



Title	「絶対」から「均衡」へ：前期ブルードンにおける私的所有批判の論理
Author(s)	金山, 準
Citation	社会思想史研究：社会思想史学会年報, 39, 111-130
Issue Date	2015-09-30
Doc URL	<a href="http://hdl.handle.net/2115/71569">http://hdl.handle.net/2115/71569</a>
Type	article
File Information	2015_syakaishisoushi_kaneyama.pdf



[Instructions for use](#)

〈公算論文〉

## 「絶対」から「均衡」へ

〔前期ブルードンにおける私的所有批判の論理〕

## 金山 準

## はじめに

私的所有をめぐる二十世紀末以降の問題状況は、やや錯綜しているように見える。資本主義と共産主義というマクロな経済体制をめぐる問題が、二十世紀全体を通じて占めていた支配的地位から退き、それによって私的所有は社会経済体制にとって揺るぎえない前提になったかにも思われる。だがその一方で、知的所有権、生命倫理、自己の身体の処分権、市場化や商品化の拡大とその限界など、所有をめぐる問題はその外延をきわめて多様な領域へと拡張している。これらの事情により私的所有をめぐる問題状況はこの数十年で大きく変

容した。しかしより広い歴史的視点から考えるなら、「私的所有 (property, proprietary)」の語が「固有性」を意味することからも知れるように、そもそも所有の問題は社会経済体制にとどまるものではなく、人間存在やアイデンティティの把握と密接に結びついて論じられてきたものでもあった。その意味で所有への問いは、自己やアイデンティティから社会体制にまで連なる包括的なものとならざるを得ない。

本稿が扱うピエール・ジョゼフ・ブルードン (Pierre Joseph Proudhon, 1809-1865) の所有論は、「私的所有とは盗みである」という警句とほぼつねに結び付けて考えられてきた。しかし、この警句は彼の発想の一面を鋭く示したものではあれ、その射程を十分に表現するものではない。そもそも彼の私的所有

論はそれを成り立たせる論理の批判的探究といふべきものであり、結果としての不平等に対する単純な糾弾とは異なる。

また所有をめぐる彼の問いは経済的次元にとどまるものではなく、人間論や宗教論など、彼の思想全体に及ぶ広汎な射程を持つものであった。この論理を再構成すると同時に、それを前期ブルードンの思想全体の中に位置づけてその意義を測定することが本稿の目的である。主な対象は『日曜祝祭論』（二八三九年）から『経済的矛盾の体系、あるいは貧困の哲学』（二八四六年）に至る初期の著作群だが、その要となる私的所有論の読み直しは、前期ブルードンの思想全体の再考に至る問題となるはずである。実際に本稿が着目する「均衡」のビジョンは、アンチノミー・相互主義的連帯・双務契約の連鎖による連合など、ブルードンの秩序観として語られてきたものとは明らかに異なる側面を浮き彫りにするだろう。

先行研究においては、ブルードンの所有論はおもに経済理論あるいは法理論として検討されてきた<sup>3)</sup>。だが彼の所有論は一つの学問的領域における議論として展開されるというよりは、存在論・哲学方法論・法論・経済論・宗教論などの各領域を横断して展開される思考の軸ないし視角といふべきものであり、経済理論や法理論としてのみそれを評価することは、その意義を十分に明らかにしえないと思われる。

以下では、ブルードンの私的所有批判の論理を再構成し（第

一節）、そこで取り出された「絶対性」・「至高性」批判というモチーフが所有論を越えて人間論や宗教論として広く展開されることを見る（第二節）。最後に、絶対的支配者たりえない不調和で分裂した存在としての人間からなる「均衡」の論理について検討する（第三節）。

資本主義と共産主義という二大体制の対比が強力であった時代には、具体的な経済体制論にただちに落とし込めない論点を数多く含むブルードンの所有論は、「アナキスト」や「ブチ・ブルジョワ」というレッテルを越えて正当に評価されることが困難だっただろう。所有をめぐる論点が拡散し多様化した現代こそ、彼の必ずしも単純ではない論理に含まれる種々の問題をあらためて取り上げ直す意義があると思われる。

## 一 私的所有はなぜ批判されるのか？

### 1 私的所有と「絶対性」

ブルードンが『私的所有とは何か』（二八四〇年）を著した七月王政期、政治家や思想家にとって私的所有は最大の問題の一つであった<sup>4)</sup>。一方では、それがもたらした貧困や不平等が本格的に問題化され始める。『私的所有とは何か』はその傾向を代表する一冊と考えられているだろうが、本書のみならずP・ルルー『人類について』やL・ブラン『労働の組織

化』も期を同じくして著されている。それに対して、当時の首相たるA・ティエールからすれば、私的所有は「神が世界を文明化し、人間を砂漠から都市へ、残虐から甘美へ、野蛮から文明へと導いた」手段にほかならない。

ブルードンは本書に続けて二つの著作を私的所有論として記し、これらはそれぞれ『第一・第二・第三』メモワール』とも呼ばれる。ここで繰り返される一つのモチーフは、自然権・先占・協定・時効・労働など、所有を正当化するための論拠が、そこに前提される原理を突き詰めるならばひとしく平等に至ることを示すというものである。「私的所有の問題をどの側面から検討しようとも、深く考察しようとすればただちに平等に達する」(QP.196, 一七八)。だが所有はその本性からして不平等を生み出さざるをえず、その意味で私的所有は自らの起源に反し、したがって「不可能」である(QP.193, 154, 六五—六六)。条件の平等が幻想であり不可能だという「所有者」達に対して、ブルードンにとつては私的所有こそが「矛盾、妄想、ユートピア」なのである(QP.242, 一七三)。

以上のブルードンの論法には、私的所有の理論的正当化の不十分さの指摘と、実態として私的所有が不平等をもたらす機制への批判の両側面がある。このような視角から様々な論点が遡上に乗せられるが、たとえば労働起源論についての彼のよく知られた指摘は以下のようなものである。労働が私的

所有の根拠であるとするなら、誰が生み出したものでもない土地がなぜその対象となるのか(QP.193, 一五)。もし労働が物に対する所有権を与えるなら、なぜ労働によって物を得る権利は普遍的ではないのか。なぜ労働者は、自らが生み出した物に対する所有権を多くの場合主張できず、他方で不勞所得が正当化されるのか。たしかに雇用された労働者には対価として賃金が払われるだろう。だが労働者の結合により生じる「集合力」がもたらした成果は社会的資産となるべきところを、私的所有の体制のもとではすべて資本家の手元に置かれていく(QP.215, 一四一)。

ここに見られる不勞所得への批判を積極的な理念へと転換させるなら、そこに現れるのは小所有を基礎とする「プチ・ブルジョワ」の共和国、という一つの典型的なブルードン観であろう。そのような解釈が不当とはいえないにせよ、それは彼の所有論の一つの側面でしかない。むしろ本稿の関心は、私的所有をめぐって提起される種々の論点に底通する論理にある。それは私的所有が想定する人間像にかかわっている。

ブルードンにとつて、私的所有が想定する人間像はいかなるものだろうか。彼は第二章冒頭にて私的所有の定義を行なっている。まず参照されるのはローマ法による定義、「法(Droit)が認める限りにおいて、物を使用した濫用する(abuser)権利」である。さらに九三年の権利宣言「自己の

財産、自己の所得、自己の労働および勤労の成果を享受し、また自由に処分する権利」とナポレオン法典の第五四四条「所有権は、法令によつて禁止された使用でない限り、もつとも絶対的な仕方でも物を享受し、処分する権利」が挙げられるが、この二者は「物に対する絶対的な権利を所有者に認めている」点でローマ法の定義と別のことを述べたものではない（CP 156, 七〇）。

一八四〇年の私的所有について検討するための出発点をこれらの条文に置く、という立場の正当性はもちろん自明ではない。すでに蓄積されつつあつた法実践の実態を等閑視して条文の定義を無条件に採用することは、法理論としてみれば不十分だろう。だがこれは、私的所有が想定する人間像を彼が問題化するための必要な単純化であつたともいえる。

上の定義でブルードンが重視するのは、「絶対 (absolu)」というその特性である。私的所有は絶対的権利であるがゆゑに批判される。平等の希求という表面的構図からすればやや分かりにくい<sup>1)</sup>が、この絶対性に関わる問題はブルードンの思想全体に及ぶ広い射程を有しており、本稿の関心もその点にある。

私的所有に関してブルードンが問題にする絶対性とは、所有の対象となる物を所有者が自由に「処分 (disposer)」あるいは「濫用 (abusen)」する権利である。そのような意味で

の「絶対性」は、人間の意志の「至高性 (souveraineté)」とも言い換えられる。あたかも「神が宇宙と、それが含むすべての事物に対する至高の所有権 (domaine) をもつ」(CP 178, 九五) ように、人は自身の私的所有に対して恣意的に、いわば専制君主のごとくふるまう。「土地所有者は、彼の作物を立ち枯れにし、畑に塩をまき、砂の上に牛の乳を搾り、葡萄畑を荒地地に変え、野菜畑を公園にすることができる」(CP 156, 六九)。

ブルードンはこの論点を、条件の不平等よりも根底的なものと考えている。たとえば私的所有を認めつつその濫用の除去を訴えるピエール・ルルーに対して、ブルードンにとつては濫用こそが私的所有の根幹であり、濫用の除去とは私的所有の否定にほかならない。

条件の不平等が私的所有の属性の一つだとしても、それが私的所有のすべてではないことは明らかだ。私的所有を心地よいものとするのは、どこかの哲学者が言っていたように、自らの財産の価値のみならず自身固有の本性をも自由に処分し、さらにそれを好きなように活用し、そこに立てこもり、ピエール・ルルー氏が言うようにそこから人を締め出す能力、つまりはそれらを情念や利害、また気まぐれさえもが示唆するような仕方を利用して利用する能力である。

すなわち「自らの家と領地において、葡萄とイチジクのも  
とで支配者となるという、果てしない魅力」こそが、物質的  
な利益よりも根底にある (DM 二)。不労所得やその結果と  
しての不平等はこの濫用の帰結として重要ではあれ、私的所  
有の本質そのものではない。

私的所有がもつ根本的な問題が濫用にあつたとするなら、  
他方で平等への訴えもまた、単に平等を重要な価値や規範と  
して立てることではなされるものではない。重要なのは、それ  
が「絶対的な事実」として提示されていることだ。

財の平等を説く際、私は、多かれ少なかれありそうな意  
見や、多少なりとも独創的なユートピアや、純粹な想像力  
の働きによつて私の脳に形成された理念を持ち出している  
のでは決してない。いかなるためらいや余計な謙遜の表現、  
愚かしい疑義も不可能な、絶対的事実を立てているのだ。

それが絶対的事実と言えるのは、「私が用いている論理的・  
形而上学的手続きの確かさ」(DM 91) によるものである。

その手続きとは、ブルードンがしばしば使う言葉を用いれば、  
「科学 (science)」である。

科学の問題については後述するが、ここで重要なのはかか

る「絶対的事実」が人間の絶対性と対置されている点である。  
絶対的事実であるはずの平等や正義を人間の恣意により否定  
しようとするからこそ、私的所有は「不可能」なのである。  
つまり、不平等をもたらす私的所有と平等としての正義とい  
う対立は、ブルードンの所有論においてももつとも本質的なも  
のではない。むしろより基底的なのは、人間の意志や実定法  
を越えて存在する何らかの「法」あるいは「事実」と、それ  
を攪乱せんとする人間の、とりわけその意志の「至高性」の  
対立である。

これを経済の次元に適用するならば、ブルードンが見てい  
るのは私的所有と近代経済の間の懸隔である。私的所有のも  
つ恣意性・至高性の原理は経済社会の潜在力と必ずしも相い  
れず、効率性や自由・富の増大という近代経済のもつ力をむ  
しろ阻害しかねない。言い換えれば、私的所有は不平等の進  
行・投機化・不労所得・独占などの悪を生むことで経済発展  
の軛となりかねない。繰り返すなら、これは不平等や不正  
に対する規範的な批判であるのみならず、経済に内在する  
「法」を阻害することへの批判である。そしてその経済とは  
かなりの程度まで市場経済に近いものであつた。すでに知ら  
れているように、私的所有を強く批判しつつも、彼は市場に  
対しては必ずしも否定的ではなかつた。たとえば彼は次のよ  
うに述べる。「われわれ人間がみな結合して (associés) いな

いなどということがありうるだろうか。(…) われわれがそうあることを欲しないときでも、事物の力、消費の必要、生産の法則、交換の数学的原理がわれわれを結合させる。この規則のただ一つの例外は所有者の場合である」(QP 365, 二五)

(一) 組織化を計画するまでもなく、生産や消費や交換によって社会はすでに「結合 (association)」への傾向を有しており、市場社会もその例外ではない。その傾向を脅かすのが私的所有である。物に対する絶対的支配は、「物の多様な側面の析出」を妨げることでこの傾向から切り離し、相互作用の多様化を制限する。その意味で私的所有は「反社会的」な権利である (QP 164, 七九)。

よって彼の経済論の眼目は、経済社会の現実から内在的に、諸力の均衡として発生すべき制度の追求となる。この課題にブルードンは、政治経済学 (economic politique) の批判的読解と彼自身の社会経済学 (economic sociale) の構築をもって取り組むこととなる。彼の経済学そのものの内実と評価は本稿の範囲外だが、「数学的原理」としての秩序の探求というその根幹にある発想については、第三節であらためて検討する。

この発想は政治の領域にも同じように貫かれている。「主権 (至高性) (souveraineté)」が意志によって法を制定する権力であり、「法は主権者の意志の表現」であるとするとするならば、

その主体が誰であれ、ブルードンにとつて主権は等しく批判の対象となる。「事実」の表現であるべき「法 (loi)」が、意志の低位に置かれるからである。人民主権の樹立もこの事態を変えるものではない。

君主政とは何か。一人の人間の主権 (至高性) である。デモクラシーとは何か。人民の、もつと正確に言えば国民の多数者の主権である。だがそれはあいかわらず、法の主権 (la souveraineté de la loi) に代わる人間の主権、理性の主権に代わる意志の主権であり、つまりは情念が法 (droit) に取って代わることである。(…) (君主政からデモクラシーへの移行にもかわらず) 結局のところ統治の革命は行われていない。原理は同一のままであるからだ。

(QP 147-150, 五八―六一)

支配者の数に関わらず、意志の支配は「専制」にほかならない。このような専制に対して、事実としての法がいかんにして実定的な秩序として実現されるべきかという問いは、彼が終生取り組むものとなる。ギユルヴィツチの古典的なブルードン研究が「社会権」論の嚆矢として彼の思想を検討したとき問われていたのもまた、産業社会が日々生み出しつつある現実・事実を「法権利 (droit)」がいかん表現するかという

問題であつた。<sup>10)</sup> 法と理性の問題は後述するが、さしあたり指摘する必要があるのは、それは理性（とりわけ「公共理性」）や科学そのものの間い直しに向かうべきものであり、十分な理性を有する少数者が法を発見して社会に課す、というエリート支配——それはむしろブルードンが対峙していた七月王政と、そのイデオログたる折衷主義やドクトリネールの立場だろう<sup>11)</sup>——とは根本的に異なる点である。

こうして次の言明がなされる。「一七八九年と一八三〇年の運動が代わる代わる確立した近代社会の三つの根本原理とは、次の通りである。第一に、人間の意志の、主権（至高性）、端的にいえば専制。第二に、財産と地位の、不平等。第三に、私的所有。それは（正義）よりも優位に置かれ、主権者・貴族・所有者の守護霊としてつねに万人によって引き合いに出される」（QP 151-152, 六三）。

## 2 私的所有から占有へ

しばしば、私的所有の根幹は物に対する自由な処分の権利（*disponibilite*）に求められる。そして以上のブルードンの批判はまさにその根本的発想にかかわっている。その意味でこの批判の意義は大きい。それでは、自由な処分の権利、言い換えれば人間の恣意の至高性に対する批判を踏まえて、より積極的にならうという人間像が立てられるのか。ここで私的所有

に代えてブルードンが提起するのが「占有（*possession*）」である。彼の占有論はこれまで、不労所得の批判による平等の達成という論点にのみ結び付けられることが多かった。<sup>12)</sup> だがそれより根底的なのは、占有が想定する人間像であると思われる。

占有論の発想は、私的所有は自己の人格の自由に発する、というカント的な想定との対比によって明瞭に示されている。具体的に言及されているのは、デステュット・ド・トラシーやヴィクトル・クザンらである。たとえばクザンの私的所有論は自我の自由意志の具体化、個人の人格の原理の表現として知られている。ブルードンも引いている彼の『道徳哲学講義』（一八四〇年）によれば、人格の聖性という原理からは、第一に内的行為の自由が帰結する。さらに、

第二の帰結——神聖である私の自由は、外部で作用するために、身体とよばれる手段が必要である。したがって身体は自由の神聖性を分かち持ち、したがってそれ自身も不可侵である。ここから個人的自由の原理が生まれる。

第三の帰結——私の自由は、外部で作用するために、舞台ないし素材を、言い換えれば私的所有物ないし事物を必要とする。したがってこの事物ないし私的所有物は、必然的に私の人格の不可侵性を分かち持っている。<sup>13)</sup>



人間が人間たる根拠として「スピリチュアリテ」があり、その一側面である自由な意志が私的所有を基礎づける。その意味で、私的所有は人格の聖性が事物世界に具体化されたものである。人間は私的所有を通じて、価値なき存在者からなる事物世界に形式を与える。それによつて世界に人格の刻印を刻み、事物に人間的価値の一部分を伝える。

クザンらの私的所有論に対するブルードンの反論は、少なくとも三点に及ぶ。第一に、もし人格が神聖であり、それゆえに私的所有もまた神聖であるならば、それはひとしく万人に認められるべきであろうが、現実はそのと程遠い。第二に、かりに人格の聖性を認めたところで、それが論理必然的に私的所有を導出するわけではない。その意味でクザンらの論法は「結論が前提よりも多くのものを含んでいる三段論法」である。個人の意義の肯定は共同体を否定するし、盗みの否定もまた「内的感情 (sens intime)」から導かれる。だがそれは、物の絶対的支配としての私的所有を必然的に導くものではない (DM 83-84)。

そして第三に、意志の自由による自己支配の拡大という図式それ自体がブルードンにとっては現実性を欠く。

人間は自分の能力の所有者でさえない(…)人間は力や

徳性、能力を有する。これらは、生き、知り、愛するために、自然が人間に委ねたものである。人間はそれらに絶対的な所有権を有するのではなく、その用益権者であるにすぎない。そして人間はこの用益権をただ自然の法に従つて用いることができるだけである(…)人間は決して自身身の支配者ではないのに、自分のものではないものの主人であるというのか！人間に自然の物を利用させよう、彼はそうした条件でしか生きられないからである。だがその所有者であるという思い上がりは捨て去らなければならぬ。

(QP 172, 八九)

クザンによれば、人間は事物世界へと意志の自由の支配を拡大していく。それは人間的価値の事物世界への拡大であるのだが、ブルードンにとつてはそこで所有されるものの代表例である自己の身体すらもが、その支配から逃れる。身体が自己のもとにあることは、それが自らの絶対的支配に服することを何ら意味しない。そしてブルードンが私的所有に対して占有を擁護する際のポイントは、まさにこの区別、自己の領域として支配し所有する権利 (domaine) と、使用や用益あるいは居住の権利の区別にあった (QP 345, 357)。

ローマ法やフランスの民法典では占有は法によつて認められる前段階の、事実的保持であるが (QP 157, 七〇)、ブルー

ドンの用語法においてそれは私的所有のような絶対性をもたない利益の権利であり、より上位の「法」によって相対化ないし制限された所有形態といふことができる。

では、占有に対する制限ないし相対化とは具体的にいかなるものだろうか。右に述べたようにブルードンは、自己による身体支配を否定している。これはいうまでもなく私的所有のロジックを根幹から揺るがすものだろう。このような自己支配の否定は結局のところ、ブルードンと共産主義者との実質的相違を失わせるものだといふ評価がなされることがある<sup>15)</sup>。だがその指摘は当たらない。人間が、自らのもとにある（自らが占有し活用している）身体の主人でないことは、言い換えれば身体に対する自由な処分権を持たないことは、それに對する他者の介入を許すことを意味しないからである。

すなわち私的所有と占有の間のもつとも決定的な相違は、それが外部からの介入に対してどれほど保護されているか、という点にはない。自身のもとにある身体や土地あるいは他の財に対して、自身がどれほど絶対的に——神が世界に対してそうするように——支配することができるか、という点が重要である。占有の論理からすれば、人はたとえば自身の身体に對する絶対的支配者ではありえないが、同時にその身体は誰からも暴力的に奪われてはならない。前述したように、ブルードンには物への絶対的支配が人間どうしの多様な関係

の形成を妨げるという観点がある。その極端な例が他者の身体の直接的支配としての奴隷制だろう。彼にとつては、「人から思考・意志・人格を奪う」奴隷制は関係の形成ですらなく、「殺人」にほかならない（OP. 31, 39）。ここで考えられているのは、絶対的な領域支配としての自己所有の論理を通らずに、権威や暴力による介入を排する秩序の可能性である。濫用の除去と不可侵性の両立は、彼が終生追いつける問題となるだろう<sup>16)</sup>。

この論理と共産主義の相違は明確である。物を自由に処分する権利が共同体に一任される体制が共産主義だとすれば、それは私的所有の拡大でしかない。ブルードンは私的所有が想定する秩序像を、絶対的で主権的な存在を基礎とするという点で国家主義になぞらえる<sup>17)</sup>。共産主義も同様の論理で否定される。「ある共同体の成員が、何一つ自分自身固有のものをもたないことはたしかである。むしろ共同体が所有者なのであり、しかも単に財の所有者であるのみならず、「成員の」人格と意志の所有者でもある」（OP. 36, 276）。

だがもちろんこれらの論点は、占有の上位にあつてそれを制限する「法」や「事実」のより具体的な内実が明らかにならないかぎり十分なものではない。この問いはブルードンの思想総体に関わるものであり、『メモワール』の段階で結論的な記述がされているわけではない。彼が言う意味での法と

事実の可能性は、後期においては所有論のみならず、具体的な経済実践や「正義」の理論的探究、国家主権の再考など多様な論点から問い直される。前期ブルードンの著作で重要なものは、それらの展開の前提となる以下の二点である。第一に、右のような意味での絶対性・恣意性の批判は、所有論に続く著作において、ある種の人間存在論として深められていく（第二節）。第二に、「正義や「法」、「事実」の内実そのものの叙述というよりは、それを捉えるべき方法ないし視角としての「科学」についての考察が本格化する（第三節）。

## 二 「絶対」から「均衡」へ

自己の恣意に基づく自由な処分可能性によって世界を一樣に塗りかえていくことへの批判は、人間を世界の支配者たらしめることの否定という意味で、人間中心主義（ヒューマニズム）の批判と呼ぶこともできよう。そしてまさに、『経済的矛盾の体系、あるいは貧困の哲学』（一八四六年、以下『矛盾の体系』）をめぐる一つの重要な文脈は、この種のヒューマニズムとの対決であった。すなわちドイツの「無神論的ヒューマニズム」である。

一八四四年から四六年にかけて、ブルードンはパリにてマルクスやグリュンらドイツの思想家と出会っている。ブルー

ドンとの接触がドイツの急進的思想家たちにとって小さからぬ関心事であったのは、彼が「私的所有とは何か」の成功によってある程度の名声を得ていたためだけではない。ドイツの社会主義が苛烈な宗教批判に向かったのに対し、十九世紀フランスの社会改革思想は概して宗教に親和的であった。ここには革命期の宗教弾圧を経たフランスと、同種の政治革命をいまだ経験していないドイツという状況の相違を見ることができるが、この一般的文脈の中でも、仮借ない教権批判を繰り返し、無神論にかなりの程度近づいた存在として、ブルードンはドイツの社会主義者にとり特別の意義があった。たとえば四三年に彼が発表した『人類における秩序の創造』はフランス国内では乏しい反響しか得なかったが、その宗教批判ゆえにむしろグリュンらドイツの思想家が高く評価したことが知られている。

他方でブルードン自身も、グリュンから得たドイツ思想の動向に深い関心を抱いた。とくに重要な意味を持ったのはヘーゲルの弁証法、そしてフォイエルバッハのラディカルな無神論である。これらとの関係は『矛盾の体系』の最大の背景をなしている。

『キリスト教の本質』（一八四一年）に代表されるフォイエルバッハの思想をブルードンの理解に沿って確認するならば、それは「人類」という理念による宗教（とくにキリスト教）の

超克の試みであった。神の全能性は、人間の本質が神という他の存在者へと外化し疎外されることよって成立したものである。フオイエルバッハは神の属性とされるものがいずれも人間本質の意識化に過ぎないと分析したうえで、神の理念を否定することで、その神に仮託された無限の力を人間のもとに取り戻すことを主張する。そしてその企図は、分裂状態にある人間が人類としての連帯を取り戻すことよってこそ可能となる。個人の能力は有限ではあれ、人類としての人間の本質は全能である。その意味で、人類は神に取って代わるべき存在である。キリスト教の神に取って代わり、人間が人間にとつて神となる。「神は、ヒューマニストによれば人類それ自身にほかならない。つまり、個人としての自己が、まるで見えない支配者に対するかのように隷従する、集合的自己である」(SCEI 374)。かかる無神論的ヒューマニズムとの対峙を通して、神に比せられる所有的個人の批判として提起された占有的人間像があらためて深められていく。<sup>(16)</sup>

ブルードンにとつて人間とは、「多極的で不調和な存在であり、もつとも高い徳行と、もつとも恐るべき罪とを同時に  
行ないうる存在」(SCEI 367)である。「理性」と「魂」の内  
部で絶えず行われる「戦い」は、人間の「不調和な条件の証」  
である。「彼の魂の本質は対立する引力間のたえざる妥協で  
あり、彼の道徳はバランス装置であり、一言でいえば、そし

てその一言がすべてを表しているのだが、折衷である」(SCEI 374)。「不調和」や「折衷」という性格の強調は、人間の自然な善性を強調しがちな「社会主義者」、ならびにエゴイズムのみを体系の基礎とする「エコノミスト」という両者から一線を画すべく提示されている。人は本質的に悪とも善ともいえない。その意味において「人間はその本性によつて、罪人である。すなわち人間は、本質的に悪を成す者 (malicious) ではなく、むしろ不完全に作られた者 (malain) であり、その宿命は自らのうちで永久に自身の理想を作り直すことである」(SCEI 372)。

フオイエルバッハの宗教批判に高い価値を認めつつも、ブルードンは「無限」・「不動」・「自然発生的」存在としての神の理念は、「反省」によつて手さぐりで漸進的に進歩する不調和な存在たる人間の対極にあるとする。「人間はその構成の混沌と本性の完成可能性において、決して神ではないし、神になることもできないだろう」。したがつてまた、神に取って代わるべく提起された人類の理念も同様に否定される。

人間において、感情は千の異なつた源泉からいわば流れ出す。感情は矛盾し、混乱し、苦しめ合う。さもなくば感情は感じ取られることがないだろう。反対に神においては、感情は無限である。すなわち一にして充実し、不変で澄み

切っており、嵐を超越している。神は幸福に到達しようとして、「現在との」対比に苛立つ必要がないのだ。〔…〕こうしてわれわれは、打ち続く対立や衝突、そして内面の戦い〔内戦〕(une guerre intestine)を通じてのみ生き、感じ、考える。したがってわれわれの理想は無限ではなく、均衡である。無限が表現するのはわれわれとは別の何かだ。

(SCEI 391)

『私的所有とは何か』で論じられたように、人間はゆるぎない自由な意志をもった支配者として自己を拡大するどころか、自身の能力すらも自由に支配することができない。このような自己支配の否定は、『矛盾の体系』では自己内の矛盾・対立という新たな表現を与えられる。人間は外部に支配を拡大する以前に、そもそもそれ自身が分裂して矛盾を抱えた存在である。そうであればこそ、人間が目指すべき理念は「無限」の拡大や支配ではなく、その分裂した感情や能力の「均衡」となる。

このように不調和で決して完全たりえない人間の性質を一足とびに否定しようとする願いが宗教の起源にある。「自らの諸能力の均衡を見いだすことに絶望した人間は」、宗教によって、「いわば自らの外に飛び出し、無限のうちにこの至高の調和を求める。この調和の実現は彼にとつて、最高度の理

性、力、幸福である」。このように人間の条件を否定する意味で、宗教は「社会に対する冒流」である (SCEI 346)。

ここで、神の属性として挙げられる「不変」や「絶対」はまさに私的所有が想定する人間の特性でもあったことを確認しておこう。神のごとき人間が物を絶対的に支配するのが私的所有の思想であった。神に比せられる絶対的・至高的存在としての所有的個人からなる秩序の可能性をブルードンは否定する。他方、あたかも共産主義が私的所有の拡大であるのと同様に、無矛盾的な人類としての連帯は絶対的自己の単なる拡大でしかない。小さな自己が巨大な（無限）の自己へ同一化することで自らを崇拜するというナルシズム的構造に対して、分裂した諸存在からなる均衡の理念が提示される。そこでは存在の不調和は前提であり、その条件を超越することは問題にならない。

こうして均衡の理念は、彼の秩序観の基礎をなすものとなる。その根本的発想は、不調和で分裂し矛盾した存在を前提に、それらの矛盾や対立を抹消することなくある仕方での秩序へともたらすことである。次節で見られるように、この均衡は彼独自の社会科学の方法論を通じて追求される。

## 三 「セリー」と「均衡」

「均衡 (equilibre)」は彼の思想に頻出するキーワードの一つであるが、この概念がブルードンの思想においてもつ意味はさほど検討されていない。まず、やや皮相な次元で次の点は容易に指摘しうる。一般に、均衡という語は二者以上の異質な要素からなるある一定の平衡状態を連想させる。そして、異質な要素がその異質性を保ちつつ秩序に至るといこのイメージはたしかに、ブルードンの秩序観を漠然とながら表している。

ただし彼の均衡概念はより具体的に規定された内実を持っており、かかる一般的なイメージを越えて検討する必要がある。それはまた、第一節で見た「事実」や「法」としてのブルードンの秩序観への手がかりを与えることともなるだろう。まず注目されるのは、次のような「数」の比喻である。前期ブルードンは、自身の秩序観を語る際に数にまつわる語彙をしばしば用いている。たとえば『私的所有とは何か』では、私的所有が「数学的に」不可能だと繰り返し述べられる。また自由な人格の具体化としてのクザンの所有論を検討した一節ではこう言われる。クザンが私的所有の基礎とする意志の自由は、なるほど「無限な領域」においては自分自身の内的

な限界にしか出会わないだろう。だが「有限な領域ではそれらの自由が占める空間とそれらの自由の数との数学的關係によつてこの能力は規定されるだろう」(QP 175-176, 九二)。同種の比喻は、彼の事実上の第一著作である『日曜祝祭論』にてすでに確認される。本書ではモーゼを頂くユダヤ共同体が特権的な対象となっているが、たとえば六日間の労働とそののちに得られる一日の安息という制度は「事物の数的な均衡」を実現している (CD 8193)。

ブルードンが数学について特段の知見があったわけでは無いし、たとえばフリーエの叙述に見られるような数に関する偏執的な描写がされるわけでもない。ただここで重要なのは、数に託された秩序のイメージが、ある多数の要素を何らかの原理によつてまとまりのある状態にもたらし得たことだろう。数という原理への着目は、一方で教権を代表とする外的権威への批判であると同時に、人間そのものの権威をも挫くものであった。「神の恣意的で幻想的な観念」によつて「理性と意識」が抑圧されていた旧来の知に対して、「新しい哲学は方法を逆転させ、神の権威を人間の権威と同時に破壊する」(SC153)。彼の言う「新しい哲学」は、神という原理を批判しつつ、同時に神に人間が取って代わることをも否定する。

これらの特徴は私的所有論ほかで示された「正義」とも軌を一にする。「正義と合法性は、数学的真理と同じくらい、われわれの同意から独立した二つの事物である」(CD 45)。

数が世界を統治する。この格言は星や分子の世界と同じく、道徳的・政治的世界においても真である。法の基本原理は代数学のそれと同じである。立法と統治は、分類して諸力に均衡をもたらす術と異なるものではない。法実践の全体が算術の規則のうちにある。(QP 242, 一七四)

こうした「数的な均衡」・「数学的關係」として社会秩序を捉える視点は、現存社会や同時代の論者に対する批判を基調とする私的所有の『メモワール』よりも、それに続く『人類における秩序の創造』(一八四三年、以下『秩序の創造』)で積極的に展開される。ここで提起されるのが、まさに「諸々の力を分類し均衡させる術」としてのセリー論である。

「セリー〔系列〕(série)」とは、彼が『秩序の創造』において、社会のみならず世界総体の秩序を探究するための方法論として提起したものであった。この概念が提起される背景には少なくとも三つの文脈がある。第一に、カントやヘーゲルの弁証法<sup>(1)</sup>、第二に当時の生物学の知見、そして第三に、フリーエのセリー論である。

これらを通じてブルードンが考えていたのは、簡単にいえば秩序を等質的・一元的なものではなく複雑なものとして、その複雑さがもたらす意味とともに描き出すことであった。

複雑さとは、多数の要素により「構成された (composed)」ことを意味する<sup>(2)</sup>。彼自身の定義によれば、セリーとは「何らかの理性 (raison) ないし法 (loi) にしたがって配置された要素から構成された全体」(CO 274)である。各々のセリーには「観点 (point de vue)」、「素材 (matière)」ないし「構成単位 (unité)」<sup>(3)</sup>としてそれら構成単位を節合する「理性 (raison)」ないし「関係 (rapport)」(CO 234)という三つの次元がある。

このようなセリー概念をもちいて秩序を描写することは、漠然たる総体を構成単位へと分解し、そのうえで、ある観点に基づいて構成単位間に存在する関係を見いだし、あらためて秩序を再構成することとなる。多数性への分解は、分解で得られた諸要素による再構成と相即である。「セリーを発見するということは、多数性のうちに統一を、分化のうちに総合を見いだすことである」(CO 192)。

このセリー論の含意はいかなる点に求めるべきだろうか。まず方法論的にはこの立場は、実体ではなく関係に立脚するものであることは明らかだ。「孤立した要素は知覚不可能であり、要素はセリーによってしか理解できない。同じく真理は、その真理が属する理念の秩序が明らかにされるときにの

み現れる」<sup>(2)</sup>。ある要素について理解するためには、何よりもそれが属する関係を把握しなければならない。いいかえれば、ある構成要素の性質や意義はそれ自体として決まるのではなく、あくまでそれが置かれる関係によって規定される。よってある関係のもとで悪をもたらすかに見える構成要素も、別の関係のもとではまったく違う帰結を生みうるだろう。

もちろん関係性への着目はすでにコントにもみられるものであり、それ自体はブルードン独自の論点ではない<sup>(3)</sup>。ここで注目すべきは、複雑な秩序においては新たな関係・組み合わせを生み出す「観点」が無限に多様でありうる点である。

いかなる側面から自然を考察しようとも、自然はセリー化 (seriation) を示す。したがって事物はわれわれの目に、観点と同じだけの様々に異なったセリーを差し出す。われわれはそのうちの一つを採用するように考えをまとめなければならぬのだが、かといって他の観点が排除されるわけではなく、むしろそれらと比較研究しなければならぬ。  
(CO 234)

ある一定の複雑さをもつ総体においては、つねに既存のものとは別の仕方、しかも諸要素の自由な運動を抑圧したり制限したりすることなく節合することが可能となる。よって

ブルードンは次のように秩序を定義する。「セリー化された、あるいは調和のとれた配置すべてを私は秩序と呼ぶ。秩序は必然的に分化・区別・差異を前提とする」(CO 33)。それに對して、もしも世界が「同質的で同一で未分化の全体」にすぎないとしたら、それはむしろ「混沌 (in chaos)」と呼ばれるべきものである (CO 41)。

しかも、セリーが想定する複雑さは対立・衝突すらも排除しない (むしろ対立や衝突はブルードンが好んで言及する関係の様相である)。よって世界全体がセリー化されているという想定は、世界のいたるところに對立が見いだされるといふ含意をももつ<sup>(4)</sup>。

したがってセリー論の眼目は以下のとおりとなる。多様化・差異化・複雑化、そしてときには對立すらもが積極的に推奨されなければならない。それによってこそ未分化な総体のうちに区別と分化が現れ、新たな組み合わせ、新たな秩序が可能となるからである。對立や衝突はたとえ現状で「不都合」や「悪」をもたらすかに見えても、それらこそがセリーの完成や均衡の実現としての「進歩」をもたらすのである<sup>(5)</sup>。よって對立や衝突は秩序を破壊するのではなく、むしろ秩序の条件ですらある。それに対して同質性こそが混沌・無秩序である。この発想からすれば共產主義が否定されるのは当然だろう。



一八四三年段階のブルードンにとって、秩序を発見すべき科学のモデルとは以上のごときものであった。対立をも含みこんだ世界の複雑さと多様さを捉えようとするセリー論の意図は、既述したドイツの思想家との邂逅ののち、ヘーゲルの弁証法へと受け継がれていく。それが全面的に展開されるのは『矛盾の体系』であるが、そこでは「アンチノミー」という対立的二項関係への関心が前景にせりだし、セリー論に見られる二項関係にも三項関係にも還元されない多数性を捉える視角はむしろ後退してしまう。本稿では、ヘーゲルの弁証法には解消されないセリー論独自の意義をあらためて強調しておきたい。

本論の最後に、セリーの概念をブルードンに示唆したフリーエとの関係について触れておこう。私的所有や家族関係など個別の点についてブルードンとフリーエは思想を異にする一方、彼は「セリーの法則を明らかにしたのはフリーエであった」(CO166)ことを認めている。たしかに上記のセリー論の発想は、フリーエとも非常に近い点をもっていた。実際にブルードンは植字工としてフリーエ『産業的協同社会的新世界』(一八二九年)の校正に携わり、その結果「丸六週間、私はこの奇妙な天才のとりことなった」(AP247)。

『産業的協同社会的新世界』の序文でフリーエは、「道徳」をもって「情念」を抑制しようという「学者」たちの論理を

批判して言う。「たしかにこれらの衝動は、われわれがそれらに一人一人身を任せるならわれわれを悪にししか導かない。だが家族や孤立した個人についてはなく、協同社会として(socialtamen)結合したおよそ二千人の集団において、それらの働きを計算すべきだったのである」。ある一定の関係のもとに置くことで、諸情念を抑圧することなく、そこから引き出される恵だけを抹消することが可能となる。構成要素(ここでは衝動・情念)のもつ意義はあくまで関係によって規定されるがゆえに、既存の関係では悪をもたらず情念も、ある別の組み合わせのもとに置かれることで別の帰結をもたらす。これが両者のセリー論の根本的な発想であった。

だが他方で、両者の相違もまた明らかだ。フリーエの思想体系において秩序はすでに完成されており、彼の言う「調和」には理論的に進歩・完成の余地はない。彼が思想のモデルとする万有引力にもとづく天体運動のごとく、「フアラランジュ」の秩序は不動である。他方でブルードンの均衡は暫定的で不安定なものではなく、つねに再検討の余地を残す。

事物の現実においては、「セリーを律する」理性が完全な安定性に出会うことは決してない。もつとも平らな面も、顕微鏡で見ると穴やこぶが見える。もつともまっすぐな直線も、つねにやや曲がっている。「……いかなるセリー

も混乱を免れることはできない。セリーの完成は人間も自然も到達することができないが、理論が前提する、前提しなくてはならない理想である。(CO 192)

「顕微鏡」の比喩は示唆的である。新たな「観点」の登場に応じてつねにセリーは異なる様相・異なる節合のあり方を呈する。科学は「つねに新たな研究の領野を残し、たえず再生する問題によって精神を刺激する」。こうして彼はフリーエ主義の非歴史的な性格を批判し、それに社会組織の分析を対置する(CO 168, AP 214-215, 220)。セリーは決して完成しえず、セリーとはつねにセリー化の運動である。<sup>(25)</sup>

## 結 論

本稿の出発点は、ブルードンの所有論に見られる人間の絶対性・至高性の批判であった。それは一方でフォイエルバッハ論に見られる無限の自己拡大への批判につながり、他方では無限や絶対に代わる理念としての均衡、さらにはその均衡を発見すべき方法としてのセリー論に至る。このように所有論に着目することで前期ブルードンの主要な論点を再構成したことで本稿の目的は果たされたが、ただしここには一つの問題が残っている。人間の恣意を越える絶対的な「法」や「事

実」が強調される一方、彼のセリー論は一見すればいかにも主観主義的・相対主義的である。<sup>(26)</sup>この二つの点は充分に首尾一貫しているだろうか。これは前期思想の再構成という本稿の目的のみならず、前期思想を後期との関連で理解するためにも、最後に論じておくべき問題である。

まず、絶対的な法には漸近的にしか接近することができず、そのための方法がセリーであるという整理が可能である。さらに、その暫定的な秩序としてのセリーを可能にするのが「観点」であるとすれば、その「観点」は、個人の恣意や思いつきとは異なる仕方でのようにして提起されるか、という点が問われる必要がある。

これをもつとも集中的に検討されるのは、後年の著作『革命における正義と教会における正義』(一八五八年)、ならびにその第二版序文「人民の哲学のプログラム」(一八六〇年)だろう。ここで行われるのは、秩序を発見すべき「理性」、とりわけ「集合理性」(あるいは「公共理性」)の問い直しである。本稿ではこれまであまり論じられてこなかった所有論・セリー論と後期の集合理性論との深い関連性を指摘すること、<sup>(27)</sup>とつて法を発見すべき理性はある資質を備えた少数者が独占するものではないし、秩序の(前期の用語でいえば「観点」)の発見はそもそも個人の独創ではない。それは第一に、産業社

会の現実を「反省」によってとらえ返すことでなされる。その現実とは分業や交易という人間どうしの関係であると同時に、人と自然の関係でもある。第二に、その反省は個人的な営為である以上に、集合理性の醸成としてなされる。「事物の理性の発見」というセリー論の主題を「哲学」の任務とするならば、いまや人民こそが哲学の主体たらねばならない(JRE, 1884, 190)。かかる人民の集合理性こそが、私的所有権の体制では捉えられない産業社会の現実(「事実」)をうかびあがらせ、法権利として表現することを可能とするのである。

(かねやま・じゅん／フランス政治・社会思想史)

### 注

- (一)所有が導く問いの広がりを示す邦語での代表的研究として、立岩真也『私的所有論 第2版』生活書院、二〇一三年がある。
- (二)ブルードンの所有論に関する研究はヘルトラーのものに嚆矢とするが(Aimé Berthod, *P.-J. Proudhon et la propriété: un socialisme pour les paysans*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1910)々々後の研究は必ずしも多くない。重要なものとして以下がある。Antonio Zanfano, « La proprietà nel pensiero di Proudhon », *Quaderni Fiorentini*, 1976-77. Chantal Gaillard, *Proudhon et la propriété. Les travaux de l'Atelier Proudhon I*, Paris, EHESS, 1988. Mikhail Xifaras, « Y a-t-il une théorie de la propriété chez Pierre-Joseph Proudhon », *Corpus*, n. 47, 2004. Chantal Gaillard et Thierry Meunelle, « Propriété », *Dictionnaire Proudhon*, Bruxelles, Aden, 2011. なかでも経済理論としての評価はヘルトラーが、法

理論としての評価はサンフアリーノ、クンファラスが行っている。

- (e) Donald Kelly and Bonnie G. Smith, "What was property? Legal dimensions of the social question in France (1789-1848)", *Proceedings of the American philosophical society*, vol. 128, no. 3, 1984, p. 200.

- (f) Adolphe Thiers, *De la propriété*, Paris, Paulin, Lheureux, et C<sup>e</sup>, 1848, p. 28f.

- (g) ヴルセル・リヴィエール版全集 (*Œuvres complètes de P.-J. Proudhon*, sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset, Paris, M. Rivière, 1923-59) に収められたブルードンの著作からの引用は次の略号で指示し、邦訳が存在する場合はその頁数をも併記する。

CI) - *De la célébration du dimanche*

QP) - *Qu'est-ce que la propriété* (「所有とは何か」長谷川進訳『ブルードン Ⅲ』三書房、一九七一年)。

DM) - *Deuxième mémoire sur la propriété*

AP) - *Avertissement aux propriétaires*

CO) - *Création de l'ordre dans l'humanité*

SCE) - *Système des contractions économiques ou Philosophie de la misère* (本稿の執筆時には参照できなかったが、二〇一四年一〇月一日に平凡社より各購読別訳『貧困の哲学』が出版された)

JRE) - *Justice dans la révolution et dans l'église*

(e) Berthod, *ibid.*, pp. 49-52; Gaillard et Meunelle, *ibid.*, pp. 401f.

(f) Xifaras, *ibid.*, p. 242.

(g) 作田啓：『ブルードンの社会理論』河野健二(編)『ブルードン研究』岩波書店、一九七四年、四三頁。

- (9) ブルードンの法思想についてのことも体系的な検討として、以下を参照。Anne-Sophie Chambost, *Proudhon et la norme: pensée juridique d'un anarchiste*, Rennes: Presses universitaires Rennes, 2004.
- (10) Georges Gurvitch, *L'idée du droit social*, Paris, Sirey, 1932.
- (11) Georges Navel, « Raison », *Dictionnaire Proudhon*, p. 417.
- (12) たゞえば、佐藤茂行『ブルードン研究』木鐸社、一九七五年、六三頁。
- (13) Victor Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie morale*, Œuvres de Victor Cousin, tome 2, Bruxelles, Société belge de Librairie, 1841, p. 388.
- (14) 村松正隆『国家・教育・哲学の三位一体——ヴィクトール・クザンの哲学をめぐって』『フランス哲学・思想研究』第五号、二〇〇〇年、五六頁。
- (15) たゞえば、中西洋『自由・平等』と〈友愛〉』シネルヴァ書房、一九九四年、二二二―二二九頁。
- (16) 遺稿『所有の理論の中心的問題』の点に関わる(Proudhon, *Théorie de la propriété*, 1866, Paris, Librairie internationale, p. 190)。
- (17) Georges Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, pp. 135f.
- (18) 以上はあくまでブルードンによる把握であり、それがフォイエルバハク理解としてどれほど正当であるかは別問題である。本稿の関心は、ブルードンがフォイエルバハクの宗教批判をどのように受け止め、それが彼の思想をいかに発展させたかにある。
- (19) ブルードンの思想における弁証法の意義については、Georges Gurvitch, *ibid.*, Fawzia Tobgui, « Dialectique (Série) », *Dictionnaire Proudhon*.
- (20) Célestin Bouglé, *La sociologie de Proudhon*, Paris, Armand Colin, 1911, pp. 100f.
- (21) raison と rapport はとも「比率」なご「割合」と訳すことも可能であり、数的な「均衡」のニュアンスは、ついでも明らかである。
- (22) Proudhon, *Carnets I*, Paris, M. Rivière, pp. 32f.
- (23) Pierre Macherey, *Études de philosophie « française »*: de Sieyès à Bardi, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 330.
- (24) Tobgui, « Dialectique (Série) », pp. 156f.
- (25) Proudhon, *Carnets I*, p. 39.
- (26) ハリーヘンブルドンの関係については次を参照。Jean-Paul Thomas, *Proudhon, lecteur de Fourier*, *Les Travaux de l'Atelier Proudhon 3*, Paris, EHESS, 1986.
- (27) Charles Fourier, *Le Nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, Bossange père, 1829, pp. 30-31 (産業的協同社会的新世界) 田中正人訳『世界の名著42』中央公論社、一九八〇年、四六九頁)。
- (28) ブルードンの秩序観について、邦語ではしばしば「現実の社会」と「公認の社会」の二分法として論じられてきた(その代表例として、作田、前掲論文)。この把握とセリー論の重要な相違は以下の二点である。第一に、現実の社会とは「生きた社会であり、絶対的で不変の法に従って発展する社会」である一方、私的所有を中心とする公認の社会はそれによって支えられる「束の間の腐敗したかさぶた」にすぎない、とされる(Proudhon, *Carnets II*, p. 272)。自発的に発展する力と、その発展を妨げつそこに寄生するもの、という対比はいかにも殊外論的である(伊多波宗周「ブルードン思想の展開における二月革命期の実践的思考の意義について」『神戸戸川学院大学紀要』第三号、二〇一二年、九二頁)。そしてこれは、秩序が「観

点」に応じて多様な姿を見せると考えるセリー論とは明らかに異質である。第二にこの発想は、悪や矛盾の剔出それ自体が理想社会の実現を必然的にもたらすという、四八年前後のブルードンの「極端なヘーゲル主義」(Machery, *ibid.*, p. 348) に依っている。セリー論において社会進歩は諸要素の新たな組み合わせを試行錯誤することで行なわれるものであり、かかる楽観論は共有されていない。

(29) Machery, *ibid.*, p. 334.

(30) この点については、まず以下が参照されるべきである。  
Chambost, *ibid.*, Georges Navet, « Raison », « Science », *Dictionnaire Pouchon*.

キーワード：ブルードン、所有、占有、連帯、人類、フリーエ