

# 貨幣と共同体と贈与行為

松尾 秀雄

## 1. はじめに

社会主義の思想をめぐる論点は多様性に富む。そのなかでも、主要な論点といっても過言ではない論点に、社会主義社会という社会を想定した場合の貨幣存在を肯定するか否定するかという思想的政策的な選択についての問題が存在する。あるいは、社会主義社会における共同体の位置についての理論的想定をめぐって、歴史的伝統的共同体と社会主義的共同体は異質なのか同質なのかという問題点も存在しよう。これらをどのように考えるべきか、共同体をどのような理論で把握するのが最も妥当であるか。総じて、貨幣と共同体というふたつの理論軸があることは多数が認めるところであろう。この二つの論点を別の視角から言い換えると、現実の資本主義と呼ばれる社会の中では、貨幣と共同体がどのような機能をはたしているか、あるいは、はたしていないか、を問うことである。そのためには、このような現実の資本主義社会と通常呼ばれている社会の基本構造理解のための理論構築を展開すべきであることは言を俟たないであろう。

この論理探求の一つの結晶であるともいえる純粋な市場経済を仮定した理論もしくは純粋資本主義社会の原理論の場合においては、論理必然性に導かれた帰結として、貨幣の本質とは、純粋な市場での購買手段としての機能ないし価値尺度機能や交換手段ということであって、共同体を視野の外に置いている限り、貨幣と共同体のリンクは存在しようもない命題となる。そ

れは人間社会のあるべき姿が、仮に市場排除型の共産主義的な社会だとすれば、この市場起源型で説明される貨幣存在は、貨幣は市場のシンボルであるゆえに、市場排除型の社会主義的理想と根本において矛盾する、したがって、社会主義では死滅するだろう、もしくは死滅せしめなければならないという当然の理解が得られよう。ヘス型の貨幣からくる論理となる。

あるいはもっと別の事実に着目することによって、つまり、貨幣にたいして、別の前提設定をほどこした場合、つまり貨幣についての異なる理論的解釈が得られることになる。例えば、貨幣は共同体のシンボルである、という命題が考えられようが、共同体が人類史とともに普遍であれば、その想定帰結として、貨幣は死滅しないという結論が誘導可能になるかもしれない。家族共同体や国家共同体などの人間の共同体的な諸関係は事実として存在するし、存在してきた。それゆえに、貨幣と共同体は未来社会においても存続するという結論に到達するであろう。逆に、たとえば歴史的に存在し続けた家父長制的な家族共同体が家族の成員を抑圧するという現象のみに着目すべきであって、負の存在価値しか認めないという思想的な前提を置くことも可能であろう。それゆえに、家族については理想社会ではこうなるべきだ、あるいはこうなってはならない、などの論述の展開、さまざまな思想の発露、という思考が百花繚乱的に発言され、主張が交差してゆくことになろう。また貨幣存在をめぐるっては、貨幣物神批判の論争として発展しよう。

あるいは、このような論争問題は、貨幣の存在に関する可否、共同体の存在に関する可否を問うことが、いずれにしてもマルクス主義ないしマルクス経済学を固守するうえでは不可避である、という問題意識と同義であるともいえよう。たとえば、「べき」論のみに終始すれば、存在すべきではないという主張にも到達しうる。「べき」論を回避したい社会科学の方法は事物の起源を確定することになる。貨幣の起源は、原理的にはどこに求めるべきなのであろうか。貨幣物神は確かにある。しかし、貨幣は、人間行動を原理的な問題として解釈し直せば、愛と贈与のシンボリック的存在に姿を変えうるかもしれない。これには、私の研究では、宗教への問題としても論じたいことがらでもある。

社会の捉え方にも様々なアプローチがありうるが、あらゆる社会に共通な経済原則の問題、あるいは特殊歴史的な社会という発想を社会の原理探究上のアプローチとして認めるべきかという問題としても論じられなければならないし、人間の社会の歴史的な発展の内部においても、貨幣の死滅は必然なのかどうか、先人はどのような考え方を残したのだろうか。また、古典派経済学が暗黙の前提に置いたように、伝統的な共同体は商品経済によって分解され尽くされてしまったのかどうか、本当にそう言い切れるかどうか、検討してみる課題でもある。家が分解されるのであれば、わたくしたちはどうやってこの世に生を授かることが可能だったのか。

仮に、未来において、理想の共同体が存在し実現するのであれば、それはどのような原理で構成によって担保されることがらなのだろうか、といった難問に対しても、従来のマルクス経済学の研究者たちは十分に答えきれなかったのではあるまいか。商品経済は一つの原理体系をもつ。それは解明された。こう考えよう。では、革命後の可能な社会を構築する原理はど

んなものか。それすらもマルクスは語ってこなかったではないか。

分解されつくされた伝統的共同体、という把握方法の是非を問題にするならば、これは経済思想のありようの問題ではなく、事実を観察して、その事実認識を的確に解釈しなければならないという経済学研究の理論創造という実践の問題にもなり、経済学にとってのどこまでが研究範囲なのかという研究領域の確定というより大きなパースペクティブの問題としても認識されるべきであって、広義の経済理論を構築する際の課題がなにかという基本問題になるのではないか。いや、なぜ広義の経済学が要請されるのか、この説明方法の問題として浮上する。これへの私見を示せば、家族共同体を基礎にする諸共同体は、あらゆる時代を俯瞰してみても、分解などされてはいなかったであろう、という事実そのものへの気づきの重要性である。事実が基礎であり、その事実理論を摺り寄せていこうではないか。

周知のようにマルクスは原論の冒頭概念を商品概念にまで抽象の旅を下向させたのであったが、この商品概念をもっと抽象して、使用価値一般ないし財一般にまで下向の道をたどっていけば、あらゆる社会に共通な理論の出発点の設定になってしまうので、それでは資本主義社会に復元せずに、資本主義分析としては役にたたず、困る。商品までの抽象で研究対象に対して特殊歴史性を持たせて、下向の道を商品まで留めるべきだという議論は、マルクス経済学の前提的な基礎に属することとされてきた。あらゆる社会が問題ではなくて、我々の課題は眼前に広がるこの資本主義という矛盾に満ちた社会を批判的に乗り越えることである、これがマルクス主義の立ち位置であり、マルクス主義のみならず科学的マルクス主義経済学もこれと同様であると強調されてきた。しかしここでは、資本主義社会という特殊歴史性を超えて、あらゆる

る社会の経済を対象とする経済学を模索する、と宣言しておきたい。資本主義の基礎的富の細胞形態は商品であるというのはマルクス経済学の約束事であったわけであるが、あらゆる社会に共通の人間ビヘイビアは贈与であるという理論的基礎から研究を開始しなければならないと思う。

マルクス経済学の研究領域では、独自の純粋理論の構築をめざした学者には宇野弘蔵<sup>(1)</sup>がいるが、その場合の「純粋」の意味合いは、対象とする経済においては、商品経済だけが純粋に人間社会に存在しているという前提を置きたいという意味での「純粋」概念ではなかったろうか。あるいは歴史的な傾向でいえば、資本主義が発展すればするほど、経済は純粋な商品経済ないし市場経済に近似してゆく、という純粋化の傾向を仮定する、ということではなかったろうか。しかも純粋な資本主義の構造は自立の構造を確保し得ているというものであった。この点は、宇野弘蔵自身も、この傾向想定が行き過ぎであったと修正を加えているのは、周知の事実ではある。これにたいしては宇野理論全体を見渡し、段階論の方法もふくめて再検討すべきではあるが、本稿ではとりあえずは課題とはしない。一言だけ言えば、事実の問題として認識した時、宇野は、方法の問題として処理しようと努力し、格闘した。しかしながらその成果は、必ずしも十分なものだとは言いがたい。諸家の宇野理論継承の独自性となって開花していくが、原理論と段階論の両者の関係を基礎理論と中間理論の関係とするとした山口重克の整理が最適だと思われる。山口の段階論の継承の仕方は、資本主義の原理的な純粋類型はひとつだ、しかしながら、不純要因を絡めた類型は多様性を帯びる中間理論としての資本主義類型論だ、ということになる。

宇野が歴史という時間軸を方法の基礎においたことにたいして、山口（1983）は『資本論の

読み方』の補論で示されたとおり、二つの要因、つまり商品経済的要因と非資本主義的要因の絡み合いという新しい事実認識を示した。この事実認識は、山口は勿論、宇野弘蔵から学んだものであろうが、二要因の絡み合いの相違もしくは非資本主義的要因の方が多様性をもつという理解による類型化としての多様な資本主義という、ふたつの理論—基礎理論と中間理論—となる。宇野とは方法としては若干異なるのであるが、それでも原理論と類型理論という二種類の理論を並べてしまうことになり、基礎理論と中間理論は別個の理論体系であるという説明に終始しているという、私の目から見れば不十分さを残存させている。それゆえ、市場と共同体の相互関係は処理されずに至っている。つまり、理論を一本にする作業には着手されていない。私は、過去に、贈与は商品交換の起源であると研究会の席上で主張した際に、山口は、贈与は一方向、商品交換は双方向、ゆえに、全く違うという考え方を示された。そこでは、贈与でも双方向であるという見方を示して、山口に反論したのだが、私の理論はいまだ未熟であり、体系としては完成である。したがって、宇野派の担い手が宇野理論をさらに前進させ、どこに持っていかうとしているのかという点でいえば、未検討課題を多く残すことになっている。

山口が、原理は商品経済の方にだけあって、非商品経済の方には類型はあるが原理はない、というときの論拠についても検討すべきであろう。稿を改めて、宇野と山口の到達地点とその解釈については論じたいと思う。宇野理論の方法論批判の問題であり、ここでは深入りしない。

しかしながら、このように、純粋化傾向に着目するといっても、家族という共同体の存在はいついかなる経済においても無視することはできない。これは事実の問題である。奴隷は制度的に家族を持てなかったが、労働者も工場と寄宿舎を往復するだけの資本主義勃興期の時代

には彼らが労働者家族を形成する余地は存在していなかったようにも思える。ゆえに家族がブルジョア固有のものだというマルクスやエンゲルスが指摘したような理解はあることはあった。そしてそれは、理解ではなく事実かもしれない。しかし、いかに純粋な資本主義を想定するといっても、大量の失業者ないし産業予備軍の生存的な基礎としての家族共同体を想定せざるを得ず、商品経済が拡大しつつあると言ってはみても、家族や国家は消滅せず、存在する以上、捨象しようとしても捨象できる存在ではなかったのではあるまいか。

貨幣についても、社会主義の思想と実践の両面において、貨幣死滅の最期の鐘を鳴らしてみても、死滅どころか、死んだふりをしつつも、しぶとく蘇生してしまったのではなかろうか。このように、この家族に象徴され、家族に代表される共同体を経済理論はどのように説明すべきかどうか、また、貨幣はあらゆる市場社会に普遍的に存在するとみるべきか、資本主義に特殊歴史的だったのかどうか、できうる限り文献に即して様々な論者の思考を再現してみなければならぬ。これらの是非をめぐる議論としての社会主義思想を、とりわけ主要にはドイツ社会主義思想を素材としつつ、理論の基礎的部分を構成してきた社会主義的思想を俎上にのせてみたい。

## 2. 社会の歴史連続性認識方法

従来からの社会主義思想をベースにしたかつての社会主義的な歴史観は、マルクス主義の唯物史観の思想に代表されるといってよいが、それは、人類社会の歴史的な進化論的かつ発展段階論的な観点を重視する歴史観であったといえる。その発想法は、人間が労働主体として生産活動をおこない、人類全体がその生産物を消費し、生存を継続しているという前提

にたち、その労働主体がアジア的な隷属民であればアジア的生産様式社会、奴隷であればギリシャ・ローマ的な古典古代社会、農奴であれば中世としての封建的社会、近代プロレタリアートであれば資本・賃銀労働の近代的な資本主義社会というように、多様な労働主体に様々な名称を与えて、社会の差異性の基準としてきたのであった。この発展史的な歴史観の考え方は、歴史的な事実に依拠する、非常に魅力的な社会科学的理論であった。農奴が生産の行為者である社会であれば農奴制の封建社会であると定義できるのであって、ある意味では客観的であり、その意味では科学的な方法であろう。

ところが、仮に、家事労働なる概念が成立すると仮定すれば、家事労働においては、その担い手、つまりは労働主体は、家族の構成員であり、家族で賄いきれないほどの家事労働が広範になれば、その場合は、賃銀労働者としての家事労働者を雇用することとなる。普遍的な家族は歴史貫通的に存在しているのであるが、消費財が家族によって生産されたか交換によって得られたかは措くとしても、生産物が消費局面に突入したあとでも、消費補助的な家事労働、例えば食材の加工や調理などの無限で多様な家事労働の諸領域があり、育児や出産、現役世代と引退世代の間のケア労働ないしケア活動の必要性という共同体のサステナビリティの諸問題としては、家庭に延長された生産的な諸活動などとして認識されざるをえない。また、人間が集団を形成しつつ、その人間集団が自然を變形・加工させて、有用物を入手し、それらを分配なり、贈与交換なり、売買による流通なりで動かし、家族という消費生活の単位にまでお落とし込み、そこで家族的に消費し、人間が集団として生き続ける物質代謝の過程として認識することが可能ならば、あらゆる社会に共通に家族があり、家族を補完する機能を果たす市場があり、家事労働があり、生殖行為があり、育児活

動があり、このように様々な広義の生産的活動があり、消費的活動がある、という認識に到達することもできるのである。

社会主義的工場の大工業労働者の労働と、資本主義的企業の大工業の担い手としての賃労働と、ラティフンディウムなどのローマ的な古代奴隷制の奴隷的労働者の労働のどこがどのように相違するかは膨大な事実の蒐集をまって判断するほうが客観的であるが、人間がたんに飴と鞭だけで労働してきたとは、到底考えられない。人間には人間としての主体性と尊厳の問題が存在する。さらに労働もまた感情の諸結果ないし産物である。また、民族という大規模共同体連合どうしの戦争という契機があって、敗者の集団を労働奴隷や身分制的な奴隷に固定したなどの捕虜を奴隷化しつつ技術者として利用するという事実があったとしても、経済学で身分をどう説明すべきか、遠隔地交易と戦争はトレードオフの関係なのか、などの難問も多く残り、歴史的な社会の連続性を主張すべきか、断絶性を強調すべきか、はたまた人類史の普遍性原理を発見し、そのようなものを新たに社会科学の中心の位置に鎮座させるべきか、実に悩ましい難問が控えているのである。概して、従来の市場経済こそが経済であるという経済概念の守備範囲を大きくこえる広義の経済を措定しなければならなくなる。つまり、理論上の冒頭の前提に、宇野理論のように、交換要求している商品所有者を想定して理論を組み立てた市場経済学とは異なる経済学へ、すなわち、広義の経済学へ一步を踏み出さざるをえなくなる。マルクスや宇野の価値形態や流通形態の理論から体系を構築する経済学とは大きく異なる共同体の経済学を構想するほかはないだろう。換言すれば、生身の人間がまずどのような行為を行う主体であり、理論の出発点をどうすべきか、という試行錯誤を実践しなければならなくなる。

わたくしは、リンネル 20 ヤールの使用価値

所有者は、だれかにこれを贈与したいという意思を示しつつ、見返り贈与の使用価値をも特定化して要求するというような、交換とはギブとテイクの組み合わせであるという理解を支持したい。そうすれば、交換の景色の前提に贈与の景色が人類学者たちがみたように展望しうるのである。簡単な価値形態論を論じるには流通主体の想定が必要だと説いたのは宇野弘藏であった。そこにおいて展開された交換要求の理論としての宇野理論は、異分野ではあるが、人類学からヒントを得て、わたしは、贈与という行為に着目することで異次元の理論へと昇華できると主張してきたが、それは贈与行為が目的とするものは、人が人と意思疎通・コミュニケーションをする絆形成の手段だということである。ところで、労働という人間の行為は、この場合、一種の贈与ビヘイビアなのかそうでないのか、という問題を特段に設定しては論じることにはしてこなかった。反省しきりであるが、マルクスの商業資本研究の成果の中に DIENST という概念があるということもすこしずつ注目されつつあり、労働行為も立派な労働主体と被労働主体との間の奉仕の行為すなわち労働を贈与するという行為なのだとして立証することができれば、広い範囲で新しい理論の新展開を開拓することができる。さらにいえば、家族内の贈与交換メカニズムのなかに、贈与としての家事労働を位置づけることも可能となる。父親と母親は、受精行為も含めて、ポトラッチを互いに競い合っているパートナー同士の関係なのであろう。育児に精を出せば、期待を込めていうと、子が成人して後、死につつある老親にケア労働の反対贈与をしてくれるであろう。

このように、労働は労働そのものを誇示し、見せつけて、誰かに有用行為を贈与する行為である、というように、贈与理論で解明されるころはないのか。村人同士の労働の貸し借りは、結（ゆい）ともいわれるが、岐阜県の白川

郷に残存しているような労働の貸し借りは、それを記帳する伝統があり、屋根が葺き替えられ、村人が団結する効能があるとされる。どんな労働も、贈与の相互行為のネットワークのなかで、ぐるぐると循環している。貨幣が登場しようが、贈与の渦に巻き込まれたら、同質の贈与・連関となるわけである。返済の義務という借りのネットワークが社会のネットワークの実質になっていくのである。

さらには、一国に匹敵する領土を贈与しあう大きなポトラッチを想定することもできよう。シェークスピアの作品中の人物でいえば、リア王のような年老いた父親の国王が三人の娘たちに国土そのものを人間も込みで贈与する、封建ないし譲渡という表現を封建時代では平気で使う。一国を頂いたというように。それでは、一国は一個人の所有物なのか。リア王のドラマ上の想定では、国家は国王の所有物である。日本でもそうであった。たとえば、豊臣秀吉は関東平野での北条攻めの後、論功行賞において、徳川家康に関東八州を支配せよ、とばかりに贈与したが、それは自然としての領土ばかりでなく、何十万人、何百万の人間生活もひっくるめて贈与したということになる。正確には、統治者の地位を贈与したのであるが、これだけを贈与したのであるから、自分が企画する築城などの土木工事には総力を挙げて協力せよ、ということになる。例えば、名古屋城は、家康の国家統一のあと、このようなポトラッチによって築城されるのであるが、その背後には、領主の支配権の持ち手の転換、という流通現象が歴史的な事実としてある。抽象の次元を現実にもかけて掘り下げて見れば、個人としての領主は個人としての農民に農地などの土地を安堵してやるから恩義に思え、これは贈与交換だ、という解釈を与える。領民は領主に労働なり労働生産物なり貨幣なり娘なり家来なりを反対贈与せよ、ということとなる。ところで、領主にとってみ

れば、買って得た所有権も、贈与で得た所有権も、一種の統治する権利であって、ロシアのツアーからアラスカという国土を1867年にアメリカが720万ドルというドル貨幣で買い取ったという有名な事実が想起される。現代のアメリカ合衆国のトランプ大統領は、デンマークにたいして、グリーンランドを丸ごと買いたいと購買要求のオファーを出している。ロシア皇帝は、あの時は、ロシアは強大な軍隊がほしかった。だから、アラスカという自然ないし所有地を売却したのだと言い訳するだろう。アメリカは移民受け入れのための土地を欲した。些細な事柄は、人々には何ら知らせる必要もなかったわけである。

先述したように、労働も、贈与ないし反対贈与として、提供されうる人間活動を実質的な贈与の内実として提供する行為概念である。このように、家事労働が賃労働ではなくて、無償の労働のつもりでも、それは、実を言えば、当事者は互酬労働を贈与の一種として、家事労働サービスとして家族員に贈与する行為、という構図で理論的に総括しうる。労働を贈与する。家族の誰かが社会に出て、ある会社に自分の労働を贈与する。見返りに貨幣を頂く。貨幣は、家庭の中心たる母親に贈与される。母親は、この貨幣の一部をマーケット（いちば）で野菜を受け取る見返り贈与として支払う。このように、母親は育児という労働を父親とともに行う。母親はこれまで多くを父親から贈与されたという負い目の意識を感じているはずである。どこかで労働や財を贈与する方は、なにかしらの負債の返済義務の一環として意識しているのかもしれない。どんな贈与でも贈与は無限に連鎖していく。いい換えれば、人々には、反対贈与しなければならないという義務意識が衝動として働いて、家事労働を家族員に労働奉仕するのである。あるいは、家族みんなで掃除労働を共同ポトラッチ行為としておこなう。それにた

いして、賃労働は、贈与としての労働と、反対贈与としての貨幣のポトラッチ・パートナー同士の連続的贈与関係として理解すべきかもしれない。ところが、残念なことに、資本主義時代の資本家は自分の自己資本を絶えず拡大しつつ更新しなければ競争において負けてしまうという前提を強く意識しているのであって、利潤部分は蓄積しなければならなかったから、最低賃銀ぎりぎりによる負のポトラッチを採用するしかなかった。より少なく与えるは、奪う、という行為の裏返しである。マルクスの言う剰余労働の搾取である。より多く働かせる、より少なく賃銀を支払う。これは、自分の利益のために、相手から奪う、ということになる。マルクスは、負の贈与の体系として資本主義の基礎構造を展開して見せた。そしてさらに、革命は、負の贈与の連鎖の中で、所有者から所有物を奪い取る行為として美化されたのではなかったのか。

社会の絆の問題は、分配の問題ではなく、ポトラッチの問題である。人類学者モースによれば、ポトラッチとは贈与するという動詞の意味で、北極圏の先住民の一種であるチヌーク族の言葉である。モース（1973）はもてなしのための部族共同体全体の集団舞踏をみて、これは何だ、と聞いた記録のなかで、これはポトラッチだという返事があった、集団が集団にもてなしを給付するのをポトラッチと勘違いしたうえで記述したという面白いエピソードを『贈与論』で叙述して、集団給付イコールポトラッチという方程式が誤解として成立した。そうではなくてポトラッチとは、チヌーク族の言語では贈与するという意味の動詞なのである。

労働者は、より長時間労働させようとする資本家に対しては、中身を空疎にしたサボタージュ労働によって対応する。わざと不良品を生産する。これは負の連鎖である。労働時間を無理に延長させる。労働者は居眠りによって抵抗

する。資本家は暴力をふるう。労働者も暴力をふるう。とにかく労働の実体を中抜きにするのである。このように、搾取的な相互行為の実体については、悪意に満ちた労働の略奪・搾取、盗みにしかみえなかった。その結果、相互に利己的な階級闘争的な側面として生成する。しかしながら、資本家でも、自分の獲得した利潤で評価される時代が終焉し、労働者への贈与をいかに気前よくおこなったかで評価される時代が来るとすれば、怒りによる革命の爆発は抑制されるであろう。そして、企業が家族のような共同体になりうるという相互扶助的な存在形態として成立すれば、企業という集団につどう人々のビヘイビアが負の贈与から正の贈与に反転することで、社会を自己革新し理想状態へと接近できるのかもしれない。社会主義は資本主義から生まれるのではない。資本主義のなかの負の贈与を正の贈与の諸関係に組み替えるだけで誕生することができるのである。このような資本主義批判ないし肯定論は、この論考のテーマであるドイツ社会主義の議論を踏まえて、学術的に行うべきであり、文献考証主義的な研究手続きを要する。

まず、歴史学者の最近の入門的著書から検討しよう。歴史は終わったのではなくて、人間行為が終わりなく継続しているだけなのである。歴史がかわっても社会のあり様は継続しているのではないかという問題である。

歴史学者の出口治明によれば、「476年、傭兵隊長、オドアケルが西方の皇帝ロムルス・アウグストゥス（在位 475-476）を退位させて、イサウリア朝のローマ皇帝ゼノン（在位 474-491）に西方の帝冠を返還し、ゼノンからイタリア領主に任命されました。／昔は、「ここに西ローマ帝国は滅びた」とする説が有力でした。また、この年をもって古代と中世の境とする見方も少なからずありましたが、名目上の西方の皇帝ロムルスの退位に、何らかの歴史的意

味があるとは、到底考えることはできません」(出口 2018 122), と述べ、続けて、「なお、古代や中世の定義は学者によってまちまちであり、そもそも、古代、中世、近世や近代といった時代区分に一般的な意味以上の意義があるとも思えません」(同上)と叙述する。

このように、従来の史的弁証的な説明による時代区分が有効なのか無効なのかという問題が一種のマルクス主義歴史学への反省として問題提起される。そして、次のように述べられ、人間の歴史は、ある意味では、同じ社会構造の連続たる連続体ではなかったのか、と問われるのである。歴史は変化する。しかし、社会の基盤が変化したと言えるのか。このような問いかけのように解釈したい。

彼は、「古代・中世・近代」この余りにも人口に膾炙した三時代区分法を創始したのは、ドイツの歴史家、クリストフ・ケラリウス (1638-1709) かも知れません。ケラリウスは、コンスタンティノープルへの遷都の年、330年を中世の始まりとしました。この三区分は、あくまでヨーロッパ史の概念で、476年と1453年という東西ローマ帝国の滅亡時点を、区切りとする見解が18世紀や19世紀には主流だったのです。なお、3時代区分法には、デンマークの歴史家、クリスチャン・トムセン (1788-1865) が、1836年に提唱した、「石器時代、青銅器時代、鉄器時代」という別の区分法もあります」(同上 122-3), と続けて、区分の類型を補足する。われわれがタイムカプセルでローマ時代に連れて行かれたとしても、人と人との関係は、現代の社会とさほど変わりはないと納得するであろう。国家は依然として武装した国家であり、家族は依然として夫婦と親子兄弟を組み合わせた生存と生活のための家族共同体であり、金(貨幣)があれば市場で買い物をし、国家間で戦争をし、男女間でもめ事をする。どこが違うか。制度的な奴隷身分があるくらいである。資本主

義社会では、現代でも、制度的な非正規雇用奴隷がいるではないか。自動車の代わりに馬車や戦車があり、人々は歩きに歩いた。奴隷を定義する場合、家族をもたせなかったことに着目する人が多いが、子供を産ませて、奴隷市場に売りに出すケースなど多様である。

社会主義革命を成就させようと試みる陣営の必要から言えば、古い社会は革命によって新しい社会へと構造的に進化しなければならない、という発展史観的な認識を前提に説得する必要が生じる。必要ではなくて、そのような論理を使わなければ、新しい社会のための革命思想は説けないのである。言い換えれば、古い時代は革命の対象である、と。しかし、可能性としては、社会革命ほどではない変化に着目して社会の改良を提案することもできるであろう。わたしの視座は、改良の提案ではなくて、現にある人間の経済は太古の昔から普遍的である、というものである。奪うか与えるか、はたまた等価合意の市場交換か。

社会という有機体は、思想家なり革命家なりが恣意的に改良したり、制度設計したり、人工的に社会を組み替えたりできるものではない。反論はこうである。近代成立にあたっては、封建性を打倒したフランス大革命があったではないか、と。これにたいしては、支配階級が被支配階級から奪いつくそうとした。ゆえに、被支配階級が生き延びるために、同じ暴力でもって、支配階級の財産を奪いつくしたという歴史的な、普遍的な、負の贈与行為としての人間行為として理解する。農民への土地の分配と贈与は、毛沢東の中国革命と同様に、名目だけの名ばかり贈与に終始した。本気で贈与を社会構造の基礎建築には使わなかった。人間の行動原理は、負の贈与で動いたのであり、戦争の原理と同じである。できあがったブルジョア社会が奪う経済であれば、もし労働者が革命に成功すれば、逆に奪いつくされることになる。社会主義者が贈与の正と負を理解していれば、

その社会は持続するかもしれないが、ほとんどの経済では、奪う経済を基調にしてしまった。そして、社会主義も自己崩壊する。資本主義は、かろうじて生きながらえる。奪う経済としては、資本主義も共通項を有している。資本主義は私有財産廃止では乗り越えることは不可能ではなからうか。

わたしの主張は、戦争が戦争を連続させるような負の連鎖を断ち切ろう、という一点に集約される。しかしながら、断ち切れる歴史的根拠はどこにもない。なぜならば、人類の起源に、奪う行為が埋め込まれているのだから。与えよ、これが正しい生き方だとモースにしたがって言うてはみても虚しい。与えよ。この主張は科学ではなく哲学である。つまり、奪う経済を抑制しつつ、与える経済を多く実践しようというものであり、緩い行動原理の改善を主張することである。奪うな、与えよ。これである。憎むな、愛せよ。これである。悪意か善意かの感情による行動選択理論である。ただし、それだけであれば、社会的な人間はあらゆる社会に共通の相互扶助・相互争奪の二元的な行動理論をもつ、といったほうが座りがよい。すなわち、交易とは、与え合うものであり、人類の経済の観察から抽出できる。盗むなどいばいほど盗みに没頭するのが人間であり、戦争するなどいばいほど戦争が好きでたまらない人間も増加するのである。モーセが殺すな、と教えた。殺してはならない。しかし、動物の世界は戦闘で勝った動物が相手を食べて生存継続しうるのである。殺すという行為は生命世界には折り込み済みなのである。

贈与経済に着目した今村仁司は社会哲学を開拓した先駆者的な研究を発表し続けた。ここでは、注目に値する彼の相互行為理論を検討したい。

今村仁司は「相互行為としての交易は、社会

的人間の行動のすべてを包括している」(今村 2000 2)と主張している。しかし、負の贈与の理論に乏しく、正の贈与だけでは説明原理としては十分ではない。晩年の今村は、贈与を供養に集約させようと試みたり、純粹な贈与はありえない、という命題に執着したりして、初期の贈与論の歯切れの良さは消滅した。贈与する自分の意図としては、不純な贈与でなく、原則的には純粹の贈与なのである。学生が教授に対して、単位をくれ、わたしは酒を贈与する、というのは、市場交換の申し出なのである。単位は市場では売買されない。単位はくれ、わたしはいいレポートを書く。これはポトラッチになりうる。ところで、人と人とのコミュニケーションという相互行為で人間関係を説明すべきであるという点については、私も今村を支持したい。だが、その相互行為には二層があって、善なる相互行為としての贈与という行為と、悪なる相互行為としての奪うという行為があるとしなければならないだろう。資本主義社会を批判しようとするあまりに今村は、「私的所有に基づく資本主義的市場経済は、過去の経験に対して破壊的であるだけではない。現在の生活にとっても破壊的であり、今でもそれが続く」(今村 2000 270)というが、贈与社会を破壊することは何者にもできない。岩盤は資本主義という社会でも崩壊しない。破壊されるのは、家族維持がとことん困難であるという事実の指摘であれば、破壊という概念にも同意できる。しかし、私的所有に基づくから破壊的なのか。それは言い過ぎであるだろう。所有の意識が形成されるから、自分の所有物を他人に贈与できるのである。このように贈与は、正も負も、人類に共通の強固な岩盤なのである。

贈与で結合しているのだから、現世は現世のまま極楽を実現し得ているのである。相互扶助の助け合いは、意図的に助け合わなくても無意識な贈与連鎖で実体としてつながっている。

とはいうものの、あらゆる社会に共通に、あらゆる社会は悪意と敵意と暴力に埋め尽くされているようでもある。たとえば、隣人の子供は自分の隣人にたいして、学校に行けば隣人を攻撃し、いじめが発生し、どんどん人間関係が破壊されてゆく。見捨てられた孤独死する老人が増加している。すなわち、多層にわたって破壊されている人間生活や労働者の低賃銀に由来する家族共同体の持続と維持が貧困の果てに困難となる状態は、これまた事実である。どこに理想の家族があるのか。わたしは、家族は理想だとは言っていないのである。ありのままポトラッチのパートナーが憎悪の渦に沈み込んでいく。どこにも家族の現実があって、絆をつなげている。しかし、なぜか、親は子を虐待し始める。なぜか、家族は、幸福を維持できない。このように、家族崩壊の傾向は座視できないと言わねばならない。これらのことはなぜ発生したのだろうか。なぜかに答える社会科学は多くはあるまい。おそらく、ひとつとに負のポトラッチ行為が残存するからであり、だれからも贈与の恩恵を受けなかった多数のひとは、自分が贈与の主体になりたくてもなれなかったからではなからうか。ゆえに社会から破壊された人間は、社会を破壊するという報復行為をおこなう。つまり、奪う相互行為のなせる業なのではなからうか。親が戦争で殺されれば孤独な子どもでも、生きるしかない。これは、あくまでも、推論であり、ひろく承認をえた理論たりえない理論かも知れない。以上のような現実を説明しようとするれば、資本主義が破壊したのは贈与の精神だったのかもしれない。贈与の精神が弱体化した。これが欠点なのである。資本主義の市場は自分だけでも生きることができるといふ幻想をもたらした。

ところで、チンパンジーやゴリラはサルとは異なるそうである。このように、常識とは真逆の答えを出す類人猿研究者が出現した。貧困

になれば寄り添って少なきを分配するのだそうだ。引用してみたい。

「類人猿は食物を分配しますが、サルの場合、強い者が食物を独占し、弱い者には絶対に分配しません。二頭のニホンザルが食物を巡って鉢合わせると、弱いサルが手を引っ込め、歯をむき出してにっと笑ったような表情を見せ、自分が弱いことを示します。『グリメイス』（弱者の表情）と言われるもので、これをしないと強いサルに攻撃されます。」（山極 2018 62）

「ニホンザルは、他のサルのうち、どれが強いかも弁えて行動します。例えば一番弱いサルが餌に手を出そうとした時、目の前に強いサルがやってきたら、餌に手が出せません。しかし、ここにもっと強いサルがやってくれば、それに助けを求めます。強いサルは、自分よりも弱いサルが強そうにしていると自分の社会的地位が脅かされるので、そのサルをやっつけて自分の優位を示そうとします。その結果、一番弱いサルは餌を手に入れることができます。／チンパンジーの場合、……請われれば、分けてあげます。」（山極 2018 62）

貧困が奪い合う経済の起源である、とわたしは長い間信じてきた。他人からパンを奪わなければ、ジャンバルジャンがそうしたように、貧しい人々は餓死する。ところが、餓死することはない、これが類人猿の集団原理だと山極は言うのである。常識的に考えれば、人口が急増して土地が不足するから貧困化する。これを解決するためには、隣接共同体に侵略戦争を仕掛けるしかない。これは、なぜ現在の人類が国家という戦士共同体を形成したかの説明としては有効である。しかし、類人猿研究は、そもそも群れでいきるようになったのはなぜかをテーマとして設定し、食物不足が食物を分け合う集団を形成したという説を展開する。集団とは、類人猿の家族共同体といい換えてさほど誤りではなからう。そこで、山極は、富裕こそが奪い合い

と富の独占の起源であるという。どちらが人間社会の起源を説明しうる事実に近いのか。エジプトのラーは世界の富を集中しまくった。しかし、奪う経済ではピラミッドは出来なかったというのが近年の発見された事実であるらしい。労働者に、ビールを含め、多くのものを与える。ピラミッド建設労働者は誇り高き名誉ある労働者であり、かつポトラッチ・パートナーの片割れであったのだ。

戦争や暴力や詐欺行為などに代表される奪う経済は人間の本能に基づくものだという本能論的な主張は、社会学者としては無責任な説明だと思う。しかし今村の言う相互行為には相反する対立する二面がみられるというように、本能といえば本能であるとも言って言えなくはない。本能には二面性が存するのである。宗教が善と悪を教えるのは、自業自得の因果応報を見せつけるからであろう。宗教は奪う贈与行為を消極化させようという倫理的な試みであり、生き方を示唆する。宗教は、マルクス主義が主張するように、思考を停止させはするが、人間を滅ぼす麻薬ではない。神が超越的に汝殺すなかれと戒律を預言者に述べさせる行為は、正義や非暴力を教えることで本能を修正しようとする試みということになる。

しかし、今村は資本主義については大きな誤解をした。それはどのような誤解か。それは、資本主義社会を前提してみても、人間の行動原理は、相互行為すなわち相互の人間同士の贈与行為で説明できるからである。贈与理論は、人類の構成原理としての普遍性をもつのである。それは、基本は家族による相互扶助の原理である。市場でも贈与する。野菜を売ってくれる流通主体は、感情としては野菜に愛をこめて贈与しているのである。あなたも愛をこめて美しい貨幣片を私に贈与してくれ。こう心で念じているのである。ただ、猛烈な速さが要求されると感情に浸る時間が喪失する。しか

し現実の搾取経済を全面展開させた資本主義では、若干、負の贈与が目立った。それが階級闘争に見えるだけなのであるが、正の相互行為が消滅し、人間の愛の経済を破壊した、とマルクスは社会全体を断罪してしまったところに彼の限界が存する。今村は、残念ながら過去の人間だが、社会科学に贈与の分析原理を呼び込んだ功績がある。それゆえに、過去ではなくて同時代の経済学者なのである。しかしここでまたマルクスと同じことを主張するようでは、社会革命理論が正当化されてしまう。革命をやるのは自由だが、社会の基礎構造を破壊して、人々を不幸のどん底に落とし込む。それでは贈与理論の意味がなくなる。所有の構造が社会を破壊するという短絡的な命題を本気で主張するようでは、社会主義者は喜んで、社会学者は泣いている。富が一極集中してしまっただけで、人々が生存不可能になれば革命の正当性はありうるが、奪った財を再分配するだけでは不十分であり、また、贈与連鎖を構築し直すことが重要であるが、しかしながら、革命家は奪う経済しか実践できないのが世の常である。

当然であるが、隣人に対する接し方は、愛だけではない。会った瞬間に殴り合いが始まるという事態はざらなのである。また、贈与のふりをしての攻撃的な奪い合いもありうるのである。あらゆる社会に共通に破壊があって、金もうけのためには自然や景観や健康の破壊も辞さないのである。例えば自動車は人間の生存環境を破壊しつつ疾走していく。殺す気はなくても、早く移動したいという競争意識が周りに注意を払わせなくするのである。

デンマークの歴史家のトムセンは、出口(2018)の紹介では、生活手段・生産手段の素材を変えることが生産力の革命的な発展になってくる、という一種の生産力主義を唱えるが、鉄道時代の資本主義、自動車時代の資本主義、飛行機とドローン時代の資本主義というよう

な交通・運輸手段的生産力の発展をいうがごとく、表層的な道具名称の相違でしかない。本質は人間の行動原理のほうにある。

しかしながら、いくつかの時代区分がなければ、やはり、いつのことかを明示するうえでは、随分と不便であることには相違ない。その意味に限れば、時代区分そのものは、なんらかの基準で明確にするに越したことはない。中国では、毛沢東時代というように支配者の名前と呼ばれている。支配者の王朝が革命で打倒されるまでが一時代であるともいえる。

連綿と人類は同じ行動様式を維持している、という本質論が確立できれば、社会科学は大きく軸足を変えることが可能になろう。では貨幣には連綿性は存在するのか。貨幣とは何か。貨幣の起源をだれも観察できたわけではないが、貨幣の幣は、「ぬさ」である。神への捧げものを日本語では「ぬさ」という。現代でも、お賽銭は、幣ではあるけれども、純白の絹布ではなく、穴が開いた鑄造貨幣である。銀行券を捧げる富裕層もいることにはいる。

日本では、純白の絹織物が代表的だった。「幣帛」（へいはく）という言葉として、どの辞書にも掲載されている。問題は、神への贈与がなぜ重要かということである。つまり、神という観念はなぜ生まれなければならなかったのか、という問題である。それは家族共同体が他の家族共同体と結合しなければならなくなったとき、同じ祖先という身内の神だけでは求心力を保持できない。家族連合は他の家族連合と合体しなければならぬ。民族には戦争に勝つ団結力が要求される。このように、大きな共同体連合を組織していくことになる。その場合の、より大きな宗族ないし部族共同体をまとめ上げるためには求心力を想像するしかない。そのため三つの要素が発生すると想定することが重要である。基本は、祭りであり、神である。要素を粗く表現すれば、家族・民族集団・言語・宗

教・交易ないし交換である。大きな共同体は、共通言語の共同体・共通宗教の共同体・共通贈与手段の共同体という三要素を備えた共同体連合のことであると言い換えることが可能であろう。神にささげる「ぬさ」が共通の贈与の神聖な手段となり、貨幣という交易の贈与手段にも転用されてくる。しかし、われわれは、「ぬさ」と「ぜに」を区別しなければならぬだろう。市場由来の贈与手段は青銅の「ぜに」(錢)であったわけだ。つまり、人気商品という性格を勝ち取ることになるのであるが、価値形態論という人気商品としての一般の等価物は、共通神への贈与のための神聖財ではなかったろうか。神聖財には二層あって、「ぬさ」の層と「ぜに」の層に分かれる。このように、言語・宗教・貨幣の三つが求心力になり得よう。つまり、コミュニケーションが可能になるということである。共同体には、固有の共同幻想の宗教基盤、葬儀の儀礼化、共通の神話などとともに、共同体固有の富のシンボルとしての貨幣、この三つが最低限の必要条件となろう。そして、そのような大きい共同体としての部族は民族となり、大きな武装せる戦士共同体になり、共同体の軍隊の指揮者としての王を擁立する。家族が連合する必然性がなぜ生まれるかといえば、生産力革命があつて、人口爆発があつたからだと推定すればよい。人口爆発は、自分たちの生存領域を圧迫することになる。そうなれば、経済の基盤である土地の争奪戦が発生することになる。このように、家族とともに、戦士共同体は普遍だ、という結論に到達できよう。

しかし、家族で生まれた命は軍隊や社会矛盾の発生などで遮断されてしまうかもしれない。そしてもちろん、交通事故死も産業革命以後の資本主義の特殊性ではない。歴史普遍的に人間の移動行為の副産物なのである。ところで、鉄道という技術が資本主義の基礎的生産力の背骨を作ったが、休日くらいは気ままに個人で、自

自動車で移動したい。これは欲望が齎す業であろう。自動車文化が社会を激的に発展させる動力とはなった。しかしながら、無人運転もロボットの機械センサーは隣人の存在を見落とす。さらに、運転の喜びを奪還してしまう。自動運転を推奨したとしても宇沢弘文がいうような自動車中心主義の社会矛盾は解消しないであろう。運転する能力が落ちていることを自覚しない老人ドライバーは、知らず知らずのうちに負のポトラッチ行為をやめられない状態に陥る。交通にも絆のある交通が必要だと思われる。近年は、ジェット飛行機は、大量に二酸化炭素をばらまくので、自然とは負のポトラッチ行為の当事者であると指摘されつつある。どこまでが人間的なという許容の範囲であろうか。

### 3. 貨幣廃止の思想の根源と贈与の手段としての貨幣機能

では、貨幣は普遍的な存在か、という問題は、従来の議論では、いとも簡単に、特殊歴史的な産物としての貨幣、ということになる。わたしの研究経歴でいえば、経済学の原理論をマルクスと宇野弘藏と山口重克に依拠しながら精緻化させる研究からスタートした。周知のように、宇野は、マルクスの『資本論』に拠りながら、革命の必然性というような主観的願望としての思想性を排除した純粋理論としての原論体系を一応、完成させた。しかし、ところが、である。純粋市場経済の理論体系を構築した宇野は、再生産表式の理論の中で、貨幣素材の再生産という、数式的には難解な理論を打ち立てている。ここまでは宇野を読めばわかる。金貨幣は磨滅する。ところで、金貨幣の磨滅部分の負担者はだれか。磨滅の負担者の追求を始めるが、これは金本位制度を前提とした問題であり、貨幣には負担者不明の社会的な費用が生ずると言い換えてもよいだろう。ところで、経済原論の

体系の中では、貨幣費用は流通費用理論の一部である。流通費用は行動論の一種であるが、簡単にいえば、経済学は行動がサステナビリティを有することを担保してみせる学問なのである。

宇野は言う。「貨幣材料の再生産は、社会的原則としては資本家的再生産過程に特有な費用であって、これをいかなる社会にも共通に行われる過程が資本家的形態を与えられるものとしての表式には入れることは出来ない。資本家は社会的には空費としての貨幣のために上例では1.5億の賃銀を支払って金生産をなすわけであるが、しかしこの場合にもその価値生産物としては労働者の剰余労働を加えて3億円の金を得ることになる。言い換えればこの空費を1.5億だけ節約し得るわけである。そしてこの価値生産物の内から蓄蔵貨幣としての金を保留し得るのであるが、この部分の金生産の不変資本部分、上例では6億円に上るが、この部分にあたる金までが蓄蔵されては単純再生産は不可能となる。／いずれにしても金貨幣の蓄蔵は、したがってまた流通手段としての貨幣の磨滅補填は、一般再生産過程と特殊な関係をもってではあるが、単純再生産の下にも可能である。資本主義は、かくして他の社会と異なった費用を要するにしても自らそのための再生産を自己の再生産過程の内から実現し得るのである。」(宇野1977 233-234)、と。ここでは、宇野は、なんのためらいもなく、貨幣は他の社会では存在しないと言い切る。モリスのようでもある。モリスはユートピアを貨幣なしの社会として夢想したのはあまりにも有名な話ではある。博物館まで行けば貨幣は展示してある、という有名な一説がある。社会主義のユートピアとは、貨幣がなくとも未来社会は困らないだろうというものである。

この引用には、一年間のうちにどの程度の金貨が磨滅すると仮定するか、それをどのようなメカニズムで誰が負担することになるのか、ま

た、産金資本家が産出し社会に供給することになるのか、その流通必要量を超えて資本家が蓄蔵しはじめたらどうなるのか、などの問いを置きつつ、産金労働者は資本家に剰余生産物の部分を搾取されるという説明に行きつつも、貨幣を社会に供給する費用は、資本主義の社会に特有の費用だという点が強調される。そしてそれは、具体的には明確な負担のメカニズムを明らかにすることなく、社会的には空費であると要約される。だが掘っても、金鉱石を得られない場合もある。優等地・劣等地だけの理論では済まない。また、一定の金量は一定の労働量の結晶だと考えることが有効だとしても、その生産的労働も成果が不確定であり、流通労働も成果が不確定である。なぜ不確定か。それは、生産が自然とのポトラッチの関係、流通が市場での人とのポトラッチとの関係で決まるからである。また社会の進化とともに、紙の貨幣が次代の貨幣になるらしい。このような憶測が広まると、人々の行動様式が変化してしまう。では金貨はどうすべきか。金庫の奥に隠すしかないだろう。このようにして、貨幣としての金も蓄蔵の対象となれば、あつと言う間に人工的に枯渇してしまうのである。決済は決済専用の次元でおこなえばいい。蓄蔵貨幣は孫子の代まで庭に埋めて残せばいい。金は本当の貨幣だ、と。兌換銀行券ないし不換銀行券が貨幣の象徴的な記号的決済手段として確立される。決済手段さえあれば市場でも市場外でも不自由しない。

ところで、あらゆる社会に共通な要因とは何か、と問えば、その答えは、社会的な再生産過程の継続ということになるだろうが、それが金という素材を貨幣として媒介にして実現される社会が資本主義という社会ということになり、資本主義は再生産を貨幣による媒介で実現している歴史的に特殊な社会ということになる。これが、『資本論』をベースにした宇野理論の内容であり、マルクスの貨幣認識と貨幣の思想を継承し

た理論だといえよう。貨幣を想定しても貨幣を抜きにしてもともに再生産構造が維持されうるのであれば、貨幣はたんなる空気である。あつてもなくても自覚されない。経済学では媒介手段であつて、研究対象にあたいしない場合もありうる。

では、理想社会では、貨幣は死滅させるべきである、という社会主義の哲学を打ち出した思想家はだれかと問えば、それはモーゼス・ヘス<sup>(2)</sup>であった。いまのところ、ヘスより先に廃止すべき対象としての貨幣の理論を唱えた学者は確認できない。

しかし、より正しく、貨幣廃貨思想の根源を問えば、ヘス個人ではなくて、ドイツ社会主義思想という巨大な山脈にあったというべきであろう。ヘスも山脈の一つの山に過ぎない。しかしながら、もっと古くは、聖書ではエピソードだが、カエサルのはカエサルに返還せよと教えたイエス・キリストであったということもできる。愛の王国にだれがどう考えても社会を歪曲する貨幣は似合わないであろう。貨幣を納税せよとカエサルが言ってきている、イエス先生、我々はどうすべきですか、貨幣の納税は拒否したほうがいいのですか、と弟子が聞いてきた。貨幣はカエサルのものだ、我々の世界に属するものではない、カエサルのはカエサルに返して、我々の王国には、貨幣がない王国こそがふさわしい、という深みのある哲学を示した。学問は原典主義だから『聖書』を引用する。

『お教えください。皇帝に税金を納めるのは、律法に適っているでしょうか。適っていませんでしょうか。』『税金を納めるお金を見せなさい、』彼らがデナリオン銀貨を持って来ると、イエスは、『これは、だれの肖像と銘か』と言われた。彼らは、『皇帝のものです』と言った。すると、イエスは言われた。『では、皇帝のは皇帝に、神のものは神に返しなさい。』(日本聖書協会・マタイによる福音書 2012 22.5)

イエスは、貨幣は皇帝のものだとして、神の国には不要だという思想を示した。神にささげるものに貨幣は不向きである。しかし、逆を言えば、太古の昔から貨幣は神への捧げものの一変種だったわけである。貨幣は市場で生まれた。なぜ生まれたか。共同体内部の贈与のネットワークの中で普遍的贈与手段が析出され、それが市場での売買の際の普遍的支払い手段として、つまり購買機能の担い手として転用されてきたとは考えられないだろうか。なぜ貨幣がだれからも受け取り拒否されない贈与手段となったかと言えば、共同体の富のシンボルだったからであり、神への贈与物として形式上の贈与財の地位を確立していたからだともいえる。『旧約』の『聖書』のなかでの絶対神の登場のところでは、いけにえ制度を廃止し、あなたたちの富の代表的な財で捧げなさい、ということばがみられる。なぜなら、私は、慈悲深いからである、と。息子をいけにえに捧げようとしていた父親は、この言葉で救われる。

けれども、貨幣は、イエスと言えども、社会主義と同じで、彼の貨幣を廃止しようとする努力は徒労に終わる。廃止できないのである。廃止できないとすれば、貨幣への新たな対応を教えるほかはない。貨幣制度そのものは、残念ながら廃止できないが、人間にとって貨幣とともに歩むという生き方の変革は可能なのではないのか。

「ヤコブの手紙」の一節には以下の文章がある。

「富んでいる人たち、よく聞きなさい。自分にふりかかってくる不幸を思って、泣きわめきなさい。あなたの富は朽ち果て、衣服には虫が付き、金銀もさびてしまいます。このさびこそが、あなたがたの罪の証拠となり、あなたがたの肉を火のように食い尽くすでしょう。あなたがたは、この終わりの時のために宝を蓄えたのでした。御覧なさい。畑を刈り入れた労働者に

あなたがたが支払わなかった賃金が、叫び声をあげています。刈り入れをした人々の叫びは、万軍の主の耳に達しました。あなたがたは、地上でぜいたくに暮らして、快樂にふけり、屠られる日に備え、自分の心を太らせ、正しい人を罪に定めて、殺した。その人は、あなたがたに抵抗していません。」（日本聖書協会・ヤコブの手紙 2012 4.15）、と。

マルクスは、金や銀は時間とともに朽ちないと指摘した。使用価値的な耐久性を認め、ゆえに金銀が、とりわけ金が貨幣素材に最適であるという説き方をし、貨幣の蓄蔵手段としての機能を展開した。そして、『資本論』での有名な「守銭奴」という警句を発した。それに対して、イエスは、自分が救済されるための金銀蓄財がいかに罪深いことであるかを説いた。自分の蓄財は同じくらい他人を不幸に貶めているのだと。賃銀の支払いをしなかったのではないのか。反対贈与の義務さえ果たさなかったのではないのか、と。まさしく、彼は贈与の問題は社会全体の幸福の問題だという指摘をおこなっているのである。

ところで、この貨幣によってわれわれ人間たちが辛酸をなめているのはなぜなのか。貨幣の存在が悪なのではない。貨幣が贈与手段として使われなかったことが悪なのである。『新約』の『聖書』にはこのように単純な貨幣廃貨論ではなくて、贈与手段としての貨幣の本来の機能論が堂々と展開されている。カエサルのものはカエサルに。神のものは神に。貨幣が手元にきたら、それは次の誰かのものとして回していかねばなるまい。自然を囲い込んで私有地化したとしても、その自然は神へ返済し、社会全体へ返済しなければならないであろう。我々には何が神の所有物であるかは断定できないが、自然や土地は神から与えられたから神のものだという考え方が重要なのであろう。土地を自分たちで占有してしまうと、その裏には土地から追放

された無数の貧者が生まれているということも認識することがマルクスやイエスやその他の社会主義者の成し遂げた功績なのであり、これがやがてヨーロッパの自分の私的所有は社会的公有と同義だ、そのキーワードは贈与であるとする社会主義の思想的な源流となる。

しかし、イエス死後の、イエスの後継者たちは、カトリックに見られるように、私利私欲と貨幣蓄積に汲々としていたのがキリスト教の現実そのものであった。貨幣は将来の教団の発展のためという蓄積衝動の前に蓄積される。蓄積を正当化する理由は、宗教活動には貨幣は不可欠だ、自分たちの生存のためにはより多くの貨幣が必要、となる。貨幣を贈与手段とするのは、言うは易く行はかたしであった。けれども、贈与のネットワークに信頼して投ずればよい。このように貨幣は必ずしも唾棄すべき存在ではなかったのである。ところで自分に貨幣がなければ他人からの贈与を待望するだけで人生が終焉する。その回避策として、人間は労働し、生産物を手にするわけなのである。

そこで貨幣が神のものだという解釈へと変換されてしまうとどうだろうか。神への奉納品が自ら神になる。マルクスやフォイエルバッハは、宗教的な神を否定せざるをえなかった。なぜか。宗教的な神が人民の手元の貨幣を欲している。神を信じるのが社会的に強制されると、神のものとしての貨幣は神に返還せざるをえなくなる。強制的な貨幣供犠が社会制度として定着した。そこで、社会主義者たちは無神論を展開する。宗教が人々の所有物のシンボルである貨幣を奪うのであれば、それは世俗的な神なのであって、その世俗的な宗教もまた否定する。神は人間の精神構造を支配する。

精神構造を支配するのは神だけではない。貨幣が人々の精神構造を支配する。これが貨幣物神の考え方である。歴史的には、貨幣は、神と同じく、人間の精神構造を支配する存在となっ

た。人間は自分の欲望充足欲求に支配される。贈与では自分が望むものは贈与されない可能性が高い。それに対して、自分の欲望は市場では万能の購買力を発揮する貨幣で充足される。欲望は貨幣と同義になる。このように、貨幣は人間の精神構造を支配する。貨幣と神は、ともに神なのであってそろって革命の対象となった。

では、貨幣の本質は市場由来の交換手段なのか。それとも別の何か、例えば贈与手段なのか。さらに、原論は展開方法を分化発生の理論模写に求めるとして、贈与手段が交換手段に転用されたのか、交換手段が贈与手段に転用されたのか、を議論しなければならない。これは、交換手段として万能なものだから贈与されるときには受け取り拒否にあわない、と議論することもできるし、交換手段が何かの使用価値に固定化するとき、だれでも受け取る贈与財が出来上がっていけば、それを市場でも一般的等価物として利用しようとなる、ともいえる。つまり、両方の論理が可能であるように思える。しかし、われわれの提唱する議論の仕方は、贈与行為がまずあって、それから補足的に自分の欲望が前面にでる市場的な交換行為となる、という論理の順序を想定した、と想起してもらえれば、贈与なり反対贈与なりに受け取り拒否されにくい一般的贈与物がそれぞれの共同体で固有なものとして析出される、ということを先に展開すべきであるとなろう。贈与のネットワークで象徴的贈与物が発生しているのであって、市場に行くときは、物々交換がそもそも困難であるから貨幣財を持参して市場に出かける、と議論するほうがナチュラルであるかもしれない。貨幣は、なぜ、国家や民族のような巨大共同体ごとに別個なのかの理由も同時に説ける。贈与と市場と貨幣の絡み合いは、本稿では以上のロジックの提示によって理解をしてみたい。

しかしたとえば、聖なる財を交換の手段に転用するのでであると断定的に言ってみても、事実

はヤップ島の巨大な石の貨幣は、結婚という宗教的儀式に決められたものを相手に捧げる、という意味合いがあるし、それが市場でも貨幣に転用される、という推論を試みよう。しかしながら、ヤップ島の石貨は婚貨であって、通常は、自分の家の玄関にかざるだけである。嫁取りが必要になればそれが移動される。このように、婚貨は市場での購買力は持ちえない。いまでは、贈与に何を送るか財の内容で迷ってしまったら、結論はお金を包んで贈与することが無難な贈与になる。包んで贈与する、というのが正式な贈与のしきりになったであろう。それは贈与の場面毎のしきりが緩んできて、贈与財としても普遍性を有したのである。

ところで『聖書』に結実する古代の残存文書は巨大な古文書の集合体である。良心的な社会科学者として聖書を研究しつつ、ユダヤ民族意識の担い手としてのジャック・アタリの言い分はどうであるか。そこには神への贈与という視点が登場する。

「神が自らの民に向けた最初の二つの秩序は、それぞれ独立したものではない。羊の群れや金銀の形で表現される富は、暴力に取って代わるものである。貨幣と血とのこのつながりは、何度も見出されるはずだ。神がヘブライ人に与え、ヘブライ人を通じて全人類に広がったこの貨幣という戒めに、今後悩むことになる。貨幣はまずもって暴力を避けるための手段である。生贄を寄進に代えることを自らに課したユダヤの民は、自らの運命を告知する。ユダヤの民は、損害を償い、復讐の悪循環を絶つための手段として貨幣を利用するだろう。ユダヤの民にとって貨幣は、戦う代わりに交渉し、平和を維持する手段となる。ユダヤの民は、貨幣によって暴力に対する憎しみを表す。もちろん、それは貨幣という暴力が、自らの意にそむくようになるまでのことではあるが。」（アタリ 2010 32）

アタリは、神と民（民族共同体）との二つの

内容を記述する。神は耕地面積拡大を約束する。次に、ユダヤの民にだけ、生贄を貨幣に代えることを許す。このとき、富は、羊の群れであり、金銀であった。アタリは、単なる金や銀は単なる金や銀であり、貨幣とは定義しない。貨幣は、神聖なる刻印がなされた金や銀や銅である。暴力は排除された。しかしまた、アタリは、人間の意図に反して人間に暴力を復元せしめる、という批判めいたことを挿入している。アタリは徹底的にユダヤ人が貨幣を発明したという論調を譲らないが、神は世界全体で、あるいは種族共同体全体で創造され、そのような神への供え物に使われたものが貨幣化するのである。『続日本紀』にも神への供え物としての幣がみられる。

このように、神と人間のポトラッチのための贈与財の名称が貨幣ということになる。これが聖なる貨幣だと光のように発射される。神のもとで、フィアットに変身するのである。フィアットというのは、我は光なりというラテン語表記の頭文字から出来た一種の略語とされている。ところが共通言語をシンボルとして有する共同体内部でのみこのフィアットは貨幣として流通する。韓国語で書かれた貨幣は日本では流通しない。基本は自分の共同体に限定しての貨幣性であるのだが、広域交易圏が形成された場合は優越する共同体の貨幣が流通しうる。貨幣の代わりに、世界貨幣としての金素材も貨幣化しうる。このわれこそ神なりは貨幣の背景に国家宗教があり、革命によって国家が変更されれば無効宣言もなされうるし、国民が信認しなくなれば流通世界から排除される。

原論的な貨幣は金塊でも砂金でもよいが秤量しなければならぬ交換手段である。ところが、アタリ的に言えば生身の金は貨幣ではない。かれは、さらに言えば、貨幣がない経済など、そもそも想像さえできないではないか、という哲学の持ち主である。そして、貨幣は、贈与行為

の客体物だと理論化されるのである。金銀などという使用価値はどうでもよい。代表的な富のシンボルが神聖化したとき、貨幣の衣を身につけるのである。このようなアタリの考え方に対しては、市場での人気商品が一般的等価物となることも設定しただけでは説きうるであろうが、すでに、市場が成立する以前から、共同体の宗教や権威が下敷きとしてできあがっているのではない。

非暴力主義として知られるイエス・キリストは、我々が目にできる標準的な『新約聖書』のなかでは、唯一の暴行事件が記載されている。アタリは、貨幣は、特定の刻印された貨幣が、ユダヤ民族の一神教の神への供犠物だった、と教えている。それが貨幣の真の起源であるのかを問いたい。贈与由来か市場交換手段由来か、歴史の事実はどちらで、論理整合性からはどちらの方にあるのか、このテーマで研究を深めるべきだが、まず、イエスの暴力シーンを再現してみる。両替商が神殿の内部で両替を業務としておこなっていた。おそらくかれは、貨幣を捧げる、という行為を肯定してはいなかったのだろう。そこで、商売の屋台の板ないし店舗を破壊するのである。イエスは、貨幣の登場でローマという巨大な軍事と市場の帝国が繁栄していくのを既に見ていた。アタリの、貨幣の逆襲、をすでに体験していたのである。神が共同体を巨大にした。そこで、社会が歪んだのである。歪んだ共同体を元に戻すには、貨幣の死滅しかない。まさに、そのような意味で、イエスはプラトンと並んで共産主義者であったというべきかも知れない。だが、市場は共同体を豊かにする切り札でもあることを知らなかったのではあるまいか。商人の文化は伝統文化を破壊し尽くすことになる。

神という考え方が消極化できるのであれば、神を国王にすり替えて、国王に対する贈与、国王から国民への贈与、これらの贈与手段として

の貨幣の出自説明の妥当性、ということ論じなければならない。しかし国王は自ら神という権威を同化していくのである。

ところで、貨幣は人間社会を破壊するのか否か。あるいは、貨幣は人間社会に秩序をもたらすのか。これらの重要な研究課題は、いくつかの貨幣理論問題として、保留することにして、ドイツ社会主義思想が貨幣をどのように弾劾したのか、そこから確定してみたい。

#### 4. モーゼス・ヘスの「貨幣装置廃止」の論理構成

マルクスは、その青年時代、『独仏年誌』編集者として、論壇に華々しくデビューしてゆく。その『独仏年誌』の1844年版への投稿論文「貨幣体論」というモーゼス・ヘスの原稿を編集業務の一環として読んだであろうことは当然であったろう。しかしこれは推測の域をでない。このヘスの原稿は少し遅れて、1845年の『ライン年報』に掲載されることとなった。この論文が、レーニンの国家とは暴力装置であり、革命後の社会における国家の死滅論としての彼の国家廃絶論に使われた表現に酷似していることはもちろんであるが、マルクスが、資本主義の最後の鐘がなるという有名な『資本論』での表現の原型とも理解できるような貨幣装置の死滅の議論がそこには見て取れる。少し長いが、ヘスの文章を引用してみたい。論理構成、文章技術において、ヘスの叙述が並外れた説得力を有していたことは、以下の原文を一読できれば瞭然である。それをふまえたうえで、我々の課題は、なぜ貨幣の廃止が必要なのかの論理上の検討である。誰が最初に貨幣廃止を思想したのかは、どうでもよいのである。ヘスが論理を構成した内容を理解することが未来における社会主義の自己革新の作業には不可欠になるのだ。

「貨幣は相互に疎外された人間の産物であ

り、外化された人間である。／貨幣は「貴金属」ではない——今日われわれは金属貨幣以上に多くの紙幣、国債証券、銀行券をもっている——貨幣はそこでは人間的生産力として、人間的本質の現実的生命活動としてみなされる。それゆえ国民経済学の定義にしたがえば、資本は蓄積された労働である。そして生産が生産物の交換に帰因するかぎり、貨幣は交換価値である。交換も販売もされないものは価値もない。人間も売れないかぎり、もはや一文の価値もない。しかし自分自身を売るか、あるいは「賃貸する」かぎり、人間は価値がある。経済学者はさらにつぎのように主張する。人間の価値は、人間がもはや他人によって売られることが不可能になり、したがって生きるために自分自身を売らねばならないほどに高まった。そしてそのことから、「自由な人間」は奴隷よりも価値があるという結論を引き出す。それはまったく正しい。飢えは奴隷王の答よりも強力な、労働にたいする衝動である。そして金銭欲は私的所有者にとって、満足気な君侯の慈悲深い微笑よりも、彼の全力を出させる強力な刺戟である。ただ国民経済学者が忘れてしていることは、自由が一般的になればなるほど、「自由」の「価値」は減少せざるをえないということである。「自由」な人間は奴隷労働に駆りたてられる。すなわち売りに出されれば出されるほど、ますます安価になるし、また事実そうである。不快きわまりない競争が「自由」な人間の価格を不当に引き下げる。そして事実、利己的な私企業を基盤としては、奴隷制の再建以外に人間の「価値」をふたたび高める手段はなにもないのである」（ヘス 1970 130-131）、と。

ヘスの主張はどのようなものか。貨幣が存在することで、貨幣による金銭欲が人間の精神構造を支配してしまう、これがヘスの主張である。詳しく見てみよう。

貨幣をもたざる人間は貨幣をもとめて生き

る。自給自足の基盤については、彼らとはとくに喪失しているからである。ゆえに、自らの肉体と精神を資本家に時間貸ししなければならない状況に追い込まれる。勿論自分を売れば奴隷だが、奴隷の社会制度は廃止されている。また、貨幣を持つ人々は、ここでは私的所有者と呼ばれているが、かれらは金銭欲の虜となり、自分の全力でもって貨幣所有量の増殖のために活動する。そのような状況の下で、貨幣のために労働力を売ることを求める貧困階級が発生してくる。一方、貨幣を増やすことだけに全力を傾注する私的所有者の階級も登場してくる。マルクスのように、ヘスは階級という概念を明確にはしてはいないが、事実上、貨幣のために労働奴隷になる人々、貨幣のために金銭欲・貨幣増殖欲の虜になる人々のふたつの人間集団を観察している。この両者をいきいきと描写している。たしかにこの描写は、事実そのものであり、間違っていないだろう。貨幣によって人間が疎外された状況にあるとき、人と人とは直接的な社会的有機体としての共同体的なつながりを喪失している状態にあるといわなければならないだろう。人間と人間とは、人間の外化された形態としての流通形態、つまり、商品と貨幣と資本の相互関係がベースにあって、市場交換によって事後的に結合することしかできていない。これこそが、「外化された人間」であるところの貨幣によって支配され、疎外される人間のあり様にほかならない、というのがヘスの主張の根幹である。このように、貨幣が人間にたいしてあたかも神であるかのように対峙してくる。すべての人間は貨幣の力の前に服従している。したがって、自由な労働は存在しなくなり、労働者も資本家もすべて、人間は貨幣の奴隷であるという資本主義的な関係ができあがり、人間はすべからず疎外された主体に墮落せざるをえない。

奴隷は自分自身が売りに出されるが、奴隷制

度そのものが廃止されているヘスの時代においては、すなわち近代社会における奴隷は、自分を時間貸ししなければならなくなる。しかも、安い価格で販売する。あるいは、時間貸しさえ失敗する大勢の労働者が登場する。これこそ、マルクスの労働力商品化論につながる理論である。みられるように、マルクスの疎外論の骨子にあたる議論がすでにヘスによって展開されているという事実は指摘されなければならないであろう。これらをふまえたうえで、マルクスは、資本家とは人格化された資本であると説き、このような増殖する貨幣ないし資本の番人として描写している。

ところで、分かりにくいのが、人間が直接に貨幣によって外化される関係ではないとヘスは議論している。まず、貨幣そのものが外化された人間なのである。これは、基本は、金貨のように労働の成果が貨幣だという議論であろう。貨幣が外化された労働であり、外化された労働によって生身の人間が外化されるのである。過去の自分の労働が現在の自分を支配する。

このように、商品経済の現象の論理が発展して、交換のための貨幣という手段を産み落とした。その貨幣も、ヘスの時代には、労働が直接に投下された金貨幣の時代は終焉しており、一般的には、銀行券や紙幣などの紙の証券が貨幣化している。したがって、貨幣は結晶体としての人間労働というよりも、金貨の象徴としての代理貨幣になっている。その点は金であろうが紙であろうがどうでもよいとヘスを見るのだろう。しかし肝心な点は、社会主義者としてのヘスの主張は、金貨であれ、紙の貨幣であれ、貨幣を排除しなければ人間の本来の姿は回復しないという思想である。貨幣を廃止しなければ人間の本来の姿は回復しないだろうというのがヘスの結論である。

貨幣が存在しないのであれば、人間と人間は、直接に結合するしかない。この結合は有機

的であり、社会的分業を満たす有機的な結合であろうことが予測可能である。これがヘスの貨幣廃貨論の構造である。そこで、「貨幣体論」と呼びならわされてきたこの論文の結語に到達する。貨幣装置が葬送されるという最期の鐘が鳴る場面である。引用しよう。

「われわれの期待する有機的共同体は、困窮と激昂という痛ましい刺戟によって、われわれのあらんかぎりの力を最高度に出しきった結果、はじめて生み出されるのである。人間的発展の成熟した果実である有機的共同体は、われわれがまだ十分に発展し尽くしていないかぎり生み出されない。そしてわれわれは相互に交通しないならば、じぶんたち自身を發展させることもできなかったのである。しかし交通の発展のなかで、われわれはまた一個人として、個別化された人間として相互に格闘してきた。われわれがわれわれの精神的物質的交通手段を得んとして相互に格闘してきたのは、われわれはまだ一個人として、この交通手段を生きんがために必要としたからである。」(ヘス 1970 160)

有機的共同体が実現するのは、現在の発展段階では無理で、もっと十分に生産力を上昇させなければならない。これは、社会主義段階の生産力は過渡期的で、生産力が十分に上昇すれば有機的共同体が可能となる二段階理想社会論の原型である。

次に、生産力が上昇することは機械の手が人間の手を追放することになるという論点が開展される。すなわち、

「自由主義的ブルジョアが、競争戦による進歩の必然性を相変わらずわれわれに語るならば、それは彼らが無思想な饒舌家であるからであり、また彼らが時代錯誤におちいつているからか、あるいは目をあけようとすれば誰の目にも入る原理を、彼らが利己主義に幻惑されて把握することができないからである。われわれの現在到達した発展段階で、われわれが相互に愛に

よって結合しないならば、われわれはまだますます相互に搾取しあい、食いつくしあうことができるだけである。無思想の自由主義者の考えるような時代は、何世紀はおろか、何十年も続かないであろう。そして何百倍にも高められた生産諸力は、自分の手で働いて生きねばならぬ無数の大衆を、彼らの手が無価値となったために、貧困のどん底に突き落としてしまうであろう。他方、極く少数の人間は、はるか以前から愛と理性の声に耳を貸さず、あるいは権力に屈服したために、資本の集積に精を出し、過剰にふけり、吐き気をもよおすような享楽欲に身を任すようになるであろう」(ヘス 1970 160)。

マルクス主義者の発想の根本は、最終的には人間の解放である。この発想そのものは素晴らしい人間愛であり、マルクスの社会主義の根本的思想である。その社会主義思想にたいしては、深く賛同する。なぜ解放が必要か。なぜならば、人間は、幾重にも、縛られているからである。宗教の支配によって、精神世界が緊縛されている。現実の経済世界では、経済活動が貨幣によって支配されている。緊縛を具体的に解き放そうというのが大きな意味での思想のベクトルであった。そこで、奇妙なことに、ヘスは、一か所だけ、貨幣の効能を述べている箇所があって、貨幣があるから人間は全力疾走するという本気度を可能にする貨幣、という指摘である。しかしすぐに、それは競争であって、競争は、「不快きわまりない競争」という叙述によって、否定の対象と化す。競争や勝負という側面は、ホイジンガの遊び論でも主題になっており、社会主義者の執筆競争意識があればこそ、これだけの著作が遺されたのではあるまいか。

マルクス主義者の発想の根本は、最終的には人間の解放である。この発想そのものは素晴らしい人間愛であり、マルクスの社会主義の根本的思想である。その社会主義思想にたいしては、深く賛同する。ではなぜ解放が必要なのか。

なぜならば、人間は、幾重にも、縛られているからである。宗教の支配によって、精神世界が緊縛されている。現実の経済世界では、経済活動が貨幣によって支配されている。緊縛を具体的に解き放そうというのが大きな意味での思想のベクトルであった。そこで、奇妙なことに、ヘスは、一か所だけ、貨幣の効能を述べている箇所があって、貨幣があるから人間は全力疾走するという本気度を可能にする貨幣、という指摘である。しかしすぐに、それは競争であって、競争は、「不快きわまりない競争」という叙述によって、否定の対象と化す。競争や勝負という側面は、ホイジンガの遊び論でも主題になっており、社会主義者同士の執筆量の競争意識があればこそ、これだけの著作が遺されたのではあるまいか。

ところで、人間が生き延びるためには、なにが必要か。貨幣装置の寿命は尽きたと、ヘスと言う。「社会の生成史は完結した。社会的動物界にまもなく最期の時が告げられるであろう。貨幣装置 (Geldmaschine) の寿命はつきた。そしてわが進歩と反動の政略家どもは、この貨幣装置をなお動かしておこうと空しい努力をしている」(ヘス 1845 160)、と。言うまでもないが、マルクス主義者の発想の根本は、最終的には人間の解放である。この発想そのものは素晴らしい人間愛であり、マルクスの社会主義の根本的思想である。その社会主義思想にたいしては、深く賛同する。それではなぜ解放が必要か。なぜならば、人間は、幾重にも、縛られているからである。例えば宗教の支配によって、精神世界が緊縛されている。現実の経済世界では、経済活動が貨幣によって支配されている。緊縛を具体的に解き放そうというのが大きな意味での思想のベクトルであった。そこで、奇妙なことに、ヘスは、一か所だけ、貨幣の効能を述べている箇所があって、貨幣があるから人間は全力疾走するという本気度を可能にする

貨幣、という指摘である。しかしすぐに、それは競争であって、競争は、「不快きわまりない競争」という叙述によって、否定の対象と化す。

競争や勝負という側面は、ホイジンガの遊び論でも主題になっており、社会主義者同士の執筆における競争意識があればこそ、これだけの著作が遺されたのではあるまいか。

彼は、「人間社会に固有で偉大な活動にはすべてははじめから遊びが織り込まれている」（ホイジンガ 2018 21）と述べる。競争は勝ち負けのゲームであり、金を多く獲得したほうが勝ちという単純なルールの遊び的なピヘイビアなのである。しかし、経済は敗者でも生き続けることを倫理的に強制している。そこで、より多く贈与したほうが勝ちというポトラッチ行為のゲームも同時存在しているのである。すべての財や富を一人の勝者が独占するゲームもあそびであり、自分の富をすべて贈与するというのもまた名誉を求めるといふ遊びなのである。

ヘスの貨幣装置には寿命があるという議論では、マルクスも好んで使った最期の鐘が高らかに鳴らされるというお馴染みの表現が登場している。ヘスの『貨幣体論』の中心的概念は、有機的共同体を追求すべきである、という場合に出てくる有機的な人間共同体としての有機的共同体の実現であり、そのためには貨幣を廃止するという貨幣廃貨論である。

マルクス主義者の発想の根本は、最終的には人間の解放である。この発想そのものは素晴らしい人間愛であり、このヒューマニズムはマルクスをはじめとする多くの社会主義の根本的思想である。その社会主義思想にたいしては、深く賛同する。なぜ解放が必要か。なぜならば、人間は、幾重にも、縛られているからである。宗教の支配によって、精神世界が緊縛されている。現実の経済世界では、経済活動が貨幣によって支配されている。緊縛を具体的に解き放そうというのが大きな意味での思想のベクトル

であった。自由意志でいきる社会が模索されてしかるべきであろう。

## 5. マルクス『ユダヤ人問題によせて』における貨幣廃貨の論理構造

人間と人間が直接に結合することこそが理想だという立論を、いったん、正しいと肯定してみよう。それには、貨幣を中心とした商品経済を廃止すればよい。この考え方は、1960年代から1970年代にかけて多感な時期を過ごしたわたくしたちの全共闘世代にとっては革命の自身の問題提起として理解された。その当時は、マルクス主義思想全盛の時代でもあり、革命の具体像を示唆してくれる唯一の理論らしい理論として、だれかが主張するまでもなく、公然の暗黙の前提として、社会変革や社会改良を志向する人々に受容されていた思想内容でもあったと言っても過言ではなかろう。国家と貨幣の死滅、さらにいえば、戦争の死滅。社会にとって諸悪の根源は、この三つではなかったのか。

貨幣で必要な財を購入するという経済の欲望充足秩序が現在までの商品経済領域の行動様式であるといつてもよいが、そこで仮に、貨幣を抜きにしての経済を実践しなければならないと想定した場合、どのように秩序が形成されることになるのか。例えばAという生活財が生産されて、そこに存在していると仮定しよう。買いたい人間が自分の買いたい気持ちを貨幣量で提示して、買い気が強ければ多くのカネをはたいて、独占的に競争的市場で買い取ってしまう。これが商品経済の姿である。買い手が多いと見た売り手は、価格をどんどん釣り上げていく。このような、貨幣中心主義的な価格メカニズムを否定すること自身が過去の共産主義的ないし社会主義的な革命の目標であった。商品が労働力商品の場合、労働者の生活維持の水準以下での賃銀を容認することになるからだ、と。

労働者の貧困の根本原因は貨幣の存在にある。これは、正しいのかも知れない。商品の買い手は、背景の商品生産のコストや投下された労働量はどうでもいいというだろう。安ければ安いだけよい。あるいは、労働力商品が売れない失業者については、失業者が多ければ多いほど、価格は低下するだろうから、と。このようにして社会の構成員のあいだで、貧困な下層階級が形成されていく。これは社会の病気であって、根本的な手術が必要となる。

1917年のロシア社会主義革命は、貨幣に依存しない理想社会の建設をスローガンにしたものであった。集団労働・集団分配、一人は万人のために、万人は一人のために。社会主義の美辞麗句は、だがしかし、全く無力であった。さらに悪いことには、現実は一一致団して社会主義を目指そうという姿勢から遠く離れてしまっていた。革命家同士が微妙に相違する社会主義イデオロギーの差異における優劣をめぐって、神々の闘争を展開する。そして、財の分配はルールを喪失したものとなった。すなわち、貨幣を抜き取られた社会では、財を手に入れるには武器による力と力のぶつかり合いになるのはとうぜんであろう。農民は、買い取ってくれるのであれば、喜んで売る。貨幣が購買力を担保されていればの話であるが。貨幣があっても市場が消えていたら農民も売らない。貨幣で自分たちの欲する財が買える、という多数の商品が担保されているだろうからである。ここでは赤軍は貨幣も持たず、市場も閉鎖していた。にもかかわらず、武器を構えた革命の軍隊は、食糧を奪うという行為を正当化しようとしたのであった。

武器で固められたソビエト権力は、札束で解決する方法を拒否した。買おうにも購買力を有していなかったのだ。農民に提供できるものは何もない。貨幣出動を拒否した以上は、奪うしかなかった。農村に行った赤軍は農民から農産

物を略奪するのである。生きるために食糧は不可欠である。農民はそれを無償では出そうとしない。

では、どうすればよいのか。赤軍の軍事力を動員して、略奪してまわった。財の分配も政治的な支配力が分配の原理に高められた。力があるものが奪い取る、という一種の弱肉強食の原理で、一個のパンをめぐる争奪戦による奪い合いに変えてしまった。一片のパンを求めて立ち上がった勇気ある一人の女性から開始されたロシア革命のなれの果てであった。奪う原理の革命の現場には、ヘスのような有機的共同体の理想状態は降臨してこなかったのである。当然といえば当然であろう。そのような状況の結果として、人々には行動における自由が剥奪されてしまう。

1990年の前後、東ヨーロッパにおける社会主義が崩壊し、貨幣が復権した。資本主義の復権であり、札束で自分の欲望を満たそうという原理が機能し始めた。貨幣を入手しようという、ヘスのいう人間が全力を出すときは貨幣を目前にしたときだという、パワフルな金もうけ推進の欲望社会が突然に再現したのである。ゆえに、一時的には、貨幣をめぐって、社会は活況を呈するようになった。すべては貨幣に服従せよ。貨幣を持たざる人間がまた飢えをしのぐすべをもたない、という状況も再来する。しかし、ロシア社会といえども、基礎は、家族という共同体である。革命後の社会においては、人々は、家族を守るために配給券と貨幣のダブルを稼いでいたのである。社会主義の時代のソビエト社会も、人々は家族を守るために、必死で各人の持ち場で働いて、生活資料の分配の権利とその手段としての貨幣を入手していたのである。貨幣だけでも物は入手できない。配給だけでもやはり入手できない。まず配給の権利が分配される。さらにパウチャー（分配証券）に貨幣を添えてその権利を実行する。貨幣は労働の

報酬としてほぼ平等に、労働時間に比例して、あるいは職種に応じて、支給される。しかしながら配給は官僚支配を完成させる。それゆえ配給だけでは生きて行けないので闇市場ないし自由市場が開かれる。東欧とロシアの人々は、最終的には社会主義打倒の革命に蜂起したのである。鎖を勇気で断ち切った。人々は管理された経済を脱出するために、平和的に民衆蜂起した。動盪した社会主義革命政権は支配権を放棄して逃亡し、ソビエトの擬似理想社会は瓦解した。瓦解した後は、各自が自分の環境に応じて働き、あるいは商品を販売し、あるいはかつての国営企業の株式を分配されて、生きるしかない。高齢者は年金で生活していた。その混乱の中で多数の貧困層が形成されることとなる。社会主義はもはや理想ではないと放棄したが、しかし、貨幣を求める悲鳴が資本主義の経済の再来とともに再現される。貨幣は廃絶できなかつた。貨幣がなくて今度は貧困に喘ぐ。貨幣物神の社会が復活を遂げたのかも知れない。

マルクスの主張は、ヘスの理論に大きな影響を受けていたと思われるが、貨幣という物神を打倒することへと情熱が注がれる。

「市民社会はその固有の胎内から、ユダヤ人を産みだすのである。／ユダヤ教の基礎は絶対的に何であったか。実際的な欲望であり利己主義である。／だからユダヤ教の一神教は、現実には多数の欲望の多神教であり、便所さえも神の戒律の対象とする多神教である。「実際の欲望、利己主義」は、市民社会の原則であり、市民社会が自分のなかから政治的国家を完全に産みだすと同時に、純粋にその原理としてあらわれるのである。実際的な欲望と利己主義の神は、貨幣である。／貨幣は、その前にはほかのどんな神の存在をゆるさないような嫉妬深い神である。貨幣は人間のいっさいの神々をひきずりおろし、——それを商品にかえる。貨幣は一般的で独立に構成された価値である。だか

らそれは世界全体から、人間界からも自然からも、その固有の価値をうばってしまった。貨幣は人間の手をはなれた人間の労働と存在の本質であって、この手をはなれた本質が人間を支配し、人間はこれを礼拝するのである。／ユダヤ人の神は世俗化し、現世の神となった。取引はユダヤ人の現実の神である。かれの神は幻想上の取引にすぎない。」(マルクス 1974 78)

マルクスは、ヘスと全く同じ論理を展開することになる。まず、貨幣は神である。次に、貨幣は人間の労働の成果そのものである。第三に、人間は貨幣を礼拝するように強制されている。このように、マルクスはヘスから学び、ヘスはマルクスを成長させたのである。貨幣を研究の対象として取り上げ、貨幣の本質は、第一に、神の存在であり、第二に、人間の労働の結晶であり、第三に、貨幣は嫉妬深い神なので、人間は神のみを礼拝するように強制される。これは、理論というべきか、はたまた、思想というべきか。あるいは現実そのものというべきか。廃絶せよ、という主張は思想といっても大過ない。ところで、貨幣は人間を支配する神だ、という命題は、万人が共感しうるような本質の解明であり、したがって、理論の出発点となる仮説命題の提示だと言ってもよい。ところがもうひとつ別の現実が存在するというべきであろう。人間を支配するのは、隣人にいかに与えるか、の一事である。愛をもって神なる貨幣を与えるのである。ものがないときには、言葉での表現でもポトラッチ行為になりうるのである。ものに支配される人間世界を理論として演繹して見せることとなる。思想としては、人間と人間は、直接的に接すべきであり、物と物との関係に支配されてはならない、という革命思想の命題が導かれる。

ところで、フォイエルバッハの業績は、人間界が宗教世界的な精神を支配する神に支配を信じこみ、神の主宰者の、あなたの罪を神が許し

てくれるためには貨幣を奉納せよ、という言辞に惑わされ、支配され、コントロールされているという状況を嘆き、これは人間が幻想に支配されて貧困に陥る本末転倒の事態であると糾弾する。したがって、革命の必然性はそこに存する。ヘスも勿論、ユダヤ人の裕福な商人の出自ではあったが、ブルジョア社会一般の貨幣物神を問題にした。基本は同じだが、マルクスは、ユダヤ人社会の物神として描いた。ユダヤ人社会と言おうと市民社会一般と言おうと、さして変りはない。人間社会としての市民社会を支配しているのは、キリスト教という数千年の歴史を有する宗教的神と、貨幣という、これまたモーゼの時代よりもさらに古い起源をもつ、経済的な神である、これらのふたつの世界の支配を断ち切るのが革命家としての自分たちの使命であるという思想の高みに達したのである。しかし、そこに、重大な見誤りは潜んでなかったと断言できるだろうか。神は貨幣に成り代わってしまったのか。貨幣を神としたことで、隣人が苦しみに喘いでいるのを助けなくなる。人間は自分さえよければというエゴイスティックな存在に落ちてしまった。貨幣を廃せよ。そうすれば、相互扶助の理論社会ができる。このような論理は全面的に承服できる論理だろうか。人間は自分の欲望だけしか認識しない動物なのかどうか。

旧約の『聖書』（創世記）には、400 シェケルの銀を出して、自分たちの洞窟墓を確保するために土地を購入した、という古い記事が掲載されている。土地は永遠の価値をもつ。貨幣も永遠の価値を持つ。等価交換であるためには、銀と土地との交換しかない。しかし土地の価値には基準がない。貨幣を入手した部族は、その土地から離れてくればよい。相手は銀が欲しいとは言わなかった。譲渡し、贈与と言った。しかし、それでは自分のものにならないと、立会人を立てて銀の貨幣で支払ったのである。

自分は墓をつくる土地が欲しいという。交換の合意が形成された。その当時の貨幣は銀だった、という叙述はそこにはない。しかし、貨幣は銀であるという人々の合意が背景にあることを予料させる。なぜだろうか。土地と物々交換できるほどの商品はないも同然だったから、銀という貴金属との交換がおこなわれたのである。貨幣が人間を支配したのではなく、人間と人間が土地と貨幣のナチュラルな交換をおこなっているだけである。流浪していた自分たちの部族の遠い祖先は、そこで再び生活の場を手にいれたのである。買った、という事実があれば、それは強固な所有権の主張の根拠となりうる。それらの物語の示すところは、貨幣という交換装置があればこそその生活の基盤としての新しい故郷の土地の入手だったのではあるまいか。

もう一つの問題は、ヘスの論理矛盾の存在である。どのような論理矛盾か。貨幣は記号なのか労働生産物なのか、という問題である。労働生産物ではない貨幣は、なにかのシンボルでなければならない。紙幣の時代に生きている、とヘスは冒頭部分で述べているのだから、貨幣は労働の結晶ではなく、貨幣という一種の富の象徴としてのシンボルなのである。シンボル論は、共同体全体の合意が必要である。合意の範囲が流通エリアを決するわけである。貨幣の定義は、共通に与え与えられる普遍的な共同体内贈与手段というべきではなからうか。このように考えれば贈与や決済は記号としての貨幣でも可能なのである。

## 6. 結語にかえて——贈与行為の基盤的手段としての貨幣

貨幣廃絶が理想として追求されたのは、ヘスやマルクスらの理想社会に貨幣という物神を兼ね備えた神は不要だ、という思想の影響が極めて大きかったという事情による。そもそも、物

であろうとなかろうと、神の存在は人間を疎外してしまう。神は迷信である、と。

ところが、貨幣廃絶の革命的実践は、なぜか、成功領域に到達できない。革命の歴史は、無理を伴った行き過ぎの社会破壊という失敗の繰り返しの連続である。理想社会を設計したいという発想の方法自体に無理があるのではなからうか。そもそも社会を設計できるという発想法自体が僭越の極みなのである。

それは、我こそは神なり、という傲慢そのものではなかったのか。モーゼは、汝、殺すなかれ、盗むなかれ等の戒律を設定した。それは道徳の確立を要求して、共通の唯一の価値観として定着した。マルクスは、あるいはヘスは、汝、貨幣を使うなかれ、と戒律を発した。しかし、人間は、生きることに於いて、よかれあしかれ、貨幣に依存しつつ、共栄するしかなかった。なぜか。貨幣は盗みの対象になるが、贈与の普遍性を保証する手段でもある、ということに尽きる。貨幣は贈与の経済を確固たるものにし、宗教や文化や伝統や習慣のファンダメンタルに埋め込まれたのである。

今、存在している人間社会の根本問題は、暴力や戦争という人間行為を廃絶できるかである。戦争の傷跡は、貨幣で慰撫するのは当然である。ただし、慰撫可能な範囲を遥かに超えて、勝者は敗者から無限大に略奪してきたのも歴史である。略奪も文化たり得るならば、制度として略奪してきた。だが、負の連鎖も残されてしまう。結語としては、貨幣をポトラッチ行為の手段に利用できるのであれば、より安定的な、万人が万人の相互扶助の主体となるような贈与経済を構築できるのではあるまいか。与えよ、これがモーゼであり、モーゼでもある。

貨幣の本質の捉え方が、負の側面しか注目しないというように、誤っていたからこそ、貨幣は廃棄すべきという哲学になってしまい、廃棄せよ、と命じても、貨幣の贈与手段機能は不可

欠なものであるから、それはできなかったのではなからうか。神についても同様である。宗教の人類社会における定着には、それなりに、深い存在価値があつて、人間集団形成と表裏一体になっているから、抜きがたいのである。神の存在の立証不能性ゆえに、迷信だとは重々承知の上で、精神と自分の共同体の団結のために、祖先崇拜も自然とのポトラッチも神への畏怖も守るのである。生きるためには奪うしかないという立場から、人を生かすためには自分の何かを提供しつつ扶助するしかない、と行動原理転換をおこなうべきと提起したい。

家族内部では、自給で生活必要資料がすべてまかなえれば貨幣は出る幕がないが、市場で食事の素材を購入しなければ生存できない状況では、市場での貨幣の贈与は生命の贈与に匹敵しうるのである。このような意味で、理想の社会を人工的に作るという社会主義的な発想法をひとまず脱却して、近隣の人々、離れて暮らす家族のために、貨幣という贈与の手段を機能させる現実態があり、それを連帯の手段としている実在の社会の仕組みに着目することが重要なのではあるまいか。

## 注

- (1) 宇野弘藏が死去したのは1977年の2月22日であるが、死後間もなく、『宇野弘藏の世界：マルクス理論の現代的再生』が発行され、降旗節雄は、「宇野は、したがって、『資本論』を資本主義の原理論、純粋資本主義の体系として完結せしめるとともに、この体系から直接、段階論ないし現代資本主義論を展開することを峻拒した。同じ資本主義を対象としても、その一般理論と発展段階論とでは、理論の基礎となる歴史的根拠がまったく異なるからである。」(降旗 1983 128)と述べるが、宇野が強調してきた、あらゆる資本主義の現実の実在としての共通性は、商品経済的要因と非商品経済的要因の合成体としての本質なではなかったのか。この合成体という把握の仕方、認識の仕方は、重要である。仮に、資本主義的な存在であると言っても、純粋な資

本主義の社会はどこにも存在しない。すなわち、どのような歴史的段階にあっても、商品経済が優勢になる段階という場合の歴史的根拠や、非商品経済的要因が優勢になる段階という場合の歴史的根拠があるわけではない。純粋化傾向・逆転傾向としての傾向の相違である、というよりも、家族や国家などの商品経済由来ではない経済の原理的規定は、商品から開始する純粋な商品経済の論理をいくら延長してみても展開不能である、というところを基礎として原理と段階論を峻別しようとしたのではなかったのか。降旗の解釈が宇野理論では主流であるかもしれないが、純粋化傾向が原理論の基礎、逆転傾向が段階論の基礎というのでは資本主義の理論としてはあまりにもお粗末である。逆転傾向も原理論の基礎とらなくてはいけないだろう。そこで、私は、異端の宇野学徒として、山口理論を拡大して、異端の解釈を提起してみたい。

正統派的な解釈として、降旗は、研究対象の時期が自由主義段階か帝国主義段階かの相違だと説明しているが、宇野理論の解釈としては不正確であろう。宇野の基本認識は、あらゆる資本主義に共通に、二つの要因のアマルガムが現実の資本主義なのである。もっと言えば、このアマルガムないし合成体は資本主義に普遍であるばかりではなく、市場が人類の経済に誕生して以来の、あらゆる社会に共通な普遍的真理なのである。勿論、市場は歴史的には、共同体を揺籃として、共同体形成の後から発生しているが、その点を除けば、一般的に共同体の経済と市場の経済の複雑なアマルガム構造が人間の社会である、と言ってもよかろう。人間の自由はフリーハンドであるわけではなくて、贈与を受けたときから相手への贈与義務に拘束される。本当の自由はひとりであるが、生命体としての本能がそれを許さない。

ところで、最近になって、原理論と段階論の関連性をテーマにした宇野の第二世代の学者による大作が、犬塚昭治と櫻井毅の両者によって発表された。犬塚は「原理論・段階論を前提にして現状分析が成り立つのであるが、その現状分析の直接的動力は段階論にある。しかし段階論的論理は、一方で原理論の論理を貫徹・発展させようとする力と、他方ではそれを阻害しようとする力とをもっている。そのため現実の歴史的過程においては原理論的論理が貫徹

する方向に作用する段階が存在することにもなり、あるいは反対に原理論的論理の貫徹が阻害され歪められる段階が存在することにもなる。そのばあいには原理論の法則がどこまで貫徹するか、あるいは歪められるかを明らかにするのが段階論を前提とする現状分析の任務だといっている。」（犬塚 2019 はしがき 1）という。わたしの言葉でいけば、商品経済の論理が強く作用するか、あるいは、非商品経済の論理が勝るのか、という両要因の綱引きを現状分析の作業の分析基準にしよう、宇野理論とはもともとそういう理論だったのではないかと、ということが犬塚のオリジナルな主張ということになろう。しかしながら、これは社会の発展の法則という発想よりも、人間行動の原理には、共同体的に行動する場合と、集団から離れて個人的に市場原理で行動する場合との、二重の原理に支配されていることの現象だと把握すべき事象ではないかと思われる。しかしわたしは、接ぎ木で二重原理をつなぐのではなく、一貫した贈与原理を前提とす理論展開で、贈与から市場へと発生論的に説くべきであるという主張を試みたい。

これにたいして、社会の本質の理解に資するのが原理であって、枝葉の部分が非資本主義的領域であるというのは、宇野理論で純粋資本主義がいわれる以前から、マルクス経済学の伝統のなかで、河上肇においても展開されていたという事実を再発見されたのが、櫻井であった。

櫻井は、「宇野が純粋資本主義を言い出す前に、対象を純粋の資本主義に設定したこと自体は決して珍しいことではない。むしろ古くからある常識的な理解だといってよいであろう。宇野が高等学校の学生の頃よく読んでいたという河上肇の個人雑誌『社会問題研究』の中で、河上は、現実には非資本主義的領域との関係なしに資本主義は存在しないが、「純粋資本主義」の「仮定」は資本主義の「本質」の解明のためには必要であるとすでに述べている（上掲誌、第51冊20頁）。『資本論』が純粋資本主義をその対象にしているという理解は、その理由はともかく一般にはすでに行われていたことであった」（櫻井 2019 55）、と述べ、問題は純粋資本主義だけで原理論が完結しないのではないかと、山口重克のブラックボックス理論や小幡道昭の開口部理論を紹介し、宇野の理論体系も市場と非市場の相克の

渦に巻き込まれつつある宇野理論のダイナミズムを解明するのである。金さえあれば市場で生きていけるが、市場の補佐役として共同体としての家族があるわけではないのである。共同体こそが人間社会の真の主人公なのであろう。

- (2) ヘスの翻訳書は、未来社から出版された『初期社会主義論集』を利用したが、訳者は二人の共訳で、山中隆次と畑孝一である。この「貨幣体論」は、山中の訳であると明記されているが、1844年の『独仏年誌』に掲載されるべき論稿が1845年の『ライン年報』第1巻に掲載されたという可能性の示唆がみられる。山中が書いた文章の根拠がどこにあるのかは不明だが、つぎのように述べる。「この論文『貨幣体論』は1845年『ライン年報』第1巻に掲載、公表されたものであるが、ヘスはこれをすでに1844年の『独仏年誌』に掲載すべく執筆し、その大部分を同誌の編集者に送付したといわれている。そのことから、このヘス論文『貨幣体論』は、公表時期は1845年にもかかわらず、マルクス『経済学・哲学草稿』になんらかの影響をあたえたといわれ……」(山中 1970 179)とある。実質的には1844年の作品として評価されてしかるべきであろう。われわれもそろそろヘスやマルクス物神崇拜から一本立ちしてみる年頃であろう。混迷のなかにあつて、資本主義の乗り越え方は多様な可能性が模索されるべきであろう。

### 引用文献 (初出順)

- 降旗節雄 1983 『宇野弘藏の世界：マルクス理論の現代的再生』(1983年7月30日刊)
- 犬塚昭治 2019 『「発展の法則」と日本農業』 御茶の水書房 (2019年6月15日刊)
- 櫻井毅 2019 『宇野経済学方法論 私解』 社会評論社 (2019年6月7日刊)
- 山口重克 1983 『資本論の読み方』 有斐閣 (1983年9月15日刊)
- マルセル・モース 1973 『社会学と人類学 I』 (Marcel Mauss “Sociologie et Anthropologie” 1968 Presses Universitaires de France) 有地ほか訳 弘文堂 (1973年4月10日刊)
- 出口治明 2018 『人類5000年史 II』 ちくま新書 (2018年12月10日刊)
- 今村仁司 2000 『交易する人間 (ホモ・コムニカンス)：贈与と交換の人間学』 講談社 (2000年3月10日刊)
- 山極寿一 2018 「食の進化と共生」(『学士会会報』931号 学士会 2018年7月1日刊)
- 宇野弘藏 1977 『経済原論』(合本改版) (1977年11月10日) 岩波書店(初版1950年12月15日刊)
- 日本聖書協会 2012 『聖書』新共同訳 日本聖書協会 (2012年刊) (初版1987年)
- ジャック・アタリ 『ユダヤ人、世界と貨幣』(Jacques Attali “Les Juifs, le monde et l’argent” 2010) 的場昭弘訳 作品社 (2015年2月15日刊)
- モーゼス・ヘス 1970 『初期社会主義論集』山中隆次・畑孝一訳 未来社 (1970年5月30日刊)
- ヨハン・ホイジンガ 2018 『ホモ・ルーベンス』 里見元一郎訳 講談社学術文庫 (2019年3月9日刊) (1938年 オランダ・ライデンにて初版出版)
- カール・マルクス 1974 『ユダヤ人問題によせてヘーゲル法哲学批判序説』 城塚登訳 岩波文庫 (1974年3月18日刊)