

社会主義における論争と方法論的問題： 規範理論の視点から

松 井 暁

- 1 はじめに
- 2 社会主義における論争
 - (1) マルクス・レーニン主義と社会民主主義
 - (2) 変革主体論
 - (3) 市民社会論
 - (4) 疎外論
 - (5) 労働論
- 3 分析的方法
 - (1) 分析的マルクス主義の特長
 - (2) 基本的な規範原理
 - (3) 価値の順序
 - (4) 理論と実践の整合性
- 4 弁証法
 - (1) 分析的マルクス主義の限界
 - (2) 根本原因：人間性の理解
 - (3) 経験と認識
 - (4) 实在論と相対主義
 - (5) 整合性と矛盾
 - (6) 発展の概念
- 5 おわりに

1 はじめに

私はこのたび『自由主義と社会主義の規範理論：価値理念のマルクスの分析』（松井，2012）という研究書を発表した。拙著では自由主義を中心とする現代規範理論との対比を通じて、「自由主義の発展としての社会主義」という社会主義規範理論を提出した。それゆえ社会主義における問題そのものを取り上げることはなかった。しかし、拙著の結論は社会主義における論争にも一定の解決案を提示することになるはずである。小論では私が社会主義規範理論に関する研究を通じて得た、社会主義における諸論争と方法論的問題に関する私なりの見解を提示したい。

2 社会主義における論争

(1) マルクス・レーニン主義と社会民主主義

周知のように、社会主義運動の内部における最も重大な対立は、V・レーニン（Lenin [1918] 1964）に始まるマルクス・レーニン主義と、E・ベルンシュタイン（Bernstein [1899] 1991）に始まる社会民主主義の対立である。その対立の要因は、暴力革命による権力奪取か議会制民主主義による漸進的改革か、共産党一党独裁か複数政党制か、資本主義的市場経済を否定するか肯定するかなど、さまざまに挙げることができるが、根本的には自由主義規範理論の捉え方に帰着する。

マルクス・レーニン主義は、自由主義における個人の自由権の平等な配分や、議会制民主主義として制度化される自由民主主義をブルジョア的であるとして否定する。自由であれ平等であれ民主主義であれ、ブルジョア的なものと同様にプロレタリア的なの二種類があり、両者は相容れない。西側の自由主義的な価値観と東側の共産主義的な価値観は真向から対立する。冷戦の対立構造は、資本主義陣営における反共主義によって助長されたことは確かであるが、共産主義の側における自由主義的価値観を一切拒否する傾向が、この対立を一層激化させたことは否めない。

これに対して社会民主主義は、自由、平等、民主主義といった西欧の市民社会で発展してきた価値観を、社会主義にとっても共通する財産として受容する。そしてそれを出発点として社会主義を発展させようとする。社会民主党が政権をとった福祉国家における経済システムが混合経済と呼ばれたことが象徴するように、理念の次元でも制度の次元でも自由主義と社会主義の対立は不可避ではなくて、共存可能である。

このようなマルクス・レーニン主義と社会民主主義の対立は、自由主義の発展としての社会主義という観点からすると、どのように理解することができるか。

マルクス・レーニン主義の欠陥は、自由主義の価値理念が社会主義の思想、運動と相容れないと断定したことにある。そのことがソ連・東欧型国家社会主義における民主主義の否定と人権抑圧につながったことは容易に首肯できるであろう。また、自由主義が社会主義と相いれないという断定は、K・マルクスの社会主義思想とも大きく乖離する。たとえばマルクスがブルジョア的な自己所有権原理を前提にしながら搾取論によって資本主義社会を批判したことは、彼が自由主義的な価値規範を導入してそれに依拠しつつ社会変革を進めようとしたことを意味する。この点で、マルクス・レーニン主義は、その名称にもかかわらず、マルクスの思想からかけ離れてしまったのであり、むしろ社会民主主義の方がマルクスの思想に忠実であるということが出来る。社会民主主義は、自由主義の発展を通じて社会主義に接近しようとした点で、拙著の指向と一致する。

しかし、私は社会民主主義が万全であるとは考えていない。社会民主主義は自由主義の限界について鈍感である。たとえば社会民主主義は、個人の自由の平等な分配という理念に何の問題も見いださないし、官僚主義の蔓延、生活世界の植民地化にみられるような福祉国家の危機という事態をもたらした根本原因をつきとめようとしない。社会主義の観点からすれば、個人の自由を平等に保障するだけでは、人間疎外の問題は全く解決されない。福祉国家の危機を克服するため

には、諸個人の連帯を指向するコミュニン社会を促進することが不可欠なのである。このような意味でのコミュニズムこそが社会民主主義の限界を打破することができる。

つまり拙著で強調したように、社会主義は自由主義をただ拡張するだけでなく、自由主義の負の部分の否定することによって、むしろ自由主義を発展させることが可能なのである。拙著は、現在も続くマルクス・レーニン主義と社会民主主義の対立を解決する方向性を提起したといえる。

(2) 変革主体論

マルクスが『経済学批判序言』(MEW13, 7-11/5-9)で定式化した史的唯物論によれば、生産諸力の一定の発展段階に社会の経済構造が照応し、さらにその経済構造を土台としてある上部構造が照応する。そして生産諸力の発展が進むとそれまでの経済構造と矛盾するようになり、それに応じて上部構造も変化していく。したがってこの社会革命の時期をその時期の意識から説明することはできない。なぜなら社会変動は生産諸力、経済構造、上部構造の順に生起するのであり、生産諸力の発展に照応して経済構造が新しい時代を迎えているのに、上部構造は古い時代のままであるという場合も起こりうるからである。ここではマルクスは、社会変動における物質的要因の精神的要因に対する先行性を徹底して強調している。

ところが他方でマルクスは、社会変革のためにはそれを担う主体がその役割を自覚し、能動的にその事業に取り組みねばならないことを強調する。例えばマルクスは、『ドイツ・イデオロギー』においてプロレタリアの使命について次のように強調する。すなわちプロレタリアは、剰余労働を搾取され、みずからの人間的要求を満たすことができない疎外の状況に陥れられる。このことによって、彼は革命を起こすべき使命を感性的に表象することができる (MEW3: 270/298)。

たしかに、資本主義社会からそれ以降の社会への移行は自動的な過程ではない。そのためには資本主義社会を変革する人間主体がこの社会のなかに疎外を見だし、この社会を廃止しようとする意識をもたねばならないし、しかももつことは可能である。このようにマルクスは考えた。それがゆえに彼は、「万国のプロレタリア団結せよ」(MEW4: 493/508)と労働者の決起を呼びかけることができたのである。このように社会変革における主体の能動性を強調する考え方を変革主体論と呼ぶことにしよう。

すると、上述の史的唯物論と変革主体論は真っ向から対立するように見える。史的唯物論の主旨は物質的事象の変化が精神的事象の変化に先行する点にある。したがってある時代に生きる諸個人の意識はそれまでの時代の経済構造を反映しており、決して新しい時代の精神を先取りすることはできない。これは一種の客観主義である。これに対して変革主体論の主旨は、資本主義社会に生きる主体がこの社会に疎外を見だし、社会変革の使命を自覚することが必要であり、かつ可能であるという点にある。ある時代から次の時代への社会変革のためには、いまを生きる人々がきたる時代の精神を先取りしてその使命を自覚せねばならないし、それは可能だとされるからである。

変革主体論と客観主義の対立は、マルクス主義のなかで繰り返し議論されてきた。

マルクスの時代にもすでに一方には、少数の革命家による陰謀や反乱をもって権力を奪取し、資本主義社会を転覆しようとするブランキ派や、貧民による直接行動を重視するバクーニン派の潮流があり、他方には、普遍的な理性や超階級的な人間主義に訴える真正社会主義の潮流があっ

た。両者はそれぞれ変革主体論と客観主義として捉えることができる。

その後のマルクス・レーニン主義と社会民主主義の対立も変革主体論と客観主義の視点から把握できる。西欧で福祉国家を担った社会民主主義は客観主義に近いといえる。これとの対比でいえば、ソ連・東欧で強引に政権を奪取していったマルクス・レーニン主義は変革主体論に分類できよう。

その後、政権をとったソ連共産党がスターリン体制のもとで逆に経済主義または客観主義の方向へ傾斜していく。これに対して、G・ルカーチは『歴史と階級意識』において、経済決定論を否定し、主体の能動性を強調した(Lukác [1923] 1971)。彼によれば、プロレタリアートは物象化された虚偽意識にとらわれており、その自然発生性には期待できない。しかし、前衛がプロレタリアートを実践へと導くならば、彼らは客観的可能性としての階級意識を獲得することができる。こうして変革主体論と客観主義の対立は東西で支持者を逆転させることになる。

日本の社会主義運動における山川均(山川 1922)と福本和夫(福本 1926a, 1926b)の路線対立もまた、変革主体論をめぐる相違に根差していたといえる。マルクス主義的意識をもった革命主体による指導を重視する福本イズムは変革主体論に、労働組合や合法政党の自然成長的な運動に期待をよせる山川イズムは客観主義に親和的である。¹⁾ またこの問題が日本の戦後における主体性論争と関わることはいうまでもない。²⁾

変革主体論と客観主義の対立を「自由主義の発展としての社会主義」という観点から捉えなおしてみよう。史的唯物論にしたがえば、資本主義という経済構造に照応するのが、自由主義規範理論によって体现された上部構造である。資本主義社会に生きる人々は、自由主義の価値観を受け入れるのみならず、制度的にもそれに全面的に依拠している。資本主義から社会主義への変革の時期には生産力、そしてそれに次いで経済構造が変化していくのであって、人々の意識はそれらの変化が十分に成し遂げられた後でやっと変わっていく。これは一種の客観主義の考え方である。

ところが変革主体論からすれば、資本主義社会において自由主義的制度のなかに疎外を見だし、それを社会主義的なものに変革すべきだという使命感をもった主体が登場するという。そして彼らは資本主義的経済構造から社会主義的経済構造への変革を意識的に遂行することになる。つまり人々の意識の変化があつてこそ、経済構造の転換が達成しうるといふ理論なのである。したがって自由主義と社会主義という面からみても、史的唯物論に基づく客観主義と変革主体論は完全に対立しているように見える。このジレンマをどう解決したらよいだろうか。

マルクスは、一方で自由主義的価値規範を痛烈に批判しながら、他方で資本主義を批判する際には自らが自由主義的価値規範に依拠する。これは矛盾しているように見えるがそうではない。マルクスの疎外概念には二つの次元がある。それは共産主義社会からみた疎外と資本主義社会からみた疎外³⁾である。資本主義における疎外はもちろん共産主義社会の次元からみても疎外であるが、資本主義社会にはそれに照応した上部構造が支配しているのであって、この次元からの疎外論が大多数の人々に受容されることはない。そこでマルクスは資本主義社会の価値規範である自由主義に基づく疎外論すなわち正義論を受け入れ、それに依拠した社会批判を展開したのである。

このように史的唯物論ののちでそれぞれの時代社会にはそれに応じた道徳が支配することを承認しながら、しかもその内部で生じうる批判的意識をもった主体に依拠して、社会変革の運

動を推進し、その結果少しでも生産力と経済構造が変化したら、それに照応した新たな道徳に立脚した運動を進めるのである。このように生産力、経済構造、上部構造の照応関係を前提としながら、社会変革が漸進的に遂行される。

自由主義に基づく疎外という観点を受け入れつつ、それが解決したならばより高次の次元からの疎外論を提起するという方法は、自由主義の発展のなかにその超克の契機を見いだす姿勢と同一である。よって疎外の二つの次元論を自由主義と社会主義の関係に適用すれば、それは「自由主義の発展としての社会主義」と言い換えることができる。

(3) 市民社会論

現代規範理論において最も大きな論争とされるのは、いわゆるリベラル＝コミュニタリアン論争である。コミュニタリアニズムの主要論客である M・サンデル (Sandel [1982] 1998) は、自由主義規範理論の代表作とされる J・ロールズの『正義論』(Rawls [1971] 1999) が、「負荷なき自我」という空虚な個人主義的前提に立脚していることを鋭く指摘した。これを嚆矢として自由主義とコミュニタリアニズムの間で活発な論争が1980年代以降繰り広げられた。

この論争の一方の当事者は、コミュニタリアニズムであってコミュニズムではない。コミュニタリアニズムは、コミュニズムとは異なり、資本主義体制内でのコミュニティを基盤に道徳主義的な改革運動を提唱する。

しかし、そもそもコミュニタリアニズムとコミュニズムはその歴史的源泉をたどれば同根であり、コミュニズムも自由主義における個人の自由の内実を俎上にあげてきた。たとえば、日本のマルクス主義における市民社会論とコミュン論の対立は、リベラル＝コミュニタリアン論争を先取りしたものとみることができよう。

すなわち日本では、個体的所有論を基軸とした(平田 1969)によるマルクス主義の市民社会論としての再構成と、これを批判し初期マルクスの疎外論を重視するコミュン論(山之内 1982)が対峙してきた。⁴⁾前者はマルクス主義を個人主義的に捉え直すのに対し、後者はコミュニタリアンに近い観点からこれを批判する。

自由主義の発展としての社会主義という観点からすれば、この論争は次のように評価することができる。

市民社会論の長所は、日本社会における市民社会の未成熟という講座派的な問題意識を継承しつつ、個人の自由権を平等に保障する西欧的な市民社会の確立が社会主義には必要であることを力説する点にあった。そこにはソ連・東欧型国家社会主義またはマルクス・レーニン主義を標榜する共産党が個人の自由を抑圧した全体主義的性格を有することに対する批判が込められていた。

しかし、その短所は、自由と平等の尊重を社会主義の必要条件にとどまらずに十分条件の地位まで高めてしまったことである。拙著で指摘しているように、マルクスの規範理論からすれば、個人の自由は絶対ではないし、平等も共産主義社会における究極目標ではない。個人的自由の平等な保障は自由主義もしくは自由主義左派の最終課題とはなりえても、コミュンを追求する社会主義の究極目標になることはありえないのである。

コミュン論は、このような市民社会論の限界を認識し、マルクスの共産主義社会論が決して自律的な個人からなる市民社会にとどまらないことを強調してきた。この点では、コミュン論

の方が市民社会論より、マルクスの共産主義社会論の構想に忠実であったといえよう。

しかし問題は、そのような共産主義社会＝コミュニン社会に辿りつく過程をどのように考えるかである。自由主義を批判したコミュニタリアニズムの場合は、結局、現代社会に残存する伝統的共同体を再生していくという保守主義の道をとることになった。

日本のコミュニン論の場合は、このような保守主義を提唱することはないが、市民社会論に匹敵するほどの具体的な改革プランを提示してはいない。その原因は、市民社会論を批判するあまり、市民社会を未成熟な段階から成熟した段階へと発展させようとする市民社会論のモチーフさえも否定した点にあるのではないかと推測される。

拙著で明らかにしたように、マルクスの構想したコミュニン社会は市民社会の発展の上に形成されるものであって、それを否定することによって出現するものではない。コミュニン社会においては、個人の自由も平等も限界をもつ理念と理解され、究極的な理念とはなりえない。しかし、そのような限界を認識する主体は、個人の自由を平等に配分された人々自身である。彼らが個人の自由を平等に配分されるだけでは不十分だし、新たな疎外をもたらすだけだと実感したとき、その限界を乗り越えようという要請がはじめて生じる⁵⁾。

したがって個人の自由の平等な尊重という自由主義の理念を突き破るためには、まずもって市民社会においてその理念が十分に実践に移され、人々に経験されなければいけないのである。この意味でマルクスのコミュニニズムは、市民社会を否定するのではなく、その成熟を前提とする。

(4) 疎外論

マルクスの初期の疎外論が後期にわたって保持されたかどうかという論争は、マルクス主義においてもっとも重要な部類に属する。この論争では、マルクスの初期と後期の思想の間に断絶があり、初期の規範的で人間主義的な疎外論は後期には克服されたという疎外論超克説（Althusser 1965; 廣松 1969）と、マルクスの思想は初期から後期に至るまで疎外論で一貫されているという疎外論貫徹説（Fromm 1961; 岩淵 1998, 2007; 橋本 2007）が対立する。

「自由主義の発展としての社会主義」論は、この論争にも解決案を示しうる。上述のように疎外論には二つの次元がある。第一の次元は、普遍的な自律的個人を実体化する視角を自由主義規範理論と共有した上で、その視角から見いだされる矛盾や不平等を指摘する。第二の次元は、共産主義社会の観点から、第一の次元で承認された普遍的で自律的な個人そのものが疎外された存在であることを訴える。

疎外論超克説は、普遍的な自律的個人を実体化する疎外の第一の次元のみをもって、マルクス疎外論の全範囲と見なした。たしかに、たとえば搾取論においては自己所有権原理が前提とされ、個人が自らの労働をもって得たものは本人のものであるというような、自律的個人を実体化する想念が受け入れられていることは確かである。しかし、それは資本主義社会においてそのような原理が単に想念としてだけでなく、制度として確立しており、それをあえて受け入れながら、なおも搾取がこの原理にさえ反することを示して、その不正性を訴えようとしたからなのである。

これに対して疎外論貫徹説は、マルクスの思想には疎外論が貫徹しているという点で私の立場と等しい。しかし、疎外には第一と第二の次元が存在するという重層的な理解からすると、貫徹説はこれら二つの次元の相違についての認識が不明確であり、特に第一の次元の疎外論が共産主

義社会においても通用するような誤解をもたらす難点があった。疎外論は貫徹するといっても次元の相違を無視することはできないのである。

こうして「自由主義の発展としての社会主義」論は、疎外論貫徹説を支持するのだが、疎外の二つの次元論をとることによって、疎外論超克説をより積極的に批判することができる。「自由主義の発展としての社会主義」論は、疎外論論争に対しても有力な解決策を提示することが可能なのである。

(5) 労働論

拙著のコミュニティに関する章で、マルクスにおける卓越主義の位置づけを検討した。そこでW・キムリッカは「マルクスの場合には、われわれに固有の卓越性とは自由な創造的・協同的生産の能力であると言われている」（Kymlicka [1990] 2002, 190/278）と述べ、マルクスが卓越性の基準として生産能力しか挙げず、余暇の享受や消費を軽視したと断定した上で、マルクスの卓越主義のそうした性質を批判していた。

このような理解は後述のように誤っているが、マルクス主義のなかで実際にそのような批判を裏付けるような現象も起きたことは確かである。たとえば、ソ連における「社会主義労働英雄」の称号や中国の文化大革命において行われた知識人批判、農村下放政策には、労働する人間こそ尊敬すべきであるという思想が下地にあった。

しかし、マルクスの労働疎外論はそのような類の労働賛美論とは異なる。マルクスが疎外論で言いたかったのは、そもそも労働には社交、貢献、遊びといった自己実現に結びつく要素があったのに、資本主義社会においてはそれらが一切排除され、ひたすら所得を得るための手段におとしめられているという事実であり、労働のなかに自己実現の側面が取り戻されなければならないという判断である。

だが、このマルクスの見解は、労働こそが人間にとって唯一の価値ある活動であるという主張とはまったく異なる。なぜならマルクスの社会発展論によれば、人間の活動のなかで労働が占める比重は次第に小さくなっていくからである。資本主義のもとでは生産力の発展は、相対的剰余価値の増大に帰着したが、資本主義社会が廃棄された後は、生産力の発展は労働者の自由時間の増大すなわち労働時間の縮小をもたらす。とすればそのように比重が小さくなる部分に人間の本質が存在するというのは、矛盾した議論になるはずである。マルクスはむしろ逆に、労働時間ではなく自由時間のなかにこそ人間性を開花させる活動の条件があると考えた。

また、マルクスがいう自由時間における高度な活動とは何らかの能動的な活動に限定されるわけではない。彼によれば、物質的環境的諸条件の基礎があって初めて、豊かな感性を十全に駆使した享受が可能になる。彼は卓越の条件として受動的活動をも挙げている。もちろんそれは資本に依存した消費とは異なるとはいえ、消費という受動的活動の面でも卓越性が追求されることを意味する。

したがって、マルクスは人間の本質的活動を労働にも能動的な活動にも限定したわけではない。ではなぜ労働の疎外を論じたのかというと、資本主義社会のもとではそれまでの社会と同様に、生活の手段としての労働は存続するのであり、その前提のもとで必然的な労働が非人間的になっていることを告発したのである。だが、彼は労働こそが人間にとって唯一の本質的な活動である

と主張しているのではない。むしろ逆であり、共産主義社会に向かう過程で労働からの解放が進み、受動的なものも含む自由な活動が実現するとマルクスは展望したのである。

しかし、マルクスは『ゴータ綱領批判』において共産主義社会の高次段階では労働が生命の第一欲求になると述べているのではないかという疑問が考えられる。これについては次のように応答することができる。マルクスが労働という表現を使うとき、二つの意味があることに注意すべきである。

一つは、所得をえる手段としての労働という意味であり、もう一つは上述の自己実現としての労働という意味である。資本主義社会では労働が前者の意味に限定され、後者の意味が失われるから、労働の疎外が起きる。これに対して共産主義社会では、生産力の発展を前提として、必要に応じた分配が支配的となるから、前者の意味が縮小し、後者の意味が拡大する。したがって生命の第一欲求としての労働とは、実質的には受動的なものも含む自由な自己実現の活動なのである。

このような労働観についての理解は、「自由主義の発展としての社会主義」という観点から導出される。自由主義においては、人生のなかで最も価値があるのは労働から解放された自由時間すなわち余暇であり、それが拡大することが社会の発展である。マルクスにおいても、人間が労働から解放され自由時間が拡大することが共産主義社会の目標であるとされている。したがって自由主義とマルクスのいずれにおいても、労働から解放されて自由時間が拡大することが社会目標とされている点は共通であり、この意味で社会主義は自由主義の拡張であるということが出来る。

しかし、上述のように、労働からの解放と自由時間の拡大といった場合、その意味は異なる。自由主義においては、労働は苦痛であり、自由時間はそれから逃避するための消極的な時間にすぎない。

これに対して社会主義においては、労働が辛苦な活動であること自体が疎外として捉えられ、その克服がめざされる。そして自由時間についてもそれが単なる受動的な消費生活に限定されていることが、やはり疎外と捉えられ、そこに生産的ないし創造的な活動を選択する可能性が追求される。

よって上述のように、社会主義においては、労働が自己実現の活動に変わるとともに、自由時間もそのような活動の時間となることによって、労働時間と自由時間の境界が取り払われることが目指される。このような意味で、労働についても「自由主義の発展としての社会主義」という理解が妥当するのである。

3 分析的方法

(1) 分析的マルクス主義の特長

分析的マルクス主義（以後、AMと略述）学派については、J・ローマー（Roemer 1996）の研究が最も有名なので、日本では数理マルクス経済学の一派として理解されることが多い。もちろんこのような理解は間違いではない。しかし、G・コーエン（Cohen 1995, 2000）のように、分析哲

学的手法を用いて R・ノージック（Nozick 1974）やロールズの正義論を批判的に超克しようとする研究の方が、私にとっては重要であった。そこではマルクスと正義をめぐる論争をはじめ、所有、自由、平等、功利、コミュニティといった規範的概念がマルクス主義のなかでどのような位置づけを与えられるのか、活発な議論が行われていた。これらの研究を十分に踏まえたうえで、マルクスの視角から社会主義規範理論を提示したのが拙著である。

従来、マルクス主義においても哲学思想はもちろんあったし、規範理論的な研究もなかったわけではない。しかし、その叙述スタイルが弁証法的であったため、分析哲学ないし自由主義に属する学派から批判を受けるどころかそもそも読まれもしないような状況にあった。つまり、自由主義と社会主義は、思想内容の面のみならず、方法論的にも対立することになったのである。しかし、これはいずれの側にとっても不幸な事態であった。

これに対して AM 学派は、分析哲学の手法を導入し、自由主義と同じ土俵で議論を繰り広げた。これによって、マルクス主義においてたとえば正義はどのような位置づけを与えられるのかという問題について、自由主義学派の側からも十分に応答が可能な仕方でも議論ができるようになった。これは両者にとって有益であった。私自身も拙著で分析的手法を用いることによって、マルクスの規範理論を自由主義学派の人々にもわかるような仕方でも提示できたと思う。

(2) 基本的な規範原理

分析的な規範理論の有効性をもっとも示されるのは、社会体制の是非を論じる際の基準を制度的な次元から価値的な次元へと転換した点である。

従来、社会体制を比較する際のもっとも重要な基準は経済体制論、すなわち市場経済か計画経済かであった。マルクスが社会体制を経済構造の面から捉え、その根本問題を商品交換のなかに見いだした意義はいうまでもなく大きく、実際、それがわれわれの社会生活を大きく左右していることも確かである。

経済体制論においては、いずれの体制がより高い経済成長を成し遂げるかが争われ、暗黙のうちに経済的効率性をもっとも重要な基準とされていた。たしかに効率は社会体制にとって重要な価値である。ある程度の経済的効率を達成できないような社会体制は長期的に持続することができない。

しかし、社会体制の善し悪しを判定する基準は効率のみに限定されるわけではない。たとえば社会全体としては高い経済成長を成し遂げたとしても、政治的には全体主義で諸個人の権利が蹂躪されているのであれば、そのような社会体制は決して望ましいとはいえないだろう。

つまり、社会体制の優劣を論じる際、いかなる規範原理に基づいて評価しているのかが問題となってくる。マルクス主義の伝統では、資本主義体制はいかなる規範原理からしても劣っているということになる。しかし、分析的に考えれば、ある規範原理の面では優れているが、別の規範原理からすれば劣っているという状況は十分ありうる。

このように社会体制の基本をなす規範原理を分析的方法によって研究する分野の重要性が認識されるようになってきたのである。

(3) 価値の順序

ロールズ『正義論』の大きな特色は、その内容もさることながら、それまでは諸個人の主観的な判断の問題とされてきた価値について、整合的な理論として位置づけ、その順序を明示した点にある。

このような考え方はマルクス主義にはなかった。たとえば、権利について、マルクス主義における論争では、ブルジョアの権利とは異なる社会主義的な権利がありうるといういわゆる権利派と、マルクスの構想した共産主義社会はいっさいの権利を超越しているのだから、権利には何の価値もないという非権利派が対立してきた。

しかしこのようなオール・オア・ナッシングの対立では、いずれにしろでも魅力的な社会構想は描けない。権利派の議論に従うと、権利を根底的に批判したマルクスのモチーフが色あせてしまう。かといって非権利派の議論に従うと、自由主義社会ではぐくまれてきた人権擁護論の蓄積も全くの無に帰してしまう。

これに対して価値の順序という考え方をこの問題に適用してみたのが、私の見解である。すなわち、マルクスにはコミュニティという価値があり、権利とコミュニティでは、コミュニティの方が順序として優位に立つ。つまり権利は万能ではなく、コミュニティの尊重という枠内において位置を与えられる。しかし、それは権利がいっさい不要だということを意味しない。特に弱者、少数者の人権を擁護することは、マルクス主義にとっても重要な意義をもつ。

このように価値の順序という考え方をいれれば、マルクスの権利に対するラディカルな批判と、弱者・少数者の保護という観点を両立させることができる。これが可能となったのは、分析的な規範理論の成果をとりこむことによってである。

(4) 理論と実践の整合性

これはマルクス主義者のなかでしばしばいわれる理論と実践の統一の話ではない。コーエン (Cohen 1995, ch. 6) は、マルクス主義者による搾取論のなかに自己所有権原理が潜在していることを看破した。これに対してマルクス主義者はそのようなブルジョアの原理が自らの理論のなかに存在するはずがないと反論するであろう。その理由の一つとして挙げられるのは、今日の福祉国家資本主義においてマルクス主義者が必要原理に基づく福祉の拡大を追求していることである。マルクス主義者は実践的には自己所有権原理と相容れない必要原理に基づく運動を推進しているのだから、彼らが自己所有権原理を支持しているはずがないという反論である。

しかし、コーエンによればこの反論は成立しない。いかに実践的には自己所有権原理に抵触する必要原理をマルクス主義者が推進しているとしても、論理的には搾取論に伏在する自己所有権原理と必要原理は両立しえないからである。規範理論の整合性を尊重する分析的立場からすれば、対立する二つの原理を同時に支持することはできないのである。

最終的にはこの問題は論理的に解決できるのであり、コーエンの主張には十分反論しうるが、問題を提起したことの意義は評価すべきである。従来のマルクス主義にはこのような形で理論と実践の論理的整合性を問うという姿勢は見られなかった。眼前にある深刻な状況を改善するという実践的観点からすれば、それが社会主義の理論体系にとって論理的整合性を有するか否かなどという問題は、学者にとっての知的関心事にすぎないとされてきたからである。

しかし、マルクス主義者が社会体制の転換という長期的な課題に取り組む以上、体制の基本原理がいずれにあり、それが現実の運動とどのような関係にあるのかという視角は、欠かすことができないと私は考える。そしてそのような観点からの考察は分析的方法によって可能となったのである。

4 弁 証 法

(1) 分析的マルクス主義の限界

しかし、その半面、この学派の限界も私には見えてきた。私がAMの限界に初めて気づいたのは、G・コーエン著『自己所有権・自由・平等』（Cohen 1995）の翻訳作業に携わっていたときである。コーエンによれば、マルクスは搾取論においても共産主義社会においても、自己所有権原理を肯定していた。そしてコーエン自身は自己所有権原理に立脚するかぎり、才能のような内的資産の平等を実現することは不可能であるから、マルクス主義者はこの原理を放棄すべきであると提案したのである。コーエンは、マルクス理解としては、搾取論でも共産主義社会論でも自己所有権原理が肯定されているとし、自らの積極的な主張としては、搾取論でも共産主義社会論でもこの原理は否定されるべきだとしたのである。

コーエンの議論の特質は、資本主義社会を批判する搾取論における自己所有権原理への姿勢が、肯定であれ否定であれ、共産主義社会論においても一貫すべきであるという点にある。ここにAM学派の論理的整合性を尊重するスタンスが特徴的に表れている。資本主義を批判する際に自己所有権原理に立脚しているならば、自らが展望する共産主義社会論においてもこの原理に立脚せねば、一貫性が保てないし、資本主義を批判する際に自己所有権原理を否定するならば、共産主義社会論においてもこの原理を否定せねば、やはり整合性を保てないという認識がコーエンには存する。つまり、社会システムを評価する際の基準は、いかなる場合であれ論理的に一貫していなければならないという義務を負わされているのである。

これに対して私は、マルクス理解としては、搾取論においては自己所有権原理は肯定されているが、共産主義社会論ではこの原理は否定されており、しかも私自身の社会発展論としてもマルクスのこのような考え方は妥当であるという見解を提示した。なぜなら史的唯物論に立脚すれば、資本主義的経済構造に照応する上部構造の一つが自己所有権原理であり、それは諸個人の想念にとどまらず制度として定着している。したがってわれわれが資本主義社会を批判する際の基準もこの原理に立脚せざるをえないのである。しかし、これは共産主義社会を構想する際にこの原理に立脚せねばならないことを意味するわけではない。マルクスは資本主義社会から共産主義社会への移行の中間段階に社会主義社会を想定していた。そこでは生産手段が社会化されることによって上部構造としての自己所有権原理の影響力は半減する。そうすれば、自己所有権原理に立脚しない代替的な社会の提案も十分に可能となる。つまりマルクスは史的唯物論の観点から、社会システムを評価する基準が歴史的に変化すると考えたのである。

AM学派は、規範理論の論理的整合性を尊重するあまり、規範原理が歴史的に発展、変化することを看過してしまった。コーエンの自己所有権原理についての議論がこの欠陥を示した典型

例であることを、私は悟ったのである。

(2) 根本原因：人間性の理解

AMの限界の根本原因は、人間性が不変であるという理解に存する。まず、これは通常に理解されるマルクスの人間観とは異なる。マルクスの史的唯物論によれば、人間性は上部構造に含まれ、上部構造は経済構造＝土台に照応する。したがって土台が変化すれば、自動的に上部構造、そして人間性も変化することになる。

ではなぜAMは、マルクスと異なる前提をとったのか。それにはやはり既存社会主義の失敗が大きく影響していると思われる。ソ連・東欧そして中国などの既存社会主義国では、基本的に生産手段は国有化され、計画経済が実施された。つまり土台が変化したわけである。とすれば、そこに生きる人々の上部構造、すなわち人間性も変化するはずであると期待された。強硬な集団化や文化大革命といったプロジェクトは、人間性の変化を見込んだうえで考案されたものであった。しかし、その結果は惨憺たるものであった。⁶⁾

そこでAMは人間性はそう簡単に変化するものではないという教訓を得る。それまでいわゆるラディカル・エコノミストたちは、新古典派経済学の人間観たるホモ・エコノミクスを、人間を固定的に捉える狭隘な見方であるとしばしば攻撃してきた。これに対してAM学派は、このような攻撃を控えるとともに、むしろみずからホモ・エコノミクスの人間観を採用する。

この方法は一定の効果をもった。たとえば労働者の集合行為について、ゲーム理論が応用される。囚人のジレンマ状況にある場合、個々の労働者は自己利益を計算し、協力しない方が得になる場合は、団結に加わらないという行動にでる。しかし、それが繰り返しゲームになるなら、非協力のデメリットを認識し、参加するようになる。

ゲーム理論の基礎にあるのは、諸個人は目的を実現するのにもっとも合理的な方法を選択するという合理的選択の考え方であり、それはホモ・エコノミクスの人間観を前提とする。しかし、このような方法に立脚したとしても、労働者の団結という現象を説明できるのである。特に資本主義市場経済が今後、当面は持続するだろうという想定のもとでは、この社会システムを前提にしたうえで、少しでも労働者の福祉を改善するにはどうしたらよいかという問題設定が避けられない。とすれば、ホモ・エコノミクスの人間観を理論の前提におくことも意味のあることなのである。

だが、マルクスの史的唯物論は長期的な理論であるから、やはりどこかで人間性の変化についての展望を加えるべきだと思われる。なぜならマルクスが描写した共産主義社会の人間像においては、労働が第一の欲求になっているのであって、ここでは明らかに人間性の変化が予測されているからである。AMにおいては残念ながら、そのような議論はいまのところ登場しておらず、人間性不変の前提が固守されている。ここにその限界の大きな原因がある。

(3) 経験と認識

AMの限界は、マルクスの規範理論における経験と認識の関係という観点から捉えることもできる。マルクスの疎外論の特徴は、目の前に与えられた課題を解決しようとする点にある。「人間はつねに、自分が解決しうる課題だけを自分に提起する」(MEW13: 9/7)。逆に言うと、解

決できない課題は提起しないということである。歴史の発展段階によって直面する課題は異なる。

たとえば厚生をめぐる問題が挙げられる。功利主義は、J・ベンサム（Bentham [1789] 1970）の量的快楽主義から、J・S・ミル（Mill [1864] 2001）の質的快楽主義、さらにはG・ムーア（Moore [1903] 1993）の理想的快楽主義へと展開してきた。それは人間はたんに低級な快楽のみを追求する存在ではないという確信と、現実の人間は動物と同じく快楽原則で動くのだという認識の溝をどう埋めるかという問題を反映していた。快楽主義者は人間と動物の間に基本的な差異はないとみていたし、卓越主義者は人間は本質的には精神的な存在であるという信念をもっていた。いずれも人間の本質を固定的にみる点では共通していた。

これに対してマルクスは、たしかに究極的な共産主義社会の段階では、人間は快楽主義を克服するだろうという展望をもっていたが、資本主義社会に生きる我々に対して、欲望を捨てよなどと説教しなかった。そうではなく、快楽主義を正面から受け入れるべきだと主張したのである。ただし人間は快楽主義を経験するなかで、次第にそれを否定するようになるだろうという期待をもっていた。⁷⁾マルクスは、人間は経験を通じて次第に選好を変化、発展させていくと考えたのである。⁸⁾

（4） 実在論と相対主義

分析的な道徳哲学の方法論では、実在論と相対主義の対立が最も重要である。実在論は、人々の認識とは独立に客観的な道徳的実在がありうるという立場であり、相対主義とは道徳とは人々の主観によって相対的であるから、客観的な道徳的実在はありえないという立場である。

拙著ではマルクスの規範理論がいずれに属するのかを考察した。正義は社会が異なるに応じて異なるというマルクスの考え方は、道徳は人々の主観によって相対的なものであるとする相対主義である。しかし、彼の史的唯物論によれば、上部構造に含まれる道徳は、経済構造によって客観的に規定されるから、この点では実在論に属することになる。したがって彼の道徳に対する姿勢は相対主義と実在論の両方の性格をもつことになる。

私はこの問題について次のような理解を提示した。まずマルクスの道徳的相対主義は、時代や社会が異なるに応じて道徳も変化すると捉えており、諸個人の主観によって道徳は異なる考える個人的な相対主義とは異なる。むしろ、たとえば資本主義社会であれば、いかなる者も自己所有権原理という価値規範を受容するのであって、客観主義的である。マルクスは、それぞれの時代にはその社会に照応する道徳が実在すると考える点で道徳的実在論者であり、しかもそれは歴史的に変化、発展するとみなす点で歴史的相対主義者であったと理解することができる。歴史的相対主義は、超歴史的に普遍的に妥当する道徳が実在するとは考えないが、このことは道徳の客観的実在性を否定することを意味しない。それは道徳的実在論と共存可能である。

マルクスは史的唯物論の立場をとっていた。このことも道徳理論としては実在論と歴史的相対主義に適合的である。なぜなら、まず唯物論からすれば、人間の観念の領域に属する道徳は物質的環境によって規定されるという自然主義が採用されるのであり、それは実在論に適合的である。そして生産力とそれに照応する経済構造が歴史的に発展するとすれば、経済構造に照応する上部構造とそれに属する道徳も発展していくという考えは、歴史的相対主義に適合的だからである。

さて、このようなマルクスの道徳理論についてのスタンスも、分析哲学だけでは汲みつくせな

い性格を有するようと思われる。分析哲学では、とくに道徳理論が普遍性を有するべきであるという要請が強い。先に見たコーエンの自己所有権原理に対する姿勢が超歴史的な普遍性を求める点は、分析哲学的な指向性が影響しているとみることができよう。

また、ロールズは、道徳的実在論ではなく、道徳は人々の主観によって構成されるという構成主義の立場をとるが、それが超歴史的な普遍性を有するという普遍主義を採用する点ではやはり、分析的な論理整合性の要請を受け入れている。ロールズの場合、反照的均衡という理論装置があり、道徳原理が人々の日常的な道徳判断と乖離した場合にはそれを均衡へともたらず回路が理論的には保障されている。しかし、それは理論的な説明のための仮説であって、現実の社会の動態を表したものではない。すでに多くの論者が指摘したように、非歴史的な原初状態において何らかの正義原理が決定されてしまえば、それはあらゆる時代に普遍的に妥当する原理として固定化されてしまうのである。

社会主義規範理論を自由主義規範理論と比較した結果、明らかになった方法論的相違がある。自由主義の場合は、ロールズのように正義が第一の徳目として位置づけられると、それはあらゆる社会に普遍的に適用される絶対的な原理となる。これはある意味では分かりやすい。これに対してマルクスは、一方で資本主義社会の搾取を批判する際に正義に立脚しながら、他方で資本主義が正義という価値に立脚することを批判する。これは二枚舌のようで分かりにくい。

しかし、ロールズのその後をみると面白い。彼はコミュニタリアンや多文化主義者から、価値規範は地域や社会によって異なるという批判を受けると、自らの立場を変え、自分のいう正義の優先性は、欧米の近代社会に限定されることとしてしまったのである（Rawls 1993）。コミュニタリアンの批判とロールズの転向が正しいかどうかは別として、ロールズの転向は、彼の『正義論』における構成主義がいかに脆いものであるかを示している。

これに対し、マルクスの歴史相対主義的な道徳的実在論では、ある時代の道徳はその社会の経済構造に照応し、経済構造が変化すると、その道徳は新しい経済構造にとっての桎梏となる。この矛盾した状況を打破するために、古い道徳は新しい道徳に変化し、新しい経済構造に照応するようになる。このような道徳の変化、発展過程を描写するには、道徳の超歴史的な普遍性の証明に腐心する分析哲学では限界があり、弁証法的な説明を用いた方が分かりやすい。このような意味でマルクスの唯物論は弁証法と結びついており、その特質は規範理論において明瞭に示されている。

(5) 整合性と矛盾

しかし、資本主義を批判する際には正義に立脚しながら、自らは正義を超克した共産主義社会をめざすという姿勢は矛盾していないか。コーエンをはじめとするAM学派にはこれが矛盾していると見えた。

私は、これは矛盾していないと思う。ある対象Aを批判する際、自らの前提として非Aを採用しながら、しかも同時にAを採用したならばそれは矛盾である。しかし、ある対象Aを批判する際に自らの前提として非Aを採用しながら、異なる条件のもとで自己の主張としてAを採用することは十分に可能である。

最も分かりやすいのは暴力の問題である。おそらく暴力、その集団的行使である戦争を無条件

に肯定する人はいないであろう。しかし、弱者や弱い立場にある人々が暴力を振るう強者から身を守るために自らも暴力を用いる事例はしばしば起こる。この場合には、正当防衛として暴力に訴えることを誰もが認めるであろう。

ここで絶対平和主義者のように認めない立場もある。たとえば新左翼としてのC・テイラーは、目的と手段の分離を許さないという（Taylor 1957）。つまり、平和が目的なら、それを実現する手段は絶対に平和的でなければならないという考え方である。新左翼の出発点はスターリン体制に対する批判にあった。平和の先頭に立つべき社会主義国ソ連が武力を増強し、アメリカに匹敵する核超大国となっている。これに対して彼らは、絶対平和主義を対置したのである。

しかし、彼らは結局、強者の支配する戦争状態を容認してしまうという矛盾を抱える。その後、彼らはコミュニタリアンへと転身し、その主張は、体制変革を断念して各人は社会の伝統を重んじ、自らの道徳生活をただせという保守主義に変化する。コミュニタリアンがこのように急進主義から保守主義に転向したのは、やはり規範理論に関して硬直的な態度をとり、弁証法的な観点をとれなかったからだと思われる。

(6) 発展の概念

拙著の結論は、「自由主義の発展としての社会主義」である。ここで発展という概念について、考えさせられることになった。発展には、主に二つの意味がある。一つは、拡張という意味で、これは単純に量的に伸長することを表す。もう一つは、否定を伴った成長、発達である。社会主義は、自由主義との関係でみれば、たしかに一面では、自由主義の拡張である。しかし、他面では、たとえば自己所有権原理が共産主義社会では否定されるように、自由主義の否定という面もある。この否定と拡張の両者を含んだ意味で、拙著では発展という言葉を用いた。

通常、発展といった場合、単なる拡張という意味で使われることが多い。たとえば、ある企業の発展といった場合、小さな町工場が今では巨大メーカーへと量的に拡張したことを表す。しかし、特に歴史的な発展の場合はもっと複雑である。たとえば、封建社会から近代社会への発展といった場合、前者の身分制度が否定されるという意味が含まれているからである。

自由主義から社会主義への発展もそのとおりである。社会主義は、自由、平等、所有、功利といった自由主義の理念を拡張しつつも、無条件に肯定するのではなく、基本的な規範原理としては否定する。こうして拙著では弁証法的な発展の概念を採用することになった。

5 おわりに

小論では、マルクスの視角に基づいて社会主義規範理論を研究してきた立場から、社会主義内部における諸論争と方法論的諸問題についての私見を述べてきた。拙著で提示した社会主義規範理論によれば、人類社会が自由主義を十分に経験した後に、あらゆる地域で社会主義が必然的に登場する。そして方法論的には、分析的手法を十分に尽くした後に、弁証法的方法が採用される。おわかりのように、私が提示した社会主義規範理論は、内容としても方法としても、現代において支配的な思想を内在的に受け入れ、しかもその成熟過程のなかに新たな思想の萌芽を見いだす

というスタンスをとる。私はこのようなスタンスこそが弁証法的な認識と実践の本来のあり方だと考えている。

ところで見田石介（見田 [1975] 1976）は、マルクスの方法を「分析的方法を基礎とする弁証法」と特徴づけた。角田修一（角田 2005）もこの見地に立脚して弁証法的方法における分析的方法の意義を強調した。私のとったスタンスは、見田＝角田説と、弁証法的方法の前に分析的方法が十分に位置づけられなければならないという点では親和的である。しかし、見田＝角田説は、弁証法を主にしながらその前提として分析的方法の意義を認めるのに対して、私は、分析的手法を主にしながら最終的な局面において必要なかぎりでは弁証法的方法も採用するという立場をとる。よって両者の間には力点の相違がある。この点は今後さらに考究を深めるべき課題である。⁹⁾

注

- 1) 福本イズムと山川イズムについては、（関 1992）を参照。
- 2) 主体性論争について、今日の視点から最も包括的に整理、検討した文献として、（岩佐 1990）を参照。
- 3) 『ゴータ綱領批判』における「共産主義社会の第一段階」と「共産主義社会のより高度の段階」（MEW19: 21/21）は、（Lenin [1918] 1964）を参考にして、便宜上それぞれ「社会主義社会」、「共産主義社会」と呼ぶ。
- 4) コミュン論という表現は著者の造語であり、山之内自身が使っているわけではない。しかし、同氏がのちにコミュニティの重視へ移行したことを考慮すれば、的外れではないと思う。『朝日ジャーナル』において社会主義の目標を「経済的・社会的生活の諸側面における公正」と「経済の効果的な管理と制御」とする（正村 1976）を批判した（廣松 1976）も、——廣松氏は疎外論批判の立場をとる点で山之内氏とは異なるが——同様の問題意識に発すると理解できる。
- 5) 次の加藤のマルクス理解に賛成である。「マルクスは、私利私欲を、公共性の立場から否定するのでも、また逆の立場から肯定するのでもなく、両者が対立する磁場に立ち、これを公共性へと、止揚すべきだということです」（加藤 1999, 221）。
- 6) また、資本主義市場経済が恐慌、搾取、疎外といったマイナス面をもちつつも、体制としては持続性をもち、近い将来に崩壊することはありえないだろうという予測も影響していると思われる。
- 7) このような私の理解からすれば、貧困になり、疎外されるから革命が必然となるという窮乏化革命論は一面的である。これは資本主義をその否定面のみからとらえる見解である。
- 8) このような考え方には、エコロジストからの批判が予想される。すなわち、この論理でいくと、環境破壊が起きたのちに初めて環境保護を訴えることになる。それでは遅いという批判である。しかし、環境破壊にしても戦争にしてもそのような経験をして、初めて人間はその限界を知ってきたのではないだろうか。問題はいかにして少ない経験でより多くの教訓を得るかである。
- 9) 角田修一先生は、私の立命館在職中から今日に至るまで、方法論的な立場の相違にもかかわらず、私の研究の進展を温かく見守ってくださっている。この場を借りてお礼申し上げますとともに、先生のますますのご活躍を祈念する次第である。

文献

邦訳頁数については、原書頁数にスラッシュを加え、その後に示した。

例）（Nozick 1974）の原書169頁、邦訳284頁……（Nozick 1974, 169/284）

ただし、しばしば訳文を変更した。〔 〕は、翻訳者または著者による補足を示す。

頻出する下記の文献については、次のように略記する。

Karl Marx - Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz Verlag, 1956-90. 大内兵衛・細川嘉六監訳『マル

- クス＝エンゲルス全集』大月書店，1959-91年。
- 例) Bd. 23a, S. 182, 『全集』邦訳220頁…… (MEW23a: 182/220)
- Althusser, Louis. 1965. *Pour Marx*. Paris: François Maspero. 河野健二・田村俊・西川長夫訳『マルクスのために』平凡社，1994年。
- Bentham, Jeremy. (1789) 1970. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by James H. Burns, and Herbert L. A. Hart. New York: Oxford University Press. 山下重一訳『道徳および立法の諸原理序説』関嘉彦編『ベンサム J・S・ミル』69-210, 中央公論社，1979年。
- Bernstein, Eduard. [1899] 1991. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Berlin: Diez Verlag. 佐藤昌盛訳『社会主義の諸前提と社会民主主義の任務』ダイヤモンド社，1974年。
- Cohen, Gerald A. 1995. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press. 松井暁・中村宗之訳『自己所有権・自由・平等』青木書店，2005年。
- . 2000. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, MA: Harvard University Press. 渡辺雅男・佐山圭司訳『あなたが平等主義者なら，どうしてそんなにお金持ちなのですか』こぶし書房，2006年。
- Fromm, Erich. 1961. *Marx's Concept of Man*. New York: Continuum. 樺俊雄訳『マルクスの人間観』第三文明社，1977年。
- Kymlicka, Will. (1990) 2002. *Contemporary Political Theory: An Introduction*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press. 千葉眞・岡崎晴輝：訳者代表『新版 現代政治理論』日本経済評論社，2005年。
- Lenin, Vladimir I. (1918) 1964. *The State and Revolution*. In vol. 25 of *V. I. Lenin Collected Works*, 381-492. Moscow: Progress Publishers. 『国家と革命：マルクス主義の国家学説と革命におけるプロレタリアートの諸任務』マルクス＝レーニン主義研究所訳『レーニン全集』第25巻：411-533, 大月書店，1957年。
- Lukács, Georg. [1923] 1971. *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxist Dialektik*. Neuwied: Luchterhand. 平井俊彦訳『歴史と階級意識』未来社，1962年。
- Mill, John S. (1864) 2001. *Utilitarianism and the 1868 Speech on Capital Punishment*. 2nd ed. Edited with an Introduction by George Sher. Indianapolis, IN: Hackett. 伊原吉之助訳「功利主義論」関嘉彦編『ベンサム J・S・ミル』459-528, 中央公論社，1979年。
- Moore, George E. (1903) 1993. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press. 深谷昭三訳『倫理学原理 新版』三和書房，1977年。
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books. 嶋津格訳『アナーキー・国家・ユートピア』上下，木鐸社，1985-9年。
- Rawls, John B. (1971) 1999. *A Theory of Justice*. rev. ed. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. 川本隆史・福間聡・神島裕子訳『正義論 改訂版』紀伊國屋書店，2010年。
- . 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Roemer, John E. 1996. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 分配的正義の理論：経済学と倫理学の対話』木鐸社，2001年。
- Taylor, Charles. 1957. "Marxism and Humanism." *New Reasoner* 2: 92-8.
- 岩佐茂. 1990. 「主体性論争の批判的検討」一橋大学『人文科学研究』28: 177-227.
- 岩淵慶一. 1998. 『神話と真実：マルクスの疎外論をめぐって』時潮社。
- . 2007. 『マルクスの疎外論：その適切な理解のために』時潮社。
- 植村邦彦. 2010. 『市民社会とは何か：基本概念の系譜』平凡社。

- 角田修一. 2005. 『「資本」の方法とヘーゲル論理学』大月書店。
- 加藤典洋. 1999. 『日本の無思想』平凡社。
- 関幸夫. 1992. 『山川イズムと福本イズム』新日本出版社。
- 橋本剛. 2007. 『マルクスの人間主義：その根源性と普遍性』窓社。
- 平田清明. 1969. 『市民社会と社会主義』岩波書店。
- 廣松渉. 1969. 『マルクス主義の地平』勁草書房。
- . 1976. 「根本理念の再確認から始めよ：〈最適社会〉か〈コミュニオン〉か」『朝日ジャーナル』18(52): 84-89.
- 福本和夫（北條一雄）. 1926a. 「山川氏の方向転換論の転換より始めるべからず(-)」マルクス協会『マルクス主義』4(2): 12-39.
- . 1926b. 「山川氏の方向転換論の転換より始めるべからず(=)」マルクス協会『マルクス主義』4(5): 10-20.
- 正村公宏. 1976. 「社会主義の生命力の回復のために：市民的諸権利に立つ構造改革」『朝日ジャーナル』18(47): 87-100.
- 松井暁. 2012. 『自由主義と社会主義の規範理論：価値理念のマルクスの分析』大月書店。
- 見田石介. (1975) 1976. 「分析的方法とヘーゲルおよびマルクスの弁証法的方法」『見田石介著作集』第1巻: 230-58, 大月書店。
- 山川均. 1922. 「無産運動の方向転換」前衛社『前衛』2(1): 16-25.
- 山之内靖. 1982. 『現代社会の歴史的位相：疎外論の再構成をめざして』日本評論社。