尔的体系是控诉西欧近代的可能性的东西。因此，虽然充分意识到费尔巴哈的立场与黑格尔的立场是对立的，但并没有想到它把握了在对西欧近代的认识上原本与黑格尔互不两立的侧面。毋宁说，虽然是保守反动之徒，只有对作为伦理精神的分裂态的市民社会批判性地进行把握的黑格尔的一个侧面浮现在马克思的脑海中，限于这一点而言，应该说在黑格尔和费尔巴哈之间存在的共通性引起了马克思的注意。如果反过来从费尔巴哈一方来看这一点的话，马克思虽然从

① 关于这一点，请参见本书第一章三“私有财产的历史类型”。

② 关于围绕这个问题的研究现状，请参见本书第二章三B“从《德法年鉴》到《神圣家族》”的第二小节“对经验论唯物主义的接受和市民社会认识的转换”的“补论”。

费尔巴哈那里受到了很大的启发——通过自然主义和异化论，提示了对市民社会进行批判的原理——但在撰写第一手稿时，还没有考虑到费尔巴哈的经验论所包含的与英国古典经济学的哲学背景相互重叠的社会认识这一点。

总而言之，撰写第一手稿时的马克思不论是在对黑格尔还是对费尔巴哈的理解方面，都显示出了很大的缺陷，因此，没有对本来彼此相反的两者的体系在方法论上进行深入思考，非常轻易地将两者融合在“异化劳动”的逻辑中了。不过，在第一手稿的末尾意识到了“异化劳动”的僵局的马克思为了打破僵局，重新发现了费尔巴哈和黑格尔被忽略了的方面，在撰写第二、第三手稿时，对黑格尔和费尔巴哈有了新的认识。

马克思在通过“异化劳动”的逻辑对市民社会进行把握之前，谈到了另外一个重要论点。那是在以下的论述的展开中，“历史”应该如何来被定位这一点，另外，围绕“历史”的定位方式呈现的对“国民经济学”的批判。马克思指出：

不要像国民经济学家那样，当他想说明什么的时候，总是置身于一种虚构的原始状态。这样的原始状态什么问题也说明不了。国民经济学家只是使问题堕入五里云雾中。他把应当加以推论的东西即两个事物之间的例如分工和交换之间的必然的关系，假定为事实、事件。神学家也是这样用原罪来说明罪恶的起源，也就是说，他把应当加以说明的东西假定为一种具有历史形式的事实。^①

很显然，这一部分与在《经济学笔记》中对斯密的《国富论》所进行的以下评注是照应的。“非常滑稽的是斯密所进行的证明中的循环论法。为了说明分工，他以交换为前提。不过，为了使交换成为可能，他必须事先以分工、以人类的活动的差异为前提。当他把问题

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，267页。——译者注

转移到原始状态的时候，他没有从那里摆脱开来。”^①在这里，马克思视为问题的意义可以推测如下：交换以分工为基础得到发展，另外交换的发展又促进分工的发展。总而言之，分工和交换是作为市场经济的全面化而体现出来的市民社会的最基础的事态。但是，即便在这两个契机当中询问哪一个走在前面，并追溯其历史，在完全看不到资本积累的原始状态中寻求事例，也把握不了事态的本质。就这样，马克思对必须将交换的发展、分工的发展都作为更加本质的事物的运动形态、现象形态来把握的自己的方法的立脚点再次进行确认。与此同时，马克思表明：自己的这种方法立场的结果便是形成在本质上不同于“国民经济学”视为前提的事物的历史观。这样一来，对马克思来说的历史不是在原始状态中已经看出的端绪或者萌芽逐渐成长、扩大这种庸俗的过程，而是作为内在于人类活动基础的本质的出现或者展开，因而是具有明确的质的或者构造规定的过程。就这样，从黑格尔那里学来的本质—现象这样的方法即便作为对“国民经济学”的历史观进行批判的基准也具有意义。正如已经阐明的那样，马克思确立了将近代市民社会作为与以往的各种社会在本质上不同的历史构成体来把握的眼光。构成这种市民社会所展开的各种现象的本质的事物，那便是“异化劳动”。

不过，通过从黑格尔和费尔巴哈那里抽出方法的精髓，将两者结合起来形成的这种“异化劳动”，将所面临的西欧近代市民社会的对象的历史性质作为理解的原理，究竟能否完全胜任其职责呢？以下，马克思在探讨过程中，开始怀疑“异化劳动”概念作为把握西欧近代市民社会这一特定的历史性质的原理，其中是不是存在不足，并从那里再一次追溯到黑格尔以及费尔巴哈的哲学体系，对方法论

^① 另外，不用说，马克思与针对为具有这样的“人情的”侧面的“旧贵族制度”的瓦解而留下感伤的泪水的罗曼主义明确地划清了界限。尽管马克思认为如果地产被卷入商品经济的运动中，就会失去“人格的”关系，出现财富的“动物化”，但他还是指出：“他们总是把土地的买卖中的卑鄙行为同土地私有权的买卖中包含的那些完全合理的、在私有制范围内必然的和值得期望的后果混为一谈。”（中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文版，第3卷，260页。——译者注）

重新进行思考。在前文中提到过的“异化劳动”的僵局正是在与对这种西欧市民社会的**历史把握**这一点的关联中显露出来的。

将市民社会作为异化的体系来把握的马克思切合以下四个契机来发现“异化劳动”。马克思首先指出“我们从国民经济上的**现存事实** (*gegenwärtiges Faktum*) 出发”，事先对构成自己的展开的前提的各种事实进行了确认。那些事实是：在市民社会中，(1) “工人生产的财富越多，他的产品的力量和数量越大，他就越贫穷。工人创造的商品越多，他就越变成廉价的商品。”(2) “劳动所产生的对象，即劳动的产品，作为一种**异己的存在物**，作为**不依赖于生产者的力量**，同劳动相对立。”(3) “工人被剥夺了最必要的对象——不仅是生活的必要对象，而且是劳动的必要对象。甚至连劳动本身也成为工人只有靠最大的努力和极不规则的中断才能加以占有的对象。”^①

因为这个部分在解释“异化劳动”的方法的时候，成为给读者带来混乱的一个要素，所以处理时要加以注意。从这里的论述必然理解到的第一点是：通过展开“异化劳动”进行批判性思考的对象无非是以商品经济为基础的资本主义社会。马克思明确地将生产商品的劳动主体置于念头之中来进行论述的，进而也指出作为异化的进展的结果，“受到资本的统治”。尽管如此，正如已经介绍过的那样，因为马克思通过展开“异化劳动”，“在概念上把握”体现在市民社会这样的特定的历史社会中的私有财产的性质，在其过程中，或者以那个成果为前提，来展开“国民经济学上的所有范畴”，所以在这里被视为前提的资本主义商品经济当然不是经过严密的理论思考，在其真正的具体性上被把握的资本主义商品经济。可以说，在这里所列举的资本主义商品经济的各种事实目前只不过还是作为粗糙的现象的各种事实被视为前提。马克思一旦下降到构成资本主义本质的“异化劳动”，进而通过从那里向上，将这些粗糙的现象在真正的具体性上，或者按照黑格尔式的说法在现实性中，在理论上排

^① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，267~268页。——译者注

序并重新把握。^①

但是，在这里另一个受到关注的是，只要是基于以上观点，伴随商品经济的异化本身就是作为“国民经济”的事实来被把握的。如果连异化本身都作为**单纯的事实、单纯的现象**被把握的话，那么通过以下的四个契机来论述的“异化劳动”的展开究竟又是什么呢？作为超越**单纯的事实**的异化的事物，具有怎样的意义呢？

B. 第一规定=产品的异化

关于这一点，给我们提供线索的是“异化劳动”关于第一规定=产品的异化的以下论述。马克思指出：“对一切后果〔即见于‘国民经济’中的上述各种事实〕都包含在这样一个规定中：工人对自己的劳动的产品的关系就是对一个异己的对象的关系（*der Arbeiter zum Produkt eigener Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält*）。”^② 在这里，马克思对前文中的“劳动所产生的对象，即劳动的产品，作为一种**异己的存在物**，作为**不依赖于生产者的力量**，同劳动相对立”这样的作为事实或者作为现象的异化的意义重新在工人的“关系行为”这样的水准一来把握，而且主张那是构成异化的根源的规定。那一点，从紧接着上面的语句所进行的以下论述中也可以清楚地看出来：

① 众所周知，后来，马克思指出：“具体事物之所以是具体的，因为那是很多规定的总括，所以是多种事物的统一。因此，在思考中，具体的事物是作为总括的过程、作为结果，而不是作为出发点而出现”，经济学的方法必须从被给予的各种现象一旦向下到达端绪的本质规定，通过从那里再次向上，经历在思考中“再生产”“具体事物”这一过程（《政治经济学批判序言》，收录于《政治经济学批判》，岩波书店）。不用说，这种方法是从黑格尔那里学来的，但是，马克思警告说，不能使实在的事物陷入黑格尔的幻想——“在自己身上对自己进行总括，在自己身上将自己深化，而且是从自身开始的思考的结果”，并且提醒人们注意：“从抽象的事物上升到具体的事物”是为了将具体的事物作为“精神上的具体事物进行再生产的”“思考方法”。在这种经济学批判的理论方法中，“主体、社会总是需要作为前提在表象中浮现出来”（《政治经济学批判》，岩波文库，312～314页）。在《经济学哲学手稿》的“异化劳动”中，实质上已经运用了后来公式化了的理论方法。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，268页。——译者注

因为根据这个前提，很明显，工人在劳动中耗费的力量越多，他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大，他本身、他的内部世界就越贫乏，归他所有的东西就越少。^①

工人像对待异己的对象那样对待劳动产品，其结果便是形成“异己的对象世界”即异化这样的思考方式的确是主观主义的。虽说《经济学哲学手稿》是尚未从德国唯心主义的圈子中摆脱出来的早期马克思的著作，但唯心主义的色彩也过于浓厚了。因此，以卢森贝为代表的许多学者一直解释说：实际上马克思设置了作为“异化劳动”的前提的私有财产。但是，正如在前文中已经指出的那样，这样的解释与马克思自身所表明的方法论的路线显然是不相容的，我们根本就不能接受。

卢森贝之所以未能解读出马克思的意图，恐怕是因为虽然在表面上了解黑格尔以及费尔巴哈对马克思的思维所产生的影响，但并没有理解关键问题。马克思继承了黑格尔的方法——通过内在本质即精神活动，将乍看是外在的、且彼此偶然存在的各种事态在他们的必然关联中来把握——将对市民社会分析的出发点置于向对象施加作用的劳动主体应该说是理所当然的事情。如果由劳动主体所导致的对象活动的结果带来异化的事实的话，那只能认为原因在于对于这种对象活动的状态即工人的对象的“关系行为”本身之中。另外，对于继承了对人类陷入“个体的排他的自我意识”，忽略了“与世界的关联”的基督教文明^②的状态批判性地进行把握了的费尔巴哈的宗教论=异化论的马克思来说，在起点上设定的人类=劳动主体不是作为处于社会关联性中的各个人，而是作为孤立的个人来被

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷上，268页。译者注

^② 请参见本书第二章三A.“费尔巴哈的经验论和自然主义”的第二小节“《基督教的本质》和对宗教的合理化的批判”。

理解，从这种孤立的个人的主观“关系行为”来展开所有问题也是理所当然的趋势。

应该说，在市民社会的人类存在作为这样的孤立的个人被理解这一点上，集中体现了《经济学哲学手稿》第一手稿的特征和局限。对市民社会的这种把握是从《黑格尔法哲学批判》笔记以来成为马克思的认识的基础的原子论^①的反映，另外即便从费尔巴哈的《基督教的本质》中导入了异化论，却一直没有克服，反而呈现增强的趋势。顺便提一下，在“异化劳动”部分，《基督教的本质》的各种规定频繁地出现，紧接着关于第一规定=产品的异化的论述，即“宗教方面的情况也是如此。人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少”^②，这一段话值得留意。它与《基督教的本质》的象征性表现，即“为了使上帝富有，人就必须赤贫；为了使上帝成为一切，人就成了无”^③不用说是直接呼应的。

像这样，“异化劳动”处于将作为出发点的劳动主体作为孤立的个人来理解的立场，但在这里不能忘记的是，马克思并没有因此而完全舍弃在商品经济这样的将各个人在市场的关联中形成社会关系的市民社会的特征的构成。可以肯定：通过展开“异化劳动”，马克思始终将在作为商品经济社会的市民社会置于念头之中，力图赋予它以作为异化的体系的根据。所以，像望月清司那样，否定“异化劳动”的主题是对作为历史社会的市民社会的分析，将它还原为在所有社会共通的人类和自然的关系这样的贯通历史的层面上的考察，

① 请参见本书第二章三B.“从《德法年鉴》到《神圣家族》”的第一小节“市民社会的犹太教的性质”。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷上，268页。——译者注

③ 荣震华译：《基督教的本质》，58页。译者注

根本无法在整体上来理解“异化劳动”^①。毋宁说，在这里应该加以确认的是，体现在“异化劳动”中的作为孤立的个人的劳动主体尽管由来于见于黑格尔的《法哲学原理》的对市民社会的原子论的认识，或者由来于费尔巴哈的《基督教的本质》中的基督教的“排他的自我意识的个人”，但完全是作为以近代欧洲市民社会为特征的人类存在被意识这一点。例如，对黑格尔来说，单个人独立的本身无限的人格这一原则，即主观自由的原则在内部以完成的形式体现出来要等到基督教的出现，在属于那以前的古代国家中，人们埋没于家长制（patriarchalisch）的自然直观这样的原生的共同性之中。^②即便在费尔巴哈那里，希腊人不是将人作为个体，而被认为是“跟别人相联系、与团体（Gemeinwesen）相结合”^③来考察人们。进而，马克思自己不是将中世纪的领主和农奴的社会关系作为孤立的个人的关系，而是作为“人格的”、“人情的”关系来把握的。关于这些问题，我们在前文中已经进行过论述。^④

只要是处于将市民社会在原子论的框架内来把握这样的偏颇的认识水准上，那么处于这种市民社会的出发点的人类只能以孤立的个人出现，对于商品经济的关联也只能以这样的孤立的人的“关系行为”为起点来理解。不过，不管怎么分析、展开针对孤立人的对象的“关系行为”，如果只是那样的话，不能从人类与自然的直接的关联这一单纯的基础关系中摆脱出来，从那里也不会产生将商品经

① 请参见望月清司的《马克思历史理论的研究》（岩波书店，1973）的第二章第一节的（2）“‘异化劳动’的第一规定‘自然的异化’的意义——劳动过程异化和自然”。同样的观点在《社会认识和历史理论》（日本评论社，1974）中望月撰写的部分也有所再现。另外，花崎皋平指出，望月忽略了马克思力图对“国民经济学”的各种事象“概念性地加以把握”这一点（《思想》，1974年3月号，书评）。之所以会出现这样的重要的方法论上的缺陷，是因为望月将“异化劳动”还原为贯通历史的劳动过程。因为，如果是贯通历史的劳动过程这样的平淡的论点的话，探寻的构成不同层次的构造的形成契机的“概念性把握”的方法——众所周知，那是以对发展（Entwicklung）和变迁（Übergang）的把握为目的的——没有什么用处。

② 请参见前引范扬、张企泰译：《法哲学原理》第185节，200页。

③ 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，206页，引用时略有改动。——译者注

④ 请参见本书第三章二“最初的经济学研究 and 地产的历史形态”。

济关系展开下去的契机。因此，作为历史社会的市民社会的展开，无论如何都必须以在商品经济中相互形成社会关系的社会的各个人为起点。因为在对市民社会的本质把握上所犯的这一错误的缘故，“异化劳动”的逻辑展开最终未能深入商品经济的关系之中，而始终处于其外侧，停留在描绘与在念头中浮现的市民社会平行的轨迹的地步。

不过为了避免误会，在这里必须涉及下一个问题。马克思意识到“异化劳动”的这种方法论的缺陷，不久将市民社会的各个人作为在商品经济中形成社会关系的各个人来重新把握，即便在将人类作为“社会关系的总和”（《关于费尔巴哈的提纲》）来理解的层面，也绝不是不需要在主体的一方对客观的对象施加作用的“关系行为”的水准上进行考察。从孤立的个人向社会关系的总和这样的对人类认识的发展，对于马克思来说，的确意味着向更高层面的认识的发展。但是，见于初期的主体—客体的层面的认识作为从黑格尔那里继承来的能动契机，即便在后者的更高层面的认识中大概也必须保留。以主体—客体关系为中心的“关系行为”论和“社会关系的总和”论不是处于单纯的对立关系，而是处于前者被后者定位于更高层面这样的关系。^①事实上，我们看到，从《经济学哲学手稿》的

^① 在这个时候，我意识到了广松从他初期的著作到《世界的共同主观的存在构造》（劲草书房，1972），一贯对构成“现代世界认识的主轴”的“主观—客观”图式的失败进行批判的论旨。我在学习他所提出的重要问题的同时，也有若干保留。这基本上是因为有以下两种原因：第一，在上面所提到的著作中，广松指出：“马克思、恩格斯很早就主张从意识的共同主观性到感觉以及感情都在历史上、社会上被共同主观化了”（12页），并进行了一些引证。如果只是这种程度的话，且不说“历史的”这一点，在费尔巴哈的社会认识中，就已经体现出来了，通过费尔巴哈的社会认识，马克思将英国经验论的社会认识变成了自己的东西（请参见本书第二章第三节A.“费尔巴哈的经验论和自然主义作为受苦者的人类”的第三小节“经验论社会认识和类概念”）。第二，主观—客观图式不是停留在广松视为对象的认识论层面的问题，毋宁必须作为支撑近代欧洲市民社会的世界史的展开，并作为形成其特征的原理来赋予意义，我作为研究西欧市民社会的生成、发展及其没落的历史研究者，不能像广松那样简单地作为“破绽”而放弃。当然，马克思在构成《资本论》的体系的时候，如果不将包含主观—客观图式的近代市民社会的活动纳入其中的话，就不能理解资本主义社会发生的构成契机。因此，也把握不住资本主义所具有的世界史的作用，以及对那进行批判的线索。

第二手稿（“穆勒评注”）到第三手稿的展开即便仍然是停留在原生意义上的东西，总而言之，接着在“社会关系”论的展开，写下来在“社会关系”论的基础上重新导入“主体—客体关系”论这样的思考历程。另外，我们从平田清明^①的研究中可以得知，在这样的高层面的水准上重构的“关系行为”论赋予了中期的“国民经济学批判大纲”以重要意义。即便在《资本论》中从表面上消失了，但应该说，马克思从黑格尔那里汲取主体—客体论的方法系谱在，将它从绝对精神之座上拉下来，运用于对现实的人类的考察的《经济学哲学手稿》，之后，那一直是贯穿到后期马克思的基本视点。

让我们继续对“异化劳动”的第一规定进行分析吧。在这里，马克思突然转向对人类与自然的关系的考察。关于人类劳动的对象即产品的异化的规定，究竟是在什么意义上的关于自然对人类的异化的规定呢？

“没有自然界，没有感性的外部世界，工人就什么也不能创造。”自然对于劳动主体来说，是活动的绝对条件。但是，在“异化劳动”的关系中，“工人越是通过自己的劳动占有外部世界、感性自然界，他就越是在两个方面失去生活资料：第一，感性的外部世界越来越不成为属于他的劳动的对象，不成为他的劳动的生活资料；第二，

（续上页注）

但是，广松在另外的论文中，又论述道：“为了存在论上为世界认识的共同主观性，因此也为意识的共同主观性奠定基础，有必要排斥近代哲学式的某种前提性理解。那就是，‘所谓意识在根本上是内属于本人的人称意识’这样的理解，只要是立足于这一前提，那么即便可以主张意识主观的先天的同型性，也无法主张共同主观性。”（《从物的世界认识到事的世界认识——为了批判地超越“近代合理主义”》，《思想》，1972年7月号，23页）在这里，估计是对前面所提到过的主观—客观图式从“人称的意识”这一另外的侧面来重新进行批判。但是，在那种情况下，广松在对“意识”“由主观际的，而且是与所知世界的关系性来第一性地被规定”这一点进行确认的基础上，提出“在第二性的人称规定之下，实际存在的展望的差异”，或者让人觉得我的保留误解了广松的意图。总而言之，我所关注的问题——在既是主观际的，同时又包含主体—客体能动性的“宗教改革”期的新教精神的气质中寻找西欧近代意识——目前很难与广松的体系吻合。

① 平田清明：《经济学和历史认识》（岩波书店，1971）第二部Ⅲ“根本的所有是什么”、Ⅳ“根本的所有的三个形态”。

这个外部世界越来越不给他提供直接意义上的生活资料，即劳动者的肉体生存所需要的资料。”

这一段话让很多研究者感到困惑，陷入混乱。依照望月清司的整理，大井正认为在这里指出了“在‘对象的活动’中，本来就而且必然地具有‘异化’或者‘外化’的样式”，“恐怕那是公害般的社会的事实”。梅本克己也指出：“对于处于这样的异化中的人类来说，自然大概也不会露出微笑。如果日月星辰在这里说出什么，它们一定会说：了解从自然中被异化的你们自己吧。被异化的不只是工人，当今，城市中的孩子完全从自然中被异化了”，对城市和农村的对立作了带文学色彩的感叹。广松涉认为在这里论述了“没有社会条件的自然与人类的关系”，正因为这样的方法论上的缺陷的缘故，马克思在“异化劳动”中陷入了未能“主张私有财产的历史性成立”这样的僵局之中。如前所述，望月将大井、梅本、广松的观点片面地单纯化，认为马克思在“异化劳动”中从一开始就舍弃了一切社会体制，立足于人类与自然的贯通历史的关联这样的视点来考察劳动过程。在望月看来，广松认为是方法论缺陷的内容其实不是缺陷，而是马克思正确设想的内容。^①

在这里，广松所指出的问题最为尖锐。广松指出，马克思的论述在原本的形式上，停留在指出劳动主体和自然对象物的“直接的两极关系”上；另外，“从自然中获取劳动对象，这是与社会体制无关的构造，如果从这里的论述来看，只要进行劳动，异化就是必然的”^②。这样的批判虽然作为把握“异化劳动”的僵局的逻辑姑且获得了成功，但很难说准确地理解了这些论述中所包含的马克思的主观意图。正如在前文中指出过的那样，马克思在“异化劳动”全篇中，一直将商品经济社会置于念头之中，不过，在从孤立的劳动主

^① 大井正：《历史唯物主义的形成过程》，未来社，1968；梅本克己：《历史唯物史观和现代》，岩波新书；广松涉：《青年马克思论》，平凡社，1971。以上的整理依据前引望月清司《马克思历史理论的研究》的第二章第二节。

^② 广松涉：《青年马克思论》，248页，平凡社，1971。

体的内侧向外看的时候，这种商品经济社会只不过以与这种劳动主体和对象的关联这样的形式体现出来而已。这种简直就像第一人称电影的手法的描写方式^①，当然那无论如何都不能对市民社会进行整体的把握。但即便如此，对于撰写“异化劳动”时的马克思来说，这才是把握市民社会的现实性的唯一正确的科学展开。

马克思接着前面的论述，又指出：“因此，工人在这两方面成为自己的对象的奴隶：首先，他得到**劳动的对象**，也就是得到工作；其次，他得到**生存资料**。”如果将“对象的奴隶”替换为“自然的奴隶”，而且在这里浮想起原始未开化的社会的话，望月的解释也并非没有道理。不过，这与“工人越是通过自己的劳动占有外部世界、感性自然界，他就越是在两个方面失去**生活资料**”这样的马克思的规定不相符。这样的文脉，总而言之，纯粹是以第一人称表述了在商品经济的关系中，“**劳动的生活资料**”即劳动手段（土地以及生产工具）以及劳动对象（原料等），或者“**世界意义上的生活资料**”即食品和衣料作为商品，因此作为资本通过市场机制来供给这样的事态。过去，劳动者在大地上挑选石头以及棍棒作为劳动手段，在属于自己的大地上自己播种，而且在自己的生存资料上能够自给。现在，这些“**劳动的生活资料**”在双重的侧面依赖于他者，受到商品经济所展开的疏远的对象世界的支配。马克思是想表述这一点。所以，马克思在这里不是论述人类与自然之间的“直接的两极关系”，而是立足于从作为孤立的个人的工人一方的“**劳动的生活资料**”的关系这种第一人称的立场来把握商品经济关系，另外站在那样的特殊的视野来论述以商品经济为媒介的人类—自然关系。不用说，这是勉强做法。因为商品经济的构成原本是与孤立的个人这种规定

^① 记不得在什么时候读过一篇报道，说美国前总统杜鲁门梦见自己制作第一人称电影。在那部电影中，摄影机本身是主角，也是主角的眼睛。其他所有出场人物对他来说都是“他”。例如，当这个“主角”在与对方的女演员接吻的时候，摄影机拍下因为陶醉而闭上眼睛的女演员的脸部，进而逼近嘴唇。这样一来，观众处于将摄影机的“眼”作为自己的眼，将摄影机的“心”作为自己的心的状态之中。不用说，这种电影技法在本质上倾向于心理主义。

不相容的，只能以每个人的社会关联为起点来考虑。

即便如此，“异化劳动”从开头部分就对市民社会中的自然的异化进行了论述，这一点是应该需要重新确认的关键点。在相当于《资本论》的“商品论”的第一规定=产品的异化中，马克思论述了商品流通世界对工人的异化带来了自然对人类的异化这样的结果。卢卡奇从这一段话中看出《资本论》的“商品论”中有自然的异化，他的先驱性尝试^①具有不可忽略的意义。正如将在下文中阐明的那样，“异化劳动”可以说全篇都在探讨自然的异化，不用说，这一点显示了投影在马克思那里的，或者说马克思积极吸收的费尔巴哈的自然主义。

如果从这样的脉络来思考的话，将异化论从自然主义中割裂开来，试图只读取“异化劳动”中的人类个性的发展，或者人类的主体的可能性的恢复这种观点的一部分有影响的解读方法^②，在看待

^① 众所周知，卢卡奇指出：“资本主义社会这样的人类发展阶段的不论什么问题，其分析没有不被引向商品问题的，其解决办法没有不在解开商品构造之谜的做法中去寻求的”，对商品论在对资本主义的分析中所占的基础的第一性的意义进行了强调。他立足于那样的观点，还指出了以下发人深省的问题。“以上那样的合理的客体化，首先是将所有物的，即质的以及材质的直接的物的性质掩盖起来了。不论哪种使用价值，都毫不例外地通过作为商品体现出来，并获得在偶尔被交换的时代所不具有的客体性或者新的物的性质，在那当中，本来的固有的物的性质被破坏、消灭了。”但是，指出了这些问题的卢卡奇参照了见于马克思的《神圣家族》的文章，这一点也不可忽视。“私有财产不是人类的个性，也将事物的个性化、土地和地产与地租无关，机械与利润无关。对地主来说，土地和地产只具有地租这样的意义。”（《历史和阶级意识》，白水社，176页）很显然，在无法读到《经济学哲学手稿》的时候，卢卡奇以《神圣家族》中的一节为线索，敏锐地嗅到了内在于马克思的异化论和自然主义的关联。

^② 在这里，让我们再来参照沙夫（Adam Schaff）的论述。一贯认为马克思体系中有关“个人的问题”、“个人的解放的条件”的方法的摸索的沙夫将社会主义理解为“以人类个性的充分解放为目标的制度”，并在早期马克思的异化论中寻求那样的线索（《对马克思主义老概念的新发现》，沙夫等编：《青年马克思和现代》，原文出版于1965年；日文版于1970年由合同出版社出版）。沙夫的摸索与我对方法的关注并非没有共同点，不过在下面的问题上，我感觉与他有距离。第一，即便在这篇论文中，沙夫也与在已经提到过的另外的著作中一样，将作为理念的人道主义，即“将由事物所支配的这种非人的世界改变成人类的世界，自己是命运的主宰者，其最高的善是人类自由的人类的世界”，或者“人类是幸福的，是能够变幸福的”直接带入方法之中，使他的体系化为走向人道主义的目的论。因此，对于资本主义市民社会作为它本身就是由一定的人道主义所支撑的体系这一点未能进行充分挖掘，未能将资本主义市民社会的人作为历史存在而批判地进行对象化。就

马克思接受费尔巴哈的黑格尔批判，以及那在马克思体系中所占的位置的时候，出了偏差。

C. 第二规定=劳动者的自我异化

接下来，马克思转向对第二规定=工人的自我异化进行论述。“国民经济学家由于不考察工人（劳动）同产品的直接关系而掩盖劳动本质的异化。”^①马克思在转向对第二规定进行论述的时候，用特别的字体对开头部分进行了强调。因为马克思认为在“生产行为”，或者在“生产活动的内部”体现出来的工人的自我异化（=第二规

（续上页注）

这样，沙夫将人道主义这样的一种意识形态与关于人类的学科的人类学（Anthropologie）混同起来了。这一点与他对费尔巴哈的误解密切相关。正如费尔巴哈的人学在《基督教的本质》的“第一版序言”中也被称为精神病理学（Psychische Pathologie）那样，那是在西欧基督教社会中的对人类的科学研究，完全不是直接意味着人道主义的思想。另外，希望读者参照一下从直接的人道主义摆脱出来而到达人类学，并以那为基础建构了出色的社会科学方法论的河上肇的事例（拙著《社会科学的方法和人类学》，岩波书店，1973，第二部“河上肇的历史唯物主义研究”以这个问题为中心进行了考察）。第二，因为设置了作为最高的善的人类的幸福这样的命题，所以沙夫没有意识到从费尔巴哈到马克思的自我异化论包含着将人类在与自然的关联这样的更深的基础上相对化的视点，毋宁将那作为不可缺少的一环这一点。第三，沙夫谈到社会主义尽管在定义上是“每个人个性的真正的全面飞跃的制度”，但东欧的现实是带来了“对个性的权利的否定”、“斯大林主义”这样的事态，认为那是“‘工人反对派’的一种‘反知识分子’精神的结果，是在发展中国家所看到的对知识分子怨恨的”产物。这样来把握说明制约东欧社会主义的“对个性的权利的否定”的客观的因果关联，其本身无论如何都不能让人苟同。如果停留在指出“这种反个人主义不是社会进步的要素。完全相反，那是通过依然由来自于旧体制的怨恨的作用来阻止社会主义社会的发达的一种要素”，将事态消除在“个性的解放”和传统的共同体意识对立，或者知识分子和工人的落后的反知性主义的对立这样的单纯的二元化的图式，如果是那样的话，深入发掘问题的路子就被堵死了。在这样的急躁的图式中，问题被硬塞到了先进性和落后性这样的单纯的实践的系列的范围之内，产生了“随着‘人民知识分子’的形成……怨恨将失去存在理由和意义”这样的乐观主义。在那里，没有看到缺乏市民革命的东欧社会的传统主义与高度发达的官僚制相结合，将“人民知识分子”吸收到一党独裁的体制之中的可能性这样的能够预想到的困难事态。沙夫的这样的视点所受到的制约，大概是由来自于将人道主义=个人的权利的解放这样的意识形态绝对化，将其他所有东西都推到以此为基础的落后性之中这样的方法论上的难点。不过，即便进行以上这样的对沙夫的批判，但不能丝毫都不考虑到他所处的严峻状态，这样的自成大抵是必要的。

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，269页。译者注

定)才是从中产生“产品的异化”(=第一规定)的异化的最根本原因。“如果劳动的产品是外化,那么生产本身就必然是能动的外化,活动的外化,外化的活动。在劳动对象的异化中不过总结了劳动活动本身的异化、外化。”^①

就这样,可以认为,在认为第二规定=工人的自我异化比第一规定=产品的异化是更加根本性的这一点中,马克思所采取的方法立场很明显地体现出来了。在立足于孤立的个人这样的立场,并将之作为整个逻辑的起点的马克思看来,认为异化的展开的根源在于对于孤立的工人自身的“关系行为”,那是极其自然的结果。不用说,这种想法来源于费尔巴哈的异化论。关于异化论,如果依据费尔巴哈自身的表述再次加以整理的话,那就是:

理性是作为自我目的而成为自己的对象的存在——事物之最终目标。自己成为自己的对象的,就是至高的本质、最终的本质;能自己支配自己的,就是全能的。^②

在费尔巴哈看来,作为人类的合理的、普遍的思维的理性如果一旦脱离对社会的,或者对自然的、经验的基础,开始排他性地且没有制约地展开的话,就会以自己为对象开始自我增殖运动,最终到达

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，270页。——译者注

② 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，79页。下面一段文章很好地显示了关于以自身为对象的理性（才智）的主观自我增殖的费尔巴哈论点：“这样一来，植物就依赖于空气和光。换句话说，食物是为了空气和光的对象，而不是为了自己的对象。当然，空气和光也是为了植物的对象。一般说来，物理生活外就是主体与客体、目的式的存在与手段式的存在之间的这种永恒的交替。我们既消费空气，又被空气所消费；我们既享受，又被享受〔在这里，空气和植物以及之间的新陈代谢（Stoffweckes）被描绘成氧气和二氧化碳的交换关系，这一点值得注意〕；只有理智，才是享受一切事物而不被享受的本质——仅仅享受自己的、仅仅满足于自己的本职——绝对的主体——才是不再能够被贬低为另一个本质之对象的本质——因为它把一切事物都看成依赖于自己的客体、宾词——才是一切事物都总括于自身之中的本质——因为它自己并不是事物，因为它不受任何事物的限制。理智之统一性，就是上帝之统一性。……理智本身就不外乎是对自己的绝对统一性的意识。”（同上书，75～76页）

全能的、最高的存在者，即绝对者的表象。这样一来，实际上，作为人类自身所具有的特征的理性的能力（或者才智的能力——费尔巴哈对才智和理性没有特别加以区分）作为绝对者即上帝，或者作为绝对精神，成为对人来说的外在的存在，来支配人类。

上帝是人特选出来的最主观的、最固有的本质；人不能由自己而行为，一切的善都来自上帝。上帝愈是主观、愈是属人，人就愈是放弃他自己的主观性、自己的人性。因为上帝本来就是人的被放弃了、但同时又重新为人所占有的“自我”（*Je subjektiver, je menschlicher Gott ist, desto mehr entäußert der Mensch seiner Subjektivität, seiner Menschheit, weil Gott per se sein entäußertes Selbst ist*）。^①

马克思将费尔巴哈从社会关联中割裂开来、作为排他的自我意识的理性来把握的东西理解为从社会的关联中割裂开来的、排他性的孤立化了的劳动。排他性的自我意识的理性的自我增殖运动将神或者绝对精神外化；排他性的、孤立的劳动的自己的关系行为产生劳动的外化。前者是宗教的异化或者思辨哲学的异化，后者是经济的劳动异化。这些都是“人类的最主体的最固有的本质”的异化。在这种关系中，人类的本质通过人类对自身的异化，作为绝对者与人类对立，对于人类的意志，作为外在的强制力而出现。

从下面的一段话中可以很容易看出，马克思在对第二规定进行论述时，也想到了费尔巴哈。

在宗教中，人的幻想、人的头脑和人的心灵的自己活动对个人发生作用不取决于他个人的，就是说，是作为某种异己的活动，神灵的或魔鬼的活动发生作用，同样，工人的活动也不

^① *Das Wesen des Christentums, a. a. O., S. 73.* 中译文引自荣震华译：《基督教的本质》，61页。译者注

是他的自主活动。^①

以往，很多人都对费尔巴哈的异化论对“异化劳动”的影响进行过论述，不过，关于那具有如此严格的对应关系这一点，未必进行过充分的思考。但是，如果与费尔巴哈这样明确的对应关系得到阐明的话，那么迄今为止，围绕第二规定的解释引发过各种讨论的疑问点就不难理解了。

马克思在“劳动的外化表现在什么地方呢”这样的设问之后，进行了以下论述。

劳动对工人来说是外在的东西……他在自己的劳动中不是……自由地发挥自己的体力和智力，而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残。因此，工人只有在劳动之外才感到自在，而在劳动中则感到不自在。……因此，他的劳动不是自愿的劳动，而是被迫的强制劳动。因此，这种劳动不是满足一种需要，而只是满足劳动以外的那些需要的一种手段。……外在的劳动，人在其中使自己外化的劳动，是一种自我牺牲、自我折磨的劳动。最后，对工人说来，劳动的外在性表现在：这种劳动不是他自己的，而是别人的。^②

切合自我异化这样的主体本身的应有方式而论述的状况为什么会伴随强制劳动这一要介入他人的意志才能进行论述的规定呢？自我异化是通过怎样的过程来引起他人的所有的呢？为了解决这样的难题，某些人以私有财产的存在为前提，但那样的理解与马克思自身的意图正好是相反的，对这一点我们已经进行过论述。针对那样的观点，广松断定在这里“这些产生异化的根据、形成机制完全没有得到阐

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，271页。——译者注

② 同上书，270～271页。——译者注

明”，并以此宣告马克思的逻辑的失败。^①另外，望月清司在插入牵强的解释——第一规定和第二规定处于“需求→劳动→享受”这样的黑格尔辩证法的“正→反→合”三契机巧妙处理的圆环构造之中，只把握了其两端——的基础上，主张在作第二规定的时候，突然闯出一个人，来“享受=拥有”产品，让读者颇感意外。^②

可以说，广松涉的论述即便在这里也逼近了问题的核心。然而，将产生那样的逻辑失败的原因追溯到从费尔巴哈那里借用的异化论，认为“在宗教异化的情况下，有人类和神这样的两极就够了；在分析私有财产的时候，无论如何都要求考虑他人的三极构造”^③，则是没有道理的。因为，如果只是一个人和神的对应的话，宗教也不要说作为社会现象，就连作为文化现象都不具有任何意义。例如，如果旧约、新约圣经不是由许多人合作完成的、基督教的教义体系不是由教团赋予正统性、作为宗教思想圈对大众产生作用力这些事情的话，那么费尔巴哈就没有必要撰写《基督教的本质》等著作来向许多人呼吁。与在费尔巴哈那里，作为在欧洲的宗教思想圈而通用的基督教有问题一样，作为商品经济圈而出现的市民社会也有问题。

需要反复强调的是，费尔巴哈和马克思都在人类丧失类的共同性，被还原为原子的、孤立的、排他的自我意识的个人这一点上来探求“产生异化的根据，产生异化的机制”。所以，如果说“异化劳动”有缺陷的话，那么不应该在“完全没有得到阐明”产生异化的根据这一点上来寻找原因，而应该探讨这样的条件设定究竟是否能

^① 前引《青年马克思论》，254页。畑孝一也指出：撰写《经济学哲学手稿》第一手稿时的马克思没有阐明“为什么会产生异化”或者异化“是怎样形成、如何构成的。因此怎样才能克服”这些问题。那正是《经济学哲学手稿》异化论的，特别是第一手稿的局限（《经济学哲学手稿》，《现代的理论》，1971年4月号，75、81页）。这种观点是错误的，因为那忽略了（1）费尔巴哈的自我异化论是基于关于相应的历史、社会条件的分析而展开的；（2）撰写第一手稿的马克思忠实地继承费尔巴哈的异化论，并将那运用到了工人的自我异化的论点。《经济学哲学手稿》具有局限性不是因为**没有把握异化的发生原因**，而是因为**在把握异化的发生原因时陷入了与费尔巴哈相同的片面性之中**。

^② 请参见前引《马克思历史理论的研究》，103~104页。

^③ 前引，《青年马克思论》，246页。

充分说明异化的发生。

即便在第二规定中，马克思也将作为孤立的个人的劳动主体放在一边，另一方面，像是与之平行那样对商品经济圈展开了论述。因为这里所说的孤立的个人实际上是通过商品经济社会中分工的展开而孤立化的个人，所以马克思应该从最初的出发点开始对商品世界中的社会关系进行探讨。但是，马克思受到将市民社会作为原子的世界来把握的以往的认识的框架的束缚，舍弃分工关系=市场关系，而是对孤立的个人进行分析，采取了从针对这种孤立的个人自身的“关系行为”这样的主体行为的方面——也就是说，从工人的自我异化一方——来引入分工、市场关系这种与老套的第一人称手法。孤立的个人所进行的劳动作为其自我异化的结果，在商品经济圈中成为被市场法则所规定的劳动，转化为被抽象化、形式化的劳动。就这样，在自我异化了的劳动——现在，那作为全能、且最高的存在者即市场法则而体现——再次回归到各个人的情况下，那已经不是基于各个人的内在意志的劳动，而是外在的、强制的劳动。劳动对作为个人的劳动主体来说，也已经不意味着“需要的满足”，而是变为“满足劳动需要以外的需要的一种手段”^①。所以，马克思

① 对于人类的存在（生命）来说，具有本质意义的东西这样转化成为了生存的手段
的论点，与其说是费尔巴哈的，不如说是黑格尔的。但是，费尔巴哈偶尔也对这一点进行了
论述。例如：“理智又是独立的和不依赖的本质。……一个没有理智的人，也就是一个
没有意志的人。……只有借自己的理智，人才将外于和低于自己的存在者贬为自己生存的
手段。一般说来，只有那自己就是自己的目标、自己就是自己的对象的东西，才是独立的
和不依赖的。……一旦不再为他者而存在，而是为自己而存在，则就立刻拒绝对另一存在
者的依赖。”（中译文引自前引荣震华译：《基督教的本质》，74、75页）另外，在这样的
文章脉络中，一方面，在不具有独立意志的人类成为批判的对象的同时，切断对他人的依
赖性，成为“对自己来说的目的”、“对自己来说的对象”的理智将其他存在（他人和自
然）化为“自己的存在的单纯手段”这样的关系，这是作为自我异化而成为批判的对象。
我们必须扎扎实实地读取这种双重观点。上一段引文引自第三章“作为理智本质的上帝”，
这一点也值得留意。另外，本质存在或者本质活动作为自我异化的结果转化为手段这样
的论点，在第三规定=类的异化中屡屡出现。“把自己的生命活动，自己的本质变成仅仅
维持自己生存的手段”，“异化劳动把自主活动、自由活动贬低为手段，也就把人的类生
活变成维持人的肉体生存的手段”（中译文引自《马克思恩格斯全集》第3卷，273、274页）。
其中的缘由，只要与上述费尔巴哈的观点进行对比，大概自然而然就会明白。不论是对

所说的“强制劳动”不是指在资本、工资劳动关系下被资本家的意志所强制的劳动，而应该理解为指化为生活资料的劳动、因为市场规律而被强制的劳动。

恐怕那时在马克思的脑海里，黑格尔的市民社会论中的以下规定浮现了。在市民社会中，需求的多样化产生了人类的关联的普遍化，作为其结果，财富的积累增大。但是，在另一方面，这一点——即商品经济社会中分工的发展——使得“特殊劳动的个别化和非通融性”增大，引起了“这种被劳动所束缚的阶级”的“隶属和贫困”。作为这一结果，“这种阶级丧失其他各种能力，特别是感受、享受市民社会的精神的有利条件的能力”^①。不用说，黑格尔在这里虽然提到了阶级，但那绝不是指资本、工资关系中的阶级，而是指在商品经济展开的分工中被迫进行畸形的、片面的劳动的整体中的人们。

进而言之，即便在第二规定中指出“劳动不是他自己的，而是别人的”，那肯定是黑格尔所说的作为“依赖性的全面交织（allseitige Verschlingung der Abhängigkeit）”而体现出来的“需要的体系（System der Bedürfnisse）”的一环。在这里，即便劳动不是 A 的，而是 B 的；这个 B 的劳动又不是 B 的，而是 C 的。就这样，自我劳动的对他人的依赖性会经历无限的关联。不过，这种“依赖性的全面交织”使作为规律的制约力体现的支配的要素内在于商品经济之中。限于资本的支配力构成在资本家这样的人格中结晶的基础而言，这种支配力的确是资本、工资关系的前提条件。因为，极少一部分人超越“依赖性的全面交织”，将他人的劳动变为自己的东西，在通过资本的积累把握使自己的劳动不变为他人的东西的可能性的时候，

（续上页注）

费尔巴哈，还是对于马克思来说，类本质的异化是作为人类切断“对他人的依赖性”、将自己闭塞在排他的自我意识中的结果——那在另一方面意味着独立的、具有自立心的人的形成——所引发的现象。

① 黑格尔：《法的哲学》，中公古典，197页。

这种规律的支配力在资本、工资劳动关系中转化为阶级的支配力。^①但是，这是在“异化劳动”的第四规定中才被提到的问题。

D. 第三规定=类的异化

接下来，要对“异化劳动”的第三规定=类的异化进行分析。在这个部分的开头，马克思指出：“我们现在还要根据在此以前考察的异化劳动的两个规定推出它的第三个规定。”^②实际上，应该说，在这一句话中，包含了使“异化劳动”费解，给读者——也给研究者——带来混乱的最大因素。因为马克思这样来表述，与费尔巴哈之间的严格的照应关系被切断，给读者造成一种误解：费尔巴哈的异化论中具有最核心意义的重要论点似乎处于与“异化劳动”的其他三个规定并存的位置。^③当然，造成这种误解的责任在于马克思。在这里显示出来的马克思的思考上的紊乱在以往之所以没有引起充分的注意，是因为研究早期马克思的学者未能采取追溯到费尔巴哈，并对他的异化论的构造进行确认的步骤。

对于基督教世界——即西欧市民社会——中的类和个体的关系的考察，在费尔巴哈那里，是阐明宗教意识以及思辨哲学从人类自我异化根本原因的步骤。因此，对于费尔巴哈来说，对类和个体的关系的考察具有确定异化的历史=社会前提条件这样的意义。但是，当在“异化劳动”中对类的异化进行定位的时候，那仅仅被视为异化的体现形态——而且是与其他三个相并列的单纯的一种规定。因

① 在那样的意义上，商品论的层面具有对资本主义社会的阶级关系来说的第一性的意义。正如已经指出过的那样，卢卡奇的《历史与阶级意识》有意识地把握了这一点，是先驱性的研究成果，即便在现在，也是最重要的文献。

② 前引《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，271~272页。

③ 广松涉指出：“类的本质的异化不是与其他相并列的契机，而应该与三个契机相通的根本构造，应该是构成异化的各种形态的本质的东西，这样并列是没有道理的。”（前引《青年马克思论》，252页）另外，畑孝一也提出了同样的见解（前引《经济学哲学手稿》，78页）。但是，两人虽然意识到了这个非常重要的论点，但正如在前文中指出过的那样，没有意识到在费尔巴哈的自我异化论中作为前提的历史、社会的条件，因此，陷入了认为马克思没有把握住异化的发生原因的谬误之中。

为马克思在没有对异化的历史=社会前提条件进行分析的情况下，将那作为异化的一种体现形态，所以受到了广松的“这些产生异化的根据、形成机制完全没有得到阐明”这样的批判。但是，正如已经指出过的那样，绝不是“在宗教异化的情况下，有人类和神这样的两极就够了”（广松），费尔巴哈用他自己的方式，通过对类和个体的关系进行考察——也就是说，通过阐明社会关联中的个体的存在样式——来阐明自我异化的必然性。在严格照应费尔巴哈的异化论的同时展开对“异化劳动”的论述这一点上，另外，在立足于对“国民经济”的各种事实进行确认这一过程这一点上，事实上，设置了近代市民社会的历史状况所带来的孤立人这样的社会前提。但是，费尔巴哈怠慢了自己明晰地将视为历史=社会前提条件的事物作为历史=社会前提条件加以展开的步骤，而是将它作为圈定在体现形态的一种之中，或者只在体现形态的局面进行思考。在这一点上，马克思犯了脱离费尔巴哈的错误。限于这一点而言，说那是天才马克思超越费尔巴哈而创造新方法的结果这种护教论大概是行不通的。

费尔巴哈承认作为类的人类（1）不仅在与对象的直接关系中意识自己，（2）还能够离开自己，在客观的、普遍的关系中意识自己。例如，毛虫也能将这种植物和其他植物区别开来，存在挑选自己能吃的东西的意识。但是，毛虫不会超越与自己能吃的东西的直接关系来考察宇宙的万象。与此相对，人类不仅将空气作为对自己的生存来说必不可少的东西来意识——只要捏住鼻子、合拢嘴就会知道——还能离开自己的生存欲求，将它作为化学、物理学、生物学等的研究对象来意识。^①

这种人类的特性，在与人这样的类整体的存在的关联中发挥出来的时候，另外，始终作为地上的生物的一种，在与自然的经验的

^① 参见前引荣震华译：《基督教的本质》，30、31页。关于这一点，请参见本书第二章三A.“费尔巴哈的经验论和自然主义”第一小节“作为受苦者的人类”。马克思也在第三规定中对人类的意识作用的双重性这一费尔巴哈的视点进行了论述（中文版《马克思恩格斯全集》第42卷，96页。译者注）。

关联中体现的时候，作为真正有效的普遍科学使人类发展。但是，在类的共同性解体，人类成为排他的自我意识的化身的时候，这种普遍的思维能力这种人的类的特性具有完全不同的意义。

原本人类意识到作为个人的自己是有限的，是部分的存在，并且忍受着那所带来的痛苦，必须通过自己接受一种事实，即人生的意义在于承受这种痛苦，来勇敢地享受它。另外，因为每个人是有限的、部分性的，所以必须在共同体中实现由自己的类别所给予的普遍性。“单纯的个人不论是在作为道德的存在的自己之中，还是在作为思考的存在的自己之中，都不具有人类的本质。人类的本质只包含在共同性之中（*Gemeinschaft*），即人类和人类的统一（*Einheit des Menschen mit dem Menschen*）之中。但是，这种统一只由你（*Du*）和我（*Ich*）的区别的实在性所支撑。”^①但是，当有限的、部分的各个人在共同性中相互补充差异性的时候，那里的人类的本质便作为真正的普遍性而得到发挥。

但是，作为排他的自我意识的化身的孤立的个人力图在自我的有限性之中追求完全的普遍性。基督徒试图“在自己里面”承认“仅仅属于类整体的东西”^②。而且，当有限的、部分的孤立人致力于在被封闭的自我之中确立完全的、普遍的事物的时候，在前文中提及过的人类的普遍思维能力将自己作为自身的对象，在空无的抽象性中实现无限的自我增殖，最终将绝对的普遍者、全能的存在者

① 《未来哲学原理》，岩波书店，347页。*Feuerbach G. W.*，Bd. 9, S. 339。

② 前引荣震华译：《基督教的本质》，231页。马克思的关于类的异化的规定也与此相似：异化劳动“使人把类生活变成维持个人生活的手段。第一，它使类生活和个人生活异化；第二，把抽象形式的个人生活变成同样是抽象形式和异化形式的类生活的目的”（中译文引自《马克思恩格斯全集》第3卷，273页。——译者注）。但是，因为在马克思那里，这样的现象总是作为“异化劳动”所带来的结果来被对待的，所以，个人生活的自我目的化这种近代市民社会的历史、社会条件是工人的自我异化的前提这一脉络浮现出来了。因为自我异化将发生的历史、社会条件推到异化的体现形态中，另一方面，因为将与孤立的个体的自己的关系这一费尔巴哈的论点作为第三规定置于“异化劳动”的中心，所以带来了混乱。

这样的表象自我异化。^① 追求个体和类的直接同一性这样的不合理的绝对矛盾才是引发自我异化的前提条件，另外，在其背后成为产生基督教特有的原罪意识的心理要素。关于这一点，已经在关于费尔巴哈的部分进行过论述（另外，还请参见本项的补论）。

通过以上对论点的整理，自然而然地明确了广松的以下观点集中体现了理解费尔巴哈的难点。“费尔巴哈在将人规定为类的存在的时候……包含着‘只要进行思考，那么我不是作为个人的，而是作为类存在的’，以及‘在思维中，他人存在于我自己之中。我自己既是我，又是你’这些。换言之，被认为人类在是个体的存在的同时，已经不是单纯的存在，也是作为类的存在。”^② 如果仔细阅读便会发现，被视为费尔巴哈的语句的单引号^③中的附带有“只要进行思维”、“在思维中”等条件，如果无视这些条件而断定“个体的存在=类的存在”这样的公式是费尔巴哈的观点，即便从这一脉络来

① 弄清楚了费尔巴哈的自我异化论具有这样的构造，那么，《资本论》中的商品论的构造是以自我异化论的逻辑作为一个支柱而形成的这一点就没有怀疑的余地了。在以抽象的人类劳动以及价值形态这样的理性形式性为媒介，无限地与自身形成关联并自我增殖的过程在商品交换的连锁中，构成产生货币→资本的根源。同时，那也是看不见的社会的——既是法理社会，也是共同体社会——人类存在的状态（物象化），看不见与承载财富的本身的具体的、有用的劳动所具有的自然关联（拜物教性）的过程。在这样的意义上，《资本论》不仅仅是承担无产阶级的历史辩证的著作，而且也是对产生资本主义的近代西欧市民社会的形成和风格从根本上进行批判的批判文明的著作。强调以《资本论》为中心的后期马克思与以《经济学哲学手稿》为中心的早期马克思被割裂开来了，将这视为从自我异化论向各种社会关系论的转变的见解因为忽略了支撑《资本论》的方法的一个重要支柱，所以会伴随着抹消对市民社会从文明论进行批判这样的《资本论》的意义的结果。

② 广松涉：《黑格尔的社会思想和马克思》，收录于《马克思主义的理路》，160页，劲草书房，1974。另外，广松在收录于上书（131页）的《围绕异化论逻辑的问题构造》中，论述了多少带有一些保留的同样观点。

③ 在广松那里，时常会发生决定性的的重要引用未注明出处的情况，这里就是如此。但是，在《基督教的本质》中没有与这里所引用的费尔巴哈的文章类似的内容，估计那是费尔巴哈的学位论文中的一段。因为城塚登在其著作《费尔巴哈》中从学位论文中引用了与那相同的内容。不过，如果是那样的话，那么广松就犯了将处于黑格尔立场时的费尔巴哈和转向对黑格尔进行批判的立场时的费尔巴哈同样对待这样的方法上的错误。这一错误恐怕是广松受到了认为“作为‘我和我的统一’的类的立场”是学位论文以来的立场，在《黑格尔哲学批判》以及《基督教的本质》当中都始终贯穿着这一观点的影响。

看，也有些武断。进而言之，如果将广松的以上概括与下面的费尔巴哈自己的文章进行比较的话，两者的差异不容置疑。费尔巴哈指出：“基督教直接将类跟个体等同起来；所以，他抹杀自己的性别，认为这是一种讨厌的、偶然的附属物。”“基督徒则扬弃了灵魂与人格之间、类与个体之间的区别，从而把仅仅属于类整体的东西放到了他自己里面去。但是，类与个体性的直接统一，正就是基督教之最高原则——上帝——在基督教里面，个体具有绝对存在者的意义。”^① 广松作为费尔巴哈的公式来把握的内容，从费尔巴哈自身的立场来看，毋宁是应该被当做批判对象的基督教的公式。

从这样的整理来看，费尔巴哈对基督教的批判，即“基督教却并不需要什么另外的‘我’，因为他作为个体又同时不是个体，而是类，是一般的本质，因为他‘在上帝里面获得其充分的完善性’，就是说，他在自己里面获得其充分的完善性”（托马斯·阿奎那：《神学大全》）——即在自身中具有自己的完美性^②，以及对黑格尔的批判，即“黑格尔想做的事情是：〔在除去与社会以及自然的关联的状况下〕，使体系变为理性本身，将〔与社会以及自然相关的〕直接的活动完全化为间接的活动，叙述不以任何事物，即在这种情况下，不以我们内部任何东西为前提，不留下任何东西，将我们完全吸干，使我们变为无。黑格尔的体系是理性的绝对自我外化”^③（着重号由山之内所加，〔〕内的内容由山之内插入）的意义，也更加鲜明地体现出来了。也就是说，在费尔巴哈那里，自我异化是基督教宗教意识的自我异化，是黑格尔思辨哲学的自我异化，总而言之，是以西欧市民社会中的孤立的自我的成立这样的历史的、社会的状态为前提，以之为出发点所进行的考察。望月错误地认为“异化劳动”是排除了社会条件的贯通历史的规定而他之所以会这样误读，是因为马克思在没有明确这一前提的情况下，将本应该作为前提条

① 前引荣震华译：《基督教的本质》，226、231页。——译者注

② 同上书，207页注。——译者注

③ 《黑格尔哲学批判》，收录于《未来哲学原理》，岩波文库，142～143页。

件来论述的内容作为**体现形态**来对待的缘故。在具有通过马克思的眼光来理解黑格尔以及费尔巴哈这一偏向的我国以及东欧的研究状态中，马克思在“异化劳动”中犯下的这一轻率的方法论错误在对费尔巴哈的理解上也有所反映，带来了看不清其异化论所具有的意义这种不良结果。而且，对费尔巴哈理解的偏差反过来又影响到对马克思的准确理解。

就这样，马克思在论述第三规定=类的异化的时候，在没有提到对以类和个体的直接的同一化为目标的基督教思维构造进行批判这一对费尔巴哈来说具有最为重要意义的论点的情况下，只在异化论的体现形态的层面，而且只作为从第一、第二规定中引导出来的结果进行了叙述。但是，尽管具有这样的缺陷，在这一类的异化中提出的论点中，已经包含只有马克思才会想到的宝贵的视角，另外，贯穿在《经济学哲学手稿》整体的、应该称为基本课题的自然主义的论调在这里鲜明地显露出来了。马克思指出：

在实践上，人的普遍性正是表现为这样的普遍性，它把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人的生命活动的对象、材料和工具——变成人的无机的身体（unorganischer Körper）。人类靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之处于持续不断的交互作用过程的、人的**身体**。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系，不外是说自然界同自身相联系，因为人是自然界的一部分。^①

人类只有通过与自然形成关联，才能成为进行生命活动的存在。马克思所说的“所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系，也等于说自然界同自身相联系”，就是这个意思。这一段话表明了从费尔巴哈那里继承的自然主义的立场，而且表明了对黑格尔思辨哲学的批判，这一点不能忽略。很显然，这一段话与总结《基督教的本质》

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，272页。 译者注

全书的第28章“结束语”中的一项内容具有密切的关联。费尔巴哈指出：

也包括自然在内，因为，正像人属于自然之本质——庸俗唯物主义就是这样认为——一样，自然也属于人之本质——主观唯心主义就是这样认为。主观唯心主义也是我们的绝对哲学之秘密，至少，就对自然的关系这一方面而言是这样的。只有把人与自然结合起来，我们才能克服基督教之超自然主义的利己主义。^①

在这里，费尔巴哈将自己的自然主义的—经验主义的唯物论的立场与立足于二元论的立场的笛卡儿式的法国唯物主义相对立，与此同时，也与黑格尔式的思辨哲学——准确地说，那应该是客观唯心主义，在最终将黑格尔哲学视为个体的主观利己主义的体现的费尔巴哈看来，那与主观唯心主义没有区别——也相对立。不用说，当时的马克思是在这样的脉络中来理解费尔巴哈的自然主义，并将之变为自己的东西的。

但是，如果对在上文中引用过的马克思的文章进行更加深入思考的话，便会明白：在那当中，已经包含了不能说是费尔巴哈的观点的要素。因为“人把整个自然界变成人的无机的身体”这种表达在这里，以与自然是人类的生命活动即劳动的材料、对象和工具这些观点相关的形式出现了。可以说，这样的想法与只将自然理解为人类的实践活动的对象——因此，另外，主张精神对自然的优势——与厌恶黑格尔“利己主义”的费尔巴哈的想法显示了一定的差异性。^② 这一点或许与在这里所使用的“无机的自然”这样的术

① 前引荣震华译：《基督教的本质》，349页注。

② 关于费尔巴哈的哲学立场包括非实践的、被动的性质，请参见本书第二章：A. “费尔巴哈的经验论和自然主义”的第三小节“作为受苦者的人类”以及第四小节“自然主义和历史的空间的相对化”。

语由来自于黑格尔的《精神现象学》有关联。^①

在以费尔巴哈的自然主义为基础的同时，在其中导入了黑格尔的对象活动的立场的马克思的创造性尝试在以下的语句中更加鲜明地体现出来。马克思说：“人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动。”不用说，这是费尔巴哈的规定。但是，马克思对其具体内容进而进行了以下的把握：“一个种（species）的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质。”但是，在人类那里，生命活动的样式是生产的活动。“生产生活是〔人类的〕类生活。”^②在这里，就很难说马克思处于费尔巴哈的自然主义的延长线之上。马克思指出：

通过实践创造对象世界，即改造无机界，人证明自己是有意识的类存在物。诚然，动物也生产。它为自己营造巢穴或住所，如蜜蜂、海狸、蚂蚁等。但是动物只生产它自己或它的幼仔所直接需要的东西；动物的生产是片面的，而人的生产是全面的。动物只在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的影响也进行生产；动物只生产自身，而人再生产整个自然界；动物的产品直接属于它的肉体，而人则自由地面对自己的产品。动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用于对象；因此，人也按照美的规律来建造。^③

在这样的“普遍的”“生产活动”中承认人的类本质的马克思的视角，在那以后对于马克思来说，成为在考察历史、批判性地仔细思考社会构造的时候，一直被置于基础的根本框架。这一点，只要看

① 马尔库塞（Herbert Marcuse）：《早期马克思研究》，32页，未来社，1968；原文，1932年。城塚登：《异化的理论和历史意识》，收录于《青年马克思的思想》（劲草书房，1970），310页。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，273页。——译者注

③ 同上书，273--274页。

一看《资本论》的“劳动过程”中一段值得特别关注的语句就很明显。

蜘蛛的活动与织人的活动类似，蜜蜂建筑蜜房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建造蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时他还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。^①

另外，见于《经济学手稿（1857—1858）》的“导言”中的对生产和消费的关联的以下把握，即：

因为消费创造出新的生产的需要，也就是创造出生产的观念上的内在动机，后者是生产的前提。消费创造出生产的动力。

消费在观念上提出生产的对象，把它作为内心的图像、作为需要、作为动力和目的。

消费创造出还是在主观形式上的生产对象。

生产不仅为需要提供材料，而且它也为材料需要提供。一旦消费脱离了它最初的自然粗野状态和直接状态——如果消费停留在这种状态，那也是生产停滞在自然粗野状态的结果——那么消费本身作为动力就是靠对象来作中介的。消费对于对象所感到的需要，是对于对象的知觉所创造的。艺术对象创造出懂得艺术和具有审美能力的大众——任何其他产品也都是这样。因此，生产不仅为主体生产对象，而且也为对象生产主体。它

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第44卷，208页。 译者注

生产出消费的对象、消费的方式、消费的动力。同样，消费生产出生产者的素质，因为它在生产者身上引起追求一定目的的需要。^①

在这里，从《经济学哲学手稿》第一手稿中获得的根本视角以更加洗练的形式得到了发挥，这一点不可忽略。

使人类的精神的活动全部从属于上层建筑，将剩余的空壳那样的普通的物的过程理解为经济基础构造的庸俗历史唯物主义原本与马克思完全无缘，这一点通过这些文章毫无保留地表述出来了。在以生产和消费为两极而展开的经济活动之中，人类最为优柔地发挥自己的感性，而且最巧妙地活用作为规律性的目的意识而体现出来的才智或理性的作用。进而，经济生产活动使人类在其中发挥审美能力，并培养人类的艺术性。马克思从黑格尔那里学到了人类精神所具有的能动作用，从费尔巴哈那里学到了人类意识所具有的普遍的类的特性和优柔的、充满活力的感受性。马克思同时充分地继承了见于黑格尔的《精神现象学》的意识即自我意识的理性的展开，以及费尔巴哈的《基督教的本质》中所包含的类意识即关于个体意识的分析，在对自然的生产活动即劳动的层面上将这两者重构并加以综合，这个时候，马克思的历史唯物主义才得以成立。在理解马克思的时候，如果看不到这一点，不论是马克思的信奉者还是批判

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第30卷，32~34页。另外，消费针对生产在观念上提示内在形象，生产通过刺激新的欲望带来消费的冲动这样的关联，在今天作为经济学中所说的演示效果而具有重要的意义。因为大众传媒的发达，巨大的垄断体以宣传广告为媒体，单方面地操控着消费者的欲望。马克思在这里所显示的以生产和消费之间作为媒介的意识作用的问题，作为考察在现代资本主义的最前沿出现的异化的状态的原理，不得不说具有极其重要的意义。但是，我没有听说过有哪位马克思主义经济学家将马克思的这一重大论述加以运用的事例。

者，在出发点上就已经误解了马克思。^①

通过以上的论述，阐明了即便在《1857—1858年经济学手稿》以及《资本论》这样的代表后期马克思的著作中，从《经济学哲学手稿》所获得的人类—自然关系的基础视角一直是有效的。但是，对于见于后期马克思与“异化劳动”之间的决定性的差异也必须加以关注。正如马克思自己明确表述过的那样，《资本论》的“劳动过程”以及《1857—1858年经济学手稿》“导言”中的“生产与分配、交换、消费的一般关系”是在与社会的历史体制无关的贯通时代的层面来被论述的。但是，在“异化劳动”中，与动物相区别的人的类的本质这样本来应该是贯通历史的规定性却被描绘为似乎是以原原本本的形式，是在不得被异化的状态下的人类和自然的理念的关系。例如，下面一段话很好地体现了构成这个时候马克思的特征的想法。

正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物，就是说，“他自己的生活的对象。仅仅由于这一点，它的活动才是自由的活动。异化劳动把这种关系颠倒过来，以致人正因为是有意识的存在物，才把自己的生命活动，自己的本质变成仅仅维持自己生存的手段。”异化劳动从人那里夺去了他的生产对象，也就从人那里夺去了他的类生活，即他的现实的类的对象性，把人对动物所具有的优点变成缺点。^②

① 如果说我对迄今为止的早期马克思研究多少有一点独特的贡献的话，那大概是因为我以韦伯为铺垫，致力于解读了费尔巴哈的《基督教的本质》。例如：在《新教伦理和资本主义精神》中随处可见的对历史唯物主义的解释，是基于因为当时的德国社会主义民主党主流思想而被片面化的对马克思的认识。当时还不知道《经济学哲学手稿》、《德意志意识形态》，以及《1857—1858年经济学手稿》这些后来才发表的重要的文献，所以韦伯对马克思的批判根本就经不起推敲。不过，那反倒引人深思的是，韦伯在自己所展开的论述中，不知不觉地包含了与马克思相接触的论点。例如，韦伯作为新教徒思想的核心部分再三指出的“对于被造物神化的拒绝”在经过一定的理论媒介进行考察的时候，与马克思的“物象化论”结合，并成为补充后者的逻辑。不过，现在无法对这个问题进行论述。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，273～274页。——译者注

像这样，关于类的本质的规定和被异化的状态，并不应该是宛如从好的状态向坏的状态的“逆转”，或者作为从“优点”变成“缺点”的变化来直接被对比的事情。只要类的本质是贯通历史的基本规定，那么应该认为，它超越价值判断，在所有人类社会的状态中发挥作用。在《资本论》以及《经济学手稿（1857—1858）》“导言”中，正是那样叙述的。撰写“异化劳动”时的马克思之所以陷入这种不谨慎的武断之中，正如已经阐明的那样，可以说是因为没有将应该成为自我异化的发生原因的历史、社会的条件明确地作为前提条件来阐明。可以说，那显示了未能解读出个体在作为个体的情况下试图直接成为类的不合理性这一费尔巴哈所设置的出发点的马克思的局限性。

与此同时，在这里必须补充的是：费尔巴哈自身中所包含的方法上的难点也投影到了马克思身上。费尔巴哈——正如屡屡被误解的那样——并没有突兀地从人的类的本质来主张自我异化的必然性，而是以类的共同性的解体和人类的孤立化这样的历史状况为前提进行考察的。但是，在他的思考中，可以看出将类的本质作为它本身来理想化，作为完全的、绝对的事物加以描绘这样的非历史性，这也是事实。这一点从以下的语句中也可以看出来。

人类的个体之所以能意识到自己的局限以及自己的有限性，主要是因为类的完全性以及无限性对他们来说成为了对象。

将形成人类的本性的东西、个体的绝对本质的类的本质作为有限的、被限制的东西加以规定……是无聊的谬论，而且是亵渎人的谬论。[着重号由山之内所加]

仔细一想可以得知，作为超历史的人类的本质的类的特性，不论是处于共同存在的状态的人类，还是孤立的个人，都是无法选择、普遍地体现出来的。可以说，在这样的层面上，类与个体的这样的对比原本不可能具有特别的意义。但是，如果将这里所说的类作为显

示特定的历史社会中的人类的共同性的东西——也就是说，作为共同社会（Gemeinschaft）来理解的话，那么在那里，类和个体的关系当然以决定的重要性浮现出来。关于这一点，只要想到马克思在后来出色地进行的“资本主义生产以前的各种形式”的论述，即以种族共同体为起点展开的共同性和个体性的历史辩证法，想必就足够了。虽然费尔巴哈好不容易把握了类和个体的对立这样的重要的历史视角，但却将关于贯通历史的人类的种属特性的类规定与历史内容中的类规定混同起来，因而陷入了混乱。在将种属特性这样的超历史的、在那种意义上是绝对的本质与应该从历史的或者社会的角度进行考察的规定性混同的时候，历史的东西被想像成似乎具有超越历史的绝对性、完全性。撰写“异化劳动”时的马克思直接继承了费尔巴哈的这一混同。马克思不久注意到费尔巴哈的这一局限，结果是：类和个体这样的本来就容易混淆的用语退到背后，出现了共同社会（Gemeinschaft）、法理社会（Gesellschaft）这样的明确具有历史的社会关系含义的用语。^①

但是，绝不能因此就说构成“异化劳动”的中心课题的人类—自然的关系的视点消除了。不用说，类这样的与生物分类学相关的规定性包含着对人类的特性在与其他的动物，以及更为广泛的植物、岩石、空气、光线这样的自然现象的关系中进行把握的意向性。在这种意义上来使用的费尔巴哈的类的本质这样的用语退居背后，由共同社会、法理社会取而代之，这一点乍看是自然主义对马克思的影响消除，历史主义替代它而出现了。但是，正如将在下文中分析的那样，在写完第一手稿之后，在经过第二手稿到达第三手稿的时候，黑格尔在马克思的思想中所占的比重远远超出费尔巴哈。但是，认为在后期马克思的思想中，见于“异化劳动”的费尔巴哈的自然主义完全消除了的看法，作为对马克思体系的理解，根本就是站不

^① 关于这一点，请参见前引掣月清司：《马克思历史理论的研究》第二章第二节（1）“‘穆勒评注’中社会交往视角的指定的——从‘类’到‘个’”。

住脚的。关于这一点，已经进行过分析。^①

在就这一点进行更加深入思考的情况下，大概可以将社会构成的各种历史类型在根本上所承载的自然的規定性整理如下。

社会的历史的或者民族的各种构成基本上是以共同社会性和法理社会性的组合为特征的。总而言之，在那种组合中形成的历史社会构成的各种类型在各种各样的样式中，具有与那相适应的对自然的关系。而且，人们动辄草率地认为生产力的发展似乎完全被量化，并作为能以物的尺度来衡量的性质的东西实际存在。实际上，与那样的期待不同，生产力在该历史社会所设定的轨道上具有一定的质，在一定的形式性或者样式性中发展。例如，虽说同样是封建性，但正如韦伯在《支配社会学》中所探讨的那样，在具有作为誓约共同体的中世纪都市，包括契约关系的封地（Lehen）制这样的政治原理的西欧的情形，与以针对家长制的孝顺关系为轴心的恣意（Willkür）和恩宠（Gnade）为规定的亚洲的情形之间存在着不可忽视的社会的、文化的个性差异。

历史社会的发展，不论主要是从依据理论基准的阶段特性这一点来看，还是从扎根于风土以及民族的国民性这一点来看，首先作为按照一定的形式或者样式的发展体现出来。但是，当依据一定的形式、一定的样式的发展达到繁荣的极点，文明达到成熟的领域的时候，该历史社会扎根于那里的对自然的适应关系因为过于膨胀的文明产物——都市、官僚制、军队、殖民地，或是知识分子以及文艺家这样的寄生阶层等——所产生的重压而被扭曲，无法将在那里持续的不均衡支撑下去。在这样的时候，在这种社会中，政治不安以及经济动摇等，呈现出显著的危机状态。这样的危机即便以在阶级斗争这种社会关系的层面体现出来的极度紧张为媒介，但根本上，在决定该社会的形式以及样式的对自然的关系的层面得以持续。如果对照欧洲的历史来数一数这种巨大的历史危机的时期的话，大概

^① 关于这一点，请参见本书第二章ⅢA，“费尔巴哈的经验论和自然主义”的第四小节“自然主义和历史的空间的相对化”。

首先可以列举出包括罗马帝国末期以及中世纪都市的解体在内的封建制度末期。而且，我们现在所面临的事态，是从市民革命到产业革命，在欧洲产生的全新的对自然关系被开发（ausbeuten）=掠夺（ausbeuten）已尽，因为异常巨大化的都市建筑物产生了史无前例的不均衡，威胁着脆弱的对自然的基础，并使之腐蚀这样的状态。这样一来，以在市场竞争中自动产生最适当的（optimum）的均衡这一前提形成的文明的形式，不可能解决我们所面临的危机。

以往，人类经历的发生巨大变革的时代，既是激烈的阶级斗争的时代，也是因为过度发展而畸形化的都市瓦解了，从农村出现肩负社会历史新样式的新的社会阶层取而代之的时期。^① 所以，在那些变革期中，控诉都市文明的颓废，祈愿恢复自然的自然主义的理念一定会以各种各样的形式出现。即便就与《经济学哲学手稿》相关的人物来考虑，斯密对中世纪特权都市的寄生性进行了激烈的批判，通过颂扬按照从农村地带来发展的自然路线而自发地形成的产业的可能性，而成为英国产业革命的理论家。另外，在面临三月革命前夜这样的德国社会的危机的时候，对以排他的自我意识这种西欧近代为特征的市民社会进行控诉，呼吁恢复对于自然的谦逊的费尔巴哈作为与近代西欧在整体上进行对抗的先驱者在现代获得了新生。

如果这样来考虑的话，以自我异化论对文明进行批判的武器奠定了主张自然主义的基础的费尔巴哈，以及撰写《经济学哲学手稿》时的马克思的方法立场绝不是因为在一方面存在错误便能舍弃的。克服费尔巴哈以及撰写《经济学哲学手稿》时的马克思所表示的对于作为生物学种属的类和作为历史社会范畴的类的混淆，将那提升到作为“社会关系的总和”的人类这样的观点的做法固然是正确的，

^① 切合欧洲的历史指出这个问题并受到关注的首先要数大塚久雄。关于罗马帝国的瓦解期，请参见《西洋经济史讲座》第一卷（岩波书店，1960）的“序言”；关于中世纪都市瓦解期，请参见《近代欧洲经济序说》（弘文堂，1952）中的一节“农村的纺织业和都市的纺织业”。

如果那停留在主张“关系的第一性”^①，而只意味着在排除了对自然关系的所谓社会学层面的自我满足的话，而且，如果意味着失去无愧于真正的根本的批判视点的话，作为在现代对马克思的体系所具有的意义进行探寻的工作，不能说那是很充分的。人类从自然的异化这样的视点，通过以对各种各样的历史社会在根本上所具有的对自然关系的质进行把握这样的工作为媒介，被纳入历史学的方法范围之内，这种做法在当今依然，更准确地说，在当今越来越具有意义。

在这个时候，要进一步补充的是：费尔巴哈的自我异化论与通过重新获得被异化的人类本质来恢复人类的主体这样的所谓人道主义=人本主义是有区别的。首先，将人类从自然的自我异化视为问题，在人类的意识和社会的状态中寻求其主要原因。所以，那原本不是致力于控诉阶级压迫者的内容，而是坦率地在被压抑者自身内部来探寻异化的原因的内容；那不是停留在提出主体性的自觉这样的抽象课题的内容，而是将盘踞在被压抑者自身的内部的排他的、孤立的自我意识作为病根挖出来并加以克服的内容。现在的实际情况是，革新政党有时候打着马克思的旗号，开展针对作为选举民的工人阶级的像商业广告般中听的政治宣传，从费尔巴哈到马克思的自我异化论的方法，与作为党派指导和大众的关系而体现出来的那样的官僚制政治动员的机制原本是格格不入的，它在本质上具有思想变革运动的科学基础这样的性质。应该说，即便在早期马克思的自我异化论后来在《资本论》中发展为物象化论，但在方法所具有的本质这一点上完全没有改变。

补论：关于费尔巴哈批判的现状

费尔巴哈缺乏将人类作为历史=社会存在来把握的视点这种批

^① “关系的第一性”是广松涉的术语。请参见《围绕异化论的逻辑的问题机制》，收录于前引《马克思主义的理论》。

判成为被人们广为接受的定论。^①以这种定论式的批判为基础，出现了费尔巴哈缺乏说明自我异化的发生契机的逻辑这样的另外一种批判。第二种批判主要是由我国的早期马克思研究者提出来的。关于这一点，除了在正文中提及过的广松涉以外，还请参照城塚登、梅本克己、清水正德等人的研究成果。^②

这样的“定论”建立在严重忽略费尔巴哈的论点的基础之上，在这样的意义上来说，费尔巴哈的一方面的缺陷被夸大了。通过以上的整理，这一点大概已经弄清楚了。下面，对以城塚登、清水正德为代表的观点进行分析，对两者的费尔巴哈理解的难点进行思考。

正因为城塚登的著作是阐明了费尔巴哈全貌的为数不多的日语文献之一，是有定评的高水准著作，所以对我国的费尔巴哈理解产生了很大的影响。（1）城塚登忽略了在《基督教的本质》之中，希腊的古代宗教意识和基督教的宗教意识的对比这样的论点构成了展开全文的轴心，因此，没有看到设定了因为类共同体的解体而形成的自立的或者孤立的个人这样的费尔巴哈的意图。（2）因为忽略了作为共同体的解体的结果而产生的类和个体的紧张这一问题意识，所以没有明确直接将个人与他人同一化，强调类和个体的无媒介的统合的学位论文（1828年）时的费尔巴哈的认识和《基督教的本质》（1841年）之间的差异。因此，城塚登没有把握住《基督教的本质》积极地采取了作为“受苦的存在”的个体这样的立场的意义，草率地指出：作为个人的人既是“有限的”，同时也是“罪孽深重的”这样的立场是费尔巴哈的立场。^③不用说，有限的个人在有限的场合

① 例如：August Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels, *a. a. O.*, Der junge Marx, *a. a. O.*, S. 417f, 435, 539f. 2er Band, 1844—1845, S. 193ff, 369, 378. N. I. Lapin, Der Junge Marx. *a. a. O.*, S. 194ff, 339f, 346。前引沙夫的《马克思主义和个人》，86页以下。

② 城塚登：《费尔巴哈》，劲草书房，190页；梅本克己：《增补人类论》，三一书房，1964；梅本克己：《早期马克思的异化论的构造》，《现代的理论》，1971年3月号，117页；梅本克己：《历史唯物主义和现在》，岩波书店，1974；清水正德：《人类异化论》，93、107、111页，纪伊国屋新书，1971。

③ 城塚登：《费尔巴哈》，劲草书房，137页。

积极地受苦，享受有限性，这才是费尔巴哈的立场；将有限性直接意识为“罪孽深重的”是“基督教”的立场。（3）因为以上那样的理解不充分的缘故，所以未能正确地解读出费尔巴哈的自我异化论中最核心的主张，即从社会的类关系中被割裂开来的“个体”在保持“个体”的状态下，试图获得与“类”的一体性这种情形的非合理性。因此，从“市民社会的人因为被异化了，所以成为只将无限地追求利己的目的的个人、他人作为手段，作为敌人来看待的个人”^①这样的从费尔巴哈的逻辑来看，不得不说是完全相反的步骤被当做费尔巴哈的论点——在费尔巴哈那里，因为是孤立的个人，所以发生异化——其结果是，也误读了《经济学哲学手稿》的论旨。城塚登指出：“为什么会产生这样的异化呢？那是因为引发了本来应该是人类的类的本质的对象化的产品作为私有财产被集中到少数人手里，它作为资本而自由地活动，工人不具备任何生产资料这样的状态。”^②这被当做“异化劳动”的论旨。这样的话，无视了马克思反复指出过应该将私有财产作为劳动异化的归结来把握这一点，另外大概也无法说明将第二规定=工人的自我异化置于整个逻辑的基础的马克思的意图。（4）另外，也没有充分把握构成费尔巴哈的特征的严格的个体主义的立场与见于他的社会认识以及自然认识之中的经验论的立场是紧密相关这一点。因此，城塚登虽然对费尔巴哈的经验主义进行了难得的精辟的论述^③，但他最终就“个别的人与类的人处于怎样的关系”这个问题，得出了费尔巴哈的立场陷入了混乱的观点^④，这实际上是倒退了。（5）就这样，城塚登虽然对1833年的《哲学史》起始于培根这样的重要的问题点进行了论述^⑤，但没有谈到那或许对马克思的《神圣家族》产生了影响，主要将费尔巴哈作为“高卢=日耳曼式”的媒介者，也就是说，处于“法国

① 城塚登：《费尔巴哈》，劲草书房，231页。

② 同上书，233页。

③ 同上书，173~185页。

④ 同上书，178页。

⑤ 同上书，67页以下。

思想和德国思想的统合统一”这样的立场的人来定位。^①对于马克思以费尔巴哈的经验论的社会认识为媒介到达了对英国经济学的内在理解这一有可能存在的步骤，城塚登未能加以关注。

不仅城塚登的著作，其他批判者也都毫无例外地采取以构成《基督教的本质》的“绪论”的“第一章 人类的本质”和“第二章 宗教的本质”来突兀地把握费尔巴哈的自我异化论这种不论怎么看都是片面的步骤。如果是这样的话，那么给人造成一种印象，即费尔巴哈对人类的认识没有超出“作为生物的类的标本的、作为自然的一部分的个别的人”^②这一范围，也是理所当然的。对于《基督教的本质》来说真正具有意义的各种规定，毋宁是由对希腊的宗教意识、犹太教的宗教意识、基督教的宗教意识进行纵横比较的第一部分的第三章至第十九章来给予的。

接下来，让我们来对清水正德的情况进行探讨。清水指出：“作为人类的本质的自我对象化的宗教，为什么不得成为作为人类的自我异化态的体系的宗教这样的必然性”在费尔巴哈那里并没有得到解释，认为必须对以下过程进行考虑，即：原始的共同体解体，人被还原为零散的个人这样的历史=社会的状况，以及对这种状况所带来的不安感到恐惧的大众难以忍受自己的自由，而要求专制的教权统治这样的心理的过程。宗教的自我异化的“可能性”正如费尔巴哈所说的那样，是由内属于人类本质的自我对象化的构造所给予的。但是，“如果不以社会和社会，以及一个社会的内部的整体和个体的关联为前提的人类的实践关系为基础来考虑的话，就不能认识”宗教的自我异化的“可能性”得以“现实化的过程和构造”^③。

清水这样的整理也忽略了一点，那就是：费尔巴哈正是通过以各个人对共同体的归属为特征的希腊世界，与在共同体的解体过程中形成的基督教世界的对比来发掘问题的。因此，清水对费尔巴哈

① 城塚登：《费尔巴哈》，劲草书房，357页。

② 前引沙夫著作，86页。

③ 前引清水正德：《人类异化论》，第二章“自我异化的构造”。

的批判是不恰当的。清水在这里参照了陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》，以那个有名的“大法官”的逻辑为线索，巧妙地阐明了宗教的教权统治成立的过程。清水认为，在古代共同体的瓦解过程中，形成了每个人不得不作为单独的人来意识自己这样的状态，作为其历史的内容，预计“很多人成为零散的个人，失去自己的共同体，与亲人分离，逃避战乱，瘟疫的蔓延，到处都是流浪者”。在这样的状态下，“无力的民众”与其享受作为从共同体自立的个人的“自由”，毋宁觉得“自由”是一种痛苦，因而寻求“客观的、外在的制约力”，“从看不见的神那里逃离，渴望用肉眼能看到的人神，以真实的声音指示生存方式、制定禁令的人神”。“陀思妥耶夫斯基想让大法官说的是：与其说教权是自主地、能动地被创造的，不如说是民众一直渴望的，把自由的心交出去以获得吃面包的自由。”

就这样，清水试图通过陀思妥耶夫斯基的“大法官”的逻辑，来“连续地阐明本来的宗教（以人为主体的宗教）和作为异化态的宗教（与教权联系在一起的宗教、神学）的关联”，试图弥补没有把握住这种关联的费尔巴哈的脱落部分。

不过，清水也姑且提起陀思妥耶夫斯基与费尔巴哈的“思想的本质”的差异，保留地说：“费尔巴哈的思想表现是非常直观且理性、明快的，而陀思妥耶夫斯基的思想态度中则具有尽可能探求存在的底部的黑暗东西的特性。”如果只是这样保留的话，那么不得不说“与费尔巴哈的对比论”陷入了“随心所欲的解读”之中。因为，清水在进行这一整理的时候，未能将通过宗教改革，基督教的“思想的本质”发生了很大的变化这一点纳入视野之中。费尔巴哈从正面进行批判的好像是整个基督教，其实并不是那样。那是在将黑格尔——他强调，在宗教改革揭开了真正意义上的欧洲近代的序幕，那一点在《历史哲学》中最明显地体现出来了——置于念头中的基础上，对基督教所展开的批判。所以，费尔巴哈视为问题的作为孤立的人的个体不是惧怕孤立、充满不安的“无力的民众”，虽然他们在本质上是个体，但他们是确信在自己身上有上帝的类性的强烈的自立者，是通过与自身内部的上帝的对话，将自己无限地对象化下

去——也就是说，作为天职的职业劳动，力图在地上确认上帝的荣光的近代人。因此，在这种新教徒的世界中，韦伯所说的构成忏悔的听闻那样的教权制度的核心的制度消除了，形成了完全消除教权制、彻底实施普通教徒的民主集会的教友派（贵格会）。《基督教的本质》之所以对教权制的问题不太关心，大概与问题的层面至少是以经历了路德改革的德国为前提，是以在本质上是路德派的黑格尔为攻击目标这一点相关。如果将从希腊正教的或者罗马=天主教的思想状况以及社会状况为背景而受苦的陀思妥耶夫斯基与那重叠的话，那么作为西欧近代的批判者而出现的费尔巴哈的形象就会消失。正因为费尔巴哈的自我异化论在其本来的框架上是对**西欧近代**进行批判的逻辑，所以马克思才会继承它，并且将它提升为对资本主义进行批判的逻辑，这种脉络是不能忽略的。

E. 第四规定=阶级的异化

以上，马克思将异化的三种基本规定展开完毕了。最后，马克思在对那些进行总括的同时，对作为那些的归结而出现的“人同人相异化”进行了论述。“人同自己的劳动产品、自己的生命活动、自己的类本质相异化的直接结果就是人同人相异化。”^① 马克思对其中的逻辑关联是这样进行说明的：

当人同自身相对立的时候，他也同**他人**相对立。凡是适用于人对自己的劳动、对自己的劳动产品和对自身的关系的東西，也都适用于人对他人、对他人的劳动和劳动对象的关系。^②

如果劳动产品不属于工人，并作为一种异己的力量同工人相对立，那么，这只能是由于产品属于工人之外的**他人**。^③

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，271页。译者注

② 同上书，274~275页。译者注

③ 同上书，276页。译者注

马克思具体地根据第一规定=产品的异化，以及第三规定=类的异化，对朝第四规定的转变进行了论述。

但是，在展开对朝第四规定的转变的论述过程中，马克思前后三次反复插入了内容基本上相同的文章，那就是：

人的异化，一般地说人同自身的任何关系，只有通过人对其他人的关系才得到实现和表现。

人对自身的关系只有通过他对他人的关系，才成为对他来说是对象性的、现实的关系。

在实践的、现实的世界中，自我异化只有通过对他人的实践的、现实的关系才能表现出来。……通过异化劳动，人不仅生产出他对作为异己的、敌对的力量生产对象和生产行为的关系，而且生产出其他人对他的生产和他的产品的关系，以及他对这些人的关系。^①

这三段文章共通的部分，正如着重号所显示的那样，是在“人同自身的关系”中探寻异化的起点。即便在这里，也缺乏类的共同体的解体这样的历史条件，总而言之，这种规定由来自于费尔巴哈的自我异化论，这一点是不言自明的。但是，在这里受到关注的毋宁是以下问题。马克思指出，这样的异化的原点之所以在对象的世界中作为现实的问题体现出来，始终是在以“人同其他人的关系”，或者“人同他人的关系”为媒介的基础上的事情。但是，如果进而仔细阅读第三段文章的话，所谓“同他人的关系”不仅作为“同敌对的人的关系”，也就是说，作为垂直的阶级层面的关系来被考察，社会也可以理解为作为水平的市民层面的关系来被考察。这虽然只不过是基于片段的论述的推定，不过这样来考虑，能更容易理解关于第一规定的马克思的思考过程，以及由此而来的对于蒲鲁东的批判的

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，275～276页。——译者注

内容。

总而言之，通过指出以上的问题，马克思虽然坚持他的立场，即认为“人同自身的关系”是异化的原点，但他也意识到这样下去会过于抽象，开始频繁地强调“在实践的、现实的世界中”异化始终是以社会关系为媒介而体现的。估计马克思对于作为起点的排他的孤立的人在展开对于他自己的“关系行为”的过程中，导入市场关系这样的第一人称的手法开始表示怀疑。因此，现在虽然坚持第一人称的电影的手法，但市场关系以及社会关系，或者阶级关系被导入的过程在实践上、在现实中才具有意义。

马克思虽然面临这样的难点，但终于到达了作为展开工人的自我异化的结果的阶级统治的关系。“通过异化的、外化的劳动，工人生产出一个对劳动生疏的、站在劳动之外的人对这个劳动的关系。工人对劳动的关系，生产出资本家——或者不管人们给劳动的意义起个什么别的名字——对这个劳动的关系。”在这里，资本家对工人的支配通过“异化劳动”的逻辑在概念上被把握了，通过这样的做法，也阐明了“私有财产是外化劳动即工人同自然界和自身的外在关系的产物、结果和必然后果”^①。

从以上论述可以看出，马克思试图通过展开“异化劳动”来把握的私有财产不是整个私有财产，也不是在小商品生产中的市民所有，而是以资本家对工人的支配为根据的资本制私有财产。大概可以说，这一点最终完成了商品生产的运动以资本家阶级和工人阶级的对立为轴心旋转的阶级社会的新构成——因此，地产在这种中心的构成中从属地被包括在资本的利益之中——这一点与在第一手稿前半部分的“地租”一节确认过的内容是相照应的。在将资本制社会的私有财产作为异化劳动的后果引导出这样的演绎考察结束的时候，马克思才承认资本制的私有财产进一步促进、激化劳动的异化这样的反作用的一面。“尽管私有财产表现为外化劳动的根据和原因，但确切地说，它是外化劳动的后果，正像神原先不是人类理智

^① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，277页。 译者注

迷误的原因，而是人类理智迷误的结果一样。后来，这种关系就变成相互作用的关系。”^①

F. 成果和课题

在通过“异化劳动”的逻辑展开而引导出资本制私有财产这一宏大的主题终于完成的时候，马克思指出：“这些论述使至今没有解决的各种矛盾立刻得到阐明。”对在“工资”一节的第一阶段末尾的基本问题进行了回顾。即便从这一点来看，马克思是在与第一手稿（原稿页码第 VII 页）中设定的问题关联来思考“异化劳动”的宏大主题的，这一点也不容置疑。从这一点来看，拉宾的文献学考证有很重要的意义。^②

在这里首先要提到的是与批判蒲鲁东相关的论点。“国民经济学虽然从劳动是生产的真正灵魂这一点出发，但是它没有给劳动提供任何东西，而是给私有财产提供了一切。”^③ 把握了这一矛盾的蒲鲁东将“拥护劳动”和“反对私有财产”作为他的社会改革纲领。如果看一看关于蒲鲁东以上论述的话，可以得知马克思对“国民经济学”的研究不仅是由恩格斯的“国民经济学批判大纲”所促成的，实际上也是在蒲鲁东的《什么是所有》（1840 年）的大力影响下开始的。因为在对“国民经济学”内部所包含的矛盾进行把握的方法这一点上，蒲鲁东和马克思是完全相同的，很显然，这一点是马克思从蒲鲁东那里学来的。不过，在从怎样的角度展开对“国民经济学”的批判这一点上，马克思与蒲鲁东之间产生了分歧，后来在《哲学的贫困》中到达顶点的马克思与蒲鲁东的对立的原型已经在《经济学哲学手稿》中体现出来了。

马克思反对蒲鲁东将劳动和私有财产，或者将工资和私有财产在形式上加以区分，并将之作为处于直接的对立关系中的东西来理

① 《马克思恩格斯全集》，中文 2 版，第 3 卷，277 页。 - 译者注

② 关于这一点，请参见本书第三章二“最初的经济学研究 and 地产的历史形态”。

③ 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文 2 版，第 3 卷，277 页。 - 译者注

解。马克思认为，蒲鲁东理解为劳动的东西实际上无非就是“异化劳动”。因此，蒲鲁东所说的劳动和私有财产即便乍看是相互对立的，但那是在本质上相同的东西。“表面的矛盾是异化劳动同自身的矛盾，而国民经济学只不过表述了异化劳动的规律罢了。”^① 在马克思看来，工资或者劳动并不与私有财产对立，它们是相同的东西。

必须加以注意的是，马克思在这里将“劳动”和“工资”并列使用，完全没有中介就将劳动带入工资之中，另外又将工资带入劳动之中。不用说，“工资”是指对于作为商品而出售的劳动力所支付的货币，很显然是商品经济的或者资本制的范畴；与此相对，“劳动”在其通常的用法上，是与社会构成无关的、贯通历史的范畴。对马克思满不在乎地将这两种性质完全不同的概念相互替换的做法表示不满也无济于事。我们应该从《经济学哲学手稿》中读取形成这一时期的马克思的特征的思考样式。正如已经阐明过的那样，马克思采取了一旦特意舍弃商品经济社会中的行动样式的社会关系，将之还原为封闭的孤立人的“关系行为”，通过对于这种孤立人的自身的关系，再次引入商品经济的关系这样的方法，在这样的逻辑结构下，获得“工资”的商品经济的劳动有时作为体制以前的“劳动”出现，另外，体制以前的“劳动”忽然作为获得“工资”的劳动出现。“劳动”不外乎是“异化劳动”。而且，没有中介就与“工资”相互替换。

就这样，对于马克思来说，对“劳动”即“异化劳动”的所有彻底批判才具有决定性的意义，如果将这一点加以排除，像蒲鲁东那样只对私有财产即资本制的私有财产进行批判也无济于事。“强制提高工资，无非是给奴隶以较多工资，而且既不会使工人也不会使劳动获得人的身份和尊严（*menschliche Bestimmung und Würde*）。”^② 另外，甚至蒲鲁东所主张的“工资平等”即便实现了排除资本家这样的课题，只要还保留着“异化劳动”，问题就完全得不到解决，因为在那样的状态下，会出现以某种形式取代资本家的疏

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，278页。——译者注

② 同上书，278页。——译者注

远的支配力。马克思指出：“社会就被理解为抽象的资本家”，在那里，工人不是隶属于资本家这样的个人的人格，而是隶属于社会（=国家）这样的统治的总体性的。^①

在这里，我们必须注意到，资本主义的阶级社会中的统治和隶属关系不是突兀地被把握为垂直的纵向关系，首先是在针对工人自身的关系这种个体层面来被把握的。如果问区分《经济学哲学手稿》与后期马克思的各种著作的本质内容是什么的话，那么，与其在这些经济学的层面上说劳动与劳动力没有被区分、缺乏剩余价值的理论等，不如说在何处探求资本主义社会发生统治与隶属的机制。在这个时候，马克思显然是通过内在于个体的契机来探寻的。正如已经探讨过的那样，马克思甚至将每个人所处的商品经济以及市场关系也切合从这种个体的场合产生的自我展开，在导入个体的场合这样的平行关系中，才视为问题。马克思虽然绝没有忽略与商品经济相关的社会关系，但那只在从属于个体的运动，即自我异化的关联中被把握，也就是说，是作为构成“异化劳动”概念的次要环节的东西来被定位的。

即便马克思的分析显示了那样的缺陷和制约，但将作为垂直的纵向的阶级层面作为第二性的事物来把握，将自我异化作为根本的，换言之作为第一性的层面来考虑，这是不可忽略的关键点。将资本主义的构造区分为第一性的发生的层面和第二性的展开的层面，将阶级关系作为属于后者的层面的事物来把握的观点决不是只见于《经济学哲学手稿》的观点，也不是早期马克思特有的观点。那再现于将共同体作为第一性的、根本的事物，将奴隶制以及农奴制作为第二性的派生的事物来理解的《国民经济学批判大纲》的基本主题

^① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，278页。 译者注

之中。^① 另外，将商品论作为所有展开的起点，以这种第一性的层面为基础，上升到货币→资本这样的《资本论》的方法，也不得不

① 《国民经济学批判大纲》在论述“资本主义生产以前的各种形式”的部分指出：“所有制的各种原始形式，必然归结为把各种制约着生产的客观因素看做是自己的东西这样一种关系；这些原始形式构成各种形式的共同体的经济基础，同样它们又以一定形式的共同体（*Gemeinwesen*）作为前提。这些形式由于劳动本身被列入生产的客观条件（农奴制和奴隶制）之内而在本质上发生变化，于是属于第一种状态的一切财产形式的单纯肯定性质便丧失了，发生了变化了。”这里所说的“各种制约着生产的客观因素”，（1）正如“（土地财产）潜在地包含着对原料、对原始的工具即土地本身以及对土地上自然生长出来的果实的所有权”这一段话清晰地阐述的那样，是指作为自然的大地本身；不仅如此，（2）“本身已经是劳动的产物”、“是由劳动来规定的产物”的劳动工具被认为是支撑劳动主体的生存的生活手段。不过，即便在那样的情况下，从劳动主体的作为对自然的关系行为的财产被称作“最根本的形态（*die ursprünglichsten Form*）”也可以看不出，作为“最原始的历史状态”的对自然的关系才被认为在所有历史构成中具有根本的意义，这一点值得关注。这样一来，以对自然的关系的状态为根本，进而因为人类在历史上创造出来的生产资料的状态，以及劳动主体与生活资料相关的关联性，各种历史构成首先作为具有特征的原始的关系的“共同体（*Gemeinwesen*）”而出现。作为“共同体”的原始的关系因为“劳动本身被列入生产的客观条件”，而向“农奴制（*Leibeigenschaft*）”以及“奴隶制（*Sklaverei*）”这样的阶级关系展开=过渡。关于作为原始层面的共同体和作为派生关系的阶级的这种双层构造性，以及构造的发生性关联，马克思明确指出：“在奴隶制、农奴制等等之下，劳动本身表现为服务于某一第三者个人或者共同体的自然生产条件之一（这不符合用于例如东方的普遍奴隶制，这只是从欧洲的观点来看的）；因而财产就不再是亲手劳动的个人对劳动客观条件的关系了。奴隶制、农奴制等等总是派生的形式，而决不是原始的形式，尽管他们是以共同体和以共同体中的劳动为基础的那种所有制的必然的和符合逻辑的结果。”（中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第30卷，489、492~494页）从以上的引文可以看出：在整体上来说，东洋的奴隶制与在欧洲出现的奴隶制以及农奴制作为阶级关系在性质上大不相同，具有相当的独特性。不过，在这里无暇对这个发人深省的观点进行深入探讨

说是处于《经济学哲学手稿》所获得的根本框架的延长线上。^① 看不到这一点的人会陷入一种误区，认为“强制提高工资”结果是实现社会主义的基本步骤的朴素的经济主义，那或许会永远对“无非是给奴隶以较多报酬”这种危机感觉迟钝。另外，没有意识到这一点的人大概会陷入论及“人的身份和尊严”与社会主义的概念是无关系的谬论，将取代作为每个人格的资本家的国家作为“抽象的资本家”而体现出来的党官僚独裁体制错误地当成社会主义。马克思的方法体系完全不是将相互敌对的各个阶级的斗争作为自我目的而加以指示的东西，而是希求以这种斗争为媒介来进行工人内部的变革的东西。

但是，将这种发生在第一性的层面上，将对个体的自身的关系

① 关于这一点，请参见《资本论》中的以下论述：“而对资产阶级社会说来，劳动产品的商品形式，或者商品的价值形式，就是经济的细胞形式（*ökonomische Zellenform*）。”（《资本论》第一版序言）“我们要做资产阶级经济学从来没有打算做的事情：指明这种货币形式的起源，就是说，探讨商品价值关系中包含的价值表现，怎样从最简单的最不显眼的样子一直发展到炫目的货币形式。这样，货币的谜就会随着消失。”（《资本论》第一章“商品”，第三节“价值形式或交换价值”）“古典政治经济学的根本缺点之一，就是它始终不能从商品的分析，而特别是商品价值的分析中，发现那种正是使价值成为交换价值的价值形式。……劳动产品的价值形式是资产阶级生产方式的最抽象的、但也是最一般的形式，这就使资产阶级生产方式成为一种特殊的社会生产类型，因而同时具有历史的特征。因此，如果把资产阶级生产方式误认为是社会生产的永恒的自然形式，那就必然会忽略价值形式的特殊性，从而忽略商品形式及其进一步发展——货币形式、资本形式等等的特殊性。”（《资本论》第一章第四节“商品的拜物教性质及其秘密”注〈32〉）从以上的引用可以看出以下三点：（1）对商品论的考察构成把握资本主义社会的历史性质的基础；（2）不仅货币形式，资本形式（即阶级关系）的发生性关联也能够商品论的基础上来理解；（3）对这样的基础分析和发生性关联的把握能够阐明古典经济学的“根本缺陷”。另外，在第一章第三节“价值形式或交换价值”的注（24）中，“把商品生产看做人类自由和个人独立的顶峰的小资产者”看不到“与这种形式相联系的缺点，特别是商品的不能直接交换的性质”，即商品形态中蕴含的“对立的”性质，并在那样的论述脉络中将蒲鲁东作为批判的对象。“蒲鲁东的社会主义就是对这种庸俗空想的描绘。”（《资本论》第一章第三节“价值形式或交换价值”注〈32〉）

从这里也可以看出：《经济学哲学手稿》已经获得了《资本论》的方法的基本步骤。支撑“异化劳动”的自我异化论尽管在方法上存在缺陷，但已经建构起了《资本论》的框架。这一点表明，《经济学哲学手稿》的自我异化论并没有因为后来的方法论的发展而被全部放弃，毋宁说在更高层面上被重新包含了。

这种孤立的场合作为起点来把握的“异化劳动”的方法因为在内在方法上存在难点，所以要被克服，在第二手稿的“穆勒评注”中很快就开始探讨在分工、商品交换、市场、货币这样的一系列社会关联中重构异化论的方向。但是，因此认为主体与自身的关系这一在黑格尔哲学中构成活力的根源的主题被全面扬弃，将人作为“社会关系的总和”（《关于费尔巴哈的提纲》六）来把握的立场全面地取而代之，则有些操之过急。马克思在第三手稿中，以第一手稿的分工论视角为前提，再次回到黑格尔，对自我异化论的意义重新进行了考察。所以，《经济学哲学手稿》并不像拉宾所考虑的那样，以“穆勒评注”的介入分为前后两个阶段，而是在那样的基础上回到黑格尔，采取了将社会关系论的视点和自我异化论=主体论的视点加以综合这种另外的步骤。

但是，如果稍微提前进行论述的话，只有在这样考虑的时候，构成《经济学哲学手稿》第一手稿的显著特征的自然主义要素尽管的确从前面退下来了，但即便在后期马克思那里也依然作为一种主旋律继续保持的理由大概能得到理解吧。因为，在《经济学哲学手稿》第二阶段开拓的分工=市场论的视点中，换言之，在社会关系论的视点中，因为人类的存在主要从主体际的社会所规定的存在这一侧面来被把握，其结果，随着逻辑的纯化，把握以主体-客体关系为轴心的自我增殖=自我展开的视点脱落了。而且，如果缺乏贯穿于主体自身的关系的主观自我增殖这样的视点的话，这种主观自我增殖——也可以说这是以该社会为根本特征的形式=样式的自我增殖^①——的过程将人类从自然=大地疏远这一费尔巴哈的自然主义的立场也被忽略了。在费尔巴哈那里，对自我异化的批判的逻辑和自然主义的立场是不可分离的一对车轮。

当然，在那样的情况下，黑格尔的异化论和费尔巴哈的异化论的内容大不一样，对这一点也不能无视。众所周知，黑格尔是作为对对象化和自我回归的这样的主体的有活力的运动面积极地、肯定

①. 关于这一点，请参见本书第三章3.D. “第一规定=类的异化”。

地加以把握的逻辑的一个环节来把握异化的；与此相对，在费尔巴哈那里，则是将异化作为幻象领域中的观念的变形和畸形化束缚人类的意识的东西，对之主要是肯定性地进行把握。^①但是，认为在抓住了黑格尔夫活力的基础上，重新将它置于费尔巴哈的基础之上这种方法的综合化的路子完全被堵死了，有些操之过急。实际上，在第一手稿中基本立足于费尔巴哈式的自我异化批判的观点的马克思到了第三手稿，开始关注黑格尔夫的长处，并试图将之嫁接在费尔巴哈的基础之上。通过采取这样的方法，的确，见于第一手稿的自然主义的强烈色彩不再存在，但尽管如此，自然主义作为马克思体系的框架的一个环节被保持着，即便在后期马克思身上也时常出现，

① 关于这一点，请参见城塚登的以下论述：“在黑格尔那里，自我异化和自我回归的过程对于精神的自我展开（历史）来说，是不可避免的、不可缺少的东西。自我异化是历史的一个过程。但是，在费尔巴哈那里，自我异化是意识的一种错觉，是谬误。也就是说，异化概念是从事实概念到价值概念的变样。在黑格尔那里，显示客观的历史运动的事实过程的异化概念现在变成了显示主观的反价值状态的东西。”（前引《青年马克思的思想》，307页）虽然这一段论述很好地把握了黑格尔和费尔巴哈的差异，但当费尔巴哈把黑格尔哲学作为自我异化的体系进行批判的时候，认为只指出了“错觉”、“谬误”这样的认识层面的问题，则是不恰当的。如果只从见于“未来哲学原理”以及“为了哲学改革的根本命题”的论述来看，大概会产生他那样的理解。正如在与费尔巴哈相关部分确认过的那样，在《基督教的本质》中，针对希腊世界的基督教世界的历史展开被视为问题，对自我异化论的批判包括意识的状态在“行为”层面产生“实践的=利己主义的”性质这样的关联也都被视为问题。费尔巴哈所提及的问题没有停留在单纯地对“整个宗教”进行批判这一认识论的层面，在与以上的脉络的关联中，是对近代西欧文明特别进行批判的内容。城塚登在这里使用“事实概念”和“价值概念”这样的对义语来对黑格尔和费尔巴哈进行对比，在那样的情况下，让人感觉不到有对韦伯在包括“价值概念”之中视为问题的“对行为动机的理解”这样的论点在内的考察。因为，众所周知，在韦伯的“价值概念”中，在“实践”中使人类活动的内在动机成为问题，因此特别被赋予“行为论”的意义。如果城塚登在“价值概念”中包含那样的意义的话，那么理所当然地就不会只从认识论的层面来看待费尔巴哈对自我异化的批判。对于“价值概念”这个术语丝毫没有义务只在韦伯的意义上使用。但即便如此，在对语义没有进行说明的情况下，突然冒出这个问题来。读者难道不会感到困惑吗？反过来说，对将黑格尔的异化论说成与事实概念的做法有抵触感觉的人大概也不少吧。因为黑格尔的异化正是精神的活动，即便那的确是客观的过程，但也不是单纯的事实，必须将之视为包含由主体所进行的价值选择。在这种意义上，作为黑格尔的批判者——以《罗夏尔与克尼斯》为典型——的韦伯也处于德国古典哲学的延长线上，是黑格尔的直系弟子。

反复进行自我主张。^①

让我们回到正题吧。在对蒲鲁东进行批判之后，马克思指出，从异化论中解放在政治上作为工人从私有财产（=资本家的私有财产）的解放体现出来。但是，在那种情况下，以下内容将更为重要。“社会从私有财产等等解放出来、从奴役制解放出来，是通过工人解放这种政治形式表现出来的，这并不是因为这里涉及的仅仅是工人的解放，而是因为工人的解放还包含普遍的人的解放（allgemein menschliche Emanzipation）。”^② 马克思在这里所说的工人的解放包括双重的意义：第一，因为“整个的人类奴役制就包含在工人对生产的关系中，而一切奴役关系只不过是这种关系的变形和后果罢了^③”的缘故，所以工人的解放是全人类的解放这一逻辑上的意义；第二，自己站在构成社会的特定部分的工人阶级一方，采取支持其政治解放的立场，与其说是为了工人阶级本身，毋宁说是为了表明隐藏在其背后的全人类的解放这样的政治的或者思想的信念这一意义。

见于《经济学哲学手稿》的与其说是直接的、阶级性的，毋宁说是“全人类的”立脚点随着对人类存在的历史的、社会的被规定性的认识的进一步深化，发生了很大的变化。因为，将人的状态以超越了“全人类”这样的历史体制条件来表达、来把握的做法，即便在谈论社会主义变革的时候，也是不恰当的。就这样，在《德意志意识形态》之后，马克思变得直接立足于阶级的立场来展望政治变革了。

但是，即便在那样的情况下，《经济学哲学手稿》所论述的“全人类的解放”这样的表达内容与在前文中探讨过的将社会的整体结构理解为第一性的发生层面的和第二性的展开层面的这种双重的东

① 关于这一点，请参见本书第二章三 A. “费尔巴哈的经验论和自然主义”的第四小节“自然主义和历史的空间的相对化”。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文 2 版，第 3 卷，278 页。译者注

③ 同上书，278 页。

西的视点是有关联的，对于这一点需要另外进行考虑。正如在《1857—1858年经济学手稿》“导言”以及《资本论》的“劳动过程”中所看到的那样，立足于作为生物的种属的特性这一层面来把握人的观点对于马克思来说，是具有极其重要意义的根本框架。但是，后期的马克思不像在《经济学哲学手稿》中那样，将贯通历史的人的特性（人的本质）直接与异化状态对置。关于贯通历史的人的类的特性的考察，虽然在对资本主义社会这一特定的历史构成进行分析的时候，应该作为一直被置于基础的条件被意识的东西，但那并不直接与历史分析的内容相关、相互结合。所以，在这个时候，已经不再就“全人类的解放”进行论述了。

尽管如此，针对作为第二性的展开层面的阶级水准，将第一性的发生层面作为历史的基础来设定的方法的视角，不得不说从《经济学哲学手稿》到后期马克思都一贯被维持着。《经济学哲学手稿》的方法的问题是：构成资本主义社会的历史基础的这种第一性的发生层面与关于贯通历史的类的本质的规定被混同，在没有划定两者在逻辑上的界限的情况下，被相互替换这一点。所以，即便不再使用“全人类的解放”这样的表述，阶级视点被直接强调，但正如在前文中论述过的那样，马克思的方法作为体系本身，是立足于起始于《经济学哲学手稿》的异化论（=对自我异化进行批判的方法）的系谱的。另外，因为那样的缘故，与其说是直接以阶级视点为问题，毋宁说一直将作为阶级关系得以产生的基础的第一性的层面作为立足于批判性分析的真正据点。限于这一点而言，针对阶级，关注作为处于其根源的东西的劳动异化，在与这种劳动异化的关联之中来真正探寻工人解放的根本意义这一方法是非常可取的。我们必须告诫自己：不能做把婴儿与洗澡水一起倒掉的蠢事。

以上，除了最后所提出的问题，马克思结束了对“异化劳动”的论述。对于我来说，完成这一部分工作的难度超出了当初的预想。关于《经济学哲学手稿》中的“异化劳动”，我一直想，这一关迟早要过。现在终于以我自己的方式走过来了。在此，再次深切地感觉到这个部分非常有分量。马克思在这里提出的自问，那也是“对‘异

化劳动”进行了论述的我提出来的问题设定。

我们已经承认劳动的异化、劳动的外化这个事实，并对这一事实进行了分析。现在要问，人怎么使他的劳动外化、异化？这种异化又怎么以人类发展的本质为根据？^①

这一设问与见于原稿第Ⅶ页的问题设定，即“把人类的最大部分归结为抽象劳动，这在人类发展中具有什么意义”^②很显然是相呼应的。不过，说起来，“异化劳动”难道不就是为了回答在原稿第Ⅶ页中所设定的问题，而且是在国民经济批判这样的课题之中，以对异化的各种事实进行概念性把握＝本质理解为目标而展开的吗？对于精通黑格尔的马克思来说，知道概念性把握具有将各种现象作为在其背后起作用的本质的东西的运动形态来把握这样的意义，难道不是理所当然的吗？但是，马克思在这里，将自己在前面所展开的分析再次拽回到“对事实的分析”这样的平淡表述，重新提出了在“人类发展的本质”当中为劳动异化奠定基础这样的问题。

对我们来说，确实感到迷惑不解的这样的唐突的逻辑断裂，正如以前就预料过的那样，只能理解为马克思意识到了“异化劳动”所包含的方法论的难点＝僵局。那么，马克思在什么地方承认过这一难点的所在吗？第一，应该与在第四规定中反复论及的那一保留条件，即“人的异化，一般地说人对自身的任何关系，只有通过人对他人的关系才得到实现和表现”^③有关联。基本上可以肯定，马克思已经开始意识到从自我异化的视点向社会关系论的视点的转变。

第二，在接着前面的问题设定进而进行以下论述的问题中探讨关于另外一个未解决的问题的马克思的自觉也浮现出来了。将异化劳动的关系作为出发点来把握私有财产的起源这样的前面的探讨指

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，279页。---译者注

② 同上书，232页。译者注

③ 同上书，275页。译者注

出了不是将私有财产作为“人类外部的物（Sache außer dem Menschen）”来理解，而必须站在“直接将人类自身视为问题”的角度来把握这样的方向性。因为，“当人们谈到劳动时，则认为是直接谈到人本身”^①。

不过，即便在以上的探讨中，马克思应该是在依据费尔巴哈的人类本质论的同时，在那样的意义上对“人自身”进行了探讨。如果是那样的话，让人觉得马克思试图通过撰写这一段文章，以不同于“异化劳动”的对人类的把握的新认识来描绘人类。那大概是克服将那种贯通历史的视点和历史视点相混淆这种方法论缺陷，将市民社会的人的历史性质明确化的方向。

然而，这里的两大问题，彼此又是处于怎样的关系呢？

^① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，279页。 译者注

第四章 《经济学哲学手稿》 第三手稿的成立

一、罗扬论文的意义和局限

在就第三手稿的成立进行探讨的时候，有必要准确地理解这一部分是在怎样的原委下撰写的。因为，正像岩波文库版译者注所说明的那样，这一部分是作为第二手稿的某个部分^①——遗憾的是现在这一部分佚失了——的补记开始撰写的。如果是那样的话，大概很难认为第三手稿是最初预定撰写的内容。现在，作为第三手稿而为人所知的各篇论稿（“私有财产和劳动”、“私有财产和共产主义”、“需要、生产和分工”、“货币”、“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”），正如从其原来的形态的这种非正常性很容易推定的那样，在撰写完第一手稿和第二手稿的时候，是以马克思思想到的某一重要的转机为发端而写下来的。这一转换暗示：与在撰写第一手稿和第二手稿时事先描绘好的结构性质相当不同的想法似乎突然在

^① 罗扬就这一佚失的部分，作出了那是作为“穆勒第一笔记”而留下来的部分这样的大胆的推测。如果这一推测正确的话，《经济学哲学手稿》的第二手稿现在的文章就是“穆勒第一笔记”的论述的结论部分。J. Rojahn, Der Fall der sog. “(ö)konomisch-Philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844”, 1983。请参见山中隆次译：《所谓1844年〈经济学哲学手稿〉问题》，《思想》，1983年8月号。

马克思的脑海里闪现了。一开始是作为对第二手稿的某处的补论（“私有财产和劳动”，在原稿中，是对第二手稿第 36 页的补论）而开始撰写的第三手稿，在那之后，进而成为第二手稿另外部分的补论（“私有财产和共产主义”，在原稿中，是对第二手稿第 39 页的补论）而扩大，逐渐增加到现在的篇幅。在普及版中，被置于最后的“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”是旧 MEGA 版（请参见后文）的编者将在马克思的原稿中相当于“私有财产和共产主义”以及“需要、生产和分工”的部分的途中三处文章汇总而成的。^①

另外，对在现行普及版《经济学哲学手稿》中作为“序言”而收录的文章在原稿中所处的位置，我们也应该加以注意。正如日译者所提醒的那样，实际上，这篇“序言”是在写完属于第三手稿的“需要、生产和分工”之后，马上插入到那后面的。这一事实，大概成为让人怀疑收录于现行普及版开头的“序言”究竟是否具有作为第一手稿以及第二手稿的“序言”的意义的主要原因。不仅如此，还必须注意到：在“序言”中，在相当的部分画有表示删除或者修改的竖线。^② 如果“序言”中的内容应该大幅度地进行修改的话，那么关于第三手稿本身，那就得认为：马克思的构想有动摇，还处于展开的途中。

最先就《经济学哲学手稿》的成立经过提出这样的疑问，并对之进行深入研究的，是在前文中^③提到过的拉宾。拉宾特别关注第一手稿最初的各节（“工资”、“资本的利润”、“地租”）同时写在竖长的纸上这一点，提醒人们留意：现行普及版给人造成一种印象，即第一手稿的论述是有条不紊地展开的，但事实并非那样。不过，拉宾的这一研究不是凭借手稿原件，而是利用莫斯科的马克思列宁主义研究所收藏的照相版进行的。在这一点上，不可避免地受到制约。在指出拉宾的研究所遗留下来的那种制约——除了这一制约以

① 请参见岩波文库版，“译者解说”，297 页。

② 在岩波文库版中，修改部分用《》表示。

③ 请参见本书第三章——“关于《经济学哲学手稿》的难题”。

外，拉宾还受到了列宁主义思维的制约，因为他是苏联体制内的研究者——对《经济学哲学手稿》的手稿原件进行了严谨的文献学探讨的，是在纪念马克思逝世 100 周年的“劳动运动史国际会议”（1983 年在奥地利的林茨召开）上发表论文的 J. 罗扬。

罗扬首先在他的论文《所谓〈1844 年经济学哲学手稿〉的问题》的第一节中提到最初将《经济学哲学手稿》的全文公开出版这一具有纪念碑意义的旧 MEGA 版（阿多拉茨基编，1932 年）^①，并介绍了旧 MEGA 版公开出版以来展开的论争史。论争是围绕收录在旧 MEGA 版中的“编者序言”而展开的。阿多拉茨基认为《经济学哲学手稿》是在理论上“真正阐明资本主义的经济构造”最初的尝试——那项工作最终由《资本论》完成，但认为那在“还使用很多哲学的、费尔巴哈的术语”这一点上，是不成熟的著作。

对此，兰特舒特（Siegfried Landshut）、迈耶尔（J. P. Mayer）、H·德·曼（H. H. de Man）、H. 马尔库塞、提尔（E. E. Thier）、弗罗姆等给予了批判。这些批判者针对将《经济学哲学手稿》断定为走向“后期马克思”以前的不成熟著作的阿多拉茨基式的理解，主张即便伴随“各种变化”，但《经济学哲学手稿》应该具有独立的意义。在这一点上，他们拥有共同的立场。这一阵营的大致的特征是从《经济学哲学手稿》中找出“马克思的马克思主义”，使那与“从恩格斯到斯大林的变种的马克思主义”相对立。他们的论述并没有停留在这一点上。甚至还有人将《经济学哲学手稿》与由《资本论》所代表的后期马克思对立起来，试图从中找出哲学的独立性，这一类见解从 20 世纪 50 年代到 20 世纪 60 年代不断出现。在西欧，关于“早期马克思”的研究与对冷战时代对东欧进行强权统治的苏联的批判是联系在一起的，其矛头指向斯大林主义下的党官僚制独裁。围绕“早期马克思”的这场论争，与当时平行进行的关于“初期黑格尔”的新资料发掘紧密相连，与卢卡奇对初期黑格尔的研究，

^① Kar Marx, Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Herausgegeben von V. Adoratskij, Erste Abteilung, Bd. 3. 1932.

以及耶科夫的《精神现象学》讲义彼此呼应。^① 罗扬也没有忘记提到第二次世界大战刚刚结束时撰写的海德格尔的《关于人道主义的书信》^②。在罗扬看来，提到《经济学哲学手稿》的异化论，并对之表示强烈共鸣的海德格尔的观点在一定程度上是使“早期马克思”论争呈现盛况的原因。

但是，论争的双方——不论是认为那是成熟著作的一方，还是认为那是独立的哲学著作的一方——都存在共同的缺陷。因为受到旧 MEGA 版考证不充分的不良影响，双方都将《经济学哲学手稿》视为在序言、第一手稿、第二手稿、第三手稿这样的一贯结构下撰写的著作。岩波文库版的译者（第一版，1964）也受到当时这种研究状况的影响，认为《经济学哲学手稿》“估计是在一种意图下统一撰写的”^③。

另外，收录在旧 MEGA 版的同一卷中的“经济学笔记”^④——那是被推定为从 1943 年至 1945 年在巴黎滞留期间整理的许多摘录，笔记中记载了关于恩格斯、萨伊、斯卡尔培克、斯密、李嘉图、穆勒等的笔记——也受到了关注。论争的当事人都抱有某种错觉，他们都是在默认的前提——即马克思是在完成了“经济学笔记”中表明所有研究之后，才开始撰写《经济学哲学手稿》的——之下来展开论述的。但是，只要稍微注意马克思在整理笔记的时候，是直接参照原著还是间接地引用便会明白：完全不能将“经济学笔记”和《经济学哲学手稿》两者之间的前后关系作为前提。例如，马克思在撰写第一手稿的时候，还没有阅读英文原版的或者法文译

① G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, 1948. 生松敬三、元浜清海、木田元译：《青年黑格尔》上下，白水社，1969。科耶夫（A. Kojève）：《黑格尔解读入门——读〈精神现象学〉》，国文社，1987（原书出版于1947年）。

② 海德格尔：《关于人道主义的书信》，筑摩书房，1997（原书出版于1947年）。

③ 同上书，“译者解说”，239页。

④ Karx Marx, Friedrich Engels, *Historisch - kritische Gesamtausgabe*, Band 3, Zweiter Teil: Aus den Exzerptheften, Herausgegeben von V. Adoratskij. 日文版：《马克思经济学笔记》，未来社，初版于1962年，第2版于1970年出版。

本的李嘉图的著作。对李嘉图著作的引用，转引自比莱的《论英法工人阶级的贫困》（1841年）^①。另外，显示新思索之展开的“穆勒评注”在撰写第一手稿的时候还没有整理。如果是那样的话，那么第三手稿是在“李嘉图笔记”、“穆勒笔记”——那对马克思的经济学研究来说具有重要意义——整理好之后才撰写的，其基本构想不可能与第一手稿相同。

罗扬的论文通过对马克思的手稿原件进行详细、严密的考证，进而通过对关于“经济学笔记”和《经济学哲学手稿》的各个部分的撰写时期进行严密的比较，指出了20世纪五六十年代的论争在文献学考证上存在的致命局限性。罗扬在论文的开头部分，首先对自己的研究结论进行了概括。罗扬表明他并没有完全否定关于《经济学哲学手稿》的论争，并没有“得出那是完全没有价值的东西的结论”。不过，以往的论争在没有进行基础性准备工作的情况下，提出了根本就不应该出现的夸张、跳跃的观点。罗扬指出：“密涅瓦的猫头鹰受到时代环境的刺激，睁开双眼飞向天空，是不是早了些。”这一评语给人留下了深刻的印象。

罗扬在论文的“结语”部分再次指出，《经济学哲学手稿》不仅不是“基于‘序言’中的计划撰写的著作”，甚至连“草案都不是”。包括“经济学笔记”在内的这些笔记“不是记录一定的认识水准的东西，首先是显示通过‘对国民经济学的良心的批判性研究’而培养的几个月认识过程”的资料。“马克思在那里所涉及的各种各样的问题”的确“不是毫无关联、杂乱无章地浮现在他的头脑中的东西”。但是，对于在那里“推论建构一个体系的意图的做法令人怀疑”。关于《经济学哲学手稿》的文献学研究起始于拉宾，可以说在

^① 请参见岩波文库版译者注，254页；罗扬论文的日译文，124页。而且，该引文转引自比莱的著作的序言，而不是依据“经济学笔记”中对比莱的摘录。根据罗扬的推定，“比莱笔记”是马克思在即将离开巴黎之前着手的，在移居至布鲁塞尔之后又继续整理了。如果这一推定正确的话，那么“比莱笔记”要比《经济学哲学手稿》的第三手稿要晚。顺便提一下，马克思在巴黎滞留的时期是1843年10月中旬至1845年2月初。请参见罗扬论文的日译文，122-123、128页。

罗扬那里基本上大功告成了。在以往的论争中，双方的前提——《经济学哲学手稿》是在“序言”的论旨下作为连贯的构想而准备的这种见解——显然是错误的。因为罗扬作出了这样的宝贵贡献，研究者从由“早期马克思研究”“过早地飞向天空”所带来的肯定、否定的两面的“武断”中解放出来，站到新起点上了。但是，在对罗扬的这一贡献进行评价的同时，也有必要对他的论述提出质疑。因为罗扬本身也让人怀疑是以某种“武断”为前提的，那种前提似乎忽隐忽现。

罗扬说他将自己的研究限定在关于笔记类原件的撰写过程的形式方面。以往的“早期马克思”研究的主题与“异化、黑格尔、辩证法等”^① 哲学方法及其成败的问题直接相关，争论也是围绕那些问题展开的；或者是以批判性地批判资本主义的体系构想（“市民社会的解剖学”）为基准的论述事先被视为前提，就那是否已经在《经济学哲学手稿》中出现了来展开论述的。罗扬与深入涉及内容的那些论点划清界限，宣称自己专门作为研究历史资料的史学家来处理问题。尽管如此，他在几处对哲学的领域或者体系构想的领域发表了意见。例如，罗扬认为，刚开始研究时的马克思“离在经济学上承认市民社会的解剖学相距遥远”，但在结束了关于萨伊的《政治经济学概论》以及斯密的《国富论》的摘录笔记的阶段，则呈现了对“国民经济学”的新的认识。在这种新认识中，“国民经济学”不单单“表明了异化劳动的各种规律”，而且通过“那特有的语言”，“到达了能够明确显示‘私有财产的物质过程’本身越来越使扬弃私有财产成为普遍的、不可避免的需要这一确信”^②。

不过，如果是那样的话，就应该认为马克思至少在开始撰写第三手稿的时候，已经将关于政治经济学的某种“体系构造”变成了自己的东西。另外，罗扬的以下观点也值得关注：

① 请参见罗扬论文的“引言”。

② 请参见罗扬论文的日译文，133页。

马克思是在研究了国民经济学之后才对黑格尔进行批判的，是在阅读了斯密、李嘉图等人的著作之后才有可能实施的，这一点毋庸置疑。也就是说，以在第三手稿中获得的形式对黑格尔进行批判不是他的国民经济学的出发点，而是其成果。^①

在本书的前文中，我对第一手稿中的“异化劳动”论在末尾部分遇到了逻辑上的僵局，换言之，是以不知所措的状态了结的这一点进行过确认。^②在对第三手稿的内容进行探讨的时候，我们现在可以看出：通过对罗扬的文献学研究成果进行整理，第三手稿呈现出了与那之前完全不同的全新的认识。罗扬一方面断定《经济学哲学手稿》基本上是不成型的杂乱的笔记类的汇集，是显示“几个月的认识过程”的资料。但另一方面又认为第三手稿“在对国民经济学进行研究之后，意识到了那能对黑格尔的辩证法进行适当的批判”。罗扬确认：第三手稿是在扎扎实实地研究了国民经济学研究之后撰写的，它到达了高于以往的黑格尔左派的认识的全新水准。罗扬之所以得出这样的结论，是因为在他那里存在这样一个默认的前提，那就是：《资本论》中的马克思是本来的马克思，《经济学哲学手稿》只不过是到达《资本论》的充满受苦和摸索的“认识过程”的记录。罗扬在论文的第一节中提到了阿尔都塞的“关于青年马克思”^③，介绍了其中的“早期马克思的‘意识形态性著作’和后期马克思的‘科学的’著作因为在‘认识论上的断裂’而被割裂开来了”这样的见解。对于阿尔都塞所提出的这个广为人知的问题，罗扬没有作出评价。但是，且不说他是否赞成阿尔都塞的观点，但不可否认，将“后期马克思”视为原本的、最终的马克思这样的默认的理解规定着他的整个论文构想。

① 请参见罗扬论文的日译文，137页。

② 请参见本书第三章——“关于《经济学哲学手稿》的难题”。

③ L. Althusser, Sur Le jeune Marx' in: *La Pensee*, No. 96. 收录于河野健二等译：《为了马克思》（平凡社，1994）。

在这个时候，我所考虑的是：罗扬的结论——他认为《经济学哲学手稿》中包含很难说是相互协调的零散的认识，在整体上不能视为一部著作——虽然可以接受，但至少就第三手稿而言，不妨认为那是由成型的思考所贯穿的体系构想。

更为重要的是，在以英文原著或者法文译本读完了关于国民经济经济学的主要文献之后才撰写的第三手稿中，马克思展开了后来在他自己身上看不到的某种特殊的存在论的思路。那无非就是从费尔巴哈那里继承的“受苦（Leiden）”的观点。马克思在获得了关于国民经济学学的独自的理解，基于新水准对黑格尔批判的新基准进行确认的时候，究竟为什么要再次从费尔巴哈那里采取“受苦”这样的存在论的观点呢？马克思在第一手稿的“异化劳动”中，导入过费尔巴哈的异化论；他是因为怎样的思想发展而在第三手稿中再次以“受苦”的论点作为基准来重新把握费尔巴哈呢？

的确，在充分理解了国民经济学学的时候出现的对费尔巴哈的理解的新水准不久又被《关于费尔巴哈的提纲》（1945年撰写）超越了。但是，在很多情况下，《关于费尔巴哈的提纲》的强有力的断定对以往关于青年马克思研究的影响是不是太大了呢？尽管《关于费尔巴哈的提纲》的观点在那以后被展开了，但在马克思那里，从费尔巴哈那里受到的初期影响直到最后都作为基层的低音保留下来了。的确，“受苦”这样的存在论的规定在短时期内消失了，但是在“后期马克思”当中可以看出与之相照应的论述。关于这一点，将在本书最后的“结论”部分进行论述。总而言之，如果以《存在与时间》中的海德格尔的术语来表述的话，在后期马克思身上也保留下来了的这种“受苦的存在者的存在论”才是批判地照应到达现代科学主义文明的最高阶段，而且伴随那种到达水准的不可避免的风险——让人觉得已经陷入了不可控制的过度膨胀的都市建筑物，那不可避免地伴随着社会的功能不全以及深刻的环境破坏——面临那些威胁的我们的时代的重要线索。在这里，姑且提出这个问题。

如果回到罗扬来说的话，因为他过于关注《经济学哲学手稿》以及与之平行进行的“经济学笔记”，所以尽管对作为“对黑格尔的

辩证法和整个哲学的批判”而谈到的黑格尔论有所言及，但并没有对在第三手稿中鲜明地显现出来的费尔巴哈的契机进行应有的论述，这一点不可思议。第三手稿的现行各节原本是由 MEGA 版的编者在东拼西凑的基础上整理出来的人为操作的结果，各节的标题也是编者加上去的。的确，“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”这样的标题作为节名保留下来，可以说处理是恰当的。不过，例如另外留下以“费尔巴哈和受苦的存在”为标题的一节大概也不会不可思议吧。很显然，旧 MEGA 版的编者缺乏对费尔巴哈的关注。然而，罗扬也没有意识到那样的编辑上的问题，而是将那样的问题继承下来了。罗扬似乎因为《经济学哲学手稿》“还使用很多哲学的、费尔巴哈的术语”，而与阿多拉茨基一样，认为那是不成功的著作。

二、宗教改革思想和国民经济学的历史同根性

在撰写完被命名为“私有财产的关系”的第二手稿的时候，马克思忽然停了下来。然后，在第 36 页撰写由旧 MEGA 编者加上了“私有财产和劳动”这一标题的补论。

在第二手稿的结尾部分，因为国民经济学研究的进展而获得的新知识明显地体现出来了。例如马克思说“李嘉图、穆勒等人比斯密和萨伊进了一大步”^①，关于这里所说的“进步”的内容，可以从接下来的论述察知。

现代英国国民经济学的又一重大成就是：它指明了地租是最坏耕地的利息和最好耕地的利息之间的差额，揭示了土地所有者的浪漫主义想象——他的所谓社会重要性和所谓他的利益同社会利益的一致性，而这一点是亚当·斯密早就继重农学派之后主张过的；它预料到并且准备了这样一个现实的运动：使

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文 2 版，第 3 卷，262 页。译者注

土地所有者变成极其普通的、平庸的资本家，从而使对立简化和尖锐化，并加速这种对立的解除。^①

第一，可以看出，在这里，试图以德国哲学的独自地位为根据，向全欧洲传达革命消息的黑格尔左派的构想已经完全消除了。首先有必要立足于英国国民经济学在其展开的顶点所产生的李嘉图以及穆勒的水准。如果不那样做的话，就理解不了全欧洲规模的社会变革，即起始于英国工业革命的近代化革命。在明确了这一点的基础上，撰写第二手稿时的马克思转向与整个黑格尔左派在本质上不同的立场。当然，这对马克思来说是一场大的转变，显示了《德法年鉴》时期（1844年2月。在那里，马克思发表了《论犹太人问题》、《黑格尔法哲学批判导言》，恩格斯发表了《国民经济学批判大纲》、《英国工人阶级状况》）的飞跃。而且，第二，马克思在撰写第一手稿的时候，只读过萨伊的《政治经济学概论》以及斯密的《国富论》，而在这里，水准得到了大幅度提高。

资本的文明的胜利恰恰在于，资本发现并促使人的劳动代替死的物而成为财富的源泉。

从现实的发展进程中必然产生出资本家对土地所有者的胜利，即发达的私有财产对不发达的、不完全的私有财产的胜利。

马克思在这样论述的时候，觉得应该结合资本主义的体系秩序，将私有财产的三种形态，即地产、资本、劳动的内在关系透明化。对那项工作来说最为重要的是排除与地产紧密联系的一切前近代的、封建的或者罗曼主义的色彩。但是，在德国的黑格尔主义者那里，正如在尤斯图斯·默泽尔以及冯·芬克身上所看到的那样，残留着许多与贵族和农奴的关系相关的庸俗的幻想。^② 如果这一点得到确

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，283页。——译者注

^② 请参见《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，285页。——译者注

认，从地租中清除一切罗曼主义的幻想，将那作为资本利息的一种形态即差额地租“散文式地”进行规定的話，那么剩下的问题就被纯粹化为资本和劳动的关系。到了这一步，便可以断言：“私有财产的关系是劳动、资本以及二者的关系。这个关系的这些成分所必定经历的运动。”^①

论述就这样进入最后阶段，马克思在将自己从立足于德国哲学的高度来批判英国国民经济学这样的“外在的”认识中解放之后，呈现出了新的展望。马克思从黑格尔左派的认识圈中摆脱出来，站到“内在于”国民经济学的位置上来了。这一点意味着可以从全新的立场，赋予第一手稿的“异化劳动”的逻辑以新的根据。在“异化劳动”的末尾遇到的僵局就这样被克服了。

“私有财产和劳动”首先指出：“私有财产的主体本质，作为自为（für sich）地存在着的活动、作为主体、作为个人的私有财产，就是劳动。”斯密已经不将私有财产视为单纯的一种状态。如果按照黑格尔的术语来说的话，对于斯密来说，劳动是以自己的能量对自己施加作用的自为（für sich）的活动。也就是说，是内在的活动、内在的精神，或者是表明自我意识的存在。对于斯密来说，也就是说，对于国民经济学来说，私有财产是现代工业本身的产物，是“私有财产的现实能量和现实运动的产物”。因此，国民经济学是现代社会的“财富的主体本质的”新的知识体系。这一点，只要将国民经济学与那之前的经济思想进行对比，大概就会十分清楚。如果对照国民经济学的这一水准来说的话，货币主义（Geldsystem）者以及重商主义（Merkantilsystem）者可以说是“一些拜物教徒、天主教徒”。“所以，恩格斯把亚当·斯密叫做国民经济学的路德是对的。”^②

在这里所论述的拜物教徒这样的规定，之后在《资本论》第一

① 请参见《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，288页。——译者注

② 同上书，289页。

卷的开头部分再次出现了，这一点广为人知。^① 不过，值得关注的是，在这里，国民经济学之前的经济思想被称为“天主教徒”。马克思在将国民经济学之前的经济思想称为“天主教徒”的时候，受到了恩格斯的《国民经济学批判大纲》的启发。的确，恩格斯在那里使用的比喻表达与由马克思援引的比喻所暗示的内容是不相同的，毋宁说是无缘的。关于这一点，看一看马克思以下的论述马上就会明白。马克思指出：

正像路德承认宗教、信仰为外部世界的本质，因而起来反对天主教异教（katorisches Heidentum）一样，正像他把宗教笃诚变成人的内在本质，从而扬弃了外在的宗教笃诚一样，正像他把僧侣（Pfaffen）移到世俗人（Leien）心中，因而否定了世俗人之外存在的僧侣一样，由于私有财产体现在人本身中，人本身被认为是私有财产的本质，因此在人之外存在的并且不依赖于人的——也就是只应以外在方式来保存和维护的——财富被扬弃了。^②

恩格斯将国民经济学之前的经济思想视为天主教徒，而将斯密比拟成路德。恩格斯在那里的意图是揭露在立足于宗教系谱这一点上，两者都属于旧体制的思想。在恩格斯那里，重点是在黑格尔左派的主导下，在全欧洲推进从基督教思想的解放。与此相对，乍看马克思继承了恩格斯所提出的问题，但实际上却立足于与恩格斯完全不同的脉络。在这里，马克思主张黑格尔左派对宗教所进行的批判缺乏理解由路德开创的宗教改革的文化史的意义能力，因此也缺乏认识在思想上与宗教改革由来于同一根源的英国国民经济学的革新意

^① 请参见《资本论》第1卷第1章“商品”。

^② 中译文参见《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，289~290页。

义的能力。^①

这个部分乍看是将起始于德国的宗教改革运动与英国国民经济学相重叠的内容，让人觉得依然在与黑格尔左派的主张相呼应。但是，两者的性质完全不同。黑格尔左派将黑格尔哲学转换成对宗教进行批判的逻辑，并通过那样的做法来显示与法国的政治激进主义以及社会主义在本质上的不同的、对于德国哲学进行批判的独自性。与此相对，马克思则试图通过追溯到路德的宗教改革运动，在那里来看待近代意识的发生。而且，在路德的宗教改革思想中，发现了与斯密经济学在本质上相同的近代自我意识。路德和斯密两者的共同要素是宣告近代市民（马克思所说的俗人）的诞生的内在性（＝自我意识）。在这里，不论是在宗教中，还是在经济生活中，与发自内在性的主体意愿无关的外在性或者对象性被排除了。货币主义以及重商主义在贵金属中追求财富的存在。这种思想不能将财富的本质作为现代工业中的人的主体活动来看待，也不能内在于现代文明来把握财富的性质，其落后性在这一点上体现出来了。同样的道理，看不到通过宗教改革而展开的欧洲世界的文化史的自我革新，认识不到旧教与新教的差异，这是内在于黑格尔左派的思想落后性的体现。

就这样，英国国民经济学作为现代自我意识所产生的科学体系，或者体现现代精神的主体本质的思想，与起始于路德的宗教改革运动被等同起来了。这一发现将现代性与前现代性相区别，肯定表述了前者针对后者的历史先进性。但是，当然，马克思的真意并不停留在那里。毋宁说，马克思的真意在那之后。马克思指出，由于人

^① 1844年8月末至9月初，恩格斯在巴黎与马克思进行了亲密交往。在那个时候，恩格斯对马克思的研究有了详细的了解，受到的冲击大概也非同一般。恩格斯马上意识到：尽管马克思从自己的《国民经济学批判大纲》中引用了前面提到过的部分，但马克思的构思已经阐明了关于国民经济学的自己的认识的局限。后来，恩格斯从一名德国女性那里收到一封对《国民经济学批判大纲》进行高度评价的书信。恩格斯在回信中这样写道：“虽然我至今对自己的这第一本社会科学方面的著作还有点自豪，但是我清楚地知道，它现在已经完全陈旧了，不仅缺点很多，而且错误也很多。我担心，它引起的误解会比带来的好处多。”（中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第36卷，172页。译者注）

的本质作为由来源于内在性的活动被认识，所以“人本身被设定为私有财产的规定，就像在路德那里被设定为宗教的规定一样”，换言之，“以劳动为原则的国民经济学表面上承认人，毋宁说，不过是彻底实现对人的否定而已”^①。

“异化劳动”的僵局就这样巧妙地被解决了。现在，马克思充满自信地指出：

如果上述国民经济学是从表面上承认人、人的独立性、自我活动等等开始，并由于把私有财产转入人自身的本质而能够不再受到作为存在于人之外的本质的私有财产的那些地域性的、民族的等等的规定，从而发挥一种世界主义的、普遍的、摧毁一切界限和束缚的能量，以便自己作为唯一的政策、普遍性、界限和束缚取代这些规定——那么国民经济学在它往后的发展过程中必定抛弃这种伪善性，而表现出自己的十足的普尼克主义。^②

这一节与急剧地经历了全球化的过程的我们的时代的状况基本上是直接相连的，这一点令人惊叹。

国民经济学“十分片面地，因而也是更加明确和彻底地发挥了关于劳动是财富的唯一本质的论点，然而它表明，这个学说的结论与上述原来的观点相反，不如说是敌视人的；最后，它还致命地打击了私有财产和财富源泉的最后的个别的、自然的、不依赖于劳动运动的存在形式即地租，打击了这种已经完全成了经济的东西因而对国民经济学无法反抗的封建所有制的表现”^③。

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，290页。——译者注

② 同上书，290页。

③ 同上书，290~291页。——译者注

马克思试图通过这一论述脉络来表述这一逆转的趋势，即国民经济学越是将其理论发挥纯化，那么其内部所包含的犬儒主义就不得不体现在表面。与斯密和萨伊相对，李嘉图以及穆勒的逻辑体现了其脱离人的异化。“他们总是自觉地在排斥人这方面比他们的先驱者走得更远，但是，这只是因为他们的科学发展得更加彻底、更加真实罢了。”^①

将近代市民社会（俗人）的主体本质作为自己的原理来主张的国民经济学不得不遵从自身的内在的反论。“他们使具有活动形式的私有财产成为主体，就是说，使人成为本质，又同时使作为某种非存在物（unwesen）的人成为本质，所以现实中的矛盾就完全符合他们视为原则的那个充满矛盾的本质。”^②

但是，在内在于国民经济学确认了针对封建地产的近代市民精神的胜利的马克思也留下了“私有财产和财富泉源的最后一个个别的、自然的、不依赖于劳动运动的存在形式”这样的表述。这一段话不应该理解为马克思对作为封建财产的地产表露的某种惋惜心情，而应该理解为：那是确认以人类的主体本质为原理的国民经济学，以及与它在历史精神上同根的宗教改革的理念，使无意识的反自然的契机内在于忠实地切合了人类的自然本质这一自我确信中的这一点。近代的人本主义即人道主义包含着作为理念本身的、不久势必使自己的确信瓦解的根本的犬儒主义。近代市民社会主体本质在它的初始的理念中，会带来恐怕最初提出问题的人“没有打算的”，或者完全“没有预料到的”结果，而马克思通过对国民经济学进行批判性分析，这样将它把握住了。针对立足于国民经济学外侧的黑格尔左派的视点，在以其理论优势作为朴素的前提的时候的第一手稿以及那里的“异化劳动”，在这里出现了全新的认识。首先是彻底内在于现代市民的主体本质之中。通过这种内在于其中的做法，国民经济学所包括的反自然性＝犬儒主义不久显露出来，而归结到在初

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，291页。——译者注

② 同上书，291页。

始的理念中完全“没有打算的”反论，这样的事实得到了澄清。这便是第三手稿中的异化论的新水准。

探讨到这一步，自然能注意到第三手稿开头的“私有财产和劳动”的构想与社会学中的另一个巨人韦伯的观点有很多一致之处。韦伯在《新教伦理和资本主义精神》中，阐明了伴随着宗教改革，出现了成为神的工具、致力于现世的职业劳动的新的精神气质，那在当时正兴起的产业中产阶级之中获得了广泛的支持者。关于以宗教的心情为出发点的韦伯的社会学的方法，屡屡被认为与以经济学批判为落脚点的马克思的方法在结构上完全不同。但是，理解了“私有财产和劳动”中的马克思的结构后，可以清楚地得知：实际上马克思的初始的发挥与韦伯的宗教社会学极其相似。而且，指出在初始的宗教心情本身中，已经内在了后来出现的“官僚制合理化”的“伦理基础”的韦伯的观点，与马克思在这里的描述在性质上大体相同。而且，认为肩负着原初的新教的人们完全“没有打算的”结果，完全“没有预料的”结果决定了作为新教信仰的归结的现代文明的命运。即便在这一点上，韦伯的分析与马克思在这里的论述也是相似的。^①

在这里，让我们回到将第三手稿与第一手稿相区别的第二论点吧！马克思在撰写第三手稿的过程中，三次提到了黑格尔。他主要是以《精神现象学》为素材，以国民经济学研究的成果为资源，从根本上更新了自己对黑格尔的认识。但是，在那之前，马克思展开了以“私有财产和共产主义”这一标题概括的引人深思的论述。下面，将这一论述中所包含的见解结合“从日常生活的批判到经济学批判”以及“费尔巴哈的感性论和人类存在的自然的本质”的两个项目来进行分析。

^① 关于对韦伯的宗教社会学的整理，请参见山之内靖的《马克思·韦伯入门》（岩波书店，1997）。

三、从日常生活的批判到经济学批判

由旧 MEGA 版的编者命名为“私有财产和共产主义”的第三手稿的第二项，也与第一项的“私有财产和劳动”一样，是在第二手稿“私有财产的关系”所佚失的部分——正如在前文中介绍过的那样，根据罗扬的考证，那不是佚失了，而是同时撰写的“经济学笔记”中的“穆勒第一笔记”——之后加上去的补论。这样来看便可知：第三手稿在整体上是作为第二手稿的补论开始撰写，逐渐发展为丰富的构想的部分。马克思似乎是被从脑海里涌现出来的新颖思路所驱使，将论点一个接一个地加以扩展。读者有必要感受其宏伟气势。与此同时，必须留意：在那里也出现了尚不精练的试论风格的论述。如果仔细阅读的话，会发现在马克思的论述中，可以看到让人觉得前后不一致的内容，另外，还让人感觉到有相同的论点反复出现的“动摇”。对于第三手稿所处的这种未完成的状态，读者应该充分考虑到。

马克思是从“私有财产的进一步的运动”尚未出现的古代罗马以及土耳其来着手对“私有财产和共产主义”进行论述的。不用说，这是将作为近代特有的“私有财产”与那之前的“财产”明确地加以区别，并赋予特征的对比手法，是思考的战略。

马克思必须作为自己的课题来致力于研究的，并不是与近代以前的财产相关的问题。马克思要探讨的课题是“作为财产之排除的劳动，即私有财产的主体本质”和“作为劳动之排除的资本，即客体化的劳动”的关系。通过这种费解的表述，马克思想要确认的是：诞生于近代欧洲，与英国产业革命一起不断全面化的资本主义社会的秩序，是在那之下正在形成的新的对立关系的构图。在第三手稿的开头“私有财产和劳动”部分所论述的“私有财产的主体本质即劳动”这样的着眼点即便在这里也作为关键词被强调。处于正在出现的现代社会组成的核心的是“私有财产的主体本质”的劳动及其

活动。在这里，以古代罗马以及土耳其为例来论述的古代类型的所有财产已经被“排除”了。与单纯的“财产”相区别的这种新的“私有财产”作为构成其主体本质的活动=劳动的结果，产生了“和作为劳动之排除的资本，即客体化的劳动”。现代社会是内在地包含朝“私有财产的主体本质即劳动”和“客体劳动的本质”的分裂=敌对关系的、私有财产=劳动的充满活力的历史运动体。马克思以“这就是作为上述对立发展到矛盾关系的，因而促使矛盾得到解决的能动关系的私有财产”这段话对开头部分进行了总结。^①

废弃古代类型的财产，作为全新的原理而出现的财产，即“以劳动为主体本质的私有财产”伴随着其自身有力的活动，也必然带来资本和劳动的劳动关系及其对立。这种完全新型的对立今后会实现怎样的历史展开呢？另外，如果这种对立有可能克服的话，那么，那将经历怎样的过程呢？从“青年黑格尔派”——他们以对宗教的批判作为哲学的中心课题——出发的马克思将其批判对象从宗教或者政治转向了经济。马克思决定将“青年黑格尔派”的批判活动向政治经济学的领域扩展。不过，在撰写完第三手稿“私有财产的关系”的时候，以当时出现的另一个“灵感”——对将现代社会的“财产”与那以前的财产相区别的独特历史特性的“发现”——为线索，马克思手忙脚乱地着手整理接二连三地涌现出来的思路。

最先提出的，是围绕通过排除劳动而向“客体劳动”变质=异化，最终针对自己的“主体本质”即“劳动”形成敌对关系的“资本”，在思想动向以及政治现实中展开怎样的批判运动这一点的问题。

在作为社会运动而出现的这样的批判当中，大致有两种类型。一种类型是立足于“私有财产的主体本质”，即“劳动”的立场来批判其被客体化的异化态=“资本”的运动。关于由蒲鲁东所代表的这种批判运动，马克思只评论说：“最初，对私有财产只是从它的客

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，294页。——译者注

体方面来考察。”^①但是，在第三手稿的后半部分，进行了较为深入的批评。马克思指出：

凡是蒲鲁东认为是劳动反对资本的运动的运动，都只不过是具有资本的规定即工业资本的规定的劳动反对那种不是作为资本即不是以工业方式来消费的资本的运动。^②而且，这一运动正沿着胜利的道路即工业资本胜利的道路前进。^③

通过这一部分而浮现出来的论点，除了表明了马克思与蒲鲁东的差异以外，还具有更加重要的意义。因为在这种差异的背后，浮现出了以下主张，即：既然劳动构成私有财产的本质，那么，政治经济学的批判的真正目标就不单纯是“废除资本”这样的命题的附带物，而必须是“废除劳动其本身”。蒲鲁东的批判将“私有财产的主体本质即劳动”提出来，停留在主张“废除资本”这样的做法上，与此相对，马克思则提出了不仅废除“资本”，而且“废除作为主体本质的劳动”这样的根本课题。马克思在第三手稿中即便没有明确地指出来，但从与蒲鲁东的对比中浮现出来的，是在那背后的着眼点中的马克思的独特性。这种独特性不久在针对蒲鲁东的《贫困的哲学》（1846）的《哲学的贫困》（1847）中现实化。

但是，在说到“废除劳动本身”的情况下，我们究竟能够想到什么呢？是不是可以认为：在这里，后来在《资本论》的“三位一体的范例”中所论述的从“必然王国”向“自然王国”的飞跃是不是已经显示出了端倪呢？马克思在《资本论》的相关部分，所论述的这个问题广为人知。马克思指出：

自由王国只是在由必要性和外在目的规定要做的劳动终止

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，294页。——译者注

② 指个体经营中的劳动。

③ 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，352页。——译者注

的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域〔即“必然王国”——山之内〕的彼岸。……在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。^①

但是，就围绕“废除劳动本身”的“早期马克思”和“后期马克思”的差异进行论述还为时过早。关于这一点，已经在本书的序章“马克思主义以后的马克思”中进行过详细的论述。在这里值得关注的是，第三手稿中的马克思将费尔巴哈置于念头之中，重视作为存在的人类的感性侧面，进而致力于从费尔巴哈那里继承“受苦”这样的存在论的命题这一点。这一受苦的论点是第三手稿的突出特征，但在那之后，“受苦”从马克思的文章中销声匿迹了。这是一个令人费解的命题。在说到这个时候的马克思考虑到了“废除劳动本身”的情况下，我们有必要考虑其内容与这一“受苦”的命题的关联。但是，在对这一点进行深入分析之前，作为其准备工作，先要将论点进行整理。

社会批判运动的第二领域，是恰好在当时不断高涨的共产主义。马克思指出共产主义“是被扬弃的私有财产的积极表现”，对之首先给予了很高的评价。但尽管如此，马克思认为在走向“被扬弃的私有财产”的运动中，混入了由异化的欲望刻下印记的无批判的“日常生活意识”，并对那发动了彻底的攻击。在当时出现的共产主义当中，出现了只不过是私有财产的对立面而已的露骨的、粗陋的、不考究的欲望。马克思视为批判对象的最极端的形态便是认为“女性是共同体的共同财产”的主张。“针对更加富裕的私有财产以嫉妒和均分化”来对置的这种粗陋的共产主义看似是私有财产的对立物，而实际上是以私有财产为动机的占有欲望的普遍化。

马克思对“男人对妇女的关系”“这种自然的、类的关系”表示

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第46卷，928、929页。——译者注

关注，认为“这种关系通过感性的形式，作为一种显而易见的事实，表现出人的本质在何种程度上对人说来成为自然，或者自然在何种程度上成为人具有的人的本质”^①，这一点值得我们关注。这一点进一步发展为：我们可以“从这种关系就可以判断人的整个文化教养程度（alle Bildungsstufe des Menschen）”^②。与当今的女权主义以及男女社会性差异的观点相同的这些主张，在第三手稿中已经出现了，这一点应该让更多人了解才是。

在这里必须加以注意的是，在指出对感性的关注以及“人类本质的自然性”或者“自然的人类本质”的时候，那不是指原本的人类先天所具有的本性。那作为“人的整个教养程度”的结果，是在“未来”呈现的可能性。在这里所论述的，的确不是要经过认识层面的高度提炼，进而经历理性的普遍作用才有可能的事物，而是人的感觉层面已经作为那样的事物，作为“自然本质”来呈现的状态。换言之，这种自然状态是在经历了“整个教养程度”之后才终于呈现的可能性。人类不是特别理性地进行努力，而是在原本的状态下，“感性地”、“直观地”展开丰富的社会相互关系，而且保持与自然之间的共生关系的状态，那便是在这里所表现的“整个教养程度”的归结。

如果是那样的话，在这里所表明的就不是人类先天具有的自然性以及人道主义，而是一种理想的世界，是在观念上建构的乌托邦的表象。但是，那不单单是妄想，当时的马克思认为那是现实可能的未来。通过从“国民经济学”的角度进行思考，对尽管是乌托邦，但随着时间的推移，将会到来或者肯定会到来的未来的可能性是可以“科学”地进行论证的。马克思在第三手稿中构想未来的乌托邦，试图将那作为可以科学地——当然是在批判意义上科学地——进行检验的“教养程度”而提出来。

在这里，体现了对科学和乌托邦的两立的可能性的过度相信。

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，296页。——译者注

② 同上书，296页。

在这样的意义上，第三手稿的论述处于遭遇挫折的命运。但是，对于马克思来说，有一个暗示了科学和乌托邦的两立的可能性的哲学先驱者，他就是费尔巴哈。这个时候的马克思从费尔巴哈那里获得的“感性的人类”或者“人类自然的本质”这样的乌托邦同时也因为对“私有财产”=“劳动”的运动客观地=构造性地进行分析的经济学的批判性考察而得到了保障。

但是，乌托邦之所以是乌托邦，是因为那是不受时间性的前后制约的自由的构想力的产物。^①即便在马克思的思想中，恐怕也受到费尔巴哈的触发，呈现了将被视为“整个教养程度”的成果的人类的自然=自然的人类的形象作为向天生具有的事物的“自我回归”来把握的思路。这一点从以下论述中可以看出：超越粗陋的共产主义的领域，到达乌托邦状态的共产主义“是人向自身、向社会的（gesellschaftlich）（即人的）人的（menschliche Menschen）复归，这种复归是完全的（vollständige Rückkehr für sich）、自觉的而且保存了以往发展的全部财富的”。在这里，作为乌托邦的共产主义被意识为“自觉的而且保存了以往发展的全部财富的”。

这种共产主义，作为完成了的自然主义=人道主义，而作为完成了的人道主义=自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。^②

但是，接下来，马克思感叹道：“整个革命运动必然（Notwendigkeit）在私有财产的运动中，即在经济中，为自己既找到经验的基础，也找到理论的基础。”^③认为马克思是当今生态主义者的先驱

① 卡尔·曼海姆：《意识形态和乌托邦》，未来社，1968。原著出版于1929年。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，297页。

③ 同上书，298页。

的很多论者所关注的文章，就写于展开以上论旨的文章脉络中。

自然界的人的本质只有对社会的人说来才是存在的；因为只有在社会中，自然界对人说来才是人与人联系的纽带，才是他为别人的存在和别人为他的存在，只有在社会中，自然界才是人自己的人的存在的基础，才是人的现实的生活要素。只有在社会中，人的自然的存在对他说来才是自己的人的存在，并且自然界对他说来才成为人。因此，社会是人同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活（die wahre Resurrektion der Natur），是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。^①

的确，从这一文章的脉络中，或许可以看出生态主义者的思路。但是，仅仅凭借这一段话便说马克思是生态主义者，或者是生态主义的先驱的话，则有些操之过急。因为，从前文的探讨中已经清楚地看出，马克思是在“私有财产=劳动”的出现及其历史的展开，即资本主义的最高度成熟这样的时间变迁中来预测真正的共产主义的到来的。在那样的意义上，马克思将使现代社会的生产力成为可能的科学技术的发展视为共产主义不可缺少的前提。

作为科学技术的发展的结果而被展望的自然主义又是怎样的思想呢？马克思在《经济学哲学手稿》第三手稿中的思路让人感觉在表述上呈现出一种矛盾。近代的自然科学在本质上是不受空间和时间限制的普遍理性的产物吗？那不是作为将自然在与人类同等的存在论权限中永远回归（尼采）、循环的生命系统，而是被当做单纯的对象的物性，也就是资源，被视为征服的对象。在现代科学技术看来，专门感性地理解自然以及他人的意识是停留在受到狭隘的个人的能力制约的无知蒙昧上的意识，是将世界理解为由精灵以及魔术所支配的领域的启蒙以前的认识的世界。

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，301页。

当今受到质疑的，正是与那相反的事态：科学技术的独自的发展结果是破坏、威胁人类与自然的关系。^①也可以说，17世纪在欧洲出现的“近代的世界认识”现在已经无法原原本本地维持下去，需要从根本上对科学技术的定义本身进行更新；在与第二次科学技术革命的关联中，需要重新进行不妨称为“21世纪认识革命”的思考框架的新转换。在这里，第三手稿中的马克思从费尔巴哈那里继承的关于宇宙以及世界的感性意识的复权——在这种意义上，应该说是存在论的世界认识的变革——作为全人类规模的不可避免的话题而出现。关于这种宇宙以及世界的感性意识的变化，围绕科学技术史是什么，或者更准确地说科学技术应该是什么，需要形成与日常的生活历史的状态相关的世界认识的新脉络。而且，作为围绕这一知性的文脉的根本变化的结果，大概会产生应该称为第二次科学技术革命的知性的革命。^②在第二次科学技术革命中，即便就历史的时间性，不仅指经历了“私有财产=劳动”的最高层面的发展之后的“文化史阶段”这样的“进化主义=未来学的观点”，如果切合费尔巴哈本身来说的话，应该能够从他的感性自然概念中看出来的另一个时间概念，即“追溯过去”这样的逆向的契机大概也会作为重要的课题浮现出来。

① 福斯特对围绕这个问题的两种对立意见进行了周密的整理。请参见福斯特的《马克思和生态学——唯物主义和自然》（辛夷书房，2004。原著出版于2000年），特别是序章的第三节“社会生态学的危机”（39~44页）。关于福斯特在“马克思与生态学”方面的见解，我认为有必要在一定程度上批判性地加以保留。关于这个问题，请参照本书的序章“马克思主义以后的马克思”。

② 关于对以科学技术为特征的“知性的文脉”进行批判性思考的著作，请参见芭芭拉·亚当的《时间和社会理论》（法政大学出版社，1997。原著于1990年出版）。Barbara Adam, *Timewatch. The Social Analysis of Time*, 1995. Do., *Timescapes of Modernity. The Environment & Invisible Hazards*, 1988.

四、费尔巴哈的感性论和人类存在的自然本质

不仅将“废除资本”（蒲鲁东），而且将“废除劳动”这样更加根本的批判运动也纳入视野之中的马克思，为了寻求“废除劳动”的历史哲学的基础，向费尔巴哈的感性论大幅度倾斜。不能忽略，在进行这项工作的途中，马克思将“法理社会（Gesellschaft）”和“共同体社会（Gemeinschaft）”作为一对概念而加以对置这一问题。因为，这一对概念中包含了对近代以前的社会和近代以后的社会进行对比的基准。后来，滕尼斯（Ferdinand Tönnies）的著作专门将这一对概念作为研究对象，在社会学上产生了划时代的影响。^①

当然，这个时候的马克思不可能知道后来出版的《法理社会和共同体社会》的内容，即便如此，通过将近代以前的社会结合方式和近代的社会结合方式加以区别，提出了识别那两者之间的差异的这对概念的做法，撰写第三手稿时的马克思将他的乌托邦与历史时间性更加深入地形成关联来意识。对“法理社会”和“共同体社会”的识别使马克思意识到有必要对过去和未来的关系进行更加仔细、深入的思考。

岩波文库版的《经济学哲学手稿》一直将 Gesellschaft 翻译成社会，与此相对，将 Gemeinschaft 翻译成共同体。在德语中，表示社会的词还有由来于拉丁语的 sozial 这样的形容词。正如从表示社会科学的德语 Sozialwissenschaft 所看到的那样，这个词是同时包含表示以独立的个人为出发点的社会的关系性的 Gesellschaft，以及表示以个人生活为前提而存在的集合性结合秩序的 Gemeinschaft 所谓的“社会”的概念。但是，在日语中没有相当于既不是 Gesellschaft，也不是 Gemeinschaft 的 sozial 这个词语。毋宁说在日语中，一般认

^① 滕尼斯：《共同体社会和法理社会》上下，岩波书店，1957。原著出版于1887年。

为 Gesellschaft、Gemeinschaft 都属于“社会”。因此，在以“社会”这样的翻译词读到 Gesellschaft 的读者未必能明确地知道马克思是意识到了与 Gemeinschaft 不同层面的社会结合方式来撰写的情况。在这里，我们将两者加以区分。马克思指出：

活动和享受，无论就其内容或就其存在方式来说，都是社会的活动和社会的享受。自然界的人的本质只有对社会的人来说才是存在的；因为只有在社会中，自然界对人来说才是人与人联系的纽带，才是他为别人的存在和别人为他的存在；只有在社会中，自然界才是人自己的人的存在的基础，才是人的现实的生活要素。^①

读一读这一段文章便能得知，马克思没有把“共同体社会”片面地与过去的旧习联系起来理解。在这里，马克思认为，作为“法理社会”的现代社会的结合方式也可以将包含内在于“共同体社会”的社会结合方式中的肯定的要素——在上文中，在直接与他人的现实法理社会的结合中发现并确认自己的活动和享受与法理社会的活动以及共同体社会的享受被等同起来了——包含在自身之中。如果是那样的话便可以得知：虽然马克思立足于进化主义的时间概念，展望未来的“人类的自然本质”或者“自然的人类本质”这种乌托邦。不过，他并非完全没有把“共同体社会”作为乌托邦构想的模式来参照的想法。马克思认为，作为乌托邦的未来社会虽然是以“法理社会”的构成为基本，但只要形成“直接与他人的现实的法理社会的结合”，就有可能成为“共同体社会”。在接下来的文章中，马克思指出：

甚至当我从事科学之类的活动，即从事一种我只是在很少情况下才能同别人直接联系的活动的時候，我也是社会的，因

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，301页。——译者注

为我是作为人活动的。不仅我的活动所需的材料——甚至思想家用来进行活动的语言——是作为社会的产品给予我的，而且我本身的存在就是社会的活动；因此，我从自身所做出的东西，是我从自身为社会做出的，并且意识到我自己是社会的存在物。^①

在这里，也显示了被“法理社会”化的现代社会的语言活动以及科学思考同时也可以是“共同体社会”的这样的认识。在第三手稿中的马克思那里，认为“私有财产的主体本质即劳动”不可避免地在那里产生“排除劳动的客体劳动即资本”这样的异化论的认识牢固地确立了。不过，可以说：认为如果不经历异化劳动的历史进展，就不可能从这种异化论中摆脱出来这种构想也同时平行地形成了。马克思认为，为了从异化中摆脱出来而走向乌托邦的未来，必须使语言作为法理社会的相互交流的装置来自由地活动，使科学思考的普遍交流自由地发展。通过语言以及科学所进行的自由交流虽然是“法理社会”的社会的行为，但同时对“人类的”社会行为的成立来说也是必要条件。而且，在既是“法理社会”的，同时又是“人类的”社会行为一般化了的时候，那是能够与“直接的共同体社会”同等对待的共同体的共存的关系。

但是，通往既是“法理社会”的，又是“共同体社会”的未来的乌托邦的道路决不平坦。只要语言活动以及科学思考处于活跃的状态，也就是说，只要停留在从现实生活中割裂开来的抽象性的层面上，那将带来增大异化的客体活动的“资本”的支配的结果。“在今天，普遍意识是现实生活的抽象，并且作为这样的抽象是与现实生活相敌对的”，换言之，“我的普遍意识的活动——作为一种活动——也是我作为社会存在物的理论存在”。尽管如此，当今的语言活动以及科学的行为停留在游离于实在性的理论的抽象的层面上，

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，301~302页。——译者注

并在那里自我满足。马克思十分关注这个论点，对它反复进行了确认。“首先应当避免重新把‘社会’当作抽象的东西同个体对立起来。个体是社会存在物。因此，他的生命表现（Lebensausserung），即使不采取共同的、同他人一起完成的生命表现这种直接形式，也是社会生活的表现和确证。”^①

这个时候的马克思与以下想法无缘，那就是：正因为科学认识与现实生活的各种利益保持距离，具有抽象性，所以才成为普遍的、对一般判断来说有意义的基准。即便在包括《资本论》在内的后期构想中，也没有采取在与现实生活的各种利益保持距离的抽象一般性中评价各种科学这样的立场。各种科学在根本上，在推进历史的变革的实践活动的日常性中，大概处于各种利益的斗争过程之中。

正因为与一切现实的各种利益保持一定的距离的一般性的和抽象性的缘故，也正因为其理论的完结性和体系性的缘故，所以社会科学的认识是不受阶级利益的束缚的这一类的想法，即便在马克思主义的历史中，不久由希法亭（Rudolf Hilferding）的《金融资本论》（1910）所表明想法中^②，马克思一生都与之无缘。希法亭认为他的《金融资本论》正因为是科学的著作，所以不仅对工人阶级是有意义的著作，而且对于资本家阶级也是有利用价值的著作。

马克思不仅以“发现生命”这样的存在论，同时还以自然主义

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，302页。——译者注

② 希法亭在“原著者序言”中这样写道：《金融资本论》（大月书店，1952）是立足于马克思主义的观点撰写的。不过，那里的论述无非是展开了“将马克思主义的历史观公式化的、社会的运动法则的理论”。马克思主义对于正确的东西的洞察（在那里包含着对社会主义的必然性的洞察）绝不是价值判断的产物，也不是对实践态度的指示。因为认识某种必然性与服务于那种必然性是不同的。在这里，希法亭将“马克思主义”理解为纯粹的“科学体系”。在认为在建构“科学体系”的时候，在那里没有价值判断进入的余地的希法亭看来，作为“科学体系”的“马克思主义”应该与以价值判断的信念为背景的、作为政治实践的“社会主义”划清界限。“所以，虽然确信社会主义最终将胜利，却与之抗争这样的事情是很有可能。”将作为“科学体系”的“马克思主义”与作为政治实践（价值判断）的“社会主义”分割开来，持有这种观点的并不只有希法亭。请注意：希法亭在书中希望读者参照阿德勒（Max Adler）的 *Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft*，1904。

的立场与科学思维的抽象性相对置。个人不是霍布斯所说的孤立存在的自然人。说来，人类生存的意义在于“发现生命”。对人类生命的发现既是“法理社会性”的，同时也是“共同体社会性”的。不仅是语言活动，各种科学中的理论活动在其本来性质上既是“法理社会性”的，也是“共同体社会性”的“对社会性的生命的发现”。如果就哲学方法而言，马克思在这里与单纯的认识论的观点明显保持了距离。马克思很显然在应该称为存在论的观点中寻求基础，强调应该与抽象的、普遍的理论认识保持距离。“发现生命”这样的词语是这种意志的强烈体现。

与现代社会一起出现的各种科学思维，因为它具有普遍性，所以与启蒙以前的各种思维相比占压倒性优势。关于天体的运动，成功地对天上的行星以及彗星彻底地进行了确认、预测的天文学在《自然哲学的数学原理》（牛顿，1687）中确立了不可动摇的权威。不久，斯密在撰写权威性社会科学著作《国富论》之前，写过关于“天文学史”（1758年以前）的习作，扎实地掌握了牛顿的方法。实际通读过《国富论》的人大概都会有一种感受：在斯密的经济学中，与他那个时代的人的生活实践相关的具体的社会感觉丰富地被表现出来了。但即便如此，斯密的分析在开头部分就对既是社会的、也是经营内的分工劳动的构造进行了论述，不由分说地将那作为具有合理性的社会原理提示出来了。这种分工劳动的合理性由关于市场事后显示的价格变动，即所谓“看不见的手”的调整能力的理论模式进一步得到了增强。通过价格变动而发挥作用的市场的功能被斯密当做将包括劳动力在内的所有资源的生产、流通、分配、消费的社会全过程在没有任何政治介入的情况下具有最合适的调整能力的装置，因此，被视为独一无二的现代社会的最终调整装置。至此，经济学也和天文学一样，被当做“发现”超越各种伦理判断或者公共判断的合理性的社会调整机构的“科学”，被当做在逻辑上确认市场机构所具有的功能性和能力的“科学”。它以在与所有神秘性以及宗教性世界解释都无关的抽象性中“发现”天体的运动的力学原理的自然科学为模式，因此是作为在理论的普遍性中具有意义的科学来

提示自己。

第三手稿中的马克思通过整理“经济学笔记”而对作为现代科学的经济学所主张的普遍的合理性论调有了相当详细的了解。在那里，马克思开始对新课题进行研究。在撰写第一手稿和属于其中的“异化劳动”的时候，马克思对将国民经济学的原理视为反道德的恩格斯（《国民经济学批判大纲》）表示共鸣，并试图在那样的思路上来建构论述。^①但是，在第三手稿中，问题的焦点发生了很大的转变。马克思在看清了作为现代科学的国民经济学这样的论点的基础上，将这一科学的性质作为“私有财产的主体本质即劳动”的抽象理论表现来进行批判。现在，马克思不是将国民经济学作为反道德的思想进行批判，而是致力于揭露其普遍合理性作为相反的东西而带有的抽象性和一般性，即超历史的、超现实的理论普遍性。因为构成现代科学之特征的理论一般性以及抽象性忘却了作为“法理社会”的活动的科学思维本该在根本上进行考虑的“发现生命”这种“共同体社会”的层面，所以与“客体劳动即资本”的利益联系在一起，一味地繁殖。

不过，一旦回到“发现生命”这样的根本层面来看，在那里，不可避免地会出现必须接受的许多难题。在刚刚论及了“发现生命”之后，“死”（der Tod）这样的词语似乎突然冒出来了。以往的研究对《经济学哲学手稿》为什么没有回避对“死”进行论述这个问题没有引起注意。可那是重大的疏忽。

死似乎是类对特定的个体的冷酷的胜利，并且似乎是同它们的统一相矛盾的；但是特定的个体不过是一个特定的类存在物，而作为这样的存在物是迟早要死的。^②

在关于“死”的论述之后，马克思继续写下了让人想到费尔巴哈的

① 请参见本书第二章二 A. “恩格斯的《国民经济学批判大纲》及其思想圈”。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文 2 版，第 3 卷，302 页。——译者注

“关于哲学改革的临时提纲”的文章。^①这一段文章甚至让人觉得是不是从费尔巴哈那里原原本本摘录下来的。这表明了这个时候的马克思是多么倾向于费尔巴哈。

在这里，马克思再次提出一直作为第三手稿的主体的“私有财产的主体本质即劳动”来阐明其异化的性质，进而对克服了异化的状态即“积极扬弃了私有财产”的状态的内容进行了论述。因为这一部分具有很重要的意义，所以虽然篇幅比较长，但还是要加以引用。

对私有财产的积极的扬弃，就是说，为了人并且通过人对人的本质和人的生命、对象性的人和人的作品的感性的占有，不应当仅仅被理解为直接的、片面的享受，不应当仅仅被理解为占有、拥有。人以一种全面的方式，也就是说，作为一个总体的人，占有自己的全面的本质。人对世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、情感、愿望、活动、爱——总之，他的个体的一切器官，正像在形式上直接是社会的器官的那些器官一样，是通过自己的对象性关系，即通过自己同对象的关系而实现对对象的占有。^②

请注意，在这里，“人的（menschlich）”这样的词语所论述的事情的内容是指身体的各种器官层面的“感觉能力”或者“听觉能力”、“直观能力”、“愿望能力”等。马克思将在人类的社会存在中，各种感受器官的活动原原本本是“共同体社会的”那样的存在论的状态称为“人的”。马克思在提醒关注各种身体的器官的活动的论述之后，进而提出了以下可以说是决定性的主张。

对人的现实的占有；这些器官同对象的关系，是人的现实

① 请参见本书第二章三“费尔巴哈的唯物主义和《神圣家族》”。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，303页。——译者注

的实现，是人的能动和人的受动，因为按人的方式来理解的受动，是人的一种自我享受。^①

至此，马克思知道自己已经步入与作为现代科学的强有力的一个方面而呈现的经济学进行艰难较量的局面。在这里，不妨称为后现代的马克思的论调令人惊讶地率先体现出来了。在这里发出的“被动的受苦”这样的感觉存在的状态具有让马克思逝世后的“马克思主义”望而生畏的性质。因为马克思逝世后的所有“马克思主义”都将起源于费尔巴哈的“被动的受苦”这一第三手稿的关键概念作为毫无意义的词语而漠视，使之成为死语。不仅如此，恐怕就连由《资本论》所代表的后期马克思如果看到自己年轻气盛时的这一鲜明观点，大概会从那里感到自己一半卷入了理论抽象的领域而不得不发出苦笑。

马克思为什么将从费尔巴哈那里继承的“被动的受苦”这样的契机轻易放弃了呢？这种令人费解的“动摇”的条件已经包含在第三手稿之中。马克思所抱的历史进化的信念与马克思对现代工业技术的成果的期待是背离的。作为支撑这种进化主义信念的支柱而被引用的便是黑格尔的辩证法。马克思一方面确定了对现代科学进行存在论的批判的方向，从费尔巴哈那里继承了感性自然的乌托邦；在另一方面又感受到了现代工业所带来的工业技术的未来的非凡的可能性。撰写第三手稿时的马克思处于由费尔巴哈和黑格尔两个巨人所发出的引力圈内，在两者之间动摇。

五、黑格尔的《精神现象学》和国民经济学的历史同根性

在现代社会中被制度化的“私有财产”与以家长制以及等级制度为统治和所有制根源的传统社会不同，将各个人所承担的“劳动”

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，303页。——译者注

这样的活动的契机作为“主体本质”，因此又以之为历史起点。撰写第三手稿时的马克思以这一点为出发点，开始了之后的批判工作。批判的社会运动不应该以确立“基于劳动的所有”（蒲鲁东）为目标，必须通过赋予“废除劳动本身”以根据，来主张“废除私有财产”。构想了实现这种最终的乌托邦课题的马克思积极地接受了“人所贯彻的自然主义”，“自然主义所贯彻的人本主义”这样的费尔巴哈的命题。如果以这种自然主义的立场为根据的话，那么也必须肯定地接受“死”这种生命存在的有限性。如果忌避“死”而祈愿死后的救济的话，那么等待着的将只能是走向献身于宗教的完全性＝无力性。马克思认为在“私有财产的积极的扬弃”的共产主义，否定因为“私有财产”而被圈起来的自然环境，在“发现生命的共同体的共生”这样的状态下——作为这种共生的条件，不仅是人类相互的共生，与所有自然生命的共生也被纳入视野之中——接受“被动的受苦”这样的生活信念是不可缺少的。

“被动的受苦”这样的表述乍看似乎是无精打采的缺乏意志的状态。但是，事实上完全相反。这个时候的马克思坚决主张这种“被动的受苦”才具有积极的意义。因为那种存在论的立场“是人的一种自我享受”。在那里，各种事物的“效用（Nutzen）”成为“人的效用”。因为“需要和享受失去了自己的利己主义性质（egoistische Natur），而自然界失去了自己的纯粹的有用性（blosse Nützlichkeit），因为效用成了人的效用”^①。只有在从由来于私有财产的“利己主义”以及“效用”这样的观点的束缚中摆脱出来的时候，人才能相互作为人来开展本来的感觉交流，才从只将自然作为单纯的资源来把握的营利主义的束缚中摆脱出来。自然在那个时候，不只是作为资源，而且是作为自然本身的丰饶的、也作为威严的世界，成为人类享受的对象。

但是，要想从“利己主义”中摆脱出来，到达“被动的受苦”这样的感性自然的存在论，在那之前必须经历世界史的过程。这一

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，304页。——译者注

点对于那个时候的马克思来说，也是不可回避的论点。“五官感觉的形成是迄今为止全部世界历史的产物”，因为“一方面为了使人的感觉成为人的，另一方面为了创造同人的本质和自然界的本质的全部丰富性相适应的人的感觉，无论从理论方面还是从实践方面来说，人的本质的对象化都是必要的”^①。

想要到达“被动的受苦”这样的感性自然主义的领域，在那之前的“能动的活动”的“全部世界历史”是必要的。这种“全部世界历史”又被称为“人类本质的对象化”，马克思的脑海里肯定想到了构成现代世界的历史本质的“主体活动”、“主体劳动”。“私有财产的主体本质即劳动”的世界历史的展开，作为其活动的结果，是为到达“废除私有财产”即“废除劳动”的可能性作准备。马克思认为必须将包含这种反论的颠倒的全过程纳入视野之中。

如果考虑这一反论的过程的话，通常人们考虑那样的二元的对立项，即“主观主义和客观主义”、“唯心主义和唯物主义”、“（能动的）活动和（被动的）受苦”、“失去作为对立的应有状态”。从这样的论述脉络来看，将马克思视为通常意义上的唯物主义者完全是错误的。马克思处于超越那样的庸俗的二元主义的立场。这不仅是撰写第三手稿时的马克思的立场，也可以说是包括后期马克思在内的他整个生涯的立场。

与这个论点相关，马克思也对理论和实践的关联进行了论述，对这一点有必要加以关注。

我们看到，理论的对立本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决决不只是认识的任务，而是一个现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正因为哲学把这仅仅看做理论的任务。^②

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，305～306页。——译者注

^② 同上书，306页。——译者注

马克思发现了构成现代世界的活动的本质的“劳动”，主张“废除”“劳动”这种“发现生命”的异化形态才是“私有财产的积极的扬弃”的共产主义课题。但尽管如此，马克思并不认为人的本质力量的对象化即现代工业的发达本身是无意义的。岂止这样，马克思认为现代工业的发达才是“私有财产的积极的扬弃”得以实现的必然的，因此也是不可缺少的必要前提。在这里出现的论述，简直让人不敢相信出自当时还将费尔巴哈的感性的自然主义作为批判的最终根据加以继承的马克思。

“工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在，是一本打开了的关于人的本质力量的书。”以往的哲学一直从宗教来把握人的历史的本质发现。或者认为历史的本来舞台是政治、艺术、文学，将之与工业割裂开来评价。不过，那样的认识受到以往的异化形态的束缚。对此，马克思虽然承认那是异化形态，但他认为从“通常的、物质的工业中”发现“人的对象化的本质力量”^①。

不能忘记，马克思还就这一点的关联对自然科学进行了积极的重新评价。这一段也比较长，但因为重要，还是要加以引用。

自然科学展开了大规模的活动并且占有了不断增多的材料。但是哲学对自然科学始终是疏远的，正像自然科学对哲学也始终是疏远的一样。过去把它们暂时结合起来，不过是离奇的幻想。存在着结合的意志，但缺少结合的能力。甚至历史学也只是顺便地考虑到自然科学，仅仅把它看做是启蒙、有用性和某些伟大发现的因素。然而，自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活，改造人的生活，并为人的解放作准备，尽管它不得不直接地使非人化充分发展。工业是自然界对人，因而也是自然科学对人的现实的历史关系。因此，如果把工业看成人的本质力量的公开的展示，那么，自然界的人的本质，或者人

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，306~307页。——译者注

的自然本质，也就可以理解了；因此，自然科学将失去它的抽象物质的方向或者不如说是唯心主义的方向，并且将成为人的科学的基础，正像它现在已经——尽管以异化的形式——成了真正人的生活的基础一样；说生活还有什么别的基础，科学还有别的什么基础——这根本就是谎言。在人类历史中即在人类社会的形成过程中形成的自然界是人的现实的自然界；因此，通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然界，是真正的、人本学的自然界。^①

到了这一步，便知道撰写第三手稿时的马克思展开了习惯于常识性判断的人根本无法理解的反论思考。说来，以“私有财产”=“劳动”为基础的现代工业是异化态，其旺盛的活动产生“资本”的客观的功利主义。针对这种异化态批判的社会运动必须以“废除劳动”为目标。“废除劳动”是指人类的存在论的状态在其感性上是自然的，或者自然的存在在原本状态下是人性的状态。马克思在那样进行确认的同时，认为作为这种异化态的现代工业“是一本打开了的关于人的本质力量的书”。而且，马克思认为由自然科学奠定基础的现代工业以宏大的规模推进对自然的改造才是在准备“解放人类”，“通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然界，是真正的、人类学的自然界”。这个时候的马克思，究竟是把从一切占有的欲望中摆脱出来的人在其感性的存在论的状态下是自然的这一点作为最终到达点，还是在现代工业的宏大规模的对自然的改造中期待人类的自然的出现呢？在未能对这一令人迷惑不解的两义性论述正确进行认识的情况下，不能轻易地把撰写第三手稿时的马克思视为生态主义者。

在这里，马克思对让人觉得相互矛盾的相反的理想状态同时进行了论述。在这里，马克思超越“唯心主义和唯物主义”的二元对立，将那些各自相反的极端的乌托邦在其极限中加以消化。但是，

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，307页。——译者注

使作为读者的我感到困惑的那样的反论大概与这个时候的马克思以某种乐观的态度看待现代科学技术的发展所带来的魔术的可能性这一点相关。在生活于科学技术的水准从工业基础上飞跃发展、以信息和消费作为主要领域的 21 世纪的世界的我们看来，马克思在这里的观点过于乐观。我们难以对在马克思所生活的时代占支配地位的 17 世纪以来的第一次科学技术革命寄予希望，并描绘乌托邦的未来。因为，在我们所生活的时代，不能无视在马克思之后出现的思想潮流，特别是尼采、韦伯以及海德格尔的思想。^①

下面的一段话表明了这个时候的马克思应该说是相当乐观的预测。

历史本身是自然史的即自然界生成为人这一过程的一个现实部分。自然科学往后将包括关于人的科学，正像关于人的科学包括自然科学一样：这将是一门科学。^②

在这里，自然史与人类所展开的“历史”正好是重叠的，被视为与“自然界成为人”是相同的。在这里所看到的显然是人类中心主义的世界认识。当今的自然史=生命志已经没有给这种人类中心主义存续的余地。当今，已经被阐明的是：乍看出现在自然的顶点的人类是由和其他无数生命体之间的复杂的系统发生史的奇迹般的过程所支撑的如履薄冰的存在。在那里，人类与其他生命系统处于相当脆弱的微妙的相互关系之中。将自然史=生命志视为以人类为顶点的等级制度的系统图的观点已经站不住脚了。相反，人类是由脆弱的、纤细的生命系统勉强维持的不安定的存在。^③

进而言之，在人类的“历史”上，也必须补充在上述马克思那

① 请参照维特罗克：《社会理论与知性的历史——围绕现代的形成》，《思想》，2004年5月号。关于维特罗克论文的意义，请参见本书的“前言”。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，308页。——译者注

③ 中村桂子：《从生命科学到生命志》，小学馆，1991。

里看不到的现代视点。在上文中，看不出有在经历了第二次世界大战、体验了奥斯威辛集中营以及广岛原子弹轰炸之后出现的根本的怀疑主义，即对以人类为中心的世界认识的批判。维特罗克通过主张《世界和世界史》的明确的范畴区分，针对自然因为人类的对象化活动被人类化这样的观点，或者因为科学技术的发展所导致的世界与世界史的一体化的观点敲响了警钟。^① 进而，在当今，自然科学的发展“将包括关于人的科学”这样的乐观的期待已经行不通了，这种见解在社会科学中成为对“重归性（reflexivity）”的要求而被广为接受。乌尔里希·贝克（Ulrich Beck）在他的《危机社会》中指出：由专家科学地验证过的各种技术也必须由非专家的公众听证，换言之，必须通过社会的公开审查而“重归”地进行思考。^② 即便在撰写第三手稿时的马克思那里，的确可以看到认为近代诞生的“自然科学”原本是被异化的形态这样的保留。但是，马克思同时也抱有“自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活，改造人的生活，并为人的解放作准备^③”这样的进化主义的展望。

但是，马克思毕竟对直接赞成科学技术的发展的轻率的进化主义有所质疑。在写完上面那句话之后，马克思再次回到了费尔巴哈，指出在感性的自然主义中，“贫困”并不具有否定的意思。

不仅人的富有，而且人的贫困——在社会主义的前提下——同样具有人的因而是社会的意义。贫困是被动的纽带，它使人感觉到需要最大的财富即别人。^④

① 维特罗克：《世界和世界史》，岩波书店，1959。关于维特罗克的这部著作，请参照山之内靖：《系统社会的现代的位相》（岩波书店，1996）第三章“系统社会和历史的终结”。

② 乌尔里希·贝克：《风险社会——通往新时代之路》（法政大学出版会，1998。原著出版于1986年）。关于贝克的这部著作，请参照收录于山之内靖、酒井直树编著的《从总体战体制走向全球化体制》（平凡社，2003）第一章。

③ 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，307页。——译者注

④ 同上书，308~309页。——译者注

如果是那样的话，又何必以自然科学的全面发展为前提，以现代工业的高度化为不可避免的经过点呢？“贫困”在人类的各个时代都以各种形式体现出来。即便在让人觉得到达了自然科学的顶点的全球化了的我们的时代，固有的“贫困”，例如以化学原料以及农药的污染、操作遗传因子的危险性、用抗生素所饲养的动物和鱼的危险性等形式体现出来。如果“贫困”通过使人相互意识到处于法理社会的纽带之中，使人们意识到超越自私的利己主义的现代的“主体本质”的连带的话，那么不是没有必要将现代工业所带来的技术进步以及由它所带来的充足作为“人所贯彻的自然主义”、“自然主义所贯彻的人本主义”的“世界历史”的前提来加以设定吗？可以认为：马克思向费尔巴哈主义的倾斜逐渐与马克思的自然科学进化主义或者工业主义之间产生了某种裂缝。

不过，在让人觉得回到了费尔巴哈的瞬间，马克思再次想起了另外一种信念。“对社会主义的人来说，整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程。”^① 在题为“私有财产和共产主义”的部分，马克思突然改变了以往的思考方向。“为了便于理解和论证，对黑格尔辩证法，特别是《现象学》和《逻辑学》中的有关叙述，以及最后对最近的批判运动同黑格尔的关系作一些说明，也许是适当的。”

这一突然的方向转变，正如上面引文中的注意事项或者备忘录式的想法所暗示的那样，它表明那之后展开的相当篇幅的黑格尔论或许不是按照事先设定的步骤来进行的。另外，实际上，这一黑格尔论是由旧 MEGA 版的编辑后来汇总在一起的，对这一点也必须加以关注。它原本是在“私有财产和共产主义”的最后的最后部分，以及在“需要、生产和分工”的途中作为附记而写下的两段文章，分别属于不同的脉络。的确，马克思在序言中称“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”为“本著作的最后一章”，所以不能说旧 MEGA 版的编者所进行的这样的加工是错误的。但是，必须记住就连这篇

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，310页。——译者注

“序言”都是在后来，也就是在“需要、生产和分工”的末尾才写下的这一点。认为“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”似乎是在有条不紊的构思下撰写的，只不过是一种错觉。

马克思在第三手稿提及黑格尔的《精神现象学》，并对其内容进行分析，估计与第三手稿的性质紧密相关。第三手稿在开头部分提及路德，认为起始于路德的宗教改革运动和由其引发的思想变革与起始于斯密的经济学的形成及其历史的性质是相同的。不得不说有些唐突的这一想法成为将后来的全部论述接二连三地引发出来的导火线。路德和斯密的历史的同根性这样的新的构想一旦得到确认，近代的“私有财产”是由“劳动”这样的“主体本质”奠定基础而出现的这一点便没有怀疑的余地了。不得不说：成立于现代社会的“私有财产”不是不道德的，是由历史的新道德性、伦理性所支撑的活动原理本身。因此，像恩格斯那样将资本的活动视为不道德的而进行非难，把斯密当做在理论上粉饰狠毒的暴利交易的骗子而给予严厉批判的做法已经没有意义了。^①

对于撰写第三手稿时的马克思来说，如何对出现在现代世界中的新世界认识和那种新世界认识的产物即各种科学进行批判这一点才是问题。作为科学而出现的这种新的世界认识只要游离于人类的日常生活，处于人类的感性存在之外，并且在被异化的抽象的一般性中来被论述，那么就是对“作为排除劳动的客体劳动即资产”的奉献，就是为它的繁殖而贡献的东西。马克思是在这样的脉络中来重新借鉴费尔巴哈，从费尔巴哈那里重新继承感性论和自然主义的。但是，如果将费尔巴哈的存在论作为对现代科学进行批判的原理而变成自己的东西的话，那么有人会想：那样的论旨与马克思的另一个信念是不是相符合呢？撰写第三手稿时的马克思打破了前面的第一手稿的粗糙的逻辑（“异化劳动”）的外壳，找到突破第一手稿的僵局的意外的突破口，那就是路德=斯密的图式，所以不得不经历对自己解答自己所提出的论题这样的错综复杂的思考回路。

^① 请参见本书第二章二 A. “恩格斯的《国民经济学批判大纲》及其思想圈”。

马克思虽然全面倾向于费尔巴哈，但也意识到占据自己内部的工业进步的信念，发现了正在探寻能说明这一信念的自己，而且他忽然意识到：“对了，不是有黑格尔吗？而且不是有对于黑格尔的宏大构想来说构成出发点的《精神现象学》^①吗？以鲍威尔为代表的黑格尔左派及其批判主义究竟是什么呢？如果能在与国民经济学——即作为正在出现的新的世界认识的社会科学——的关联中对黑格尔的《精神现象学》进行定位的话，那么即便对自己与黑格尔左派的关系大概也能够充满信心地进行说明。”马克思大概是这样想的。

马克思在“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”中，表明了与黑格尔左派诀别，这一点从接着开头部分写下的以下文章中可以清楚地看出来。

现代德国的批判着意研究旧世界的内容……对于我们如何对待黑格尔的辩证法这一表面上看来是形式的问题，而实际上是本质的问题，则完全缺乏认识。^②

马克思指名评论施特劳斯和鲍威尔“还是拘泥于黑格尔的逻辑学”^③。对于马克思来说，鲍威尔等德国批判家的观点，如果借助现代的著作的倾向来评论的话，类似于滔滔不绝地谈论《大众的反抗》的奥尔特加（José Ortega y Gasset），他们意识不到自己作为知识分

① 黑格尔的《精神现象学》曾被视为初期的未完成的著作，没有引起研究者高度的关注。但是，20世纪30年代，亚历山大·科耶夫（Alexander Kojève）在巴黎讲授《黑格尔导读——读〈精神现象学〉》，以此为契机，人们对黑格尔重新进行认识。关于这一点，请参见前引《系统社会和历史的终结》以及山之内靖、的场昭弘的“后现代的马克思”（前引山之内靖对话集《再魔术化的世界》第一部第四章）。马克思在《经济学哲学手稿》第三手稿中出现的对《精神现象学》的关注，可以说是20世纪30年代以后的动向的先驱。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，312页。——译者注

③ 同上书，312页。——译者注

子是远离大众的日常生活存在这一点。^①

鲍威尔站在由来自于黑格尔的“自我意识”这样的“唯心主义”的立场上，致力于“将大众的无知作为证明自己的优越性的工具”，面向“正走向灭亡的全人类”不息地预告“最后的审判”。与此相对，“费尔巴哈是唯一对黑格尔辩证法采取严肃的、批判的态度的的人；只有他在这个领域内作出了真正的发现，总之他真正克服了旧哲学”^②。这是因为，费尔巴哈清楚地看出：黑格尔哲学虽然扬弃了宗教和神学，却将它们重新作为哲学加以扬弃，结果是带来了“宗教和神学的恢复”。在费尔巴哈看来，黑格尔哲学的本质是通过“否定的否定”这样的辩证法的逻辑来否定“神学和超验性”，然后再在哲学中对之进行肯定。黑格尔的肯定是“否定的否定所包含的肯定……被认为是对自身还不能确信因而自身还受对立面影响的、对自身怀疑因而需要证明的肯定，即被认为没有用自己的存在证明自身的、没有被承认的肯定”。与此相对，费尔巴哈的立场是“感觉确定的肯定”，是“以自身为根据的肯定”^③。

这样看来，马克思试图借鉴费尔巴哈，从鲍威尔等黑格尔左派的思想圈中摆脱出来。尽管如此，与黑格尔对峙的方式却很微妙。马克思指出：

但是，因为黑格尔根据否定的否定所包含的肯定方面把否定的否定看成真正的和唯一的肯定的东西，而根据它所包含的否定方面把它看成一切存在的唯一真正的活动和自我实现的活动，所以他只是为历史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达。^④

① 奥尔特加：《大众的反抗》，白水社，1991。原著出版于1930年。克里斯多夫·拉修：《精英的反抗——现代民主主义的病症》，新曜社，1997。原著出版于1995年。

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，314页。——译者注

③ 同上书，315页。——译者注

④ 同上书，316页。——译者注

“但是，因为黑格尔”中的“但是”是以怎样的心境写下的，大概已经清楚了。尽管黑格尔受到了费尔巴哈的批判，但马克思仍然试图在黑格尔那里发掘应该加以评价的要素。这种带有保留的表述是在这样的心境下写下来的。

我们既要说明这一运动在黑格尔那里所采取的抽象形式，也要说明这一运动在黑格尔那里同现代的批判即同费尔巴哈的《基督教的本质》一书所描述的同过程的同一过程的区别；或者更正确些说，要说明这一在黑格尔那里还是非批判的运动所具有的批判的形式。^①

马克思认为，黑格尔的观点虽然与费尔巴哈的观点性质不同，但批判内容却具有同等的价值。而且，对于黑格尔哲学中的那种肯定契机，鲍威尔等黑格尔左派没有想到要了解，也缺乏了解的能力。

马克思提醒读者：在黑格尔那里，“只有精神才是人的真正的本质”，并对那里的批判“是抽象精神的产品”、是“被神秘化的批判”进行了确认。“但是，因为《现象学》坚持人的异化——尽管人只是以精神的形式出现的——那以它潜在地包含着批判的一切要素，而且这些要素往往已经以远远超过黑格尔观点的方式准备好和加过工了。”它作为在“受苦的意识”、“诚实的意识”、“高尚的意识和卑鄙的意识”等章节中出现的意识的各种形态而展开的“斗争”而出现。在那里“包含着对宗教、国家、市民生活等整个整个领域的批判的要素”^②。在这样的关联中，马克思进而论述道：

黑格尔的《现象学》及其最后成果——辩证法作为推动原则和创造原则的否定性——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看做一个过程，把对象化看做非对象化，看做外化

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，316页。——译者注

② 同上书，319页。——译者注

和这种外化的扬弃；可见，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。^①

进而，在这之后，突然进行了以下的决定性的论述：“黑格尔站在现代国民经济学家立场上。他把劳动看做人的本质，看做人的自我确证的本质。”^② 在进行了这一论述的瞬间，第三手稿整体的构图到达了一个结论，下面的三位一体得到了确认。那就是：宗教改革的路德、国民经济学的斯密、哲学的黑格尔这些领域完全不同的三者的对历史本质的认识实际上是相同的。这三者彼此完全独立，彼此开拓了不同领域。在撰写第三手稿时的马克思看来，它们分别是揭开现代世界的序幕的行为原理（路德）、社会知性的原理（斯密）、认识批判的原理（黑格尔）的开拓者。“现代世界认识”是由这三者的历史同根性所显示的动态而构成的。另外，现代的各种科学也是在由这三者的综合所显示的方向性中获得强有力的根据的。由三者所表现的方向性建构了指引现代这样的时代的前进方向的轨道。由三者所显示的历史本质——“私有财产的主体本质即劳动”——成为近代欧洲所提出的“世界认识”，设定了那之后的人类历史的轨道。近代世界的历史是在由这三者所设定的轨道之上，承担者根据各自的利益，另外也根据各自所处的状况向前疾驶。^③

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，319~320页。——译者注

② 同上书，320页。

③ 关于世界认识的意义，请参见韦伯的《世界宗教的经济伦理序论》（籀竹书房，1972。原著发表于1920年）。下面的一段话特别重要。“直接支配人的行为的是对利害的关注（物质的以及观念的），而不是理念。但是，由‘理念’所形成的‘世界认识’往往像扳道工那样决定轨道，而且利害的活力在轨道上推动人的行为。”（同上书，58页。——译者注）

六、从“自我意识的厌倦”到“受苦者的目光”

第三手稿的论述按照“私有财产和劳动”、“私有财产和共产主义”、“需要、生产和分工”、“货币”的顺序进行了论述，最后是“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”。最后的黑格尔论实际上由三个部分构成，是作为附论写下的，我们已经对这一点进行过确认。这样一来，如果暂且将不能准确地确定撰写顺序的黑格尔论除外的话，便可得知：“需要、生产和分工”以及“货币”这两节即便在第三手稿中也是最后撰写的部分。事实上，这两节，特别是如果读一读“需要、生产和分工”的话便可得知，这个部分的论述由关于国民经济学的丰富的知识所支撑，分析的水平也相当高。马克思在“需要、生产和分工”的论述中告知读者：他已经基本上完成了平行进行的“经济学笔记”所制订的计划。例如，如果将这个时候的水准与第一手稿时的“工资”、“资本的利润”、“地租”进行比较的话，便会知道撰写第一手稿时的马克思对国民经济学的认识停留在初级阶段。正因为如此，有必要对第一手稿和第三手稿进行比较探讨，以确认见于这两者的批判社会科学的水准中的已经不单单是量的，而是质的差异。以往的关于《经济学哲学手稿》的研究轻视这一点，在这个问题上没有出现什么有参考价值的成果。^①

首先要关注的是，在“需要、生产和分工”的前半部分，国民经济学是在特有的道德伦理的基础上成立的这一点得到了明确的承认。马克思认为：

国民经济学这门关于财富的科学，同时又是关于克制、穷困和节约的科学，而实际上它甚至要人们节约对新鲜空气或身

^① 关于以往的《经济学哲学手稿》的研究及其状况，请参见本书第四章——“罗扬论文的意义和局限”以及本书的“前言”。

体运动的需要。这门关于惊人的勤劳的科学 (Wissenschaft der wunderbaren Industrie), 同时也是关于禁欲的科学 (Wissenschaft der Askese), 而它的真正理想是禁欲的却又进行重利盘剥的吝啬鬼和禁欲的却又进行生产的奴隶。它的道德理想就是把自己的一部分工资存入储蓄所的工人, 而且它甚至为了它喜爱的这个想法发明了一种奴才的艺术。^①

确认了路德 (宗教改革) 和斯密 (国民经济学) 的历史同根性的“私有财产和劳动”的水准就这样在整个第三手稿中体现出来了。读了这一部分的读者大概会注意到: 这一论述与韦伯的《新教伦理和资本主义精神》的论旨有相当的亲近性。

进而言之, 如果看一看在这种“道德的科学”中被认为是基本教义的“自我克制 (Selbstentsagung), 克制生活和克制人的一切需要 (Entsagung des Lebens und aller menschlichen Bedürfnisse)”^②的话, 这种想法会越来越强烈。韦伯也指出: 对于以禁欲职业劳动为宗旨的新教徒来说, “自我克制”人世上的类似于乐趣的各种欲望, 乃通往宗教救济之路, 并反复提醒读者留意。“放弃吧! 放弃吧!” 这样的命题对产生了近代资本主义的精神来说, 是处于根本的位置的说教。^③ 针对这种禁欲职业劳动的观念, 马克思所对置的是基于人类的本性的对生命活动的自然的享受。在指出了“你越少吃, 少喝, 少买书, 少上剧院, 少赴舞会, 少上餐馆, 越少想, 少爱, 少谈理论, 少唱, 少画, 少击剑等等, 你积攒得就越(多), 你的既不会被虫蛀也不会被贼偷的财宝, 即你的资本, 也就会越大”^④ 的马克思看来, 国民经济学的背后的伦理性是根本就不可容忍的。

也许有人会怀疑, 这一观点是不是受到了马克思的研究范畴狭

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，342页。——译者注

② 同上书，342页。

③ 关于这一点，请参见韦伯的《新教伦理和资本主义精神》，特别是第二章第二节“禁欲和资本主义精神”。

④ 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，342页。——译者注

窄的制约呢？即便在国民经济学中，不是也有主张消费活动的重要性的一群人吗？奉劝抱有那样疑问的人读一读下面的一段话：

诚然，在国民经济学领域掀起了一场争论。一方（罗德戴尔、马尔萨斯等）推崇奢侈而咒骂节约；另一方（萨伊、李嘉图等）则推崇节约而咒骂奢侈。但是，前者承认，它要求奢侈是为了生产出劳动即绝对的节约；而后者承认，它推崇节约是为了生产出财富即奢侈。^①

这个时候的马克思已经达到了充分消化了围绕有效需求的李嘉图和马尔萨斯的论争，并在那样的基础上建构了自己的学说的水准。

在这样的水准上，左右马克思的想法的第二个问题是对既是市场经济的基础，同时随着市场经济的发达而越来越高度化的分工的理论的定位。“分工是关于异化范围内的劳动社会性的国民经济学用语。”^②“分工”在德语中是 *Teilung der Arbeit*，在英语中是 *division of labour*，在原语中都包含了“劳动”一词，这一点值得关注。在日语中，这一点未必明确。在将“私有财产的主体本质”理解为“劳动”的马克思看来，“分工”=“被分割的劳动”的高度化在理论上的意义是与他的分析的正当性相关的关键。在资本主义生产的现实过程中，“劳动”作为“被分割的劳动”而展开。那么国民经济学是如何看待这一事态的呢？从斯密那里可以看出将分工理解为人类的本来性情的观点：

分工原不是人类智慧的结果。它是物物交换和互相买卖产品缓慢而逐步发展的必然结果。这种交换倾向或许是应用理性和语言的必然结果。它为一切人所共有，而在其他任何动物中

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，343页。——译者注

② 同上书，353页。

间是找不到的。^①

在这里，德语的“倾向（Hang）”译自斯密所使用的英语 propensity。斯密所使用的这个词，成为与他的社会哲学相关的关键。因为，在斯密看来，既然“分工”与使用“语言”是具有同等资格的人的属性（即“倾向”），那么，关于围绕这一点的社会关系性，使文化的、后来的产物“他人的好意”，即伦理性、道德性或者公共考虑这些介入其中是不对的。斯密认为：“在向他人求助的时候，我们不是求助于他们的人性（Menschheit），而是求助于他们的利己主义（Egoismus）。”^②

可以参见萨伊的以下论述：

交换虽然不是基本的东西，但在我们的进步的社会状态不是不可缺少的。——分工是对人力的巧妙运用；分工可以增加社会产品、社会威力和社会享受，但它剥夺、减低每一单个人的能力。^③

斯卡尔贝克的观点是：

一个人为什么向别人提供自己的服务，其动机是利己心——因为他要求得到为别人服务的报酬。——排他性的私有财产的权利是人们之间进行交换时不可缺少的。^④

穆勒的观点是：

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，353~354页。——译者注

② 同上书，354页。——译者注

③ 同上书，355页。

④ 同上书，356页。——译者注

为了最有利地进行分工以及分配人力和机器力，在多数情况下，必须进行大规模操作，换句话说，必须大批地生产财富。这种好处是促使大制造业产生的原因。^①

在参照了以上的观点之后，马克思指出：

但是，全部现代国民经济学都一致同意：分工同生产的丰富，分工同资本的积累是相互制约的；只有自由放任的自行其是的私有财产才能创造出最有利的和无所不包的分工。^②

但是，在继承国民经济学的一致正当化的分工的合理性这样的论点的基础上，将之作为近代的历史特征而定为批判的对象，这便是马克思的课题。

考察分工和交换是很有意思的，因为分工和交换是人的活动和本质力量——作为类的活动和本质力量——的明显外化的表现。^③

这一部分必须仔细阅读。马克思同意斯密以及国民经济学的观点，承认“分工和交换”是“人的活动的本质力量”的历史表现。但是，那不是费尔巴哈所追求的感性自然的层面的表现，而是近代这样的时代特有的异化态。在这里，马克思认为国民经济学一致赞赏的“分工和交换”首先是“人的活动和本质力量的表现”。所以，彻头彻尾地否定“人的活动和本质力量”那种超越的批判作为批判是没有意义的。

与这一点相关，马克思毫不经意地对萨伊进行了介绍，对这一

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，356页。——译者注

② 同上书，146页。——译者注

③ 同上书，148页。

点应该加以注意。

萨伊认为交换对于社会的本质来说不是基本的东西。用分工和交换来说明财富、生产。承认分工使个人活动贫乏和丧失。^①

通过这一毫不经意的介绍，马克思与认为“分工和交换”是与“语言”本身相同的人类本来的“倾向”的斯密试图保持距离。可以看出，在“私有财产和共产主义”的开头部分参照过的傅立叶的想法作为回声再次出现了。傅立叶认为：“劳动的特殊方式，即划一的、分散的因而是自由的劳动，被理解为私有财产的有害性的和它同人相异化的存在的根源”，“他和重农学派一样，也把农业劳动看成至少是最好的劳动”^②。马克思从萨伊和傅立叶的论点中读取了不同于斯密的音调。当时的马克思认为，尽管萨伊和傅立叶有他们的局限性，但暗示了“人的活动和本质力量”从近代的历史性中摆脱出来的可能性。

当时年轻的马克思将关于分工（Teilung der Arbeit）的国民经济的观点作为刚接触到的新鲜想法——那是在黑格尔左派的思想圈中没有遇到过的近代的新的想法——而接受，虽然那些观点在今天很难引起我们特别的兴趣。马克思正确地看清了在国民经济学当中，构成理论的=科学的思考的根本的东西乃分工论。马克思在将那作为异化表现而给予保留的同时，确认了在这一表现中，体现了超越近代以前的社会秩序的“主体本质”=“劳动”。从那里可以看出对由“分工”=“被分割的劳动”所带来的关于高度的社会生产力，以及在市场的社会交换关系中实现的新的法理社会构成的认识。进而，经济学这样的新科学的成立的根据在那里也被提出来了。的确，在国民经济学所说的“分工”=“被分割的劳动”中，缺乏对

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文1版，第42卷，149页。——译者注

② 同上书，117页。——译者注

一直影响它的历史制约的认识。对此，马克思读取了在“分工”=“被分割的劳动”中，包含着“私有财产的主体本质即劳动”这样的近代的原理的历史本质。马克思在“需要、生产和分工”的末尾部分指出：

断言分工和交换以私有财产为基础，不外是劳动是私有财产的本质，国民经济学家不能证明这个论断而我们则愿意替他证明。分工和交换是私有财产的形式这一情况恰恰包含着双重证明：一方面人的生命为了本身的实现曾经需要私有财产；另一方面人的生命现在需要消灭私有财产。^①

如果疏忽的话，这个部分很容易一读而过。但是，这个部分是论述了第三手稿思路的非常重要的部分。“劳动”=“被分割的劳动”才是“私有财产的本质”。国民经济学没有意识到这是现代世界的原理。而且，如果将“劳动”=“被分割的劳动”作为现代世界的认识的原理来批判性地取出来的话，首先，可以认识到“人的活动”作为“私有财产”而第一次真正出现了这一点。而且，第二也能认识到“私有财产”不久应该被扬弃的历史必然性。在这里，扬弃“私有财产”，也是废除“私有财产”才是马克思在脑海里描绘的未来社会的形象。这一点被明确地记载下来了。

但是更加重要的是，正如本章在此前的论述中阐明过的那样，扬弃“私有财产”同时包含着废除“劳动”的意思。如果按照这个论点，那么在社会平均劳动时间当中，其中的几个小时作为工资来支付，几个小时作为利润来榨取工人这一类的问题——例如，认为《资本论》的设问是以那一点为中心的通俗说法已经一般化了——就只不过是资本主义社会制度内的设问而已。问题的核心始终是“废除劳动”。因为，马克思在说到“劳动”的时候，是指“私有财产的

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，357~358页。——译者注

主体本质即劳动”。20世纪60年代以来，特别是阿尔都塞以及日本的广松涉的观点出现以来，研究者对《经济学哲学手稿》的主题的关注减退了，让人感觉“废除劳动”这样的马克思的中心概念烟消云散了。但是，至少就第三手稿而言，马克思是以“废除劳动”为主题的，并且以费尔巴哈的感性自然主义的观点为这一主题提供了根据。“私有财产”的确需要“扬弃”。但是，“私有财产”在作为其“主体本质”的“劳动”中使活动能力达到顶点，没有这一点，就不会出现“私有财产的扬弃”。撰写第三手稿时的马克思建构起了路德（宗教改革）=斯密（市民的政治经济学）=黑格尔（辩证法哲学）的三位一体的关系，并通过那样的做法才完全摆脱了第一手稿的僵局。

通过那样的做法，马克思才从立足于现代世界的外侧，一个劲地夸耀“自我意识”的高度的鲍威尔式的“德意志意识形态”中摆脱出来了；才能够内在于现代世界，进而发现超越它的可能性；才能正式认识作为分析地阐明现代世界的“科学”的政治经济学，进而确立走向“科学批判”的自己的方法。

作为“现代科学批判”的马克思的方法并没有停留在将现实的客观构造正确地在其抽象的一般性上——也就是说，在其被异化的形态中——进行描绘的所谓“科学”的立场上。马克思的批判科学最终必须聚焦于废除充满活动地展开现代世界的现实的“私有财产的主体本质即劳动”本身，也就是说，看到作为异化态的现代世界寿终正寝。为了看到现代世界寿终正寝，即便是假设，也有必要就现代世界的历史展开提示从过去到现在，并走向未来的通道的示意图。

最后，来看一看关于走向这种乌托邦的步骤，撰写第三手稿时的马克思是如何构想黑格尔与费尔巴哈的关系的。这样的表述或许有些武断。我们的设问姑且必须是这样：在根本没有完结的自己的构想中，马克思是怎样将黑格尔与费尔巴哈这样两个极端形成关联的呢？

在“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”的第三部分，马克思就黑格尔进行了发人深省的论述。马克思在《哲学全书》的最后

一节（第244节）中表示关注，提醒读者留意似乎是突然冒出的“直观（Anschauung）”这个词语。在那里，黑格尔指出：“绝对观念、抽象观念，‘从它与自身统一这一方面来考察就是直观’。”^①对这一点，黑格尔进而进行了解说。

在自己的绝对真理中决心把自己的特殊性这一环节，或最初的规定和异在这一环节，即作为自己的反映的直接观念，从自身释放出去，就是说，把自身作为自然界从自身释放出去。^②

如果将《大逻辑学》的结构与这一点进行对比的话便可以看出：黑格尔的逻辑学在其分析的末尾向《自然哲学》转变。即便在《哲学全书》中，黑格尔也准备了将最后一节作为论述向《自然辩证法》转变的逻辑的部分。

说起来，“直观”难道不是属于与绝对观念或者抽象观念的层面相互背离的感觉存在的作用吗？一味地论述与感觉的层面相距遥远的“精神的作用”的黑格尔为什么在这里突然提起“直观”，或者“把自身作为自然界从自身释放出去”等等呢？只能说“举动如此奇妙而怪诞、使黑格尔分子伤透了脑筋的整个观念”表现了抽象思想家黑格尔发自内心的某种曲折。关于这种曲折，马克思是这样解说的：

这种抽象由于经验而变得聪明起来，并且弄清了它的真相于是在某些——虚假的甚至还是抽象的——条件下决心放弃自身，而用自己的异在，即特殊的东西、特定的东西，来代替自己的自在身的存在（非存在），代替自己的普遍性和不确定性；决心把那只是作为抽象、作为思想物而隐藏在它里面的自然界从自身释放出去，就是说，决心抛弃抽象而去观察一番摆脱掉

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，358页。——译者注

^② 同上书，294页。——译者注

了它的自然界。……从逻辑学到自然哲学的这整个过渡，无非就是对抽象思维者说来如此难以实现、因而由他作了如此离奇的描述的从抽象到直观的过渡。有一种神秘的感觉驱使哲学家从抽象思维转向直观，那就是厌烦 (*Langweile*)，就是对内容的渴望 (*Sehnsucht nach einen Inhalt*)。^①

一部分则由于这种抽象理解了自身并且对自身感到无限的厌烦，所以，在黑格尔那里放弃抽象的、只在思维中运动的思维，即无眼、无牙、无耳、无一切的思维，便表现为决心承认自然界是本质并且转而致力于直观。^②

马克思对黑格尔的《精神现象学》——它将从自我意识到精神的展开在“不幸的意识”、“诚实的意识”、“高尚的意识和卑鄙的意识”这样的具体性中来把握，在宗教、国家、市民生活这样的实践的层面的“斗争”的姿态中来描绘的——给予了很高的评价。在这里，我们应该把马克思写漏了的关于“主人和奴仆”的辩证法的论述补充一下。^③

黑格尔辩证法所描绘的精神的活动无非就是国民经济学作为其科学性成立根据而依据的“分工”=“被分割的劳动”的哲学表现。但是，黑格尔的科学认识主要指向抽象观念的运动。这样的倾向已经能在《精神现象学》中看出来，不过，那种偏向在后期越来越明显了。的确，黑格尔通过对否定的否定来扬弃现存的所有事物。但是，

黑格尔在哲学中扬弃的存在，并不是现实的宗教、国家、自然界，而是已经成为知识的对象的宗教本身，即教义学；法

① 《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，357~358页。——译者注

② 同上书，178页。——译者注

③ 关于见于《精神现象学》中的“主人和奴仆的辩证法”，请参见前引科耶夫的《黑格尔解读入门——读〈精神现象学〉》，以及前引山之内靖的《系统社会和历史的终结》。

学、国家学、自然科学也是如此。^①

在黑格尔那里所看到的伟大的综合，是站在更高的系统的层面上将关于现存的事物的、被个别化的专业知识配置在各自的位置上的方法，那无非就是知识的系统化。另外，也不是更高的方法。

马克思是在对黑格尔进行批判的脉络中借鉴费尔巴哈的。对于马克思来说，具体的现实的人总是与他人进行法理社会的交流的人，总是受到作为对象的自然的制约，并对之施加作用的作为“对象的感性存在”的人。具体的现实的“人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物；因为它感到自己是受动的，所以是一个有激情的存在物”^②。

但是，进行了这样的论述的马克思像是将这一断言反转过来的，对人类存在的历史性进行了论述。“正像人的对象不是直接呈现出来的自然对象一样，直接地存在着的、客观地存在着的人的感觉，也不是人的感性、人的对象性。自然界，无论是客观的还是主观的，都不是直接同人的存在物相适合地存在着。”^③ 接下来的论述，可以说是马克思一生的中心主题。

正像一切自然物必须形成一样，人也有自己的形成过程即历史，但历史对人类来说是被认识到的历史，因而它作为形成过程是一种有意识地扬弃自身的形成过程。历史是人的真正的自然史。^④

很显然，马克思试图通过费尔巴哈，将黑格尔的自我意识的哲学即精神的辩证法批判性地相对化。但同时，马克思试图将黑格尔的哲

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第3卷，330~331页。——译者注

② 同上书，326页。——译者注

③ 同上书，326页。——译者注

④ 同上书，326页。——译者注

学所包含的走向形成历史的无限的冲动作为费尔巴哈所不具有的契机而汲取。

就这样，撰写第三手稿时的马克思在黑格尔和费尔巴哈的对立的两个极端之间动摇。路德（宗教改革）=斯密（国民经济学）=黑格尔（辩证法哲学）的三位一体是将现代世界的充满活力的主体本质及其在各自的契机中进行表现的思想，将现代世界在其抽象观念中，因此在科学的普遍性中进行确认。在这里，历史是主题，因为“历史是人的真正的自然史”。

但是，“人的真正的自然史”引发了作为生命系统的自然的历史（自然志，即 bio-history）的冲突，人类的生存环境受到危害，不就是现代所面临的状况吗？

马克思从黑格尔的《哲学全书》的末尾读取的“自我意识的厌烦”在今天成为黑格尔最晚年的著作《历史哲学》的新的解读方法被提起，以《历史的终结》这一书名引起了强烈的反响。^①以“后现代”之名在世界上流行一时的现代的思想潮流在本质上可以说是青年马克思从黑格尔那里读取的“自我意识的厌烦”的现代版。马克思以及马克思主义并不是处于这种末世论陷阱的外侧。如果说“历史的终结”以及“后现代”的各种潮流表明了现代自我意识的终结，即构成现代特征的人本主义的终结的话，而且如果“历史的终结”以及“后现代”的言论中只有对以自我为中心的意识的厌烦，而丝毫没有指明从那里摆脱出来的世界认识的话，那么我们有必要再次回到第三手稿，在那个层面上来重新思考马克思的原点。

呼吁“受苦者的目光”的费尔巴哈的观点只在《经济学哲学手稿》第三手稿中出现，虽然在那里被马克思热心地论述，但那以后再也没有被马克思重新提及过。恩格斯则完全没有意识到这个问题。被当成与路德（宗教改革）=斯密（国民经济学）=黑格尔（辩证法哲学）的三位一体对抗的唯一的存在论的根据“受苦者”的观点

^① 弗朗西斯·福山：《历史的终结》，三笠书房，1992。原著出版于1988年；前引山之内靖：《系统社会和历史的终结》。

即便在热心的马克思研究者中，除了极少的例外，也不被人提及，事实上从马克思的词汇中被删除了。

这种现象对马克思以及马克思主义来说，都是一种不幸。现在应该对这一存在论的观点再次进行思考。一直滥用“解放”这个现代主义的词语的人应该毫不犹豫地再次回到“受苦者”这样的被动的立场。^① 因为“解放”这样的词语被游离于现实的幻想附体，被阻止原原本本地认知事物的具体配置的冷静的判断力的作用所纠缠着。现在，回到费尔巴哈，致力于汲取“受苦者的目光”的努力不可或缺。只有通过努力，开始于17世纪的近代的“第一次科学革命”才会完成其使命，“第二次科学革命”才有可能在21世纪出现。^②

如果不那样做，马克思大概再也不会受到关注。只有经历那样的过程，马克思的形象才会全面地被重新思考，作为批判的社会科学的领域中最丰富的源泉，再次为人们提高参考。

① 阿尔弗雷德·施密特（Alfred Schmidt）在他的《解放的感性——费尔巴哈的人本学唯物主义》（*Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, 1973）中，对费尔巴哈进行了精辟的论述。但他的著作以“解放的感性”为题包含了问题。关于这一点，请参见山之内靖的《现代社会的历史位相》（日本评论社，1982）第二章第三节“费尔巴哈的‘异化论’和差异性原理”。

② 在日本，有几位学者对费尔巴哈表示关注，坚持研究他的思想在现代的再现。纪念费尔巴哈诞辰200周年时由“费尔巴哈研究会”编的《费尔巴哈——自然、他者、历史》（理想社，2004）便是其成果。让我们将目录列举如下：总论、第一章“自然和理性”、第二章“身体”、第三章“他者”、第四章“同时代思想”、第五章“接受和研究”。另外，还请参照该研究会成员的以下共同研究成果。柴田隆行、河上睦子、石塚正英编著：《重读神、自然——为什么现在要谈费尔巴哈》，理想社，1995。

结论 从“第三手稿”中看到的 “后期马克思”

一、受苦者的目光及其消失

通过最后一章“《经济学哲学手稿》的成立”，本书给多年来一直被放置的《经济学哲学手稿》研究带来了新的希望。通过这一探讨，《经济学哲学手稿》的重要性重新体现出来了。

当然，本书的“早期马克思的复兴”的尝试与在 20 世纪 50 年代的成为论坛热点的观点在相位上是不同的。以往的论述是以对苏联统治东欧的批判为历史背景而掀起的。对苏联将马克思主义作为权威来解释并加以控制的做法进行了强烈批判的“西方马克思主义”派论及《经济学哲学手稿》，特别是以第一手稿的“异化劳动”为中心，提倡对马克思主义进行反权威主义、反经济主义的解读。在那里，与以《资本论》为中心的后期马克思相对，以异化论为轴心的《经济学哲学手稿》被视为具有与之对等意义的构想。被认为存在于异化论的背后的人本主义（人道主义）的观点被当做与党官僚制或国家官僚制对思想的管制——那是苏联体制的特点——相对抗的理论根据。但是，不久因为在苏联内部开展早期马克

思研究的拉宾的文献学研究的成果的发表，依据“早期马克思”研究的“西欧马克思主义”的论据瓦解了。后来，属于西欧马克思主义研究者的罗扬又给予它致命的一击。

1983年，在奥地利的林茨召开的“劳动运动史国际会议”上发表的罗扬的论文《所谓〈1844年经济学哲学手稿〉的问题》为起始于拉宾的文献学研究画上了句号。罗扬的考证表明：《经济学哲学手稿》不是在由“经济学笔记”提供充分的论据之后才撰写的，而是在整理关于萨伊和斯密的笔记时很早就动笔了。当时，甚至对李嘉图还没有进行直接的探讨。具有重要意义的“穆勒评注”也还没有整理。以《经济学哲学手稿》是按照在“序言”中表示的一贯方针撰写而成的这一点为前提的西欧马克思主义派的论述失去了它的合法性。《经济学哲学手稿》的第一手稿、第二手稿、第三手稿是分别撰写的，只不过是未加整理的备忘录而已。

不过，20世纪50年代的西欧马克思主义派所进行的研究虽然失去了根据，但奇怪的是，罗扬的论文在某一点上存在与西方马克思主义派一样的缺陷。这两者都没有意识到第三手稿具有不同于第一手稿的独立意义。20世纪50年代的西欧马克思主义派将过多的比重量置于第一手稿的“异化劳动”，而对第二手稿水准的马克思却没有给予任何关注。罗扬虽然持续地进行了慎重的文献学考证，同时也非常关注马克思研究的动向，但是在这一点上，他犯了同样的错误。另外，罗扬虽然指出第三手稿显示了马克思在经济学研究上的值得关注的新水准，但并没有对那一水准所具有的意义进行挖掘。

第三手稿所具有的独立意义并不只限于经济学研究的层面。在第三手稿中，出现了将现代社会作为宗教、经济、哲学=科学这样的特殊的各个领域之间的系统关联来把握的独特的观点。第三手稿的探讨在整体上通过将路德（宗教改革）=斯密（国民经济学）=黑格尔（辩证法哲学）的三位一体的关系纳入视野之中，试图就现代社会的多样分化的领域——尽管那还只是开端——的综合分析进行构想。在第三手稿中，也已经出现了强调在现代社会分析中所占的经济关系的基本重要性，对科学技术层面的高度化所带来的生产

力的发展给予了很高的评价的观点。但是，限于对第三手稿进行分析而言，让人觉得与经济决定论层面不同的对社会系统论方法的关注作为制约经济决定论的要素出现了。

撰写第三手稿时的马克思在以斯密为代表的国民经济学的背景下，看到了新教的禁欲的劳动伦理，这一点特别重要。撰写第三手稿时的马克思在那里展开了与后来由韦伯所展开的“宗教社会学”相呼应的观点。众所周知，韦伯的宗教社会学的思路传播到美国，通过帕森斯与经济社会学，进而与政治社会学以及领导性相关的组织社会学联系起来，发展为综合性的社会科学的方法。但是，忽略了第三手稿中的这一宝贵的萌芽的马克思主义社会学与将马克思的方法在与社会系统的关联中尝试体系化的做法——当然，这种尝试并不是原原本本地接受社会系统论，而必须付出将那作为批判理论来重新构成的努力——相距甚远。毋宁说，马克思主义社会科学针对社会系统论始终采取了以敌对姿态来对待的狭隘立场，因为那样的缘故，自己放弃了批判地思考现代的复合社会关联的可能性。我在1982年的《现代社会的历史位相》^①中呼吁马克思主义社会科学批判地摄取社会系统论，但时至今日，完全看不到有从正面回应这一呼吁的动向。马克思主义社会科学针对在20世纪出现的社会系统的复合性这样的最应该关注的动向一直不具备观察的能力。这样的方法论的缺陷源于在“后期马克思”中得到强化的经济决定论的倾向，以及制约马克思的人的体系性的狭隘的经济一元论。

另外，马克思主义社会科学轻视了这样一种事实，那就是：20世纪的社会秩序因为第一次、第二次世界大战，进而因为那之后的冷战体制，形成了不仅将经济资源，而且还将文化（或者自我认同）以及美学、教育、媒体，甚至学术研究等各种社会资源都视为为了实现国家目标而加以动员的总动员体制。马克思主义社会科学的这种缺陷，与没有看清借用马克思的名义而成立的苏联体制实际上是为了实施总体战的战时动员国家的一种形态这一点是有关联的。作

^① 山之内靖：《现代社会位相》，日本评论社，1982。

为确认社会系统的观点不可或缺的意义的的工作的一个环节，我们的研究小组对战时动员体制所具有的历史重要性进行了强调——代表性的成果有《总体战和现代》^①。美国参加第一次世界大战这样的事态是社会系统论在美国得以形成的背景。“新政”^②体制的形成与战时动员体制的历史体验深深相关。^③

另外，在第三手稿中，指出成立于近代的“私有财产”的历史性质的发人深省的论点出现也很重要。马克思在第三手稿中，与近代以前的财产形态相区别，展开了以“主体本质即劳动”为基准来把握近代的“私有财产”这样的论点。就与这个论点的关联而展开的对蒲鲁东的批判针对将批判性社会运动的课题限定在“废除资本”方面的蒲鲁东，马克思采取了“废除劳动”这样的重要的视角。马克思在这里获得了的“废除劳动”这样的视点在那之后的马克思主义中未必被明确化了。^④但是，不能忘记，马克思的批判课题在一生中都指向“废除劳动”。“废除劳动”这样的最终课题在《资本论》第三卷的最后部分的“三位一体的公式”中得到了论述。另外，在针对德国社会民主主义的“哥达纲领”的批判性论述中，也显露出了轮廓。在第三手稿之后，马克思的批判认识从未被限定在资本主义体制内的资本和劳动阶级对立关系之中。那是以在第三手稿中确立的“废除劳动”为最终目标的观点。正是通过确认这一最终的目标，马克思最终才从青年黑格尔派的水准中摆脱出来了。在没有关注这一重要论点这一点上，罗扬没有超出以往的西欧马克思主义派的水准。

① 请参见前引山之内靖等编著的《总体战与现代化》。关于这方面的研究，还请参见山之内靖、酒井直树编著的《从总体战体制到全球化》（平凡社，2003）以及山之内靖的《日本的社会科学和韦伯体验》（筑摩书房，1999）。

② 指美国罗斯福在20世纪30年代实施的内政纲领名称。——译者注

③ Marc Allen Eisner, *From Warfare State to Welfare State: World War I, Compensatory State Building and the Limits of the Modern Order*, 2000.

④ 铃木启史：《19世纪的联合理论的现代意义——从德国民法典论争看马克思和蒲鲁东的将来社会设想》，《情况》，2000年3月号。这篇论文整理得非常好，但忽略了“废除劳动”这一马克思的最终的展望。

撰写第三手稿时的马克思在展开论述的过程中，慎重地反复对“法理社会（Gesellschaft）”和“共同体社会（Gemeinschaft）”进行了对比，这一点也不能忽略。在马克思那里，一直到他的后期，正如在构成《国民经济学批判大纲》的一部分的“资本主义生产以前的各种形式”中所看到的那样，或者像在晚年予以关注的“俄国社会论”以及“历史人类学（民族学）笔记”中所看到的那样，对与阶级构成在层面上不同的日常生活层面的秩序形成及其历史类型（“法理社会”、“共同体社会”）给予关注是马克思的一贯观点。之后，滕尼斯发表了《法理社会和共同体社会——纯粹社会的基本概念》（1887），在社会学领域提出了重要的问题。而撰写《第三手稿》时的马克思在对与未来社会相关的乌托邦进行考察的时候，已经提出了与滕尼斯相呼应的论点，这一点也很重要。当今，随着高度信息社会的进展，关注“共同体”丧失的问题的呼声再次高涨起来。关于这一动向的最新结论，有德兰提（Gerard Delanty）的《共同体》^①。

完全没有理解构成第三手稿特征的费尔巴哈的契机，这是罗扬的缺陷，这一点与他忽略了在前文中论述过的“废除劳动”这样的最终课题密切相关。不仅西欧马克思主义派，就连罗扬也没有注意到见于第三手稿中的马克思对费尔巴哈的摄取呈现出了与第一手稿水准在相位上不同的紧密接触的状况。因此，罗扬完全没有提及在第三手稿中初次出现、在那里承担批判认识的中心的存在论的观点，即“受苦者”这一生活者的视点。因为罗扬忽略了撰写第三手稿时的马克思是以费尔巴哈的感性自然主义为基础的，所以他对马克思的认识在整体上来说与20世纪50年代的西欧马克思主义派一样，是片面的。第三手稿中的马克思从费尔巴哈那里摄取的不是依据人权以及民主主义这些“人道主义”的论点的思想，而是将人类存在的根据置于与他人以及自然的共生关系之中的自然主义。

在这里所说的与他人的关系包括男女的性关系以及与性别角色

^① Gerard Delanty, *Community*, 2003.

相关的问题，对于这一点有必要特别留意。马克思充分注意到：对于作为类的人类来说，男女的性别关系具有极其重要的意义。那是作为“判断人的整个教养程度”的基准而被论及的。

无视见于第三手稿中的马克思对费尔巴哈的摄取，它所带来的结果是完全没有意识到在第三手稿中出现的马克思对黑格尔逻辑学所进行的独特解释。正因为有意识地把费尔巴哈当做批判认识的根据，所以马克思在撰写第三手稿的时候，从黑格尔逻辑学（所谓《哲学全书》的末尾）中读取了“自我意识的厌烦”这一重大论点。黑格尔以“自我意识”即自我为出发点，通过对那种“自我意识”朝“精神”的升华来解释世界。在黑格尔的这种世界解释中，自然只作为“没有精神的对象领域”而出现，但是，黑格尔在《哲学全书》的末尾，在对朝“自然哲学”的转变进行论述的时候，在那里导入了“直观”这一黑格尔哲学中本来是禁区的论点。在这里，“自我意识”的哲学家的“厌倦”不知不觉地流露出来了。马克思在第三手稿中，一边那样论述，一边对费尔巴哈的黑格尔批判在根本上的正确性进行了确认。

探讨“自我意识的厌倦”的马克思的这一敏锐“目光”，飞越一百几十年的时间障碍，正迫近现代的思想状况。“历史的终结”成为话题，哲学家们以“后现代”之名堂而皇之地谈论未来的可能性以及课题的消失，这种状况不正是“自我意识的厌倦”的露骨显现吗？

当今，我们的时代越过工业资本主义的阶段，到达了消费主义的水准。里兹（George Ritzer）通过对韦伯重新进行解释而敲响了警钟的深刻问题，已经作为不能无视的论点浮现出来了。在我们的时代，在马克思所生活的时代尚未充分被意识到的问题，即现实的事物和虚拟的事物之间的界限的丧失成为问题。居住在“重新魔术化的世界^①”中的我们，对于在第三手稿中很早就出现了的，与由

① 伊豫谷登士翁、成田龙一编著：山之内靖对谈集《再魔术化的世界——总体战·“帝国”·全球化》，御茶之水书房，2004。特别请参见第二部“关于场所的定义”的第四章。

来于费尔巴哈的存在论的自然主义相冲突的马克思主义向工业主义的倾斜，或者对于现代科学技术的进步所带来的生产力的成果的乐观期待，必须采取坚决的保留势态。由《资本论》所代表的“后期马克思”因为《关于费尔巴哈的提纲》（1845年）而把在《经济学哲学手稿》第三手稿中明确地意识到了的“受苦者的目光”放弃了。

许多马克思解释者相反，他们致力于主张：马克思通过《关于费尔巴哈的提纲》，或者通过以《关于费尔巴哈的提纲》为出发点而撰写的《德意志意识形态》（1846年），成为真正的马克思。欧洲的阿尔都塞、日本的广松涉便是如此。然而，在构成第三手稿的特征的“受苦的目光”得到阐明的现在，将会提出与他们相反的问题：撰写《关于费尔巴哈的提纲》时的马克思因为性急的判断，对于威胁现代的我们的根本性问题，难道不是自我放弃了批判思考的根据吗？

正如本书第三手稿论（第四章）确认过的那样，对马克思来说，构成近代的“私有财产的主体本质的”是“劳动”，因此，马克思与蒲鲁东不同，他的最终的目标不是“废除资本”，而始终是“废除劳动”。在这一点上，撰写第三手稿时的马克思与撰写《资本论》时的马克思没有什么两样。但马克思在《资本论》中展开的却是依据生产力的高度化——那可以通过科学技术的发展而实现——的论点。马克思在那里指出：

事实上，自由王国只是在必要性和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行搏斗一样，文明人也必须这样做。……这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质交换（Stoffwechsel），把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量

来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。^①

类似的论点在《哥达纲领批判》中的论述从共产主义的第一阶段到第二阶段的转变的部分也出现了。

在共产主义社会高级阶段，在迫使人们奴隶般地服从分工的情形已经消失，从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后；在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人的全面发展，他们的生产力也增长起来，而集体财富的一切源泉都充分涌流之后——只有在那个时候，才能完全超出资产阶级权利的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配！^②

关于在这些论述中体现出来的经济决定论的倾向以及明显的进化主义的信念，以及关于构成其背景的一元化的社会理论，应该参照一下《政治经济学批判》（1859年）“序言”中的以下宣言。马克思在将社会秩序的总体分为经济基础和法律的、政治的上层建筑的基础上，就社会的历史的变革出现的关联，进行了以下的阐述。

在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的；简言

① 《资本论》第3卷第7篇“各种收入及其源泉”，中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第46卷，928~929页。——译者注

② 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第25卷，22~23页。——译者注

之，意识形态的形式。我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据，相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。^①

在这里，见于《经济学哲学手稿》第三手稿层面的对于那种社会系统的复合关联的“目光”已经消失了。经济关联的状态作为读取“物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革”的特别领域而被提示。但是，这种观点在第三手稿中不是作为对过度的抽象性或者一般性的过于相信而成为了批判的对象吗？

必须认为：能够从“后期马克思”那里读取到的这样的想法，与在第三手稿层面描绘出来的未来社会的乌托邦在音调上是不同的。马克思在第三手稿中认为，在存在论的基础上感受人类与自然之间的共生关联的“受苦者的目光”，才是真正的共产主义的生活状态。但是，在后期马克思那里所看到的，则是将社会的复合关联还原为单纯的二元论的关系、强调经济基础构造的决定性的论调。

我们已经不能以构成“后期马克思”之特征的这种僵硬的一元化体系来说明经历了苏联解体、进入全球化时代的20世纪末以后的时代了。否定社会关联的复合性，只关注内在于经济基础的生产力与生产关系的矛盾，并从那里来展望整体的构想已经失去了它的预见力。通过科学技术的发展而推进的高度经济生产力准备最终的解放，开拓通往“自由王国”之路的宣言，在今天实在是以人类为中心的乐观主义，不得不说那是对于动摇文明社会的根源的环境问题或者生命系统的危机的无知表现。放弃“初期的马克思”，将重点转向“后期马克思”的解释，失去了能够应对以遗传因子研究为高端的生命科学的新研究方法的灵活性。不愿意了解社会系统的马克思主义社会科学必须铭记：“从对遗传因子的操作到揭开生命之谜”的不断进步的自然科学已经开始涉足“反系统学”的方法。我们必须

^① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第31卷，419页。——译者注

从经济决定论名下的要素还原主义中摆脱出来。^①

① 请参见“谈‘反系统学’的可能性”的儿玉龙彦的发言。儿玉在那里指出：“以往的科学是建立在‘要素还原论’这样的将系统还原为单个要素这样的想法之上的。……与此相对，主张生命的全体论的观点生产性太低。沃森（James Dewey Watson）和克里克（Francis Harry Compton Crick）确定了DNA构造之后的50年，是要素还原论的高度成长期。这种观点试图通过分子的活动来说明人类的所有活动。但是，从生命科学中所获得的信息越是庞大，‘个’和‘全体’的龟裂也就越扩大。因为无法把握整个信息，所以只抓住一部分的论述得以蔓延。成为科学的主流是要素还原论勉强地试图弥补这一裂缝。”“以往的系统学，是以系统整体的知识为基础来考虑设计图。不过，我们不了解整个生命。通过大量的数据以及经验来推定，便是‘反’系统学。”（《朝日新闻》夕刊，2000年7月13日）

这里所说的“反”系统学的意义似乎始终是逼近“生命的整体论”的思想。但是，正如儿玉所论述的那样，生命的整体是不可知的。正因为意识到试图了解不可知的整体的反论，所以那是“反”系统学。与此相对，以往的主流即要素还原主义一直相信只要弄清楚要素，整体作为其总和就会变明白。开始于17世纪的“第一次科学革命”在本质上是要素还原主义。但是，即便发现了许多要素，但在无数的要素之间，有不能确定的“许多因素相互作用”。例如，某个特定的因素被确定为引发特定疾病的原因，针对那种疾病的有效药物以及注射液即便被开发出来了，但具有那种药效的物质大概会在已有的许多因素之间引发以往没有存在过的相互作用。至今为止开发出来的许多抗生素接二连三地因为病毒获得了抗药性而不起作用了，那恐怕就是这一反系统论的例证。

即便在社会科学方面，以往那样被大肆宣传的凯恩斯的有效需求唤起政策的效果现在已经大幅度减弱。政府的凯恩斯式景气对策模式化，如果构成社会的各种各样的成员对其进行预测并采取行动的话，政策便会失去有效性。这是显示社会科学中的“反”系统学思考的必要性的一个例子。如果是那样的话，我们必须重新认知通过科学的知识，“物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革”历史变革的到来（马克思）这样一类的朴素进化主义的明显局限。医学家儿玉龙彦和经济学家金子胜共同提倡“反”系统学，这应该引起我们的关注（金子胜、儿玉龙彦：《反系统学——弄清市场和生命的构造》，岩波书店，2004）。与历史的时间相关的认识，即便了解了很多要素，也不能避免不确定性。在21世纪意识到“反系统学”的方法是不可或缺的新科学将成为主流。在那里，要素还原论的支配将消除。而且，虽然意识到科学知识的内容难以避免不确定性，但仍然追求整体性、不断更新的“反系统学”的方法将会成为主流。那显然在原理上不同于“第一次科学革命”的方法，是应该被称为“价值科学革命”的水准，在这里，不论是自然科学还是社会科学，都共同拥有不能从根本上的不确定性的“永远回归”这样的悲剧中摆脱出来的这种认识。我们必须和尼采一起意识到这一点。参照维特罗克的《尼采的哲学——同一事物的永远回归》（岩波书店，1960。原著出版于1934年，改订版出版于1956年）。成为本书的主题的“受苦者的目光”是从费尔巴哈那里继承而来的。在那里，由尼采所提出的问题已经先驱性地体现出来了。

另外，虽然没有使用“反系统学”这样的名称，但从自然科学不得不将“生命科学”的领域纳入视野的那个时候以来，即从20世纪40年代以来，要素还原论的局限已经被意识到了，在了解不确定性的基础上来尝试“综合化”是不可或缺的也被意识到了。可以说，中村桂子的《从生命科学到生命志》（小学馆，1991）在整体上就是以这一点为主题的。特别请参见诺贝尔物理学奖得主薛定谔的演讲“生命是什么”（18~23页）。

依然立志于从冠以马克思主义之名的理论系谱中发现一定的可能性的研究者，必须再次回到《经济学哲学手稿》，必须从严谨地重新解读第三手稿开始迈步，从重新获得由《关于费尔巴哈的提纲》所放弃的“受苦者的目光”开始迈步。^①

二、本雅明的“思想遗书”和 对庸俗马克思主义的批判

从《经济学哲学手稿》中提取第三手稿，并以之为中心来重构对马克思的整体认识的本书的尝试也许让人觉得鲁莽，或者让人觉得是史无前例的暴举。是鲁莽、暴举，还是壮举，这一点只能让读者去判断。不过，本书说不上是史无前例。

在我的印象中，本雅明的“关于历史哲学的提纲”便是先例。本雅明在自己断送自己的生命前写下的由18节构成的“论题集”，正如译者浅井健二郎所指出的那样，是“本雅明的思想遗书”^②。本雅明是以下面的寓言故事开始第一节的。

从前有一个很会下国际象棋的自动偶人——据报道，在电脑的巧妙控制下，现在，机器人可以下过国际象棋世界锦标赛冠军，但是在本雅明所说的寓言故事中，是更加简单的戏法——借助由多面镜子组成的系统，使人产生一种错觉：不论从哪个方向看，都看不出这张桌子下面藏着什么。但实际上，桌子里面藏了一个国际象棋高手的小人，那个小人用绳索操纵偶人的手。

本雅明认为，在哲学中可以想象与这种装置对应的东西。……被称为“历史唯物主义”的偶人总是赢家。

^① 关于这一点，请参见费尔巴哈研究会编：《费尔巴哈——自然、他者、历史》，理想社，2004。

^② 本雅明：“关于历史哲学的提纲”，1940。《本雅明选集1》，筑摩文库，1995。译者解说，682页。

“历史唯物主义”这样的装置具有“轻松地与任何人交锋”的能力，在“轻松地与任何人交锋”这样的话语中，包含着本雅明对庸俗马克思主义的不满。本雅明对把这种哲学装置完全当做戏法来操纵的魔术师的做法，换言之，对把假装成能应对任何情况的万能手段的轻率风潮无法忍受。本雅明认为这种风潮是在马克思主义内部扩散的庸俗化的病根。“历史唯物主义这个偶人总是赢家。”总是赢得胜利的观点，那是超越人类智慧的天空的观点，换一句话说，那是神学。本雅明对将马克思的思想轻率的圣典化的倾向表示了强烈愤慨。他指出：“众所周知，历史唯物主义在当今变小、变丑了。”如果说“历史唯物主义”是“神学”的话，那么就不能轻易地“让它与世人相见”。但是，这一“神学”现在就像国际象棋的高手偶人那样轻易地被人操作，作为戏法被人利用。

在使用“神学”这一词语的时候，本雅明包含了怎样的意思呢？是不是他作为唯物主义者，原本就反对将马克思思想神学化呢？似乎不能简单地那样判定。正如在第9节的开头部分，从亲友朔勒姆（Gershom Scholem）的《天使的问候》中引用的一段所显示的那样，那个时候的本雅明深受犹太教神秘主义的影响。本雅明在使用神学这个词的时候，与其说是包含了不能将马克思思想神学化这样的意思，还不如说正好相反。也就是说，如果“历史唯物主义”是神学的话，就不能化为戏法式的大众操作装置，因为那里存在某种超越性。这大概就是本雅明使用神学这个词的真意吧！

如果是那样的话，不妨将本雅明的“关于历史哲学的提纲”称为“马克思主义神学”的“圣经解释学”。本雅明在撰写“关于历史哲学的提纲”的时候，意识到必须在马克思主义的体系中进行某种宗教改革。那与在第三手稿中马克思在路德（宗教改革）上面叠加斯密（国民经济学）的做法是一致的。本雅明通过这个“关于历史哲学的提纲”，论述了在马克思主义当中进行宗教改革的必要性。在那里，庸俗化了的对马克思的解释——因为善于应对，而被万人接受的这种魔术化的装置——被比拟成驱使戏法的一种高级魔术。本雅明对以传教为目的使用戏法的、作为魔术装置的“历史唯物主义”

展开了彻底批判，试图提出取而代之的真正的马克思主义的“学”。

深深融入过去、现在、未来的时间关系之中，“打破历史的连续性这种意识”（第15节）对这一尝试来说是不可或缺的。现在根本就不是从过去走向未来的平淡的进化过程的连续性中的中间点。“因为，这种现在的概念才是描写它自己的历史、定义的东西。”本雅明把过去、现在、未来作为单纯的连续性的时间经过来描述的现代的世界概念视为首先要解体的对象。对本雅明来说，现在才是测定过去，并赋予它以价值的基准点。所有历史认识的基准是在不断变动的质的转换的瞬间来捕捉一边改变态势一边出现的过去以及未来的作用，是“提示此刻在这里作为独一无二的东西”的现在本身。“历史唯物主义不能放弃不是移动点的现在的概念、时间的天平达到平衡而停止的现在这样的概念。”“历史唯物主义者让别人在历史主义的妓院，在‘以前有过的’那种妓女身上花钱到倾家荡产。他是懂得自己的精力要用在什么地方、能够打破历史的连续的人。”（第16节）

本雅明呼吁反对作为一般史来记述“等质的空虚的时间”的方法，也就是说致力于“收集大量的事实”的记述历史的方法。本雅明认为：“历史唯物主义采取的是一般史的记述方法，在这一点上恐怕与其他任何历史记述的方法都形成鲜明的对照。”下面一段文章大概表述了他在心中描述的关于历史记述的核心。

如果突然停止各种紧张饱和的状态布置（Konstellation），在那个时候，突然停止的思考这种状态会带来冲击，因为这种冲击，思考作为原子而结晶化。在历史对象成为原子面向历史唯物主义者的时候，只有在那个时候，他才靠近历史。他在这种构造中来认识事物的救世主的停止的标记，即在试图解放被压抑的过去的战斗中的革命机会的标记（第17章）。

在那之前作为理所当然的事情被理解的世界秩序在某一天突然改变那种状态布置，呈现出完全不同的形象。一直意识并等待那样的

“瞬间”的存在，正如在这种主张中所看到的那样，本雅明的历史神学是以时间的质的转换为中心而建构起来的。在这种意义上，必须认为“处于历史唯物主义的历史记述的根基中的是构成的原理（einkonstruktive Prinzip）”（第17节）。

本雅明的“构成原理”虽然处于历史唯物主义的立场，但它承认在主观的领域中有大幅度的活动的余地。在否认主观性和客观性的二元对立，或者唯物主义和唯心主义的二元对立这一点上，本雅明的时间观念与撰写第三手稿时的马克思是相通的。不过，在本雅明那里，因为处于纳粹获得霸权那样的时代状况之下，所以其危机意识更加强烈，因此以现在这一时间的质的变化及其“瞬间性”为中心推出的契机与马克思的契机在本质上有不同，所以在历史记述中存在重视主观的作用——与其那么说，还不如说在历史记述中，以主观的作用为中心——的“构成原理”。

在本雅明那里，乍看与这样的重视“瞬间的质的转换”完全相反的观点与上述论述平行展开，对这一点也必须加以注意。不能忽略的是：本雅明的这种历史神学与超越人类史的界限、走向地球生命的历史的“目光”也有关联。本雅明在最后的第18节中对超人类的时间概念进行了以下论述：“最近，某个生物学家说，如果将人类的区区5万年与地球上的有机的生命的历史进行比较，相当于一天的24小时最后的大约2秒钟。更何况文明化的人类历史，如果用这个尺度来衡量的话，大概相当于最后1小时的最后1秒的五分之一。”在这里介绍的某个生物学家观点出处不详，不过问题在于本雅明在它的历史神学中是如何给上面这段话定位的。本雅明指出：“作为救世主的时间的模式，将全人类的历史缩短到极限而加以总括的现在时，与人类的历史在整个宇宙中所看到的那样的事态完全重叠。”历史的现实并不是处于瞬间的无限的连续之中。历史的现实是在各个瞬间出现，敏捷地把握在各个瞬间出现的“原子结晶的构成”，本雅明说那便是“历史唯物主义”的中心课题。这一点与一种事实即如果以地球规模来计算生命系统的历史的话，人类史实际上只不过是一瞬间，这样的事实也是重叠的。可以说，历史现实通过奇迹体现

出来。如果是那样的话，不努力感知奇迹的瞬间的迟钝的人永远看不到历史的现实。这便是本雅明想要表达的观点。

本雅明在这里的论述，与通过费尔巴哈而强烈地意识到了人类存在受到的自然制约的第三手稿中的马克思彼此相通，让我们将这一点再次铭刻在心。“关于历史哲学的提纲”中的本雅明与第三手稿中的马克思都具有“受苦者的目光”。本雅明在对庸俗马克思主义进行批判的时候，是以远远超越人类史的地球规模的时间意识为前提的。忘却了“救世主的时间的模式”，固执于近代才出现的进化论时间概念以及与之相关的世界认识，本雅明在这种做法中看到了庸俗马克思主义的衰退。

对历史的记述必须根据现在这样的时间基准而不断变化。但是，回避那充满苦难的行程，取而代之将时间作为连续的进化的过程描绘的戏法将马克思主义覆盖住了。乍看似乎是依据科学普遍性的这种戏法原本由来于因为社会民主主义运动的广泛普及而被普遍接受的平淡的“劳动观念”。在致力于强调这一事实这一点上，本雅明的“关于历史哲学的提纲”不知不觉地与第三手稿中的马克思采取了一致的步调。

历史唯物主义为什么能“轻松地与任何人交锋”呢？那是因为历史唯物主义将其“劳动概念”悄悄地与“技术万能主义”结合起来，将支配自然的幻想，即完全支配自然这种戏法慷慨地分给了劳动大众的缘故。本雅明认为狄慈根（Joseph Dietzgen）便是那样的典型。狄慈根指出：“劳动无非就是新时代的救世主。……财富存在于劳动的改善之中。那是现在能实现至今为止不论怎样的救济者都没有实现过的财富。”（《社会民主主义哲学》）狄慈根毫不踌躇地使用“救世主”这样的词语。狄慈根认为“劳动”是通过与科学技术的尖端成果结合起来，将大众从痛苦中最终解放出来的根本性能量。因此，未来在劳动大众手中这样的社会民主主义政治提纲是正确真理。

让我们将狄慈根这些话与马克思在第三手稿中的论述对照一下看看。第三手稿主张“劳动”是“私有财产的主体本质”。在这里，

马克思的论点是双重的：第一，国民经济学之所以不仅是意识形态，同时也是科学，就是因为它通过分工劳动奠定了近代社会的秩序原理；第二，针对近代资产阶级社会的秩序原理的“劳动”批判性地进行对峙的原理无非就是费尔巴哈所论述的“人类存在的自然本质”或者“自然存在的人类本质”这样的存在论的立场。将这种存在论的立场扎扎实实地变成自己的东西，并通过它获得新的感性，以建构与他人以及自然之间的相互共生的关系，是不可或缺的。从这样的对比可以清楚地看出：在马克思的双重的论点当中，狄慈根只将对自己有利的第一个论点剪切下来，而将第二个论点忘在一边。

本雅明认为马克思对成立于近代欧洲的科学技术作为近代秩序的支配原理而支配的状态自觉地进行了批判。本雅明指出：

一开始就渗透在社会民主党内的盲目因袭的态度不仅对这个政党的政治战略，而且对其经济上的各种观念也产生了很大的影响。这种盲目因袭的态度成为后来瓦解的一个主要原因。没有比“我们走在时代的前沿”这样的想法更让德国工人阶级堕落的了。他们将技术的发展视为自己走在时代前沿的必然结果。在那里，距离认为工厂劳动——那是技术进步的结果之一环——是政治成果之一的幻想只差一步。（第11节）

狄慈根式的想法“不久与法西斯主义相遇”，它已经包含着“技术万能主义的特征”。“关于劳动是什么这一庸俗马克思主义概念”的缺陷在哪里暴露出来了呢？本雅明在对自然的支配中寻求对这个问题的解答。庸俗马克思主义“只承认对自然支配的进步，不承认社会的退步”。对自然支配的进步在近代技术的论点看来，是不可否认的正面的进程。但是，不过问由谁来掌握那一进程是危险的。那样的单纯的成果主义会产生即便法西斯主义通过政治霸权掌握了那种果实，也将之视为进步的一环的轻率。在前文中提到的能“轻松地与任何人交锋”的戏法指的就是这种情况。在相信那是能“轻松地与任何人交锋”的万能的逻辑而随意利用的过程中，会逐渐发现那是

“谁都能使用”的逻辑，但在意识到那一点的时候已经迟了。

我无法判断本雅明是否仔细阅读过《经济学哲学手稿》。不过，从他的时代认识可以看出，他曾经非常关注 1844 年的马克思。本雅明指出，庸俗唯物主义的自然概念“与三月革命（1848 年）以前的社会主义乌托邦中所包含的自然概念形成不吉利的对照”，并举出了傅立叶的例子。“庸俗马克思主义所理解的劳动归根结底是对自然的榨取，而他们却将那与对无产阶级的榨取对立，沉浸于幸福的满足感之中。如果与这种实证主义的想法相比较的话，傅立叶的那种梦想〔根据译者的说明，是指‘共同住宅’和‘协同工会社会’〕所产生的感觉要健全得多。”本雅明对傅立叶所描绘的乌托邦之一端进行了介绍：

傅立叶想象：如果确立健全的社会劳动，总有一天会有四个月亮照耀地球的夜晚；冰山从南北极消失，海水不再咸苦；猛兽成为家禽。从这样的任何一种想象中看到的劳动都离榨取自然相距遥远，自然所起的是使在自然的胎内作为可能性而孕育的创造之子降生到这个世上来的接生婆的作用。

傅立叶的乌托邦过于空想，甚至荒唐无稽。但是，感受“在自然的胎内作为可能性而孕育的创造之子”那样的感受的状态与第三手稿中的马克思从费尔巴哈那里所继承的自然主义的存在论的确是相同的。而且，第三手稿中的马克思在对国民经济学中的分工劳动的非人性的专业化进行批判性考察的脉络中，毫不掩饰地表明了对傅立叶的共鸣。

第 11 节的论题，提到德国社会主义劳动党在成立时通过的“哥达纲领”（1875 年），言及马克思对它的批判性评论，这一点具有重要的意义。本雅明本人没有对这个问题进行深入的探讨，但是在力图探讨第三手稿的意义的我们看来，马克思的这一批判性评论具有不可忽略的重要性。

马克思原本对“哥达纲领”的开头第一章的以下宣言很不满意。

其内容是：

劳动是一切财富和一切文化的源泉，而因为有益的劳动只有在社会里和通过社会才是可能的，所以劳动所得应当不折不扣和按照平等的权利属于社会一切成员。^①

“哥达纲领”所表明的无非就是由拉萨尔所主张的“劳动全收权”的原则。与此相同，马克思简洁地以下面的主张与之对峙。

劳动不是一切财富的源泉。自然界和劳动一样也是使用价值（而物质财富本来就是由使用价值构成的！）的源泉，劳动本身不过是一种自然力，即人的劳动力的表现。^②

在这个部分，体现了稍加忽略就很容易看漏的马克思的根本概念。认为劳动是产生所有财富的源泉的想法不是社会主义的想法，那是对自然在财富的形成中所占有的生产力漠不关心的片面看法。这样的片面看法才是资产阶级所特有的。“资产者有很充分的理由给劳动加上一种超自然的创造力。”^③ 这样的“劳动”观忘记了自然，更忘记了对于劳动来说不可或缺的“对象条件”，即作为生产资料的资本已经被私有化这样的事实。

在这里，将“劳动”理解为“私有财产的主体本质”的第三手稿的认识生动地复活，并体现出来了。“劳动”产出所有财富这样的想法不是社会主义的思想，而是资产阶级的思想。在这里，忘记了自然才是根本的生产力这一事态。至今为止的对马克思的理解，难道不是忽略了强调劳动的力所能及的范围，提醒人们关注自然所具有的根本的生产力的马克思这一观点吗？

① 中译文引自《马克思恩格斯全集》，中文2版，第25卷，8页。——译者注

② 同上书，8页。——译者注

③ 同上书，8页。——译者注

本雅明在写作“关于历史哲学的提纲”的时候，显然考虑到了围绕“哥达纲领”的马克思的批判性评论，并以这一批判性评论为基础来与“庸俗马克思主义”对峙。本雅明呼吁人们关注在危机的时代在“一瞬间”出现的历史现实，并主张对在“一瞬间”将构造表面化的“原子结晶”进行把握。但是，在那“一瞬间”出现的“构造原理”与地球上生命系统的时间这种超人类史的观点是联系在一起，在这一点上，他的观点与“救世主时间的模式”是重叠的。在伴随这种神秘主义色彩的“一瞬间”和“永远”的联系——其“原子结晶”——中发出的是要求转换 17 世纪以来一直占支配地位的世界认识的呼声。在那里响起的是宣告起始于 17 世纪的近代这一时代终结的旋律。

本雅明对“庸俗马克思主义的批判”是以马克思主义内部争论的形式展开的。而实际上，在那里呈现出了远远超出那种狭隘的形式性的适应范围。那是在告知建构“新的世界认识”的不可避免性。在那里，废除“劳动”即废除“私有财产的主体本质”，恢复能够感受寓于自然之中的根本存在性的目光作为课题被提出来了。本雅明的“思想遗书”正是与第三手稿中的马克思的想法直接相连的，是要求恢复“受苦者的目光”的内容。本雅明的“历史哲学的论题”是寻求更新“科学世界认识”的“宗教改革”的火炬。

后 记

本书是在从 1976 年 8 月至 1978 年 1 月在《现代思想》杂志上连载的“早期马克思对市民社会的认识”的基础上，通过对未完成的这项工作补充而完结的。在校对完本书，人名索引也整理好了的现在，有机会对长达二十余年的本书的研究在日本的社会科学史的意义重新进行回顾。

在成为本书的原型的连载还在持续的后半期，我有机会参加《河上肇全集》（共 36 卷，补卷 1 卷，岩波书店，1982～1986）的编辑工作，对日本的马克思主义社会科学的形成期进行过相当深入的探讨。通过这次经历，我看到了这样一种事实，即以河上肇为出发点的日本的马克思主义社会科学在那之后经历了讲座派、劳农派的论争——这一场论争从战前至战争期间迎来了高潮，并持续到战后——参加论争的人数之多在世界上都是罕见的，这体现了日本在这方面的深厚积累。20 世纪 60 年代后半期至 20 世纪 70 年代末期的“早期马克思论争”便是在这样的广泛的论争和深厚的积累的基础上展开的。广松涉是这场“早期马克思论争”的引领者。广松强调“早期马克思”的局限，强调向“后期马克思”转变所具有的意义，而我则处于与广松完全相反的立场。关于在 20 世纪 60 年代后半期到 20 世纪 70 年代末所展开

的这场论争，其学术热情之高、参加论争者之多、论争水准之高，都令人感慨不已。在对这么长久的历史进行回顾的时候，我觉得这本书是对起始于战前，经过战后，再到“早期马克思论争”的日本马克思主义社会科学的一次总括。特别是由维特罗克铺设轨道，之后在日本得以继承、具有独特色调的“马克思和韦伯”这样的方法比较的课题一直是触发我的基调。由大塚久雄、丸山真男、内田义彦等建构成思考的支柱的“马克思和韦伯”这样的扎扎实实的方法始终是本书的指南。本书就是以这样的“指南”为线索，试图为日本的“早期马克思论争”留下的小小纪念碑。

同时，我也感到以这次“早期马克思论争”为顶点，我国的马克思主义社会科学骤然走向了衰退。作为本书的课题，我一直在思考的是：日本的马克思主义社会科学研究不论是属于讲座派，还是属于劳农派的系谱，或者在“早期马克思论争”中站在哪一方，基本上都是以近代主义为基调。从这一点来看，日本的“马克思和韦伯”的性质与以对近代主义的强烈批判为基础的维特罗克的性质是相反的。经历了苏联解体、中国加入WTO，我们不得不强烈地意识到全球化时代的现在，现代文明或者说现代即将到达顶点，与此同时，也能感觉到威胁到人类的生存本身的令人担忧的地动的声音。一直以科学技术的发展作为进步的象征的近代的社会秩序，现在不得不对科学技术文明本身认真“重新回归的思考”^①。不仅是马克思主义社会科学，在近代科学的形成以及在现代世界观的建构过程中一直走在前沿的社会科学现在令人忧虑，不得不在整体上转向重新建构方法。“早期马克思论争”以后的马克思主义社会科学之所以骤然走向衰退，大概就是因为完全没有预想到制约整个社会科学的这种地壳变动，对它没有防备。在回过头来翻阅本书之后，觉得此书在整体论述上，是日本的马克思主义社会科学的墓志铭。

^① 乌尔里希·贝克、安东尼·吉登斯（Anthony Giddens）、斯科特·拉什（Scott Lash）：《重归现代化》，而立书房，1997。原著出版于1994年。这些富于启发性的讨论在三者之间也存在着深刻的对立，这一点也必须引起关注。

但是，在撰写这一墓志铭的过程中，我想表达的是：在马克思的思想和方法中，的确存在把握“后现代之后”的历史转换（21世纪世界认识革命）的线索这种希望。支撑着这种希望的线索是在《经济学哲学手稿》第三手稿中出现的“受苦者的目光”，而那是由来自于费尔巴哈的思路。如果马克思主义社会科学在21世纪继续在方法论上有所贡献的话，那么应该设法从以在“早期马克思”那里看到的这种“受苦者的目光”为中心，从制约“后期马克思”自己的近代主义中摆脱出来。如果借助恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）的标题来说的话，本书的最终愿望是它能够成为“希望的原理”。我在序章“马克思主义以后的马克思”中想表述的是：在将马克思主义社会科学的重构和走向复兴的最近的世界的动向联系起来分析的时候，本书的“希望的原理”是围绕它们的定位的知性配置图。

2004年9月28日

译后记

2005年4月下旬，南京大学中日文化研究中心、马克思主义社会理论研究中心、哲学系围绕我翻译的广松涉编译的《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》（南京大学出版社，2005）共同主办了“《德意志意识形态》的文献学研究及其当代价值暨第二届广松哲学与马克思主义哲学国际研讨会”。在研讨会上，我有幸结识了清华大学哲学系的韩立新博士并与他一见如故。2006年5月底，韩学兄策划“日本马克思主义译丛”，邀请我参加翻译工作。我一则为韩学兄的满腔热情所感动，二则因为其中有我在东京外国语大学留学期间的恩师山之内先生的著作，所以当即就答应了。

本书由我与同仁汪丽影老师合译，汪老师翻译了“前言”和“序章”，其余部分是由我翻译的。在翻译过程中，得到了多位朋友的帮助：爱徒曹雅洁（硕士研究生2007级）、吴艳芳（日语系本科生2005级）帮助核对了部分引文；韩学兄、汪丽影校阅了全文；南京大学哲学系唐正东教授对译者进行了悉心的指教，南京大学哲学系的张亮教授以及南京大学马克思主义社会理论研究中心办公室的李耀华老师为查阅资料提供了方便。衷心感谢韩学兄的耐心等待与热情指点。

彭 曦

2008年12月4日记于南京大学逸夫馆