



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	プルードンとヘーゲル主義
Author(s)	佐藤, 茂行
Citation	北海道大學 經濟學研究, 21(2), 73-106
Issue Date	1971-08
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/31225
Type	departmental bulletin paper
File Information	21(2)_P73-106.pdf



ブルードンとヘーゲル主義

佐 藤 茂 行

目 次

はじめに

§ I ブルードンと左派ヘーゲル主義者

§ II 『体系』の主題と「神」

§ III 『体系』における疎外論

§ IV 『体系』の展開と歴史法則

おわりに

は じ め に

ブルードンの『経済的矛盾の体系』——以下『体系』と略す。——が、難解な様態をもつことは知られている。そこで、この体系を理解するためには、やはり、これを分解したうえで、再構成して見る必要があるだろう。この場合には、体系の骨格をなしている体系の構成の論理と、この論理を解釈・説明する説明の論理とを区別したうえで、あらためて体系の構造をとらえなおす作業が要求されよう。体系の、構成の論理は、すでに別稿でいちおう解明したので、¹⁾ 本稿では、これをうけて、その構成の論理がブルードンによって、いかに説明されているか、つまり、体系の構成の論理と、説明の論理との対応関係を明らかにしてみたい。

§ I ブルードンと左派ヘーゲル主義者

『体系』では、ブルードン本来の体系構成の論理が、左派ヘーゲル主義の

影響のもとで「説明」されている。そこで、まず左派ヘーゲル主義者たちとブルードンとの交渉からみてゆくことにしたい。

ブルードンが『体系』の構想をはじめたのは1844年といわれている。²⁾そして1845年はじめ頃の『手記』には『体系』の具体的な構成プランの素描があらわれはじめる。³⁾ブルードンの左派ヘーゲル主義者との接触が開始されたのが、1844年秋である。1843年春頃から計画されたマルクスたちの『独仏年誌』の発行は、周知の通り、1844年3月に第2号を出したまま失敗した。この計画のなかに名前があがっていたブルードン⁴⁾は、当時リヨンにおり、この計画については連絡をうけずにおわったようである。⁵⁾ブルードンがパリへ出てきたのは、1844年9月であり、この頃から左派ヘーゲル主義者たちとの交流がはじまる。すなわち、9月から10月にかけて、ブルードンは「外国の革命家」に会っており、⁶⁾10月から12月にかけてマルクスとの出会いがある。⁷⁾

さて、アレヴィーは、ブルードンが「ドイツ哲学に対する情熱」にとりつかれたのは、マルクスがパリを去る少し前であった、と述べている。⁸⁾マルクスがブリュッセルへ出発したのは1845年2月1日であり、カール・グリュン(Grün, K.)がパリへやってきたのが1844年12月末である。⁹⁾こうしてブルードンの「ドイツ哲学」の摂取は、グリュンを通じてはじまる。¹⁰⁾1845年はじめ頃からブルードンは、グリュンのほかに、エヴェルベック(Ewerbeck, A.H.)をも師として、ヘーゲル、フォイエエルバッハ兄弟の著作を読みはじめている。¹¹⁾そして、ブルードンの『手記』のなかに、1845年夏ころから、明らかにこれらのヘーゲル主義者たちの影響とみられる考えかたが散見しはじめる。¹²⁾「経済的矛盾の体系」のプランはこの年のなかばには、ほぼかたまり、¹³⁾このころから翌1846年10月15日の『体系』出版の時期にかけて、著述は急速に進展したものと思われる。

このように体系プラン構想の時期に吸収した「ドイツ・イデオロギー」が、ブルードンの『体系』に、どのような陰影を与えているか、この点について次節以下で検討したい。¹⁴⁾そこで、検討にさき立って、ブルードンの「経済的

矛盾の体系」の基礎にある構成の論理を概括しておこう。

ブルードンの経済学体系は、平等＝正義を分類主題＝基準として、「政治経済学」のカテゴリーを批判的に再編成したところの、いわば古典経済学批判の体系である。そこでは、まず、「分業」「機械」「競争」などのカテゴリーが、平等＝正義を区分原理＝基準として、これに対して肯定的な規定と否定的な規定とに、あらかじめ二分されている。「体系」は、これらの諸規定が、平等＝正義の主題のもとに「分類」「整序」されることによって構成される。この際の体系づけは、カテゴリー〔類概念〕を構成する「矛盾した」二つの規定〔種概念〕相互、ならびに先行するカテゴリーの「否定的規定」と、つぎにくるカテゴリーの「肯定的規定」相互のアンチノミーの「関係」によってなされる。このようにして、相互に「アンチノミー」の関係にある概念の系列、すなわち「矛盾」の体系が成立する。

ところで、ブルードンの体系の敘述は、上述の、分類主題にもとづく体系づけが完了したところからはじめられる。すなわち、分類にあたって前提された主題は「偉大なる未知」として「仮設」され、この主題はその分類肢である諸規定〔種概念〕の間のむすびつき〔アンチノミー関係〕を、逆にたどることによって、結果として、そのなんであるかが「確証」される。このことは諸規定の種差でもある分類主題の同一性を検証する過程でもある。こうして、体系〔の敘述〕は、かくされたその主題の開示過程・公理的主題の演繹的な論証過程としての意味が付与されることになる。

以上、「経済的矛盾の体系」の構成の論理は、「概念」の分類原理にもとづいており、その方法的基礎は、1843年の『人類における秩序の創造について』——以下『創造』と略記する。——のなかの「系列の弁証法」によって確立していたのである。¹⁵⁾

§ II 『体系』の主題と「神」

前節でしめた体系の主題は、『体系』では、「分類主題」としてではな

く、「神」(Dieu)として説明される。ブルードンは、方法論的には、体系の分類主題については、ア・プリオリなものとしてはとらえてはいない。かれはそれを恣意的に設定したものとしてではなく、経験的な帰納による客観性をもった「抽象」として把握する。つまり、それは経験的概念の最高の抽象段階でえられたものと考ええる。¹⁶⁾ この至高の抽象が平等＝正義であり、その社会秩序としての表現が「相互組織」(mutualité)である。そして、この主題が「神」として『体系』の序言で「仮設」されるのである。この「相互組織」の「神」への変換は、左派ヘーゲル主義者の影響のもとですすめられる。

ブルードンは、左派ヘーゲル主義者との交流がはじまった1844年暮の手紙のなかで、つぎのような意味のことを述べている。すなわち従来の無神論〔デイドロ、ドルバックなど〕によるのではなく、「哲学の最近の成果」にもとづいて、「神」の観念を再検討する必要がある、と。¹⁷⁾ 1845年の『手記』には、明らかに、この「成果」にもとづくと思われる「神」についての覚書が、豊富にあらわれはじめる。

まず、1845年夏ごろの『手記』で、ブルードンは「神」を「至高の自己」(le moi suprême)としてとらえる。そして、この至高の自己としての神は、「サタン (le Satan) と人間とを二つの構成原理とする総合的存在者 (l'Être synthétique)」であると規定する。¹⁸⁾ 同年10月の『手記』では「無限の理性、非人格的な神、自然の衝動(spontanéité)」を「定立」(Thèse)「進歩的な理性、個別的な人間 (l'homme personnel), 自由意志 (libre arbitre)」を「反定立」(Antithèse)として、両者の総合(Synthèse)をXとする理解があらわれる。しかも同時に、このXに相当するものが、ヘーゲルの「絶対者」、仏教の「無」、クーザン(Cousin)の「無限者」などであることが指摘されている。同じころ、摂理(la providence)を神の至高の法則と規定し、この法則が必然性(la nécessité)を意味する、という見解がしめされる。しかも、この摂理は、進歩の法則としては、かならずしも連続的ではなく、振動(les oscillations)を行なうことが示唆される。¹⁹⁾そして、1846年春の覚書では、「神」が必然性についての人間の「意識」であること

がしめされているのである。²⁰⁾

さて、ブルードンは『体系』の結論部分で、かれの経済科学体系の主題が、「自己」(moi)であり、「正義」であることを明言しているが、²¹⁾ この「自己」とは「人間」、「社会」を意味し、それは内容的には、すでに43年の『創造』のなかで明確化していた社会秩序としての相互組織(mutualité)をさす。「正義」とは、この相互組織がふくむ平等な分配をさしたものである。²²⁾ すなわちブルードンは体系の主題としての「正義」を、人類の進歩と均衡の原理たるアンチノミーの「一般的な均衡」としてとらえ、それが「民衆の間の真の連帯(solidarité)によって作り出された交換の真率(la sincérité)」としての「相互性」(mutualité)にほかならないと考えている。²³⁾ つまり、それは「交換における平等」、すなわち協働(l'association)による労働と、それによって「構成された」価値にもとづいた、完全な平等による分配の秩序のことなのである。²⁴⁾ この社会秩序が「自己」を意味するのは、「自己」とは人間、人類のことであり、人間とは社会(la société)のことであるという理解にもとづいている。²⁵⁾ このことから「至高の自己」とは、相互性の完成、正義の実現をあらわすものと考えられているのである。こうして『体系』では、相互性の秩序＝相互組織の完成＝正義＝「神」は、「至高の自己」としてとらえられ、これが「経済科学」の主題とされ、対象とされているのである。

前述の『手記』は、以上のような『体系』の主題の説明の原型をしめしていることは明らかである。つまりこの覚書は、体系の主題が、この段階で、「相互組織」から「至高の自己」へ置換されたことをしめしている。しかも、この「手記」の内容は、同時に、『体系』の主題展開の基礎をも明らかにしているのである。

『体系』では、正義＝相互組織は、人間と悪との対立関係を通じて実現されるという主張がなされている。この主張は『手記』にみられた理解すなわち人間とサタンによって「至高の自己」が構成されるという説明の延長上にある。ブルードンは、前記の覚書に続いて、この人格とサタンの対立を表明

し、これを人間と「神」との敵対関係というかたちで表現している。²⁸⁾ この場合の「神」とは、「至高の自己」としての「神」の「悪しき意思」部分をしめすサタンに対応したものであり、同時に、主題構成についての、もう一つの理解、すなわち、自由意志＝人間に対する自然＝神と結びついたとらえかたとみることができる。

以上の点を『体系』での神の論議との関連でみるならば、つぎのようになる。まず、序言での「神」の仮設は、至高の自己としての「神」、つまり体系主題の仮設であり、第8章での、有名な「神、それは悪である」に代表される「神」と人間の対立の論議は、至高の自己としての「神」を構成する「原理」の間の対立関係を問題にしたものと言える。

さて、そこで以上の主題説明の内容を、概念の分類体系の主題構成との関連でみておこう。二分法にもとづく「分類主題」の「神」への変換の機構は、つぎのようなものとなろう。至高の自己＝神ないしXを構成する二つの規定（群）は、区分原理〔→分類主題〕に対する肯否によって二分されたものに対応する。つまり、相互組織＝平等＝正義が、至高の自己＝神に置換されたことによって、この平等＝正義の内容を基準とした肯定面が人間、否定面がサタンとして規定されることになる。ついで、区分によって二つの規定がいったん成立すると、今度は、逆に〔分類〕主題が、この種概念によって「構成」されることになる。つまり、それは、平等＝正義すなわち至高の自己＝神は、この二つの規定の対立関係によって構成されるという理解となる。この場合「至高の自己」という意味は、10月の『手記』の定立と反定立の規定内容からも知られるところであるが、この対立関係が、自己と非自己の対立関係に対応づけられているところから生じている。すなわち「至高の自己」とは、自己と、自己の他在（非自己）との対立を通じて生み出される至高の段階の自己という意味である。こうして平等＝正義は人間（自己）と悪＝サタン（非自己）とのたえざるたたかいを通じて実現されるという説明がなされることになる。

上述の「神」についての手記が、左派ヘーゲル主義者の影響のもとに書か

れたことは明白であろう。²⁷⁾ また、分類体系の意味づけが、分類主題の説明によって与えられていることも明瞭である。したがって、既述の『手記』と『体系』での説明との関連をあわせて考えるならば、『体系』の説明が、左派ヘーゲル主義の影響をうけてなされていることが判明する。

そこで、このことを確定的なものにする資料を、この問題の最後に紹介しておこう。

『体系』の説明の論理の原型をなす前述の「手記」の内容は、ほとんどそのまま、カール・グリューンのブルードン解釈に一致していることがわかる。1847年にグリューンの手で翻訳出版された『体系』のドイツ語版²⁸⁾に付された「序説」のなかで、グリューンは、ブルードンの「神」についての考えを解説して、つぎのように述べている。

ブルードンによれば、「神は絶対であり、誤りを犯さない自己 (Ich) である。人間は、しかし、自由意志をもっており、人間は自分を必然性に対置することができる。神は昔から人間に対置させられてきた。神は絶対的な善でも、聖なるものでもない。これに対して人間は悪に対抗する絶対的な善なのである。』²⁹⁾そして、神(＝自己)の本質であるところの必然性は、存在 (Seins) と思考 (Denkens) の一つの形態であり、その、それぞれの側面に対応した「物質 (Materie) と精神 (Geist) との対立は、……換言すれば、神と人間との対立である。人類には必然性の原理が与えられており、それは自由あるいは進歩の原理である。両者は相互に不則不離、対立敵対し、一方は他方を欠いてはあらわされえない。」

「神は自然であり、人間は精神である。神は本能であり、人間は理性である。神は直接性、衝動 (Spontaneität) であり、人間は媒介であり、反省である。神は、能産的自然 (Natura naturans) であり、本能、直接性そして衝動である。これに対して、人間は、衝動でありかつ理性、自然でありかつ精神、直接性でありかつ媒介なのである。』³⁰⁾

こうして、グリューンは、以上のようなブルードンの主張を「ヘーゲル的な世界観 (Hegelschen Weltansicht) の一つの通俗的な構図」とみて、そこ

では精神と自然、精神と物質の二重性 (Dualität) が、弁証法を通じて、思考のなかで成立しているとのべている。そして、ヘーゲルの場合には、両者の区別は永久にうちくだかれてしまっているのに対して、プルードンにおいては、人間が存在する世界では、対自的存在と即自的存在とのたたかいは、はてしなく、揚棄されることがないと指摘しているのである。³¹⁾

グリーンの「神」の解釈は、プルードンの「手記」における人間＝自由意志と自然＝非人格の神との対立を中心にしたものであり、両者は神（＝自己）の本質をあらわす必然性を、敵対的な関係をもって構成することをしめている。そして引用の最後の部分では、両者の総合が人間＝自己＝神であることを明らかにしている。

『体系』の説明の原型をなす「手記」が、主としてグリーンの影響のもとで書かれたとすれば、それを基礎にした『体系』の説明が、原型に近いかたちでグリーンによって「解説」されていることは当然のことであろう。ここでグリーンがプルードンの解釈にあたって、ヘーゲル的なものとみた「プルードンの考え」は、ヘーゲル的というよりは、むしろスピノザ的なものにフィヒテ的なものが結びついた理解とみるべきであろう。そしてその特徴は、ほかならぬグリーンの「解説」そのものに明瞭にあらわれている。

こうして、プルードンの『体系』の「構成の論理」の根幹は、このグリーンの理解する「ヘーゲル主義」の論理をもって説明されることになったのである。

§ III 『体系』における疎外論 —宗教批判—

[1]

プルードンの『体系』の構想が、新しい無神論である「哲学の最近の成果」にもとづく「神」の観念の検討と並行してすすめられたことについては、すでに言及した通りである。したがって、前節でのプルードンの「神」が、この「成果」に依拠して理解されていることは容易に推測される。事実

前節の理解からも知られることであるが、ブルードンの「神」をめぐる考察が、フォイエルバッハの無神論をとり入れたヘーゲル主義の「哲学」の影響をうけていることは明瞭である。これを『体系』の神の論述を中心に検討してみよう。

まず、『体系』の序言で、神は、人類の普遍的な「意識」,³²⁾ すなわち「自己意識」としてとらえられる。ブルードンによれば、神は人類の意識が創り出した観念であり、したがって、それは普遍的な自己、普遍的な理性にはかならない。そして、こうした神を人類が創り出す必然性は、最近の「解放された理性」の、つぎのような結論によってしめされている、として「世界(l'univers)は非自己(un non-moi)であり、それは自己(un moi)によって対象化(objectivé)されたものである」という見解を提示する。³³⁾ そして、ブルードンにとって重要なことは、この普遍的な自己が「自己(moi)と非自己(non-moi)、精神と物質、魂と肉体の区別」のうえになり立っていることである、というのである。³⁴⁾

ブルードンの、この自己と非自己の区別を重視する立場は、フォイエルバッハ批判にまで発展する。かれによれば、フォイエルバッハの宗教批判は不完全なものであった。なぜなら、フォイエルバッハの人間主義は、神の観念が人類の意識の産物であることを明示した点で評価できるにしても、神が人間であることの確認をこえて、それ以上に、この人間を神として崇める唾棄すべき宗教に、ふたたびおちいってしまった、というのである。³⁵⁾ ブルードンは、こうした人神論批判を通じて、神のなかに自己を確認し、それを崇めるのではなく、自己と、それが生み出した非自己との対立にあくまで固執することによって、フォイエルバッハ的な「和解」を拒否するのである。この点は、グリューンならびに後で問題となるヘス(Hess, M.)とブルードンが基本的に異ってくる点である。³⁶⁾ そこで関連して、ブルードンのこの見解がかれの体系構成の論理に由来するものであることを、ここで確かめておこう、

ブルードンの本来の分類体系の論理からするならば、まず、区分原理としての主題による分割がある。そして、これを前提として主題が逆に編成され

る。したがって、プルードンの神（＝主題）は、媒介の原理ではなく、もともと区分の原理にもとづいているのである。こうして、区分原理〔平等＝正義〕の有無による二分法をもとにしている以上、主題を構成する分割された両者の間に同一性が見出しえないのは当然である。同一性の確認ではなく、自己と非自己の対立に固執するフィヒテ的な立場のプルードンなりの論理的根拠は、以上の点にもとめられる。

さて、すでにみたプルードンの『手記』のなかでは、個別的人間（自己）に、自己意識の分身である、非自己＝自然に相当するサタンが対置されていた。これは、人間（自己）が生み出した対象世界を、プルードンが「悪」として価値づけていたことを物語る。人間が生み出した「悪」としての世界、この世界が「悪」だとすれば、この世界を摂理によって司るものとしての「神」は、「悪」であり「サタン」である、ということになる。こうして『体系』第8章での「神」の論議が展開される。

プルードンは、こうしたサタンとしての神が「悪」であるゆえんを、つぎのように説明する。

「神は、われわれをして、商業と所有の矛盾に従事させ」たが、神はわれわれの理性を導くかわりに、「エゴイズムを導入して、人類の同胞愛（la fraternité）を殺し、理性をわれわれの情念（passion）に役立つように乱用させ、精神を誘惑して、良心の均衡を破かいし、われわれの高利と貪欲を正当化させる。神は人間をその総体（son ensemble）から切り離すことを余儀なくさせ、それを正当づける。そして、それは、われわれの間に分割と憎しみをつくり出し……、世界の法である平等が、人間の間では不正なものであることをわれわれに信じ込ませようというのである。」³⁷⁾

サタンと言い、神と言っても、それは人間の自己意識の分身である。したがって、この場合の「悪」は人間の「エゴイズム」によって生み出された不平等の世界である。プルードンの宗教批判は、このエゴイズムの世界の実体たる神を、「悪」として認識するのではなく、逆に「善」なるものとして崇拜する点にむけられる。そして、プルードンにあっては、この宗教的「疎外」

の成立過程の説明がないまま、悪としての神＝自然＝世界と、宗教上の「神」が直接等置され、もっぱら後者の「神」が弾劾されているのである。こうして、ブルードンの「神」の論議は、まず、スピノザ的な自然＝神が、自己の他在としてとらえられ、これがエゴイズムによる「悪」の世界として価値づけられる。そして、この「悪」を崇拜する幻影としての宗教が批判される。

以上のような、自己とこれにたいする悪としての自己の疎外態との関係は、つぎの敘述に表明されている。

「宗教における神、政治における国家、経済における所有、これこそ人類が、それによって自己自身に対して他人になり、たえず、みずからの手で自己を引きさき続けてきた三つの形態なのである。このようなことは、今日では拒否されねばならない。」³⁸⁾

こうして「悪」としての自己疎外態を崇め、信ずる「宗教」として、所有については力 (la force) の宗教、君主制、民主制については、いずれも權威 (l'autorité) の宗教、哲学については理性の宗教をあげ、³⁹⁾ また、政治経済学 (l'économie politique) については、所有の宗教の神学 (théologie) であると規定している。⁴⁰⁾

ついでこのような「疎外」の克服はいかにしてなされるか。この問題についてブルードンは、自己と自己の疎外態との同一性を認識するというよりは、悪としての「神」が人類に敵対していることを証明し、この神とたたかうことの必要性を主張する。かれによれば、宗教による「狂気 (fanatisme)」の真の治ゆは人類を神と同一視することではなく、……神があるとすれば、その神は敵である、ということを人類に証明すること」によってなされるとのべ、⁴¹⁾ この神(＝所有)の支配を实际的に克服する自己の主体的な実践意図にもとづいた探究がすすめられる。⁴²⁾そして、1848年の無償信用の実践は、ブルードンのたたかいが、「貨幣の宗教の廃棄」⁴³⁾にあったことをしめしている。

ところで、ブルードンには「人間的な自己は労働によって表示される」ということ、そしてそれは経済学の研究領域を形成するという主張がある。⁴⁴⁾

このことは、労働を媒介にした自己産出の考えがブルードンにあったことを物語るが、この言明以上の展開はない。したがって「疎外論」との結びつきは、この問題に関しては、みられない。このことから、「疎外」の克服につながる自由が「自然〔神・悪〕に対する人間の行為（l'action）から生ずる」という主張⁴⁶⁾も、労働過程での問題に結びついてはいない。そして、労働過程よりもなによりもすでにみた通り、ブルードンの自己と非自己は区分原理による分割に対応している以上、もともと媒介の論理をその基礎にもってはいなかったのである。⁴⁶⁾

〔2〕

上述の疎外論の展開は、グリューンの影響による『体系』の主題の変換から必然的に導かれたものであった。ところで、グリューンは、真正社会主義者として、フォイエルバッハとヘス（Hess, M.）の弟子であり、ヘスからは、とりわけ疎外論の影響をうけていることが指摘されている。⁴⁷⁾そこで、前述のブルードンの疎外論とヘスのそれとの関連をつぎにみておくことにしよう。

一般に「ヘーゲル左派においては、一切の外的権力、外的拘束的諸関係全体が「宗教」の名で一括され、この「宗教」が「人間性」、「自己意識」、「人間」等と呼ばれたものの自己疎外態として把握され」ていた。⁴⁸⁾そして、この左派ヘーゲル主義の明確な影響がブルードンにあらわれていることは、すでにみた通りである。ヘスの場合、特徴的なこととして、マルクスとならんで、この疎外の理論を市民社会の分析に適用したことが知られている。このヘスの立場は、「人間の自由な活動を制限するあらゆるもの、神、国家、私有財産を廃棄して自由な自己規定を確立することによって、共産主義を實現する」ことであった。⁴⁹⁾すでにみたブルードンの、いわゆる抑圧の三形態に決められる疎外論が、ヘスのこうした疎外論の立場と結びついていることもまた多言を必要としないであろう。

そこで、さらに、このヘスの疎外論の構造にたち入って問題をみることにしよう。

まず左派ヘーゲル主義者がフィヒテの影響をうけていることは知られているが、ヘスもその例外ではなく、フィヒテの理論から直接学んでいるばかりでなく、ヘーゲル哲学をフィヒテのそれに還元して理解したチエシュコフスキーから、「行為の哲学」を継承している。⁵⁰⁾ヘスの疎外論の基礎にあるこの「行為の哲学」は、精神（自己意識）の自己運動が、自己を創造する過程で、自己の他者を生み出し、この他者のなかに自己との同一性を見出し、ふたたび自己へ帰ってくるという、フィヒテ的な構造をもっている。そして、ヘスのこうした考え方の基礎に、物心平行論的なスピノザ主義のあることが指摘されている。⁵¹⁾そこで、これを畑孝一氏の最近の研究によりながら、さらにくわしくみることにしよう。

ヘスは、人間の思考を「精神行為」としてとらえ、これをあらゆる行為の根底にすえる。そして、この精神行為を、ヘスは、(1)「考える主体」(ein Denkendes)、(2)「考えられた客体」(ein Gedachtes)、(3)「両者の同一性 (Identität) としての自我」の三つの契機からなる自我の成立過程としてとらえる。すなわち、「考える主体」は自分自身を考えることによって、みずから考えられた自分を、考える自分から区別し、自分を他者として措定するが、この他者がほかならぬ自分であること、したがってこの「考えられた客体」が「考える主体」自身と同じものであることを認識する。このことによって、主体は客体との同一性をかくとくし、この他者、客体を揚棄して自分にたち帰る、あるいは自分を取りもどす。こうして自我が成立する。以上のような構造をもった自己意識の運動が、ヘスの精神行為であり、これが、ヘスの「行為の哲学」の基礎にあり、かれの「行為の哲学」は、以上の論理を、現実の認識に適用することを課題としたものであった。そこで、ヘスは次のように考える。現実人間の活動によってつくり出されたものであり、しかも人間の活動は自己意識、精神によって規定され、精神行為の論理にしたがう、だから、結局、現実自己意識がつくり出したものだ、と。こうし

てヘスは精神行為の論理を人間活動の論理として展開し、これによって現実を分析し、批判してゆくのである。

こうした、ヘスの疎外論をみるのに際して重要になるのは、「客体の主体化の論理」つまり「同一性」のかくとかの問題である。ヘスは、この行為の哲学によって、前述のような神、国家、私的所有を批判しているわけであるが、この場合、これらの形態が「認識」にもとづく「真の同一性」ではなく、「予感」とか「信ずる」ということにもとづく「虚構の同一性」によってとらえられたものであり、いわば一つの幻影の世界（反省）の産物として考えられている。そして、その「反省」のもとにあっては、「真の同一性」がかくとかされていがないために、主客は分裂、対立し、客体が、逆に主体を支配するといった関係が存在していると指摘して、これらの形態を批判するのである。⁵²⁾ そして、現実社会の批判にあたって、この「虚構の同一性」は、自己と、固定された自己の他在としての「物質的所有」＝私的所有との間の関係として説明され、こうした私的所有を基礎とした宗教と政治の支配が批判される。『貨幣体論』のなかで、ヘスは、これまで人間〔自己〕が生み出してきた近代社会が、「虚構の同一性」による、物質的所有＝貨幣の支配する「顛倒した世界」であり、分裂し、孤立した個人からなる利己主義の世界であることを明らかにし、キリスト教はこの「利己主義の理論であり論理学」であると述べている。そして同じく、そこでは、このような所有の支配とエゴイズムを「正当化する」ものとしての「経済学」が示唆されているのである。⁵³⁾

以上のヘスの哲学から、いくつかの特徴が生み出されるが、疎外論に関連した重要な特徴の一つは、ヘーゲルの弁証法にはふくまれていた「過程性」がヘスには欠除しているという点であろう。ヘスの疎外論には「媒介概念」が欠落しているため、「外化」の過程がしめされえない。このことから「客体」のもつ客観性の把握が不可能となり、「外化した人間」と「外化」との硬直的な対立が主張されるだけで、「前者を後者に解体せず、一方を否認して他方を肯定する」といった「外化」の「道徳的判決」がなされるにすぎな

いものとなる。⁵⁴⁾そして、この解決すなわち「真の同一性」のかくとかくはもっぱら人間の主体性の強調によってはかれることになる。⁵⁵⁾

以上、ヘスの「行為の哲学」の基礎にある論理と、すでにみたブルードンの概念の分類〔区分〕による構成の論理が異質のものであることは明白である。そして、この論理の相違は、疎外の克服にあたってブルードンにあっては「神」と「人間」の敵対性の強調となってあらわれ、ヘスにあっては「真の同一性」のかくとかくとなってあらわれている。このような相違があるにもかかわらず、ブルードンの体系構成の論理の説明が、上述のヘスの論理の影響をうけてなされていることもまた否定しえない。このようなヘスの影響は、秩序の発展段階における宗教批判の位置づけをめぐる問題に、より明確にみられる。そこでつぎに、それをみておこう。

ブルードンの体系の主題である相互組織＝正義が、至高の自己＝神に置換されたことはすでにみたところであるが、この相互性の理論について、ブルードンはつぎのようにのべている。「それは、すわなち自然的な交換であり、そのもっとも単純な形態としては消費貸借がある。そして、それは共同的存在 (l'être collectif) の見地からするならば、所有と共有の二つの考えの総合なのである」

このようにして、総合としての相互性は、古くからあったのであり、したがって、現在提起されている相互性の秩序は、人類の「原初的な経験 (sa pratique primitive) への社会の復帰であり」、それは、相互性の「基本的命題である $A=A$ についての、人類の6,000年にわたる思慮の結果である」というのである。⁵⁶⁾

一方、ブルードンのなかに、この相互性を生産力的側面からとらえたものとして、「集合力」(force collective) の概念がある。かれは、そこで、相互性が、従来の歴史では、この集合力の人格化、象徴化のかたちでとらえられてきたというのである。⁵⁷⁾つまり、相互性は、従来、「社会的理性」または「共同的理性」によって、疎外態のかたちで認識されてきたというのである。⁵⁸⁾『体系』の第8章の宗教批判では、こうした宗教的疎外の「知性の見地

から」する克服が示唆されている。そして、かれのここでの宗教批判は、相互性＝正義の実現に不可欠の過程として、とらえられているのである。しかも、ブルードンにあっては、この正義は、悪としての神＝所有にたいするたたかいを通じて実現されてゆくものと考えられているのである。そして、現在すでに、所有は、その絶頂 (apoquée) に到達しており、いまや衰退に転じようとしている、というのである。⁵⁹⁾ こうしてかれの宗教批判は、所有批判の脈らくのなかでとらえられることになる。

以上からも知られる通り、ブルードンは、つぎのように考えていたのである。すなわち相互性＝平等＝正義は、かつて、人類の原初的経験としてあったのだが、その後、それは所有とともに、宗教的疎外のかたちでとらえられるようになり、いま、この相互性は、「幻想」ではなく、「知性の見地から」、「人間的現実」のなかの矛盾の解決を通じて実現されなければならない、ということである。

さて、以上のようなブルードンの説明が、グリーンズの師、ヘスの、つぎのような見解の影響をうけていることは明らかであろう。以下、それをしめしておこう。

既述の通りヘスは「行為の哲学」にもとづいて現実批判を行なっているのであるが、その対象はなによりもまず、宗教と政治の領域における人間疎外であった。この場合、ヘスは、人間の本質を共同的存在としてとらえ、問題は、その本質が具体的な個人から離れた抽象〔虚構の同一性〕としてあるか、それとも個々の人間に自覚されて、個と全体との統一が意識的に〔真の同一性として〕保持されているかにある、とみていた。そして、古代にはこの統一が無意識的に保持されていたのに、その後、人間の個としての自覚が生まれるとともに、この統一が破られ、近代社会におけるような人間相互の分裂、個と全体との分離が生じた。この結果、全体が個個人に自覚されず、人間に対して外的なものとして存在し、全体が人間主体を拘束し支配するようになり、宗教的疎外、政治的疎外が生じた。しかし、宗教も政治も、抽象的非現実的ではあるが、それぞれ神と人間との合一、あるいは人間の共同的

存在を表わしており、その意味で、やがて実現されるべき未来の共同社会を先取りしているというのである。そして、ヘスにあっては、この分裂と対立は、未来へむかうための必然的な段階であり、それは頂点に達したのち、必然的に調整されざるをえないと考え、いまやその段階であることが示唆されているのである。⁶⁰⁾

こうしたヘスの疎外論が、所有批判を基礎にもっていることは、すでにふれたところである。そこで、その内容の異同⁶¹⁾は一応おくとして、上述のヘスの「共同的存在」、そして未来の「共同社会」を、ブルードンの「相互性」、「相互組織」に対応させるならば、疎外論をふくむ歴史的展望の説明にかんするかぎり両者の類似は明白であろう。⁶²⁾

§ IV 『体系』の展開と歴史法則

〔1〕

ブルードンは、1843年の『創造』のなかで、歴史とは「秩序の創造」をあらわす事実の記述であるという見解を明らかにしている。そして、この場合、かれは、一般的科学というものが考えられないのと同じく、普遍的歴史法則というものは存在しない、と考える。したがって「秩序の創造」をしめす歴史法則は、あくまでも特殊科学の対象としての「系列」のなかでしかとらえることができない、というのである。そこで、かれは「産業」(l'industrie)の進歩の事実のなかにしめされる「秩序の創造」によって、この歴史法則を明らかにしようとする。産業の進歩の法則(系列)を対象とする特殊科学は経済学であるから、「秩序の創造」をしめすこの歴史法則は、経済学の法則としてとらえられることになる。⁶³⁾

産業の進歩のなかでしめされる歴史法則としての「秩序の創造」とは何か、かれによれば、それは「労働の組織」⁶⁴⁾化のことであり、分業にもとづく「労働の専門性とその総合、諸機能の整序」すなわち集合力と、これに結びついた「労働者の連帯 (la solidarité) と責任」そして、これらを前提と

した、正義にもとづく「労働手段の配分 (la distribution) と生産物の分配 (la répartition)」の秩序の創造のことである。したがって、こうした「秩序」の創造過程の記述が歴史であり、この創造過程の〔進歩の〕系列が歴史法則である。そして、この法則を論証するものが経済学である。このことからブルードンは、経済学の理論史—具体的には J. A. ブランキ(Blanqui) の『ヨーロッパ経済学史』(1837)——のなかに、豊富な「歴史法則」を発見することができるかと述べている。⁶⁵⁾

ところでこのような歴史法則は、なにによって生み出されるのか、ブルードンはこのことについて、つぎのようにのべている。「進歩の事実の一般的な原因は、明らかに、理性そして観念 (idées) の発展のなかに、端的にいうと、秩序の構想 (la conception) のなかにある。」⁶⁶⁾ かれのこのような考え方の基礎には、同じ『創造』の、これに先立つ「形而上学」の章での、つぎのような理解がある。すなわち、それは、自然的秩序にもとづいた観念(観念系列)が、産業組織などの人為的秩序(人為的系列)をつくり出すという見解である。⁶⁷⁾ こうして、かれによれば、産業の進歩は、秩序の「観念」の発展の結果をあらわすものであり、歴史は、こうした秩序の観念の顕現を記述するものということになる。この結果、歴史法則はこの観念系列のあらわれということになり、経済学は、秩序の観念系列の事実による確証または経験的概念による論証を任務とするものとなる。

かれの『体系』の課題は、以上のような『創造』での考えのうえに立って、秩序の観念の発展系列＝歴史法則を論証することであった。『創造』での「秩序」が、内容的には『体系』の主題である「相互組織」の原型にほかならないことは詳説するまでもない。そして、『体系』におけるこの「秩序」の観念＝正義を主題とする概念の分類体系が、同時に、この「主題の発展の論証」体系としてもとらえられるといった論理的機構については、すでに説明した通りである。この『体系』構成の論理は、同様に『創造』で確立した「系列の弁証法」であった。ところがしかし、『体系』では概念の分類体系の構成論理としての系列の「弁証法」は、そうした論理としては説明されず、「人類

史の論理』として説明されることになる。やはり、この説明の変換にも左派ヘーゲル主義者の「ドイツ哲学」が介在しているのである。そこで、この変換の機構をつぎに分析してみよう。

〔2〕

『体系』での歴史の説明は、『創造』において、すでに成立している「観念史観」⁶⁸⁾ すなわち、秩序の創造をあらわす歴史は、観念 (Idées) がつくり出すものであり、したがって歴史法則は「観念系列」によってあらわされうるという考え方を素地として展開される。

かれは、この考えをヘーゲル主義的に説明する。まず、ヘーゲルの『法哲学』の一節を想わせる「われわれは、時間の秩序に従って歴史をつくるのではけっしてなく、観念の継起に従って歴史をつくるのである」という有名な敘述にはじまり、「……経済理論は、観念の論理的継起および、それらの判断における系列なのであり、……それは、哲学であると同時に歴史でもある」という、同じくヘーゲルの「歴史哲学」を想起させるような説明がなされている。⁶⁹⁾ そして、これらの説明は、つぎのような左派ヘーゲル的な表現による主張と結びついていることに注目する必要がある。

「けっきよく、人間的な事実、人間的な諸観念の肉化 (l'incarnation) である。したがって、社会経済の法則を研究すること、それは、理性の法則の理論をつくることであり、哲学を創造することなのである。」……「……事実、目にみえない諸観念の、目にみえる表示 (manifestation) である。」⁷⁰⁾

以上のブルードンの主張は、いずれも、前述の『創造』での考えかたを、ヘーゲル的、ないしは左派ヘーゲル的な言辞をもって表明したものにはほかならない。そこで、つぎに、この「観念」によってつくり出された歴史の法則が、『体系』で、どのように説明されているかをみることにしたい。

ブルードンの「経済学体系」は、系列の弁証法にもとづいて構成された「観

念的系列」の体系である。この「観念的系列」の系列づけ〔体系づけ〕の「根拠」すなわち、この体系の形態を規定する系列づけの「関係」は、区分原理にもとづく「アンチノミー」の「関係」であり、したがって、この「関係」によって構成されるこの体系は、「矛盾」＝「アンチノミー」の体系である。⁷¹⁾そしてこのような「観念的系列」の体系が、歴史法則をあらわすものとしてとらえられるのである。この把握の基礎が前述の「史観」にあることは、もちろんである。問題は、この系列（体系）が、歴史法則をあらわすものとなるためには、系列づけの「関係」が「進歩」をあらわすものとしてとらえられなければならない。すなわち「アンチノミー」の関係が、同時に「進歩」の関係でもある、ということが説明されねばならない。このためには、体系の主題が、「アンチノミー」と「進歩」の関係をもって展開されなければならない。つまり、主題の論証過程〔主題による系列づけの確証過程〕が「アンチノミー」による進歩の系列＝歴史法則の確証過程として説明されること、あるいは、「アンチノミー」の関係による「秩序の観念」の進展が歴史的必然として証明されることが必要になる。

以上の説明は、まず、主題の左派ヘーゲルの解釈による既述の変換にもとづいて行なわれる。すなわち、体系の主題である「秩序」の観念が、「自己」または「自己意識」と等置されることによって、秩序の創造は、こうした「自己」＝「社会」＝「人間」の完成過程としてとらえられる。「至高の自己」＝「神」とは、こうした秩序の完成態を含意したものにはほかならない。『体系』での歴史の説明は、こうして、つぎのようなものとなる。

「社会の歴史は、われわれにとっては、もはや神の観念のながい規定〔の歴史〕、人間の運命の進歩的な啓示〔の歴史〕にすぎない」⁷²⁾そして、神の仮設によって、「人間が、絶対者 (l'absolu) と同一化され (s'assimile), ……これによって、人類の産業のなかに創造的な働きの完成をみるのが可能になる」⁷³⁾このような「神」＝「至高の自己」の歴史が、「体系」の構成の論理を基礎として、つぎのように解釈され、歴史法則として論証される。

構成の論理からするならば、プルードンの「体系」は、相互性＝正義を以

分原理として分割した〔二分した〕各カテゴリーの種概念の分類「体系」であった。したがって、相互性＝正義は、この体系の前提にある区分原理であり、同時に分類主題にすぎないものであった。ところが、この分類主題としての相互性が、至高の自己＝神に変換されることによって、「体系」は、この主題＝神の発現の論証体系となる。そして「体系」は、もはや、カテゴリーの分類「体系」としてではなく、秩序の観念＝神の顕現の体系として説明され、それは、人類の秩序の展開過程すなわち「歴史」の法則の論証体系に転化する。これにともなう、そこでは、もともと、当為として考えられていた相互組織が、分類主題としてではなく、実現されるべき秩序として、未来の地平に設定されることになる。⁷⁴⁾ 同時に、区分原理と区分肢としての種概念の関係の逆転⁷⁵⁾は、分類主題を構成するものとして説明されるのではなく、「至高の自己」が、〔区分肢としての〕自己と非自己、精神と存在、そして人間と悪との対立によって「構成」されてゆくものとして説明される。

こうして、「体系」の系列づけの関係は、人間〔自己〕を定立 (Thèse) とし、人間がうみ出した悪＝神〔自己の他在＝非自己〕を反定立 (Antithèse) とし、この対立が総合としての人間〔自由〕をうみ、これが定立となって、同様に反定立をうむ、というたえざる対立関係すなわち、「アンチノミー」の関係としてとらえられる。そしてこの対立は、至高の自己に到達しえてはじめて「和解」するものと考えられる。したがって、この至高の自己＝正義は、この「アンチノミー」の一般的均衡をあらわすものとなり、この至高の自己＝神は、もはや、実体ではなく「対立関係」そのもの、対立の「必然性」そのものをあらわすことになる。こうして、分類肢の対立関係としての「アンチノミー」の関係〔弁証法的関係〕は、至高の自己の実現の必然的な過程・秩序の創造過程すなわち、「進歩」の関係をあらわすものとなる。

以上によって、「相互性」を基準として編成された概念の分類体系は、人類の秩序の創造の歴史法則を論証する体系として説明されることになるのである。

こうして歴史を自己意識の発展史としてとらえ、自己と自己の他在、意識

と存在を分離し、歴史を両者のたえざる対立の発展として把握するフィヒテ的な左派ヘーゲル主義の歴史観⁷⁶⁾が、体系の主題の意味変換を媒介にして、プルードンの『体系』の説明の論理となったことについては、もはや疑問の余地はないであろう。プルードンの相互性＝正義が、歴史的必然の地平に設定されたことの背景には、コンドルセー(Condorcet)の巨大な影をみないわけにはいかないであろう。とりわけ、歴史をタブローとしてとらえ、その発展を10期にわけた人類進歩の論証体系は、このかぎりではプルードンの「体系」の原型さえ想わせる。この啓蒙的な進歩史観が、歴史的必然を系列の概念でとらえたシャルル・フーリエとともに、プルードンの歴史観の背後に意識されていたことは疑いえない。しかし、プルードンの「体系」の説明の論理に一步ふみ込んで分析してみると、この体系を説明する歴史哲学は、やはり、左派ヘーゲル主義のものとみなさざるをえないのである。

[3]

前節ではプルードンの「疎外論」のなかに、グリューンの師、ヘスの影響を確認した。そこで、上述の歴史観についてもまた、同様の影響がどの程度存在するのかを確かめておこう。

ヘスにあっては、『人類の聖史』以来、歴史は、精神(自己意識)の発展史にほかならないものであった。ヘスは『人類の聖史』で、精神と自然の同一性を主張するスピノザ的な神を、ユダヤ教的な人類救済思想と結びつけ、この「神の国」を、人間自身がつくり出すことによって、人類の救済が可能になると考えた。そこでは、したがって、歴史は、本質的に、その中で、この神が自己を展開する必然的な過程としてとらえられることになった。そして『ヨーロッパの三頭政治』では、人類史は「本質的に神の摂理による歴史」としてとらえられている。ところで、ヘスは、この段階で人間の本質を「共同的存在」としてとらえており、ヘスの歴史は、けっきょくこうした「人間の本質の展開過程」として把握されることになる。⁷⁷⁾そして、この歴史の発

展過程について、『行為の哲学』ではつぎのように説明している。

これまでの全歴史は、「現実的になるためには、自己と対立せざるをえなかった精神の発展の表示以外の何物でも」なかった。そして、そのいみで、それは「社会生活と思考に関しては、精神の自然史」であり、そこでは精神の自己自身との対立が持続してきた、というのである。⁷⁸⁾

さて、歴史が「神の摂理による歴史」であり、人間の「意識の発展史」、「神の認識の発展史」であり、それが、けっきょく「人間の本質の展開過程」である、という説明をみるかぎり、ブルードンとヘスの類似は否定しえない。ブルードンの『体系』の序言から第8章にかけての神の論議の展開過程は、ヘスの初期の歴史観から後の『貨幣体論』の歴史観への発展をあとづけているようにも思われる。また、これまでの歴史についてみるならば、ヘスの場合、それは『貨幣体論』では、「掠奪と奴隷制の歴史」であり、利己主義による人間相互の対立は、類的本質の疎外をうみ出していた。ブルードンにあっては、これまでの歴史は、エゴイズムにもとづく疎外による悪としての神の支配する歴史であると説明されている。そしてまた、ブルードンの「至高の自己」または「自己意識の完成」による相互性、ヘスにあっては「自由な精神行為の認識」、「現実的な普遍者」の形成による共産主義、のいずれもが未来に設定されていることも共通している。

しかし、ブルードンとヘスとでは、以上のような類似性はあっても、歴史を主として過去の記述としての側面でとらえるか、それとも未来の展望の強調のもとでとらえるかの基本的な違いがある。そして、それは論理構造のうえでの、つぎのような決定的な相違に関連している。すなわち、ブルードンの場合、体系の展開の説明からも知られる通り、これまでの歴史のなかに、すでに「自己の反対者たる他者」をのりこえる新たな、意識的な自己が、たえず定立されており、平等・正義がたえず「発見」され、定立されている。そしてこのたえず定立と反定立の関係がそのまま未来への展望につながっていたのである。ところが、ヘスの場合には、これまでの歴史は、精神の「自然史」であり、「精神の自己自身との対立が持続しており」、この対立をのり

こえる新たな自己は、「自由な精神行為」として、明白に自覚され、認識される現時点においてはじめて問題となるのであり、こうした時点から真の歴史としての未来が展望されているのであった。⁷⁹⁾

『体系』の構成の論理からするならば、歴史過程の説明の論理にかんするかぎり、ブルードンのそれは、ヘスよりは、むしろブルーノ・パウアーのそれに近いといえる。⁸⁰⁾

ところで、同じような歴史過程の説明でも、歴史的必然と人間的自由との関係についての説明には、明らかにヘスのものと思われる影響がみられる。最後にこの点についてみておこう。ヘスによれば「自由とは、自己制約による外的制約の克服であり」、そこでは精神が、自己を外化するどんな制約も克服して自己規定となっている自由な精神行為の状態にはかならない。⁸¹⁾ これまでの歴史は、われわれをとおして生じたものでない以上、それは一つの宿命である。「われわれをとおして遂行されることのみが、それ自体において必然的に生じているにもかかわらず、われわれにとっては自由に生じている」ことになる。⁸²⁾ こうして、ヘスの歴史は、自由な精神から生れるものでありながら、必然性をもって未来に対して開かれていることになる。この考え方こそ、ヘスが「行為の哲学」によって、ヘーゲルの歴史哲学の限界を克服するとともに、左派ヘーゲル主義の自己意識の哲学をこれに結びつけたかれ独自の見解なのであった。⁸³⁾

これに対して、ブルードンの『体系』では、歴史の進展は人間的自由と、宿命としての悪＝神＝所有との関係から、つぎのように説明されている。まず、これまでの6000年の人類の歴史が、エゴイムスによって生み出された神＝所有の支配のもとにあり、これが必然的なもの、「宿命」として存在していた。⁸⁴⁾ しかし、いまや悪の系列によってこの神がサタンであることが証明された以上、宿命はうちくだかるべきものとなった。かくして「知性の見地」からする必然性の認識が問題となる。この見地からみるならば、宿命 (la fatalité) または必然性 (la nécessité) と人間的自由とは、もはや対立するものではなく、それは「自然的な区別 (la distinction naturelle) にすぎ

ず、正反対のもの (antithétique) ではなく、知性の事実をともなった、行為 (l'activité) の事実なのである」つまりこの段階では「宿命を認識し、そこに入り込んでゆくこと (à pénétrer), このことが〔教育による〕人間的理性に提起されているのである。自由を吸い込むことが、宿命に合致する (conformer) ことになるのであり」そしてこれによって人類の進歩が規定されてくるというのである。⁸⁵⁾ このように、ブルードンにあっては、行為を媒介とした宿命と自由との「和解」がとかれているのである。

お わ り に

これまでの説明によって、ブルードンの『体系』の構成の論理は、そのまま表現されるのではなく、左派ヘーゲル主義の影響による「解釈」によって説明されていることがしめされた。この「解釈」にあたって大きな役割をはたしたのは、グリーンであった。このグリーンが、ブルードンに注ぎ込んだ「ドイツ哲学」は、なんであったのか。そして、それは、なんのためになされたのか。この「ドイツ哲学」が、これまでにみた『体系』の説明の論理から、その第1が、宗教批判であり、第2が、ヘスの疎外論と、これと関連した左派ヘーゲル主義的歴史観であったことが確認できる。

さて、ヘスが、早くからブルードンを高く評価していたことは知られている。⁸⁶⁾ ヘスは、1843年の『21ボーゲン』誌の論文のなかで、ブルードンの所有批判の評価にひき続いて、つぎのように述べている。

「フランスとドイツの精神は、近代の根本原理を真理とした。しかし、この真理さえ生活の中に現実化するには、人格的自由と社会的平等というその真理の二つの契機が、再び統一されねばならない。しかも一方で絶対的平等、つまりフランスの共産主義がなく、他方で絶対的自由、つまりドイツの無神論がなければ、人格的自由も社会的平等も現実的真理とはなりえない。客体的世界において、まだ対立と隷属の状態がみとめられるかぎり、従ってまだ政治が世界を支配しているかぎり、天上の政治の鎖から世界を解放することも、また考えられない。」⁸⁷⁾そして、同じく同誌のなかの『行為の哲学』では、

ブルードンを、バブーフの系譜のもとに位置づけながらも、ブルードンが「宗教的二元論にとどまっております」、宗教的疎外の真の認識に到達していないことを指摘している。⁸⁸⁾

ヘスにとっては、宗教的、政治的疎外の克服こそが問題であった。すなわち、これまでの歴史にみられる、現実性のない「抽象体—神、僧侶、法王、教会、国家、君主等等」としての一般者と、物質的な特殊としての個との分裂の克服による共産主義の実現が課題であった。そして、この二元論の克服のためには、フランスの社会主義の「実践的人間主義」と、「ドイツ哲学」との統一が必要である、とヘスは考えていたのである。⁸⁹⁾

こうして、ヘスの真正社会主義の重要な政策として、「人間の本質についての理解、人間の疎外についての理解」に欠ける英仏の社会主義者・共産主義者に、「ドイツ哲学」を注ぎ込むという問題が提起される。⁹⁰⁾そして、フランスではその白羽の矢がブルードンに立てられ、上述の政策について同意見をもっていたとみられるカール・グリューンが、その使徒の役割をはたしたのである。したがって、すでにみた、ブルードンの説明の論理からみて、『体系』は、こうした真正社会主義の一つの「成果」にはほかならないものであった。マルクスたちの『ドイツ・イデオロギー』は、この真正社会主義をつぎのように規定している。「フランス的観念が、ドイツ・イデオロクたちの言語へ翻訳され、そして〔フランスの〕共産主義とドイツ・イデオロギーとのあいだに勝手に連関がつくりあげられること、これがすなわち、いわゆる「真正社会主義」なるものにほかならない」⁹¹⁾と。そして「真正社会主義者」グリューンは、ブルードンの経済哲学を「ドイツの思弁の最高にして最後の結果」として「解釈」していたのである。⁹²⁾

『体系』での説明の論理は、本来のブルードンの論理についての、このようなグリューンの「解釈」をもとにしたものであろう。そのいみで、グリューンは、ブルードンの体系「構成の論理」を、「説明の論理」に変換する写像の役割をはたしたことになる。たしかにグリューンはヘーゲルをブルードンに注ぎ込んだであろう。そしてまた、ブルードンも周知の通り、後にヘーゲ

ルを聖書、スミスとならんで自己の師とみとめている。しかし、『体系』に影響をおとしているヘーゲルは、もはやヘーゲルそのものではなく、⁹³⁾ フィヒテ的な左派ヘーゲル主義者の「ヘーゲル」主義だったのである。⁹⁴⁾

〔注〕

- 1) 拙稿「プルードンの経済学体系について」、『経済学研究』(北大) 第20巻第2号, 1970, 9, pp. 57~98.
- 2) James, E. によれば, 1844年8月15日付の手紙に『体系』への意図がすでにしめされているという。*
*Proudhon, P.-J., Qu'est-ce que la propriété (Garnier-Flammarion) 1966, chronologie de la vie et de l'oeuvre de Proudhon, p. 10.
- 3) Carnets de P.-J. Proudhon, vol. I (1843—1846), Paris, 1960, p. 84.
〔以下, Carnets と略記する。〕
- 4) このことは, 1843年5月24日のルーゲ (Ruge, A.) のフォイエールバッハ宛の手紙にしめされている。*
*Cornu, A., Karl Marx et Friedrich Engels, tome II, Paris, 1958, p. 232.
- 5) Halévy, D., La vie de Proudhon, Paris, 1948, p. 362.
- 6) Halévy, D., op.cit., p. 367.
- 7) Haubtmann, P., Marx et Proudhon, Paris, 1947, p. 43.
- 8) Halévy, D., op. cit., pp. 366-367.
- 9) マルクスのパリ追放と, ブリュッセルへ向けての出発日については, 下記の良知論文*, グリューンのパリ到着については前掲 Haubtmann の著作**を参照。
*良知力「パリ時代のマルクスにたいする監視記録」, 『土地制度史学』第33号, 1966, 10.
**Haubtmann, op. cit., p. 48.
- 10) グリューンは, すでに1844年12月に, プルードンに, フォイエールバッハのアントロポロギアを話した際のプルードンの反応を手紙に書きしるしている。*
*Proudhon, P.-J., Système des contradictions économiques. tome I—II (Œuvres complètes. nouvelle édition) Paris, 1923, t. I, Introduction par Picard, R. 〔以下, Contr. I, II, と略記する。〕
- 11) Halévy, op. cit., pp. 373-374.
ここで, Halévy は, エヴェルベックが, プルードンのためにヘーゲルの長い文章を仏訳し, これをプルードンとともに読んでいたこと, そして同様にして, フォイエールバッハ兄弟〔これは有名な, Ludwig と, その弟でやはり哲学者の,

Fritz をさすものであろう]の著作をも読んでいと述べている。また, Haubtmann は, マルクス, グリューンの紹介で, ブルードンが, のちに, ヘス, ワイトリンク, エンゲルス, デュラー (Dürer), アイザーマン (Eisermann), バクーニンなどと知り合いになることを指摘している。*

*Hauptmann, p., P.-J. Proudhon, *genèse d'un antithéiste*, Paris, 1969, p. 220.

なお, エヴェルベックは「正義者同盟」に参加した医者で, カベール (Cabet, E.) の『イカリア航海記』の翻訳者として知られていた。**

**Cornu, op. cit., t. II, p. 149.

12) Carnets, I., p. 108 sq.

13) Carnets, I., pp. 193-195 をみよ。

14) 一般に左派ヘーゲル主義者とブルードンの関係は, 「知られることの, きわめてすくない」分野であり, これらの関係の内容をしめす, 討議, 仏訳手稿, 手紙などの文書が Hauptmann によって, 最近発掘されている模様で, その一部が紹介されている。*【本稿で使用した『手記』もその一部である】この関係の内容的な分析は, フランスにおいてもこれから行なわれる段階といえよう。

*Hauptmann, P.-J., Proudhon, (op. cit.) p. 221.

15) 以上の点についての詳説は前述の拙稿ならびに下記の拙稿を参照されたい。

拙稿「ブルードンの「系列の理論」について, その(1), その(2)」, 『経済論集』(北海学園大学)第18号, 1967, 10. および, 『同誌』第16巻第1号, 1968, 7.

16) Contr. II. pp. 394-395.

17) 1844年12月22日 Micaud 宛手紙,* 編者の Ruyssen は, この意図が『体系』にとりかかりはじめたブルードンの宗教批判の内容をほのめかしたものと注記している。

*Ecrits sur la religion (Œuvres complètes de P.-J. Proudhon, nouvelle édition) Paris, 1959, p. 207.

18) Carnets, I. pp. 108-109.

19) Carnets, I. p. 137., p. 144., pp. 108-109.

20) Carnets, I. p. 241.

21) Contr. II, pp. 392-394, p. 397.

22) Contr. II, p. 397.

23) Contr. II, pp. 410-411.

24) Contr. I, p. 93. を参照。

25) Contr. II, p. 389, p. 393.

26) 1845年9月の『手記』では, たとえばつぎのようなことが, しるされている。

「神, 地上における人間の宿命は神とたたかうことである (神が人間に対して戸

己をあらわすかぎり)】*

同様の主張は『体系』のなかで随所にみられる。*Carnets, I, p. 139.

- 27) これについては『手記』の編集者である Hauptmann のそれぞれの注*を参照されたい。かれは、前掲の著作で、ブルードンの「反神論」が、一つにはこうした「ドイツ的な起源」をもっていることを指摘している。**

*Carnets, I, p. 108, p. 112, p. 119, p. 265. N. B.

**Hauptmann, P.-J. Proudhon, (op. cit.) p. 217. p. 225.

- 28) Proudhon, P.-J., Philosophie der Staatsökonomie. (In 2 Bänden) Darmstadt, 1847. [Rep. Darmstadt, 1966.]

29) op. cit., Bd. 2, Einführung, S.XVI.

30) op. cit., Einführung, S.XVIII.

31) op. cit., Einführung, S.XIX.

32) Contr. I, p. 48.

33) Contr. I, p. 49.

34) Contr. I, p. 46.

35) Contr. I. p. 389.

この問題について、左派ヘーゲル主義者の無神論との関連を検討したものに、前掲 Hauptmann の最近の著作がある。*

*Hauptmann, op. cit, pp. 220-223.

- 36) 「和解」の拒否については, Contr. I, pp. 396-397. をみよ。なお, グリューンは、フオイエルバッハの徒として、2年間にわたりブルードンの説得にあたったが、不成功におわったことがしめされている。*

*Hauptmann. op. cit. p. 222. なお、本稿注 46) 参照。

37) Contr. I, pp. 380-381.

38) Contr. I, p. 389.

このいわゆる「抑圧の三形態」が、それぞれブルードンの全体系のなかで、どのように把握され、どのように内面的に関連しているかを究明しようとした労作*がある。

*津島陽子「ブルードンにおける抑圧の三形態について」、『経済学』(東北大学) 第31巻第3号, 1970, pp. 41-69.

39) Contr. II, p. 239.

40) Contr. II, p. 237.

41) Contr. I. p. 397.

42) 前掲拙稿「ブルードンの経済学体系について」, pp. 76-80. 参照。

43) Contr. II, p. 89.

44) Contr. II, p. 395.

45) Contr. II, pp. 395-396.

46) この論理は後にみる通り「媒介の論理」を欠いたヘスの疎外論と結果的には一致するが、同じ論理から「愛」による「和解」の立場をあくまでも拒否するという点でフォイエルバッハおよびヘスの立場と対立する。なお本稿注36)を参照。

47) Cornu, op. cit. t. IV, Paris, 1970, p. 280.

48) 広松渉, 『マルクス主義の成立過程』至誠堂, 1967, p. 57.

49) Hess, M., Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850 (Cornu A. und Mönke, W.-Hersg.), Berlin, 1961, Einleitung, S.XXXV.

(以下 HS. と略記する) この点については、畑孝一「ルカーチとコルニュのヘス研究」, 『横浜商大論集』第1巻第1号, 1967, 7, p. 131. 参照

50) これについては、山中隆次「チェシュコフスキーのヘーゲル批判」, 『経済理論』88号, 1965, 11, pp. 21-42 をみよ。

51) 良知力, 『ドイツ社会思想史研究』未来社, 1966, p. 25.

52) 以上の説明は下記の論文の第3節によっている。

畑孝一「『二十一ボーゲン』誌のヘスの三論文とマルクス『経済学・哲学草稿』(一)―私的所有の批判を中心として―」, 『商学論集』第39巻第4号, 1971, 3, pp. 102-109.

53) HS. S. 334, S. 332., 山中隆次, 畑孝一訳, モーゼス・ヘス『初期社会主義論集』, 未来社, 1970, pp. 126-127, p. 121. [以下『論集』と略記]

54) 以上の指摘は、ルカーチのもの*である。この紹介については、畑孝一「前掲論文」pp. 121-125. 参照。

*Lukács, G., "Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik", Sonderabdruck aus dem Archiv für die Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung, XII, Lp. 2., 1926, SS. 117-119, SS. 129-130.

55) 『論集』訳者解説 p. 198.

56) Contr. II, p. 411.

57) Contr. II, p. 400.

58) Gurvitch. G. は、ブルードンの弁証法を、集合力 (forces collectives) と共同的理性 (raison collective) との対立の側面からとらえているが*, これはもともと、こうしたブルードンの疎外論に基礎があるわけである。この基礎まで追究するならば、ブルードンの弁証法には左派ヘーゲル主義の影響が見出せるはずであり、ヘーゲルの弁証法との関連の評価も異なってくるをえない。つまり Gurvitch は、「ヘーゲル」の弁証法との関連を問題にするあまり、ブルードンのなかにあるかんじんの左派ヘーゲル主義の影響を見おとし、当然のことながら、ヘーゲルの弁証法の影響がほとんどないところから、したがって、ドイツ哲学なるものの影響を否定する立場〔フランスに多い〕に結びつく。

*Gurvitch, G., *Dialectique et sociologie*, Paris, 1962, p. 102.

**op. cit., pp. 96-97.

59) Contr. II, p. 237.

60) 以上について下記論文を参照。

1) 前掲『論集』訳者解説, pp. 190-191.

2) 山中隆次「ヘスとマルクス」, 『「資本論」の成立』(経済学史学会編) 岩波書店 1968, pp. 164-171.

3) 良知力「ヘスは若きマルクスの発展の座標軸たりうるか」, 『思想』539号, 1969, 5, p. 78.

61) ヘスとブルードンの「未来社会」については、類似点としては、ヘスがブルードンの「相互性」と同じく、「有機的な活動としての協働(Zusammenwirken)」にもとづく生産物の組織的交換を考えていることがあげられる。*そして、ヘスの場合このような社会が、「アナルヒー」を一つの契機としてもたらされる、という点でブルードンの「アナルシー」の社会をその中にくり込んでいる。ヘスのこの「アナルヒー」は、バブーフの主張にはじまり、ブルードンによって明確にされたそれを、フィヒテのそれと結びつけて理解したものである。[『行為の哲学』をみよ] ヘスの場合、この社会すなわち共産主義への移行は、直接的には貨幣＝私的所有の廃止によって行なわれるものとする**が、ブルードンにあっても、「相互性」の実現を無償信用というかたちでの貨幣の廃止にもとめることになる。

これにたいして、相違点としては、こうした社会の実現にあたって、ヘスは、根本的には人間の愛による「直接的な結びつき」を主張するのに対して、***ブルードンは、あくまでも、こうしたフォイエールパッハ的な「和解」を拒否し、疎外における敵対関係に固執して、これに徹することによって解決を見出そうとする。つぎに、ヘスは未来の社会においては、私的所有ではなく「共同所有」＝共産主義を考えているのに対して、****ブルードンの場合には、「相互性」による交換の基礎に、個人的所有(所持)を考えており、共有を否定していること、があげられよう。

*HS. "Über das Geldwesen" SS. 330-331, S. 332. 『論集』 pp. 117-119, p. 122.

**op. cit. S. 347. 『論集』 pp. 158-159.

***op. cit. S. 347. 『論集』 pp. 159.

****『論集』訳者解説 pp. 192-193.

62) 相互性の「原初的経験」とその崩れについての考え自体は、ブルードンではすでに『所有とは何か』で提起されている。[Qu'est-ce que la Propriété? (nouvelle édit.) Paris, 1926, p.324.] ここで問題なのは疎外論の導入による説明である。

- 63) Proudhon, P.-J., De la création de l'ordre dans l'humanité. (Œuvres complètes., nouvelle édition) Paris, 1927, p. 357, p.359. P.369.(以下, Ordre.と略記する。)
- 64) この場合の「労働の組織」化は、従来の多くの試みにたいする批判のうえに主張されている。* とりわけ、1839年のルイ・ブランの同名の著書にたいして、空論であると批判している。** この実践上の対決は2月革命期になされる。
*Ordre. p. 324. sq.
**Ordre. p. 324. N.B. (226)
- 65) Ordre. pp. 369-370.
- 66) Ordre. p. 366.
- 67) 前掲拙稿「ブレードンの『系列の理論』について」—その(2)—, pp. 117-121. 参照のこと。
- 68) 「精神の物質に対する優位性」を基礎とした、観念と事実との相互関係をブレードンの史観の特徴として指摘する Turgeon の論文* は、ブレードンのこの史観をよく説明している。
*Turgeon, C., "Essai sur la conception de l'histoire et du progrès après Proudhon," Revue d'économie politique, 1915, pp. 359-363.
- 69) Contr. I, p. 179.
この叙述は、「近代の哲学者たち」の「哲学の歴史」は、その根底においては歴史の哲学であった」という見解の紹介* のあとでなされているのである。
*Contr. I, p. 168.
- 70) Contr. I, p. 170.
- 71) これについては前掲拙稿『ブレードンの「系列の理論」について』—その(2)— pp. 126-134, その(1), pp. 116-117. を参照のこと。
- 72) Contr. I, pp. 52-53.
- 73) Contr. I, p.54.
- 74) 『体系』の序言での、「神」の仮設は、「主題」の未来への設定に結びつく。なお、このような倫理的「基準」の歴史法則への転化の機構については、ヘスのなかにもある。
*良知力「前掲論文」,『思想』539号, p. 78. をみよ。
- 75) この逆転については、Chen Kui-Si の指摘がある。* なお、これについては前掲拙稿「ブレードンの経済学体系について」, p. 92, 注57) を参照のこと。
*Chen Kui-Si, La dialectique dans l'oeuvre de Proudhon, Paris, 1936, p. 85.
- 76) Cornu, op. cit., t. I, Paris, 1955, pp. 292-293.
- 77) 『論集』訳者解説, pp. 187-189, p. 200.

78) “Philosophie der That,” HS. S. 220, S. 223, 『論集』 p. 86, p. 95.

79) この相違からヘスは、ブルードンの『体系』が誤っているとして批判している。すなわちヘスによれば、ブルードンは、「人類の生成史(自然史)」のなかに、「自由な精神行為」、「真の社会的生命活動」の存在をみとめており、両者を混同している、とのべ、これが、Grün の誤りとも共通していることを指摘して、Grün とブルードンのこの点についての師弟関係を暗示している*。なお、ヘスは、ブルードンの『体系』については、「思弁的な方法」、「思弁的な芸当」(Spekulative Kunststück)によって生み出された「思弁の体系」とみている。**「思弁的な方法」としてヘスが指摘しているのは、もちろんブルードンの「アンチノミー」とその展開の仕方である。

* “Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère, von P.-J. Proudhon, Paris, 1846” 1847, HS. SS. 399-400.

**op. cit., S. 399.

80) ブルーノ・バウアーの歴史観については下記の論文を参照。

良知力「マルクスと真正理論のテロリズム」, 『思想』527号, 1968, 5, pp. 52-55.

81) “Philosophie der That,” HS. S. 223 『論集』 p. 95.

82) “Die europäisch Triarchie” HS. S. 83.

83) 『論集』訳者解説, p. 189. 参照,

84) 1846年夏の『手記』には、所有が力の宗教として神格化されていること、しかもそれは宿命的なものとなっており、所有の発展にともなって、人間は相互に切り離され、これと同時に人間が神＝所有から疎遠になってゆくことがしめされ、人類の進歩は、この社会の基体 (le substrat) としての神＝所有＝宿命から生じることが説明されているのである*。

*Carnets. I, pp. 264-265.

85) Contr. I, pp. 386-387.

86) Cornu, op. cit. t. II, p. 141.

87) “Socialismus und Communismus,” HS. S. 202, 『論集』, p. 44.

88) “Philosophie der That” HS. S. 213, 『論集』 pp. 71-72.

89) 前掲, 良知力, 『ドイツ社会思想史研究』, pp. 39-40. 参照。

90) Cornu., op. cit., t. IV, p. 267.

91) Karl Marx-Friedrich Engels Werke, Bd. 3, Berlin, 1958, S. 442. 『マルクス＝エンゲルス全集』第3巻, 大月書店, 1963, p. 494.

なお、マルクスの『哲学の貧困』が、こうした「真正社会主義」の「成果」に対してむけられた批判であることに注目すべきである。

92) Proudhon, P.-J., op. cit., Bd. 2, Einführung, S. XXVIII.

93) Diehl, K. によって紹介されている、ヘーゲルの『法哲学』の叙述* と、すでにみたブルードンの「説明」はたしかに一致する点はあるが、しかしそれは同じく指摘したように『創造』の段階で、ヘーゲルとは無関係に成立した考えの表明にすぎないものであった。同様に、Diehl が紹介している『法哲学』のなかの「欲望の体系」の論理展開の順序と、ブルードンの『体系』展開のそれとの関連についても、すでにグリーンが『体系』独訳の「序説」で紹介しているが、グリーン自身、それはヘーゲルから摂取したものではなく、ブルードンの「独創」になることを指示している。** ちなみに、もしブルードンの論理の、内容的な展開の系譜を問題にするのであれば、それはヘーゲルよりは、シスモンディの『経済学新原理』のそれにより類似していることが指摘されよう。

*Diehl, K., Pierre Joseph Proudhon, seine Lehre und sein Leben. Jena, 1888-1896. [Rep. Darmstadt, 1968.] SS. 170-171, S. 169.

**Proudhon, P.-J., op. cit., Bd. 2. Einführung. S.L., なお、両者の対応については、前掲拙稿「ブルードンの経済学体系について」p. 96, N.B. 95) を参照されたい。

94) シュムペーターは、ブルードンについて、ヘーゲルよりはフィヒテとの共通性を示唆しているが、*明察というべきであろう。

*Schumpeter, J.A., History of Economic Analysis, New York, 1954, p. 457. 『経済分析の歴史』(3) 岩波書店 1968, p. 965.