



# HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	マックス・シュティルナーの近代合理主義批判（5）
Author(s)	住吉, 雅美; SUMIYOSHI, Masami
Citation	北大法学論集, 43(3), 41-72
Issue Date	1992-11-10
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/15479">https://hdl.handle.net/2115/15479</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	43(3)_p41-72.pdf



# マックス・シュテイルナーの近代合理主義批判（五）

住 吉 雅 美

## 目 次

- はじめに
- 第一章 ドイツ的自律の形成過程——シュテイルナー前史——  
（以上四二卷二号）
- 第二章 シュテイルナーにおける自律思想の改革
- 第一節 前三月期的自由主義批判  
（以上四二卷三号）
- 第二節 ドイツ的自律構造の批判
- 第三節 「移ろいゆく私」——《他在における自己知》の解体——  
（以上四二卷六号）
- 第四節 Eigner——所有的個人主義との異同——  
（以上四三卷二号）
- 第五節 シュテイルナーにおける新しい自律観  
（以上四三卷二号）
- 第三章 シュテイルナーと「闘争」
- 第一節 《反・近代》の視座としてのEigner

第一款 ヘーゲル左派と《主―奴》問題

第一項 一八四二年

第二項 思弁哲学の改革——フォイエルバッハとヘス——

第三項 《主―奴》の行方——マルクスとゲマインヴェーゼン——

(以上本号)

第二款 シュテイルナーと《主―奴》問題

第二節 唯一者——創造的主体性の新たな可能性として——

第三節 《シュテイルナー・ショック》の射程

第四章 唯一者の政治論

おわりに シュテイルナーと現代

第三章 シュテイルナーと「闘争」

前章では、シュテイルナーが、一九世紀中庸にさしかかったドイツの、依然觀念主義的な思想的土壤において、主体の弁証法的構成を蟬脱し、新たに、実存的かつ将来志向的な自我観ならびに自律観である「移ろいゆく私」を提起するに至るまでの過程が示された。本章では、前章の成果を受け、シュテイルナーの自我論をさらに掘り下げ、彼の自我論が文化一般の批判にどのような意義をもつものであるかを考察したい。

第一節 《反・近代》の視座としての Eigner

第一款 ヘーゲル左派と《主—奴》問題

第一項 一八四二年

周知のようにヘーゲルは一八二二年、プロイセンの状況を、《普遍的な精神としての国家》と《個別的・物質的領域としての市民社会》との二極分裂状態であると、理念的に把握した。そして彼によれば、特殊—普遍、感性—精神の主—奴的対立という近代固有の精神的状況が、以上のような分裂の現象をとって現れているというのであった。<sup>1)</sup>

以上の対立はヘーゲルの国家哲学において、弁証法によって質的相違を超越した強制的な一致（宥和）にもたらされてしまう。だが、一八四〇年代、ヘーゲルの後継者たちは様々な立場から、この哲学的に根拠づけられた宥和を撤回し、そこに一旦は解消された前述の二極分裂を再び明るみに出すことによって、近代国家のおかれる社会哲学的な問題の境位を確認しつつあった。そこから議論を出發させる点で、この時期のヘーゲル左派の大勢はおおよそその一致をみていた。

一八四〇年代に入るまでは、人倫的な理性国家の実現というヘーゲルのテーマは、その実践主義的な後継者たちすなわちヘーゲル左派にとつても至高の課題であり、しかもヘーゲル庇護者である文相アルテンシュタインの在任中は、プロイセンこそがその実現の場であることを求められていた。ヘーゲル哲学が庇護されていた時代のプロイセン政府は、国内の復古的なカトリック勢力に対し断固たる措置をとる啓蒙合理主義の拠点であり（異宗婚の取り扱いの問題など）、また一八一〇年の約束以来延々と先送りにされていた成文憲法の制定を、依然期待されていた。プロイセンは、ヘーゲルの遺志を実践的に継ごうと志す後継者たちにとつては、長い間その精神的支柱たりえたのである。むしろこのような

後継者たちによって、プロイセンはプロテスタンティズムの拠点であるというより合理主義と啓蒙精神の砦であり、国内に残存する非合理主義的もしくは反啓蒙的な諸要素（それはカトリックばかりではなくプロテスタンティズム内部にもみられた）を一掃して限らない進歩の道をきりひらく先導であると見なされていたのである。

ところが、一八四〇年にはいつて新王フリードリッヒ・ヴィルヘルム四世が即位し、また反ヘーゲル者であるアイヒホルンが文相に就任して以来プロイセンの様相は一変し、かつてとは逆に反合理主義、反啓蒙主義、反動化、ロマン主義化などの傾向があらわとなった。とりわけ前にもふれられた通り、四一年にベルリン大学にヘーゲルの後任として、『精神現象学』以来真つ向から対立していたロマン主義の領袖シェリングが着任するに及んでは、ヘーゲル左派にとってプロイセンはかつてのヘーゲル哲学の実現が待望される場から一転し、反ヘーゲルの拠点と化したのである。

かつてヘーゲル在任中のベルリン大学で神学を学び、ヘーゲルの覚え宜しくその宗教哲学の正統の後継者として将来を属目されていたB・パウアーは、一八三七年頃からヘーゲル宗教哲学をラディカルな理性主義を説くものと捉え直し、これを論拠として、四〇年直前から時の正統的神学陣営を激しく攻撃しはじめていた。これは、ヘーゲル没後、国教会制度が反ヘーゲル勢力の支配下におかれ、もはや国家の制度が、ヘーゲルの述べたような理性の実現に向かう推進者たりえなくなったことに対するパウアー自身の反発とも関連している。第一章にも示されたように、ヘーゲル左派は一般にヘーゲル哲学の理性主導的側面を強調しようとする傾向にあるものといえるが、パウアーはまさにその典型として、神学界における反動化の動きに対して理性としての哲学に立脚し、三〇年代後半から次第に顕著となってきたプロイセンの脱ヘーゲル化ないし反ヘーゲル化に対する反抗の狼煙をあげたのである。パウアーのこの態度表明は、当然四〇年に入り新王、新文相を迎えた政府当局による激しい弾圧を招く結果となる。パウアーの左旋回は一層過激の度を増し、四〇、四一年に聖書上の史実は事実無根であると主張する著書を発表、さらに四一年の前述『ボザウネ』でヘーゲルが

“無神論者”であることを論証することによって人間理性至上主義を宣言、他方で南ドイツの自由主義者ヴェルカー敬迎会での祝辞など活発な反体制的活動のゆえに、ついに四二年にはボン大学の職を追われ、その著書は発禁処分を被るに至った。<sup>(4)</sup>

パウアーがそのラディカルな理性主義の表明のゆえに大学を追われた一八四二年は、それまでヘーゲルの理性国家の理想を掲げ、またプロイセンへの期待を抱いていたヘーゲル左派の面々にとって、重大な転換期となっている。すなわち、ひとつには四〇年以降次第に反動化したプロイセンの現実に対する失望と幻滅が確実なものとなり、他方ではそれまで彼らの絶対的な尺度であったヘーゲル哲学、とりわけそのその思弁という方法そのものへの疑惑が芽生えはじめたのであった。たとえばこの年ルーゲは、プロイセン近代の文化の基礎をなしてきたプロテスタンティズムを組上に載せ、それに並行して定着してきた啓蒙合理主義の精神すら、いまや自由国家の基礎として十分なものではないという見解を表明した。しかしそのような現実批判は、翻って同時にかような現実に対応しきれぬヘーゲル国家哲学それ自体の抽象的性格にも向けられ、ヘーゲルの議論構成をもってしては、民衆レヴェルにまで普遍的精神が浸透しえず、それゆえ真の自由国家が実現されないのであると非難される。プロイセン新政府によって弾圧政策が打ち出されてゆくこの時期、現存するものうちに理性を觀照するがゆえに現体制に対して静觀的たるに留まらざるをえないヘーゲル哲学の觀念的無力さが、ヘーゲル左派によって厳しく指摘されるに至ったのである。かくして一八四二年を境にヘーゲル左派全般的論調は、ヘーゲルを金科玉条としての現状批判から、ヘーゲルの方法論の限界を克服することによって同時に反動的現実の変革を理論的に先取ろうとするものへと変容した。ヘーゲル左派は、觀念論をのりこえ理念の実践にすすみ、未来の積極的な形成に向かうほどに、ますます過去に対して厳しい批判を加えてゆかねばならないと、自らの使命を自覚したのであった。<sup>(5)</sup>

## 第二項 思弁哲学の改革——フォイエルバッハとヘス——

ヘーゲル左派の面々によるヘーゲル哲学ののりこえは、基本的にはフォイエルバッハやヘスがすでに開始していたヘーゲル思弁批判の方法に立脚して行われた。

一八二三年にベルリン大学に転入して以来、当時在任中のヘーゲルの講義に熱中し、自らの言によればヘーゲルによつて「頭も心臓も是正され」ていたフォイエルバッハではあつたが、やがてヘーゲルの、感性的具体性を顧みない論理学のモノローグの構成に疑問を抱き、一八三九年の「ヘーゲル哲学批判のために」以降はついにヘーゲル思弁哲学を公然と批判するに至る。

論文「ヘーゲル哲学批判のために」によれば、ヘーゲル哲学の構造は「終わりが始まりに復帰する円環」<sup>5)</sup>構造の完成態であり、証明さるべき絶対者もしくは絶対的理念の存在が、論証されるに先立つてすでに内容的に前提されている。したがつてここで理念は自分の対立物をもたず、自分だけが唯一存在することを正当づけるためにのみ証明過程を利用すればすむことになる。かくしてヘーゲルの思弁は、思惟以外に根拠をもたない精神の自己展開であるにすぎない、と指摘される。以後の彼の著作におけるヘーゲル批判の論旨は、ほぼこのような議論を基調としたものであるといふことができる。

フォイエルバッハ自身の回想によれば、彼がヘーゲル哲学に傾倒しつつもそれによる思惟と存在、理性と現実との宥和の仕方に疑念を抱きはじめてのはかなりはやく、すでに彼がエアランゲン大学で学位を取得した直後の一八二八年からであつた。この頃彼は「論理学から自然への移行は果たして可能であるか」と問ひ、かつてヘーゲルが等式で結びつけた歴史的生成における理性的現実と当代の現状との間に懸隔が生じていることを看取していた。フォイエルバッハの

このような認識の根底には、この時代の自然科学的ならびに実利的精神の成長に育まれた経験主義的視点があつたものといえる。この時期、経済発展とその合理化を企図するプロイセン政府の政策によつて、活動的な市民階層が旧諸特権の制約より次第に解放されつつあつたのだが、そのような趨勢に即してフォイエルバッハは、活動的なブルジョアジーはもはや理性の軌跡としての既成のものに静態的・体系的にはめこまれたままに留まることはできず、自ら歴史の原動力としての理性を担い、将来に向かわねばならぬと展望したのである。そのためには現世を超越した叡知界の思弁哲学だけでは足りず、さらに現世の人間の諸活動を積極的に肯定する哲学の構築が必要であると痛感された。

このようなフォイエルバッハの現世志向は、さらに中世から近代に至るまでヨーロッパ文化史に確固たる地位を維持してきたキリスト教の魂の不死の教説に対する仮借ない攻撃という形をとつてもあらわれた(一八三〇年)。魂の不死なる想念は、近代合理主義が明らかにした現実の人間の有限な生の価値を滅殺するものであるがゆえに、否定されねばならなかつた。魂の不死への反駁は、現世の生ならびに営為の絶対的肯定と賛美をもたらすばかりでなく、それまで觀念主義に服せしめられてきた、時空に制約された経験界、自然界、感性界の復権を帰結するものでもあつた。キリスト教批判を経てこのように現世・自然・感性の絶対視に到達することによつて、フォイエルバッハのヘーゲルに対する疑念はそれへの公然たる批判に転化する。

思惟のみからはいかなる現実的存在も出来しない、というフォイエルバッハのヘーゲル批判の基本テーゼにはこのように、以上のような含意、すなわち現世的なものの肯定と賛美、そして自然・感性・肉体への絶対的的定位という含意もまた、込められていたのであつた。

以上のヘーゲル批判をふまえて一八四一年、フォイエルバッハは『キリスト教の本質』において、ヘーゲル宗教哲学テーゼの転倒ないしキリスト教神学批判を敢行した。これによると、神の人格性における人間疎外の剔抉がなされたう

えてヘーゲルの汎神論的テーゼである。「神は自己とは異なった意識において自己を知る」<sup>11)</sup>が洗い直され、神に関する人間の意識や知とは他ならぬ当の人間そのものの自己知であるという真理が導かれる。フオイエルバッハはヘーゲルにおいては神の自己意識であり存在証明であったものを、このようにして人間の自己意識の契機へと転換したのである。もちろん、結論的にこれと同様のことが同年、前述されたパウアーによっても行われている。しかしフオイエルバッハとパウアー各々の立場は微妙に異なっている。パウアーは神の自己意識が人間の自己意識であることが暴かれた以上、唯一真に存在する主体とは神ではなく人間においては他にないのだから、もはや人間は他律と依存の病理である宗教を捨て、自らの理性のみに立脚すべきだ、と無神論を唱える。それに対してフオイエルバッハは、同様に神から人間への自己意識の転換を行うとはいえ、そこから直ちに無神論や無宗教の立場に進むわけではない。フオイエルバッハは宗教という人間に固有な心理現象を、人間の自己認識過程において必然的に生ずる「間接的な自己意識」として客観的に捉え、宗教そして神とは人間が自己の本質を自己のうちに見いだす前段階としてのその外化・対象化であると考える。したがってその外化の事実の暴露は宗教そのものの否定を意味するどころか、信仰の対象を人間が自己のうちに見いだしたことのゆえに、むしろ宗教における進歩であると理解されるのである。<sup>12)</sup>フオイエルバッハがキリスト教神学を激しく攻撃するのは、それが学知の外観をとりながら、かかる宗教的進歩すなわち人間の自己承認への到達を阻害しているという理由よってのことであるにすぎない。

むしろ、より積極的に、フオイエルバッハはキリスト教の人格神の宗教を否定したうえで、新たな崇拜対象をもつ宗教を呈示したというべきであろう。彼はキリスト教における人間疎外を明らかにした後に、改めてその内容に即した、そしていまや人々の関心が現世に向けられる時代精神の潮流に適合した、新しい進歩した宗教を呈示しようと試みたのである。それは「人間的な本質を最高の原理・最高の言葉にする」<sup>13)</sup>宗教、つまりプロテスタンティズムとりわけルターの

意味における神に暗喩されていた人類の無限な特性（悟性・意志・愛）をありのままに肯定し賛美する宗教である。<sup>(15)</sup>これらの人類の諸特性の顕揚は、それまでの疎遠な人格神の専制的支配から人類を自立させ、神の完全性の表象に互角に対抗しうる此岸的存在としての完全性と万能とを人類自身に自覚させるために、戦略的になされたものであった。<sup>(17)</sup>つまりフォイエルバッハは、神の摂理なるものに代え、人間理性への全き信頼と確信を対象化しようとして試みたのである。フォイエルバッハにとつて宗教とは、啓蒙的合理主義がキリスト教の神秘的な外観を駆逐し、新たに人間生活の公理としての地位についた後といえども、依然生活実践の局面において重要な役割を担うものであると解されたのであった。

ヘーゲルによれば理性の現実態であるとされる宗教や国家について、観念的抽象性と感性的具体性との間の主—奴關係が存すると指摘し非難することは、反動化した一八四〇年前後において、ヘーゲル左派に顕著な傾向であった。

フォイエルバッハが『キリスト教の本質』を発表した一八四一年に、ヘスは有名な未完の著『行為の哲学』を書きはじめていたが、その序文の中で彼もまた、政治と宗教の本質は、抽象物である普遍者が生ける個人の生命を吸収し、かくして具体的特殊性に向かつてあたかも奴隷に対する専制君主のごとくに振舞う点にこそあると述べている。<sup>(18)</sup>ヘスはこの時代の社会の現状を、「現実性のない普遍」と「真理性のない特殊」の二極分裂状態であつて、これは欺瞞の幻影であるに他ならないと評している。

ライン州ボン市のユダヤ教徒である実業家の長男として生まれたヘスは、家の宗教であつたユダヤ教と幼少期から愛読したスピノザ哲学の影響から、「神の国」のイメージである精神と自然の本源的統一が、近代において自然や相互から分離しはじめた人類のうちに復興され、それが共同体として実現されることを元来の理想としていた。一八四〇年代に入ってからなされた前述のヘスによる社会評価は、彼のそのような願望にてらして下されたものであった。このよう

に普遍と特殊との同一化を要求するヘスにとって、カントが呈示した近代の原理——個人の主観的自立——の普及に伴い個人が互いに分離にはしつた市民社会に人倫を再興しようとするヘーゲル哲学は、いうまでもなく彼の時代にあつて最良の模範であつた。ヘスはヘーゲルが、近代に至つて分離し対立した精神と世界、普遍性と特殊性とを最終的に統一に導こうとする方向性をもつ点では高く評価したのである。

しかしヘスにとつても、ヘーゲル哲学をそのまま墨守するのみでは、反動化した一八四〇年代のプロイセン国家の現実に対処するにも限界があると思われた。ヘスによれば、ヘーゲルには、精神のあらゆる現象を絶対精神の普遍性に止揚し、もつて精神を真にそれにふさわしいものとするという課題の遂行が精一杯であつて、それ以上のこと、たとえば現実生活をかような精神をもつて満たすことや、大衆にその理念を浸透させることなど、哲学の実踐化を試みる余裕がなかつたのだとされる。<sup>20</sup>ヘスはヘーゲル哲学そのものを、それが現代の状況に対して無力であるとして否定するのではなく、人倫的共同体の実現というその目標の遂行が、ヘーゲルにおいては観念的な次元までしか達成されなかつたことを惜しんでいる。そして自らがさらにそのプロジェクトを継承し、人倫的共同体を、観念を超えた現実の世界に確立しようとするのである。その意味ではヘスは、自らを最もヘーゲルに忠実で正統的な後継者であると自負していたものといえる。

ヘスにはフォイエルバッハに比較して、自らヘーゲル哲学への批判者たることを標榜しないという特徴がある。前述されたようにヘーゲルの観念主義は、フォイエルバッハによつては哲学としての欠陥以外の何物でもないと断罪されたのであるが、同じことがこのヘスによつては、不完全にしか達成されなかつた試みであると肯定的に理解されたのである。もともとヘスはヘーゲルにフィヒテ的に——つまり主体の運動という着想に肯定的に——アプローチしていたので、フォイエルバッハと異なり精神としての主体の自己活動という同一性原理の形式に、それほど抵抗を覚えなかつた。ヘ

スは、当時の国家と個人・市民社会との間の分裂・闘争そして主―奴関係において、政治や宗教を外化された抽象的普遍と捉え、それらを実現さるべき人倫共同体の先取りと捉えるのである。<sup>(21)</sup>ヘスにとって政治、宗教における人間疎外の状態とは、ヘーゲルにおける主体の自己外化の段階に匹敵する。だから疎外され外在的なものとしての様相を呈したものは、ヘスにとっては本来の主体である人類の自己規定の内容であるにすぎないと考えられたのである（ヘスはフィヒテ的な自我観によっていたことを想起されたい。「自由とは、自己制約による外的制約の克服であり、活動的なものとしての精神の自己意識であり、自然規定の自己規定への止揚である」<sup>(22)</sup>。ヘスによれば、たとえば政治において国民が外化したものは国家共同体(Gemeinwesen)と呼ばれるが、それは本来、現実には絶対的自由を追求してやまぬ人類の自己規定であった。だからそれが外からの当為(Sollen)として現れず人類自らの自己制約へと止揚されさえすれば、歴史的分裂は弁証法的に否定され、本源的な精神―自然の同一態が生じ、かくして調和のとれた社会生活が確立されるに相違ないと説かれる。<sup>(23)</sup>ヘスのこのような構成自体、ヘーゲルのいわゆる精神のモノローグ的構造をあらわに受け継いでいるといえるが、そればかりではない。ヘスは、自己規定を外化する主体を人類というよりむしろ精神としておさえており、「精神が自己の反対物たる他者、世界、生命を創造するのは、その都度自己規定から自己還帰し、……自己自身を生けるもの、活動するものと捉えるためである」<sup>(24)</sup>と、ほぼヘーゲルの同一性原理と同様の思考に依拠していることを示しさえしている。このようにヘスは、フォイエルバッハ以上にポジティヴなヘーゲル主義者であったといえるのである。

精神のモノローグ的構造に否定的であるのか否かの点で相違はあるものの、フォイエルバッハとヘスとに共通するヘーゲルのりこえの眼目は、ヘーゲルにおける人倫（主―客一致）の再興を觀念界に留めおかず、感性と経験とが支配する現実の自然界にまで至らしめよとする要求にこそあった。もともとユダヤ教的な「神の国」への憧憬に満たされていたヘスはいかに及ばず、フォイエルバッハも、自らヘーゲルへの厳しい審判者を自認していたにもかかわらず、ヘー

ゲル哲学の究極目標である、絶対的存在における個—類の媒介としてのゲマインシャフトへの関心<sup>(25)</sup>を、自明のものとして保持していたのである。自然科学に固有の法則の尊重、ならびに現世肯定としての人間主義、これらの原則に裏づけられてフョイエルバッハは一八三九年、ヘーゲルのいわば《精神の独演》に対して「血でもって証明された感性」の立場から異議申立てをなし、そのかぎりではヘーゲルの名目論の普遍主義を退けたのであるが、だからといってヘーゲルの大前提である特殊—普遍の一致にこそ實在を認める図式までも廃棄したわけではなかった。彼は前述のようなヘーゲル批判ののちに、ヘーゲルのいう言語の普遍妥当性の根拠を感覚の普遍性に求め、次のように述べる、「もし感覚のいかなる相等性も存しなかったら、そのときはまた、いかなる言語も存在しなかったことであろう」。このようにフョイエルバッハは個別特殊な感性を視野に入れず、あくまでも普遍的レヴェルの感性、すなわち類としての感性のみを承認する。これは、ヘーゲルが論理学的カテゴリーとして示した真の實在としての「否定の否定、それゆえ否定的なもの一般」を自然のレヴェルに移転させたものであり、真に普遍的な存在というものが観念から感性的存在へと転換されたのだといえる。このように、フョイエルバッハにおいても弁証法の形式そのものは保持されているのであり、ただそれが自然からの受苦性をもたない全き観念の運動として自己完結するかぎりには、批判を免れないのであるにすぎない。フョイエルバッハによるヘーゲル批判の意義を一言でいうなら、ヘーゲルの概念主義を、究極の現実性としての自然や感性の積極的承認に基づく反ロコス主義をもって攻撃し、人倫成立の場を観念界から感性界へと転換した点にこそあるものといえるであろう。

つまるところ、ヘーゲル左派によるヘーゲル思弁哲学の批判と克服は、以上にみたように、人倫の復興という最終目的そのものに向けられたわけではなかった。それは、ヘーゲルが理想とした個—類の同一化を、観念界に留めおかず現

実社会に実現せよという要求を意味するものだったのである。

フォイエエルバッハによる思弁批判は、宗教における神、政治における君主、哲学における精神の専制をそれぞれ終わらせたのちに、現世的諸活動の担い手である人類を玉座に据え、その諸特性と合理的精神を讃える新宗教を呈示することになった。彼はかつて主体の孤独な自己運動をあれほど厳しく攻撃したのにもかかわらず、主体の座から精神を引きずり降ろしその代わりに感性的・現実的存在としての人類を据えたのちには、もはや懐疑的な態度をとらない。フォイエエルバッハがその新宗教において、人類が従来の神ないし絶対者に匹敵するものであることを肯定していることは、次の言葉からも十分に理解されよう。「三位一体の秘密は……共同生活の秘密であり、社会生活の秘密である」<sup>(27)</sup>。

ヘスにおいても、ヘーゲル弁証法の痕跡はフォイエエルバッハ以上に明白である。ヘスはドイツで最初の共産主義思想の定礎者であったといわれる。しかし彼の共産主義観というのも、前述されたヘーゲル的な精神—自然、普遍—特殊、類—個の対立が社会実践的に止揚された最良の形態として構想されたものであり、したがってそれはまた、実践的的自我としての人類の内面からの自己規定の産物として想定されていたのであった。<sup>(28)</sup>

フォイエエルバッハとヘスとによって以上のように定礎されたヘーゲル思弁哲学超克のための方法論が、一八四三年以降のマルクスの思考展開に、重大な作用と痕跡を及ぼしてゆくことになるのである。

### 第三項 《主—奴》の行方——マルクスとゲマインヴェーゼン——

民衆によって直接に担われる民主政に、普遍と特殊との真に実在的な一致への願望を託していた一八四三年のマルクスは、確かにヘーゲルの理性国家のヴィジョンに原則的には導かれていたものの、その理念レヴェルに留まるポリス、キヴィタスの宥和への回帰願望<sup>(29)</sup>に甘んじていることはできなかった。マルクスはフォイエエルバッハの思弁批判の影響の

ゆえに感性的実在に固有の論理の存在を重視し、ヘーゲルの政治的国家論の構成に対して、それは私的で物質的な現実の市民社会特有の展開法則を把握しえぬ理性に導かれた観念的宥和であるにすぎないと批判した。<sup>(28)</sup>ヘーゲルは欲求の体系としての市民社会の、物質主義的で利己的なエネルギーに駆られるダイナミズムを一度は厳然たる事実として受けとめながらも、それを理念の自己確認のための素材へと眨める。だが、『ライン新聞』の主筆を退く前後のこの時期、マルクスの眼前に展開される市民社会は徹頭徹尾私的であり、それゆえ普遍的自由の実現を目指すという政治的国家とは決して接点をもたない組織以外の何物でもなかった。<sup>(29)</sup>政治的革命による中世的政治社会の両極分解によって、普遍性としての政治的精神がごとく抜き取られた市民社会は、いまや利己主義と物質主義の場であるという些か図式的な理解を前提に、マルクスはヘーゲルの市民社会論が辛うじて保持していた精神の具現たる国家とのつながりを容赦なく撤回する。事実、彼が当時ジャーナリストとして目のあたりにしていた社会的事態、なかでも国家理性など眼中におかない特殊な諸利害の衝突の場と化した州議會の有様は、ヘーゲルがかつてブルジョアにシトワヤンが宿る一瞬を待望した代議政というものがいかに欺瞞に満ちたものであるかを痛感させるに余りあるものであった。

マルクスは、形式的には政治的国家を市民社会から峻別され観念的に自立したものとみなす一方で、同時に内容的には依然としてそこに普遍性の理想を読み込んでいる。マルクスは、中世的政治社会の粉碎と二極分化の産物とされる「普遍的な人間の営為の領域」たる「国家の観念主義」<sup>(30)</sup>を非物質的な、それゆえ形骸的なものとして否定し去るわけではない。むしろ彼は、「政治的国家は人類の実践的諸闘争の内容目録である」<sup>(31)</sup>と述べ、国家に凝縮的に表現された普遍的精神を、将来に向けての改革のプログラムとして積極的に称揚するのである。マルクスにとつて、中世社会の崩壊から抽出され純化された普遍的精神は理性そのものであり、人類にとつては最高度の理想内容である。しかるに近代国家成立以降は、その最高度の内容が、実在的物質関係における諸個人の心情に浸透していないと認められ、また政治的国家を

実質的国家たらしむる試みとしては、ヘーゲルの思弁哲学は現実の物質的な諸力に対して無力であると思われた。一八四三年のマルクスが目あたりにする現実の世界は、古代ギリシャへの憧憬とおよそ同一視されうるものではなかった。何より眼前には、普遍的精神から分離されそれ独自の實在的法則性をもって稼働する「完成された物質主義」、市民社会が厳然と横たわっている。マルクスがヘーゲル国家哲学を放棄するのはもっぱらその非現実性のゆえにであって、彼はヘーゲルの掲げた究極的理想までも放棄するわけではない。マルクスが政治的國家のうちに見いだし、そして人類の政治的闘争の目指すべきゴールとして設定した理想とはこのように、國家と社会、精神と物質、普遍と特殊との極限に達した二極分裂状態を近代の歴史的必然として受けとめたうえで、なおもその克服としての公私一体の状態を、理念レヴェルに留めず實在的に再興することなのであった。換言すればマルクスは、レスブリカすなわち國家共同体、ゲマインヴェーゼン(Gemeinwesen)が、いまや特殊的で物質的な利益ばかりを追求するブルジョアと化した市民にとっても現実の私事として、彼らの活動の現実の内容となることを望んでいたのである<sup>(36)</sup>。マルクスの思考はかくして、この端的に言えばポリスとしての個と全体との調和が、この現代の地上の人間世界にいかにして成立しうるかという問題に集中されてゆく。

さらにマルクスは、フオイエルバッハやバウアーによってなされた宗教分析ないし批判の功績を引き継ぎ、さらにそれを深化、展開させ、「宗教を後光とするこの涙の谷への批判」<sup>(37)</sup>を、つまり現実の人間が貶められ、隷属させられ、見捨てられ、蔑視されている諸関係の剔抉を果たそうとする。人間が貶められているという事実、すなわち現実の人間からそれ本来の全体的生活が奪われているということ、しかもそのような事態がいまや産業社会におけるプロレタリアートという階級的表現をとって一般的に現れていること、これらの直観的把握からマルクスは、プロレタリアートによる、人間の本質としての倫理的な生活であるゲマインヴェーゼンの奪還という政治的ヴィジョンを導きだした。しかしその一

方で彼は、人間が現実に見えられてゆくこの過程、すなわち現実的人間の社会的な受苦が生み出される実在的構造のメカニズムそのものに対しても、関心を注ぎはじめていた。<sup>38</sup>

マルクスは、彼の二論文が掲載された『独仏年誌』上で、エンゲルスの「国民経済学批判大綱」という論文に出会った。マルクスはこの論文をヘスの諸論文と共に国民経済学についての「内容豊かで独創的なドイツの労作」<sup>39</sup>と絶賛しているが、彼はこれを重要なきっかけとして、新たに国民経済学批判という観点から、非人間化をもたらす社会構造を分析する道に開眼する。エンゲルスはこの論文の中で、ブルジョア経済学たる国民経済学の主要な論拠（主にA・スミス、リカードなど）を工業先進国イギリスの社会的現状にてらして批判しているが、とりわけ私的所有に関しては、それが生産過程の分裂を止まらなく推進する結果労働と資本との分離をもたらし、そこからさらには労働同士、資本同士という形での孤立した個人同士の対立と競争が不可避免的に生み出される事態を指摘している。<sup>40</sup> エンゲルスはこの私的所有を、彼にとって本来あるべき人間の完全な生活態と比較しながら、「関与者の没意識性に立脚する」<sup>41</sup>経済的に必然の「自然法則」であると批判するのだが、その場合彼の批判の尺度となつた、あるべき人間の生活態なるものもやはりまた、全体の利害と個人の利害との対立が廃棄され、「人間として意識的に生産する」体制という、普遍と特殊との一致する状態であった。<sup>42</sup> このように非人間的な帰結をもたらすブルジョアの生産関係に対する批判の脈絡の要に私的所有分析を据える方法が、それまで市民社会における非人間化を哲学的に捉えていたマルクスに、新しい視点を与えたのである。<sup>43</sup>

このエンゲルスの「大綱」との出会いをきっかけにバリ滞在期のマルクスは、それまでのフォイエルバッハに感化されての国家批判という手法を越え、《市民社会の解剖学》としての経済学研究への没頭を開始する。<sup>44</sup> マルクスもまたさしあたりは、市民社会の個人に孤立した利己的個人としての外観を与えている私的所有の性質を分析することから、哲学的に「普遍性を失った特殊的個別性」と表現される事態を実際に生み出す実在的諸関係のメカニズムを解きあかすこ

とに興味を示す。その意味で注目されるのは、マルクスが一八四四年前半にしたためたものとされる「ミル評註」の中で、国民経済学を、共同存在としてのゲマインヴェーゼンが疎外された現実の、生きた、特殊の諸個人としてのあり方で、諸個人の必要とエゴイズムを原理とする社会的交通を描写するものと捉えていることである。このように出発点からしてすでに、マルクスにとって経済分析への関心は、彼のつとに抱いていた個—全体の一体性としてのゲマインヴェーゼンの喪失という政治哲学的関心と密接に結びついていたのであり、したがってそれは、人間の疎外という疎外論的構成を物質的諸関係の場と化していた市民社会において実地に検証しようとする観点のもとに開始されたものといえよう。

マルクスの考察によると国民経済学は、利己的で孤立的なモナドの関係、すなわち私的所有者に対する私的所有者の関係としての、人間—人間の関係から出発するとされる。だがこの自明とみえる前提の事態を分析するうちに、その当の原理それ自体の妥当性が疑わしくなる。というのも所有者—所有者の関係においては所有物の相互的外在化としての交換取引がなされるのであるが、この交換という関係のうちにあつて私的所有は、事実上占有者の排他的な、彼を特徴づける人格性であることをやめており、他の所有との関係において交換価値と化しているからである。私的所有はいまや、単に代理物、等価物として存するにすぎない。そしてこの事態は同時に、今日の市民社会における労働の意味までもが変質していることを如実に物語る。なぜなら今日生産物は交換価値・等価物として生産されており、「もはや生産者に対する直接の人格的関係のために生産されるのではない」<sup>15)</sup>のであるから。かように説かれる。

以上のブルジョア的労働への批判からも窺えるように、マルクスは当時、ヘーゲルの『精神現象学』に論じられた労働概念、すなわちその主体に自己の人格性を享受させ、自己の自然的素質と精神的目的の実現に至らしむる労働という概念を自明の前提としていた。マルクスによれば、本来労働は、主体の自己産出をもたらずはだつた<sup>16)</sup>。このような視点からみられるとき、現下の国民経済学的前提のもとでは本来の労働の意味ばかりがでなく、それを介しての人間の自

己解放のチャンスまでもが著しく損なわれていると評されることになる。しかも、このように本来的でない現象が、今日の意識では逆に自明視されているというのは正常でない（一八四三年五月のルーゲ宛の手紙）。そこでマルクスは、このような現象をあたかも自然的なものとして通用させる現下の社会システムの構造に、関心を向け直すことになるのである。

やがてその議論の成熟を迎え、マルクスはブルジョア経済社会のからくりをより精緻に解明するに至ったが、そこにこそ彼は、ヘーゲルが指摘した《主―奴》関係がより卑近な形態をまとつて潜在しているのを発見する。

一八四四年以降、現下の経済社会における交換価値の汎通という事態に着目する反面、マルクスは《主―奴》関係の本体をさらに詳細に見極めるべく、哲学的思考も重ねていた。そこから彼は、ヘーゲルのいう精神と物質、普遍と特殊との二極対立が、厳密にはヘーゲルの思弁における抽象的概念と具体的現実との架橋不可能性を意味するものであったことを洞見する。たとえば彼は、エンゲルスとの共著である『聖家族』（一八四四年）の中で、ヘーゲルの思弁哲学についてつとに有名な「現実のりんご」と「果実なるもの」との比喩を用いて次のように述べている。いわく、ヘーゲルの方法によれば、たとえば非現実的な悟性物たる「果実なるもの」こそが絶対的主体であり、その自己活動から現実のりんご、なし、はたんきょうなどの自然物が創造されることになるが、そのように抽象から抽象の反対に移行することなどそもそも不可能である<sup>41</sup>。との指摘は同時に、ヘーゲルの同一性原理の不十分さ、すなわちそのイデア主義的性格に対する批判をも含んでいる。ヘーゲル哲学は、このような性格のゆえに、抽象物たる普遍的概念の自己運動や自己差異化を特殊性の有機的発展の根本原因となし、具体的現実を単にそのかりそめの明示として取り扱うにすぎなかった。しかし、マルクスにとつては逆に、それら抽象的な諸概念とは、単に特殊性の現実の諸特性から抽出されたものであって、その機能もただ、自ら決して創出しうるはずのないそれら対立物を、抽象のうちに映し出すことに限定されていた。

それにもかかわらず、この抽象概念は、あらゆる差異を包摂するという越権を犯し、具体的現実の上位にたっている。抽象概念にこのような僭越を許しているのが、マルクスによればヘーゲル思弁哲学であった。このようなヘーゲルへの批判をより整理された形で論じているものが、『ドイツ・イデオロギー』直後の一八四七年に発表された『哲学の貧困』である。ここではヘーゲル主義が、ブルジョア経済学批判を通して俎上に載せられているが、マルクスは、ブルジョア経済学が依拠する方法論に、ヘーゲル弁証法の否定的側面が如実に反映されているのを見いだしている。彼はいう。ブルジョア経済学者たちは、生産関係、分業、信用、貨幣などの「不動不変の永久的カテゴリー」を駆使するが、それはいわば「帽子を觀念に変形する」ヘーゲル弁証法の応用なのである。そこにはヘーゲル弁証法の否定的側面の核心をなす、実体主義的な形而上学があらわとなっている、と。

「……あらゆる主体から、……偶有性と呼ばれるあらゆるものを捨象し去った結果として、究極の抽象のうちには、ただ論理的カテゴリーのみが実体として残ることになる。……かくて形而上学者たちは、それらの抽象を行うことによつて分析を行いつつあるものと想像し、彼らがその対象から離れば離れるほど、いよいよその真髓に達する点に近づきつつあるものと想像している」。

このようにしてマルクスは、現下のブルジョア社会における、所有や労働の「人格性」を消去する交換価値が汎通する事態の原因を説明する鍵を獲得した。同時にこのマルクスの指摘は、さらに厳密にいえば、ヘーゲルのいわば《非同一性を取り込むより高次の同一性》を求める試みが、その趣意はともかくも方法的に誤っており、そのゆえ不徹底に終わっていることへの批判でもあった。ヘーゲルが同一性の獲得としてなしたことというのは、単に抽象的概念への切り縮めによつて多様性を均質化することであつたにとどまる。その同一性原理はしたがって、自己と非同一年ものとの間の、また特殊なもの同士の確執や闘争の局面の切り捨てのうえにようやく成り立ちうるにすぎなかつた。ヘーゲル

の思弁哲学にあつては、抽象的概念と物の感性的多様性との間に、厳然とした主—従関係が成立しているが、それは当初からあるものでなく、合理的人間の精神と自然との分裂にはじまり、そして近世における対自然的処理能力としての人間理性の称揚に支えられて確立された、ひとつの帰結であつたにすぎない。にもかかわらず、ヘーゲルにおいては帰結が原因にすり変わつてゐる。ヘーゲルの理念あるいは概念が多様性、特殊性を真に取り込んでゐるのではなく、単に切り捨てるといふ仕方でしかその支配力を發揮できないといふのは、その概念が自らの生成史を、つまり普遍性の了解に達するまでの感性的な特殊対特殊、同一性対非同一性の闘争の契機を、自らの自己同一性から排除しているからなのである。マルクスは、ヘーゲルが結果的には同一的主体による事態の合理化から排除したかような闘争の契機を真正面から見据え、それを消去するのではなくむしろ復元することをもつて、世界的現象の第一原因としての同一的主体を求めた哲学の、とかくイデア主義に陥りがちな弊を克服しようとしたのである。

このことはマルクスにとつては同時に、ヘーゲルによつて指摘されておこなながら、合理的支配を創出する「精神」の登場と共に非合理としての前近代の構図に追いやられ顧みられぬものとなつた《主—奴》関係をめぐる闘争が提起した問題性を、真に継受する試みであつた。注意さるべきは、一八四四年にはゲマインヴェーゼンといふ概念をもつて解決を図られた、彼の『ライン』期以来の懸案である精神的國家と物質的市民社会との主—奴的分裂・対立といふ状況認識<sup>(49)</sup>が、彼の関心が市民社会の實在的関係に絞られて以降も決して立ち消えになつたわけではないことである。むしろ精神—物質の主—奴的対立の問題意識は、マルクスにおいては経済学批判への転換後も位相を変えて依然維持され、それと共に、その解決としての特異—普遍の一致も、その新たなレヴェルである孤立化した各個人が経済的な生存競争を繰り広げる市民社会において展望されることになつた。言葉を換えていふならば、マルクスはヘーゲルが指摘した主—奴の闘争、そしてそれを調停すべき「精神」を、新しく彼の概念的に把握した時代に適応的に見出そうとしていたのである。

「ミル評註」以来マルクスの重大な関心事であり、後の物象化論の基礎となる「交換価値」の問題はしたがって、このように継受されたヘーゲル哲学のもう一つの功績である差異の調停と合理性の形成という問題の論究の脈絡に、まさに時機をえたテーマとして接合されたのである。やがて『資本論』で理論的に整備されて語られるところによるならば、次の通りである。すなわち、ブルジョア的関係の物象化において自然的・自立的相を見せかけ、あたかも当然のごとく特殊性を圧伏する「交換価値」は、たとえば商品Aと商品Bそれぞれの物としての同一性を剝奪し、しかる後それらを、「交換」のための相互性のために「対価性」としての自己を他者に媒介する非感覺的抽象的「主体」として再生させるが、このような「交換価値」への再編入の過程に、商品A、Bそれぞれの具体的有用性が交換の合意点に達するに至るまで繰り広げるはずの闘争過程（「交渉」過程）が、解消されてしまっている。このような現象にマルクスは、ヘーゲルの主—奴的対立の構図を重ね合わせる。すなわちこの場合具体的有用性（「使用価値」）はちやうど「奴」として、その次元での生産・享受の直接性の分割ならびに享受の無限の延期を被り、そのことによって「主」に該当する「交換価値」に奉仕するという関係が見出されるのである。本来の自然存在としての同一性を放棄し、自らを「等価形態」に對象化することによって自己分裂のうち自己存立の根柢を再認する商品A、Bのかかる有様は、ヘーゲルの文脈でいえばちやうど、労働を介して自己を「主」の支配に対する物となし、かくしてもっぱら「主」に集約された享受の媒体たることを余儀なくされる「奴」の境位に匹敵する。

しかし、ヘーゲルの主—奴関係において、奴の労働を契機として立場の逆転が起こったように、ここでも主たる「交換価値」と奴たる「等価形態」との間に逆転が起こり、《自己物化》の論理をへた「等価形態」としての同一性の極が「貨幣」として析出されることによって、逆に「主」としての「相対的価値形態」たる「交換価値」に対し、「自己物化」の論理が強制的に参照させられるのである。すなわち、「奴」としての「等価形態」—「貨幣」が、媒介された「同一性」

の極として「主」に転化する反面、「相対的価値形態」―「交換価値」が、逆にその「承認」を担う「奴」に墮し、商品は貨幣の証明のために寄与し続けることになるのである。この第二の転倒によって、あたかも貨幣が物に価値を与え、それによって物が互いに交換され、流通してゆくかのような外観が呈せられる。これは、かの主―奴の弁証法における《自己物化》の論理が、商品関係の論理の次元において現出する「支配―権力」関係とそれに有機的に結びつく「転倒」の論理の関係として具体化されているということである。以上がマルクスの説明である。

このようにマルクスのみるところによるならば、市民社会では、商品の自己分裂と相互葛藤として現出する「闘争」の契機が、媒介された「同一性」の極としての「等価形態」―「貨幣」の析出の論理を通じて、「自己―物化」を内在化させる。「価値」同士の関係に従属させられ、「等価交換」の関係性にとって替わられてしまうのである。ここに物象化は完成をみ、それによって、いわば「秩序空白状態」が自律的原理としての相を得た「等価交換」の秩序平面に解消されてしまう。ブルジョア経済社会で真に《主》として権力をふるうものの正体はマルクスによってこのように、多様性の闘争状態を等価性をもって秩序化する貨幣であると見極められたのである。そして彼によるなら一八四〇年代半ばの國家―社会状況にあつては市民社会に汎通するこのような事態のうちにこそ、《主―奴》のパラドックスの問題性が指摘されるべきであつたのである。

第三章 第一節・註

(1) Vgl. Hegel, PhDr, §33, §258.

(2) とりわけアーノルト・ルーゲは、「教会紛争をめぐるプロイセンを」「精神的自由の本来の境地」であると、政府の措置に反対する陣営を反啓蒙ならびに非合理主義として非難した(“Sendeschreiben an J. Görres von H. Leo”, in: H. J., 1838, 6. 20-6. 25, S. 1169ff.)。ルーゲはもともとハレ大学の私講師であったが、一八三〇年代よりヘーゲル哲学の理論的深化と実践的応用への模索、そして宗教批判をテーマとする雑誌『ハレ年誌』を主宰していた。この雑誌はいわばヘーゲル左派を生み出す母胎となり、フォイエルフハも三八年より寄稿を行っている。本誌は、三〇年代はプロイセン当局と適合的であったが、四〇年代の反動期に入ると発禁処分を被るに至る。ルーゲや『ハレ年誌』をめぐる当時の事情については Arnold Ruge, “Atemmäßige Darlegung der Censurverhältnisse der Hallischen und deutschen Jahrbücher in der Jahren 1839, 1841, 1842”, in: Ruge (Hrsg.), Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik. (Zürich und Winterthur, 1943), S. 3ff.; 田中治男「A・ルーゲとその時代」『思想』(一九七四年五月号): Wilhelm Klotz, Die Rheinische Zeitung von 1842/43, in: Dortmund Beiträge zur Zeitungsforchung, Bd. 10, 1. Teil, 1966, S. 30ff. 参照。

(3) Werner Conze, “Staat und Gesellschaft in der Frührevolutionären Epoche Deutschlands”, in: Hanns Hubert Hofmann(Hrsg.), Die Entstehung des modernen souveränen Staates, S. 309-310; Leo Kofler, Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Neuausgabe (Luchterhand, 1976), S. 287-289.

(4) 一八三九年、それまでヘーゲル宗教哲学の右派の後継者と目されていたパウアーは、突如として理性の立場としてのヘーゲルに立脚しつつ正統派神学を攻撃するといいわゆる左旋回を遂げ、ボン大学に転ぜられてからは聖書の実証的研究に基づき救世主像の虚実性や、キリスト教の非合理性を訴える(一九四〇年一月『ヨハネ伝批判』、四一年『共観福音書批判』)など、精力的な執筆活動を展開し、四二年三月にはついに反動化した政府によって罷免処分を被るに至る。Barnikol, a. a. O., S. 152; Toews, op. cit., p. 312. 廣松『思想圏』一六二—一六八頁。

(5) Moses Hess, “Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie”, in: Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland, Nr. 40(Berlin, den 9. October 1841), S. 623-625. 山中隆次『烟孝一(訳)「ドイツ哲学の現代的危機」『初期社会主義論集』(未

来社)所収。

(6) FSW2, S. 166. フォイエルバッハ全集一巻二七八頁。

(7) FSW2, S. 362-363. 同前二巻二二六頁。

(8) Reinhart Koselleck, "Staat und Gesellschaft in Preußen 1815-1848" in: Werner Conze (Hrsg.), Staat und Gesellschaft in deutschen Vormärz 1815-1848 (Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1962), S. 99. 成瀬治(編訳)『伝統社会と近代国家』(岩波書店一九八二年)四六〇頁。

(9) 一八二七—一八二八年のフォイエルバッハの目には、プロイセンの歴史的生成における理性の段階と実際の現代との間に、もはや覆い隠されぬ懸隔が看取され、かくして思想と現実との宥和という「ヘーゲル哲学は思想の世界として、過ぎ去った世界」であると映っていた。とはいえこの時期はまだ一般的には、このような展望が明瞭に自覚されていたわけではなかった。ヘーゲルの「現実的なものは理性的である」のテーゼは、少なくとも、関税同盟の結成による工業の飛躍的な発展ぶりと、比較的進取的な政策をとることによって国民統一の中核としての信頼を集めていた一八三〇年代までのプロイセンの状況にとっては、まだその説得力を失ってはいなかったのである。McLellan, op. cit. P. 5, P. 15. 邦訳九頁、一三頁。

(10) フォイエルバッハにとって当時の最大の関心事は、中世・近世・近代にわたってヨーロッパの文化史に汎通してきたキリスト教における魂の不滅の思想が、近代合理主義があらわにしつつある現世的生の自然規定性と有限性にとって背理であることを証明することであった。一八三〇年に匿名で発表された『死と不死に関する思想』(FSW1)は、そのような関心のもとに書かれたものである。その中で彼は、時間と空間とによって制約づけられた有限な個人は自然における死を免れず、したがって魂の不死という見解は論破されねばならないことを説いたが、同時にこのような見解の転換から、積極的に現世肯定主義をうちだしている。それによると、彼岸にはなく地上の人類の歴史的な系列のうちにこそ絶対的真理や無限なものは所在するのであり、個体の生活を完璧に終わらせる実際の死が存在すると知ってこそ、人は新しい生活を始める勇気を奮い起こし、現世の生を有効に充実させる努力を惜しまぬべきだと説かれる。かような議論は、世俗的欲求に基づく活動にそれ自体としての意義を与え称揚するものであって、活動的ブルジョアジーの精神に献ぜられた哲学的表現であったといえる。

(11) HSW16, S. 348. 岩波・ヘーゲル全集『宗教哲学』下巻の一、一九一頁。

- (12) FSW2, S. 278.  
 (13) FSW6, S. 16.  
 (14) FSW2, S. 219, 二卷三頁。  
 (15) FSW2, S. 246, 二卷六七頁。フォイエルバッハの「一八四四年「ルターの意味における信仰の本質」(Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's)において、彼はルターを「自らの試みの先駆であると評している(FSW7, S. 311ff.)」。  
 (16) FSW6, S. 2, 文庫『キリスト教の本質』(上) 四八頁。  
 (17) 山之内靖『疎外された労働』の論理とその破綻・二』(『現代思想』(一九七七年、一月号) 二一七頁の註を参照。  
 (18) Moses Hess, Deter Horster (Hrsg.), Ökonomische Schriften (Melzer Verlag, Darmstadt, 1972), S34, 邦訳七九頁。  
 (19) クスの生涯と思想について Shlomo Avineri, Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism(N. Y. University Press, 1985).  
 (20) Hess, Krisis.  
 (21) ヘス・前掲邦訳一九一頁の解説参照。  
 (22) Hess, a. a. O., S. 44, 邦訳九五頁。  
 (23) Ebenda, S. 67, 邦訳五七頁。  
 (24) Ebenda, S. 46, 邦訳九八頁。  
 (25) ヘーゲルの人倫(Ständigkeit)の概念は、そもそも一般に人間の共同体 Gemeinschaft を可能にするものとして述べられ、またそれを支える権威的概念として、一八二〇年代よりブロイセンに現実に貢献してきたものであった。Karl-Heinz Hing, Naturrecht und Sittlichkeit, in: Reinhart Koselleck, Karlheinz Sierler(Hrsg.), Sprache und Geschichte (Klett-Cotta, 1983), Bd. 7, S. 257.  
 (26) FWS6, S. 278, 文庫『キリスト教の本質』(下) 八三頁。フォイエルバッハは確かに、一八二八年のエアランゲン大学での学位取得論文の中で、感性が必然的に自我の孤立性や個別性をもたらすと述べはしたが(FSW1, S. 15, 全集一卷八頁)、同時に彼はヘーゲル学徒として師の図式、すなわち特殊と普遍、個と類との客観的一体性という図式自体は維持せざるをえず、孤立性をそのままに放置しておくことはできなかった。彼は、観念的普遍を脱して一度はたちかえった感性的個別

性から、新たに感性的なレヴェルにおいて数多性を包摂する普遍性を導出しようとするのである。

普遍性は、人類学的にも共時的にも想定された。まず歴史的には、フォイエルバッハはヘーゲルが対象存在の有為転変の実体として示した論理学的カテゴリー「否定的な一般」に対抗して、自然そのものにおいて否定の否定が展開されるがゆえに、真に普遍的なるものは感性的存在であるに他ならないと述べた（一卷三三六頁）。但しフォイエルバッハの否定の否定は、ヘーゲル的にもつばら消えゆくこととしてではなく、消え去る存在に代わって同様にこのものである他の存在が現れる、という積極的な含意をもつものである（FSW2 S. 186, 同前三〇三頁）。普遍性に関するこのような新たな把握のもとに彼は、絶対者ないし絶対精神、そして歴史の全行程を、おしなべて感性のみを手がかりに、現世の人間の相互性に解消しようと考えたのであった。

一般にフォイエルバッハは、いかなる個体も孤立のままにありうることはできないと考え、さらに共時的にも個一個の相互性を重視する。孤立した「我」には必ず「汝」が必要であり、双方の間には必然的に感性的な相互欲求が生じ、また相互伝達への衝動が起こる。その相互性を媒介するものとして、彼は学位論文の頃から愛や対話といったものに注目していた。そしてこの点に、フォイエルバッハのヘーゲル批判におけるもうひとつのポイントが見いだされる。彼が思弁哲学の自己完結性に対する反定立を求めるとき、それは抽象的観念の非自然的な性格ばかりでなく、自己反省にとらわれた思惟の孤立性を批判する意味をももっていた（FSW2 S. 208, 二巻七頁）。精神にその他在として自然という独立存在がつきつけられるように、孤立には文字通り他我がつきつけられるというのである。「あらゆる論証は、……私の思惟であるかぎりの思惟と他人の思惟であるかぎりの他人の思惟との間の〈言語を介しての媒介〉である」（ebenda, S. 170-171, 一卷二八三頁）。我と汝との対話が互いの主観的な、それゆえ二面的な思想を補充しあい、かくして特殊の個別者を普遍的理性の同一性の認識へと導くと考えられる。このように、フォイエルバッハは、精神の孤立的展開は否定するものの、主客、特殊――普遍的媒介こそ真実があるという図式は維持している。

フォイエルバッハにとつては弁証法そのものが疑わしいわけではない。問題とさるべきはその構成である。思惟は、外なる独立の存在（自然、非我）を他者として認め、それらによる絶対的否定性との葛藤において自己錬磨されねばならないのである。フォイエルバッハによるヘーゲル批判の意義を一言にしていうなら、ヘーゲルの概念主義を、厳然たる現実としての自然や感性の積極的承認に基づく反ログス中心主義をもって攻撃し、普遍性成立の場を観念界から感性界へと転

換したことにあるといえる。ヘーゲルの、精神の自己分裂的なプロセスの弁証法は、フォイエエルバッハに至って、他者へのエロスの欲求に根ざす実在的な弁証法に転じたのである。Gerd Dieke, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx* (Westdeutschen Verlag, Köln und Opladen, 1960), S. 55-56; Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (The University of Michigan Press, 1962), p. 226; 小野八十吉 (訳) 『ヘーゲルからマルクスへ』 (御茶の水書房、一九八三年) 三〇五頁、和辻哲郎全集 (岩波書店) 第九巻 一一一頁。

(27) FSW2, S. 319, 863.

(28) Hess, a. O., S. 44-45, 邦訳九六頁。

(29) 一八四三年五月、ケルンのマルクスよりルーゲにあてた手紙。MEGA3/1, S. 48-49; Georg Lichtheim, *A Short History of Socialism* (Praeger Publishers Inc., 1970), pp. 77-78; 庄司興吉 (訳) 『社会主義小史』 (みすず書房、一九七九年) 八六—八七頁; Pelezynski, op. cit., pp. 5-6, p. 13, p. 29; 邦訳九頁、一一頁、四六頁。

(30) たとえば一八四三年一月の『ライン新聞』に掲載された「トナーモゼル通信員の弁護 (Rechtfertigung des Tönners-Korrespondenten von der Mosel)」(in: MEGA1 / 1, S. 301, 一巻二〇五—二〇七頁) では、「国家の状態を研究する場合には、人はややもすると、諸関係の客観的本性を看過して、全てを行為する諸個人の意思から説明しようとする。だが、民間人の行為や個々の官庁の行為を規定し、あたかも呼吸の仕方のようにそれらの行為から独立している諸関係というものが存在する」と述べられている。この引用箇所を、フォイエエルバッハが「キリスト教の本質」の中で人間の生理的作用と悟性的活動との区別を論ずる次のような議論と比較してみよう。「我々が思惟しているかぎりには、……我々は〔自分以外の〕どんな他の存在者にも依存していない。……呼吸するときには私は空氣の客体であつて空氣が主体である。……物理的生活は一般に、主体と客体とのこういう永久の交替、目的と手段とのこういう永久の交替以外の何物でもでもない」(FSW6, S. 48-50)。これらを比べてみると、マルクスはフォイエエルバッハの議論を受け継いで独立的思惟活動に個人の意志を、そして呼吸と空氣というやはり独立に人間を規定する自然と生理的機能にザッハリッヒな実在的諸関係を、それぞれ置き換えている。マルクスが普遍的・理性的な政治的国家ばかりにでなく、いわゆる現実的な諸欲求の領域にまでも関心を向けることになった原因のひとつには、このようなフォイエエルバッハの感性から出発する哲学からの影響が指摘されよう。但し生物としての人間の生存そのものに関わる呼吸作用をひとつの例えたるに留め、それに人間が歴史的に生産してきたもの

- の所産である社会的諸関係を《現実性》の名のもとに据えるという仕方ではフォイエルバッハ継受がなされ、しかもこうした構えはそれ以後も変わらないということ、この点こそマルクスが受けたフォイエルバッハの影響が認められるのである。なお、山之内『社会科学の現在』(一九五三年)、山中隆次『ライン新聞』時代のマルクス(一八四二—一八四三年)(下)『和歌山大学経済理論』(一九六一年一月号)。
- (31) MEGAI / 2, S. 86-87. 一巻三二七—三二八頁。ヘーゲルの市民社会の把握については、Manfred Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel* (Uchenhand, 1970), S. 70; 池田貞夫『平野英一(訳)』『ヘーゲルにおける市民社会と国家』(未来社、一九八五年)九六頁。
- (32) MEGAI / 2, S. 161. 一巻四〇五頁。
- (33) Marx, "Der Artikel in Nr. 335 und 336 der Augsburger 'Allgemeinen Zeitung' über die ständischen Ausschüsse in Preußen.", in: MEGAI / 1, S. 283, 『マルクス・エンゲルス全集』(改造社版、一九二九年)第二巻四〇頁。
- (34) MEGAI / 2, S. 161. 一巻四〇五頁。
- (35) MEGAI / 1, S. 56. 同前二八二頁。
- (36) MEGAI / 2, S. 34. 同前二六六頁。なお、マルクスは一八四二年、『ライン新聞』在任中までは、当時フランスに勃興していた共産主義運動の「ヨーロッパ的な重要性」は認めつつも、その「理論的な現実性さえも認めおらず、したがってその実現はなおさら願っておらず、あるいはこれを可能と考えることさえできないのである」と、理性国家の見地からむしろ共産主義には批判的であった(Marx, "Der Kommunismus und die Augsburger 'Allgemeine Zeitung'.", in: MEGAI / 1, S. 237, S. 240, 『共産主義とアウグスブルク』アルゲマイネ・ツァイトゥング』『ライン新聞』一八四二年一〇月一六日付、一巻二二頁、二二五頁)。但しルルー、ブルードン、コンシデランについては、マルクスも留保つきながら一目おいてゐる(ebenda, S. 240, 同前二二五頁)。このルルー、そしてカベールなど、当時フランスで流行していた共産主義思想については、Tony Judt, *Marxism and the French Left: Studies in Labour and Politics in France 1830-1981*(Oxford, 1986), pp. 75. を参照。また『ライン新聞』と共産主義との関係については、David McLellan, *Marx before Marxism*, 2nd. ed. (The Macmillan Press Ltd., 1980), pp. 91.

- (37) MEGAI / 2. S. 171. 同前四一五頁。マルクスは宗教批判については、フョイエルバッハからよりはむしろバウアーからより多く影響を受けているといわれている。かつてはフョイエルバッハ・マルクスという関係が自明のごとく説かれていた(たとえば August Cornu, Karl Marx, 内田弘 [訳] 『マルクスの思想的原像』 [社会評論社]、Werner Schuffenhauer, Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxischen Weltanschauung [Berlin, 1965]. 桑山政道 [訳] 『フョイエルバッハと若きマルクス』 [福村出版]、など)が、その有力な論拠とされていた論文「シュトラウスとフョイエルバッハの審判者としてのルター」が実はマルクスの筆によるものではないということが主張されて(一九六七年、ハンズ・ザスの論文)以来この論文は MEGA から削除され、〈フョイエルバッハ主義的宗教批判者マルクス〉という觀念も今日その説得力を大幅に喪失している(山本啓「フョイエルバッハ・マルクス関係と新 MEGA」『情況』(一九七六年四月号))。他方、マルクスは大学時代からバウアーと関わりが深く、卒業論の指導を受けたり、卒業後『無神論雑誌』を共同刊行する計画(結局実現せず)を企てていた、あるいはバウアーの『ボザウネ』を共同執筆した、などの説も唱えられている。これらの事情については廣松渉『マルクスの思想圏』(朝日出版社、一九八〇年)第六章や良知力「初期マルクス発展史ノート(二)——ブルーノ・バウアーの批判『無神論者ヘーゲル』を中心に——」『法政大学・経済志林』第三五巻第一号(一九六七年)一三一頁以下を参照。マルクスに対するバウアーの影響は存外に根強く、マルクスがバウアーの『ユダヤ人問題』を批判し双方の関係が気まずいものとなった一八四三年以降の著作においても、バウアー的宗教観の残滓が窺える。マルクスとバウアーとの宗教観の一致点について、ローゼンが以下のように指摘している。①宗教とは、いまだに自分自身と世界・自己の社会的現実の創造者としての真正の本性ととの間の関係を理解していない人間の欠陥ある自己意識の投影である、②宗教とは「倒錯した世界意識」、つまり基本的に歪められた現実のごとく歪められた一般理論である、③宗教は、宗教を伴う非合理的な現実に反抗することであるから、批判の契機となる、④宗教とは夢、幻想、精神錯乱であるとともに、現世の苦しみを紛らすアヘンである、(Kosen, op. cit., pp. 133, 145)。
- (38) 一八四三年に書かれた「ユダヤ人問題について」(Zur Judenfrage)の中でマルクスは、現実性の対象それゆえ自然的対象である、いわゆる *homme* としての市民社会の利己的個人を「私利私欲に閉じ込めり、ゲマインヴェーゼンから分離された個人であるような人間」(MEGAI / 2. S. 158-159) すなわちモナドと性格づけた。かようなモナドの自由は人間の類的存在としてのあり方に基づくどころかむしろそれとは全く逆に、人間の人間からの分離に基づいている(ebenda., S. 157)。そ

してその分離と孤立的排他性は、いわゆる「人間(homme)と公民(citoyen)の権利」の枢要と捉えられる私的所有権なる表現によって正当づけられている(ebenda, S. 158)。彼はこうして市民社会の利己的個人―所有権―人権という関連を見抜き、そこから論究の新たな糸口を見いだしてゆくのである。

(39) MEGAI / 2, S. 326. 城塚登||田中吉六(訳)『経済・哲学草稿』(岩波書店〈文庫〉)一一頁。

(40) MEGAI / 3, S. 482-483. 一卷五五七頁。

(41) MEGAI / 3, S. 484. 同前五五九頁。

(42) この意味で、エンゲルスもまたヘーゲル左派の特徴を共有し、市民社会のアトミズムに倫理共同体を代置しようとしたのである。廣松『エンゲルス論』一六七頁。

(43) Ernest Mandel, Brian Pearce (trans.), 'The Formation of the Economic Thoughts of Karl Marx 1843 to Capital(New York, Monthly Review, 1971), 山内昶||表三郎(訳)『カール・マルクス』(河出書房新社)二〇頁。デ・イ・ローゼンベルク、副

島種典(訳)『初期マルクス経済学説の形成』(大月書店)(上)六七頁。

(44) Mandel, *ibid.*, 同上書三三頁。

(45) いわゆる「ミル評註」("Exzerpte aus James Mill: Elements d'économie politique", in: MEGAI 4 / 2, S. 447ff. 『マルクス・エンゲルス全集』第四〇巻三三七頁)。私的所有としての所有によってその所有者の意志が人格的であると同時に個別的な意志として客観化されると説いたのは、言うまでもなくヘーゲルであった(Pfdr. S. 6)。ヘーゲルによれば、私有に体現される所有者の人格性は、たとえ譲渡という外面的なものの放棄をもってしても失われることはなく(S. 6)。契約においては、理性という普遍性のうちに互いに承認し合うことによって保持される(S. 7)。これはいわば、ローマ法の占有理論にたちかえった自由主義的法哲学(人格の所有↓財の所有)である(Schwab, a. a. O., S. 81)。マルクスはこの私的所有の実体を交換価値と見抜くことによって、それが基礎づけるものとされた個別的人格性を疑問に付す方向へと進む。

(46) マルクスはよく知られているように一八四四年の『経済・哲学草稿』の中で、ヘーゲルのこの労働観に、それが労働において対象化と対象性分離(Entgegenständlichung)、もしくは外化と外化の止揚という一連の人間の自己産出過程を捉えているという理由から、高い評価を与えている。思弁批判では彼の先達であるフォイエルバッハでさえ、このような着目はなしえなかった。もともとと思弁批判では能動的精神の独断的で自己充足的な確証過程が批判の対象に据えられたのであ

て、その論理に忠実に従えば、自然を自己確証の単なる素材としてしか見なさぬ主体の自己産出論もまた批判されねばならないはずである。しかるにマルクスはフォイエルバッハを賞賛する反面で、自己産出的労働観を通して、自己確証において存在する同一的主体の着想を意識的に容認しているのであり、この点に彼の、ヘーゲルに由来する近代合理主義精神との関わりが生まれてくることになる。マルクスはヘーゲルの労働観を対象性剥離、すなわち自らに疎遠な相をもって眼前に現出する対象のあり方を廃棄し、そこにむしろ自己の客体化を確証するという疎外克服の積極的契機の表現として受け入れたのであり、それがまた彼のブルジョアの社会関係に対する批判的分析に際しての視点を形成するのである。なお *Entgegenständlichung* の訳や解釈をめぐる論争については藤野渉「マルクスの疎外概念」『思想』五一二、五一四号に詳しい。

(47) 『聖家族』(Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEGA [Adoratskij, 1970]), Bd. 3, S. 228, 二卷五十七頁。

(48) Marx, Das Elend der Philosophie, in: Marx Engels Werke (Dietz Verlag, 1959), Bd. 4, S. 127, 山村喬 (訳) 『哲学の貧困』(岩波書店〈文庫〉) 一一三頁。

(49) 一八四四年六月の四日から六日にかけて、プロイセン東部のシュレージェン地帯において勃発した織布工たちの蜂起について、マルクスは「批判的論評(Kritische Randflossen)」という論文を書いた。この蜂起は、まず経済政策的には、当時のプロイセンの基幹産業ともいえるべき繊維工業を、何らの保護も社会政策的指導もなしにイギリスを相手とする自由主義的競争に曝した必然的結果であると共に、他方で旧体制の問題としてみれば、表向き世襲隷属制が廃止されて(一八一〇年のシュタインの立法により)以後も事実上依然残存した小屋もち農民の各種賦課金納付義務、そして人口増加、安価な労働力の過剰供給、売行き不振などによる綿織布業の停滞などによる低賃金といった農村の悪条件のゆえに引き起こされた。Rodolf Stadelmann, *Soziale und politische Geschichte der Revolution von 1848*(München Verlag, 1948), S. 18-21. 蜂起自体は直ちに鎮圧されたが、この事件をきっかけにドイツ中産階層を中心に、社会的困窮の問題、いわゆる社会問題への関心が高まった。このときマルクスのかつての協力者ルーゲは、『フォアヴェルトツ!(Vorwärts)』という雑誌にこの蜂起を非難する論文(『Der König von Preußen und die Socialreform. Von einem Preußen』)を載せ、そこで下層民に対する上からの政治教育とそれによる精神的解放の必要性を説いた(一八四四年八月)。マルクスの論文はそのルーゲの論文に反対して書かれたもので、彼は逆に蜂起を、自覚せるプロレタリアートの行動であったと高く評価したのである。この論文の中でマルクスは、プロレタリアートによって口火をきらられる主体たる人間の自己回復に、彼の政治的関心であった精神と物質と

が一致する生活、すなわちゲマインヴェーゼンの再興をあらわに結びつけ、そして社会内における様々な非人間の生ずる原因を、人間がゲマインヴェーゼン、すなわち「生活そのもの、肉体的および精神的な生活、人間の人倫(Sittlichkeit)、人間の活動、人間の楽しみ、人間の本質」から切り離されていることに見いだしている (MEGAI / 2, S. 462, 一巻四四五頁)。マルクスのいうゲマインヴェーゼンも、ヘーゲルが求めた「倫理的理念の現実態」——共同体の中で共通に受け入れられた普遍的価値がその成員の行動や態度の中に生き生きと作用すること——の理想を受け継ぐものであった (Pelczynski, op. cit., pp. 5-6, p. 13, p. 29, 邦訳(上)九頁、一一頁、四六頁)。但しマルクスはこの理想の実現を、現下の国家における公——私の主——奴分裂対峙状態の克服の先に求めていたのであり、したがってそれはもはやヘーゲルの帰結のように単なる権力的な政治体を意味するものではない。「この〔ゲマインヴェーゼンからの・筆者註〕孤立に対する蜂起は、……人間が公民より、そして人間生活が政治生活より無限であるのと同じく、はるかに無限である」(MEGAI / 2, S. 462, 一巻四四五頁)。マルクスが目指すのは抽象的な政治的精神を超えた、哲学的に語られる倫理、すなわち主体の完全なる自己開示状態なのである。

なお、マルクスの本蜂起についての高い評価には、多少の買いかぶりがあることは否めないが (Cornu)、『それは彼がこの事件をきっかけに、それまで冷淡であった共産主義思想や活動に共感をもちはじめたことを物語るものである』。

- (50) Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Buch, Erster Abschnitt, in: MEGA 4 / 2, Kap. 2; 高橋・前掲書 第三章参照。