

市民社会と国家

— マルクスからヘーゲルへ —

越 智 保 則

(1985年9月10日受理)

目 次

はじめに

I マルクスの近代解釈とヘーゲル

- 一 近代社会の成立とその特徴
- 二 抽象的二元主義とヘーゲルの「人倫」
- 三 市民社会と国家の「衝突」と「和解」

II フォイエルバッハと「思弁哲学」

- 一 宗教批判とヘーゲル批判
- 二 フォイエルバッハの「宗教哲学」
- 三 フォイエルバッハの「思弁神学批判」
- 四 ヘーゲルの「思弁哲学」と経験論批判

III 唯物論的社会像と「自由意識の現象学」

- 一 抽象的二元主義とヘーゲルの弁証法
- 二 「自然的上台」としての市民社会
- 三 国家共同幻想論
- 四 一元的社会と多元的社会
- 五 ヘーゲル社会哲学の問題と可能性

む す び

はじめに

1843年に書かれたマルクス青年期の論稿「ヘーゲル国法論批判」(以下「国法論批判」と略記)は、「観念弁証法から唯物論への移行」によって、彼の方法的立場の「質的転換」をなすものとされている。ルカーチによれば、この立場の転換によって①マルクス特有の「観念論批判の原則」が確立するのであり、また②ヘーゲルにおける「市民社会と国家の関係の唯物論的逆転」すなわち、唯物史観の一命題・土台と上部構造論の原型が成立することになるからである。

ところで、マルクスがこのような立場の転換によって批判を挑んだヘーゲル「法哲学」の中心問題は、①権威主義的な「立憲君主国家」の問題と②近代における市民社会と国家の対立問題であった。ルカーチによれば、マルクスは一方で、近代における市民社会と国家との対立といったヘーゲ

ル命題を継承するのであったが、他方では、ヘーゲルによる「反動国家」の擁護や「市民社会と国家の対立のみせかけの解決」といった「ヘーゲルの妥協」が観念論に根ざすことを発見し、フォイエルバッハ唯物論哲学の導きのもとに、ヘーゲルの「観念弁証法」を最終的に「破壊」とするとともに、市民社会と国家の関係を「唯物論的に逆転」させたのである。(1)

ところで、マルクスの「国法論批判」についてのルカーチによる以上のような解説には幾多の問題が伏在しているように思われる。第一に、ルカーチは、ヘーゲルにおける市民社会と国家の関係をフォイエルバッハ哲学の主語・述語論によって容易に逆転させるのであるが、そのことによって生じた市民社会と国家との諸概念の両者における質的差異に言及することはない。いわんや、マルクスがフォイエルバッハから受容した唯物論の限界によって、彼のヘーゲル理解がいかに制約されたものとなったか、あるいは、ヘーゲルの「観念弁証法」の「破壊」どころか、いかに自らの『法哲学』解釈の貧困化をまねくことになったかという問題を提起することはなおさらなかったのである。そして、ルカーチにおけるマルクス研究のこうした諸問題の根底にあるのは、彼自身が前提する研究視角にほかならなかった。なぜなら、ルカーチの研究視角は明らかにマルクス側にたったヘーゲル—マルクス関係の、あるいはフォイエルバッハ—マルクス関係の解説となっており、しかもマルクス自身の立場は問われることのない前提であるか、あるいは、せいぜい後に完成されるマルクスの方法的立場(「唯物史観」や「経済学批判」)から、その不十分性が指摘されるにすぎないからである。しかし、このような研究視角をとるかぎり、マルクスが承認したヘーゲル命題は正当であるが、彼が批判したヘーゲル命題は不当であるといった態の単純なマルクス正当化論に行きつくだけであろう。この視角はまた、マルクス自体の方法や、彼のヘーゲル像が内包する諸問題を提

起することがいささかもできないのである。そして、従来の多くのマルクス研究もまた、こうしたルカーチと同様の視角を暗黙の内に前提してきたのであって、わずかにヘーゲルやフォィエルバッハの研究者の側から、マルクス側にたったこのような一方的視角の不当性が指摘されてきたにすぎない。(2)

とすれば、われわれが、従来のヘーゲル—マルクス関係の一方的解釈の弊を避けて、市民社会と国家という近代社会像をめぐるヘーゲルとマルクスの対立を正当に解明するには、マルクスのヘーゲル解釈とその方法的諸前提とをヘーゲル自身の近代社会像及びその方法的立場とつきあわせ、比較考察することが必要であろう。そこで、こうした研究視角にたつて、われわれは以下、市民社会と国家をめぐるヘーゲルとマルクスの対立を検討し、そこに伏在する諸問題を明らかにしたい。

- (1) G・ルカーチ、平井訳『若きマルクス』ミネルヴァ書房、1958年、第三章参照。

なお、このことと関連して、H・ライヘルトが、「土台・上部構造及びイデオロギーの諸関係、存在と意識の諸関係についての最初の定式化は、特にかの有名な『経済学批判』序言からはもはや直接には現われないところのものを推測させる」と述べて、「唯物史観」を理解する上での、マルクス青年期のヘーゲル法哲学批判が有する重要な意義を強調していることに留意すべきである。Helmut Reichelt, *Zur Logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt, 1970, S. 23.

- (2) 加藤尚武「青年ヘーゲルにおける『疎外論』の出發」「思想」岩波書店、1972年3月、38頁、および山之内靖「フォィエルバッハとマルクスの対話(上)」『経済評論』日本評論社、1983年4月号53、54頁参照。

I マルクスの近代解釈とヘーゲル

一 近代社会の成立とその特徴

中世の「家産制社会」の解体を通じた近代市民社会の歴史的成立は、すでにはやく18世紀において、A・スミスによって明確に意識されたのであった。(1)

しかし、近代革命を通じて歴史的に成立して行く近代市民社会と政治国家の分離とその特殊な歴史構造を古典古代の国家との対比において、はじめて自覚的に捉えたのは、だれよりも、まず、ヘー

ゲルの貢献であった。リーデルによれば、ヘーゲルが近代の市民社会と政治国家の分離によって、時代意識のうちに高めたものは、まさしく、近代革命(イギリス産業革命とフランス革命)の結果であった。すなわち、①君主制、あるいは革命的国家における「政治の集権化」と「脱政治化した社会」の成立、②社会の重心の経済への転移と「古い家的結合」の解体(近代的家族への矮小化)ということであった。(2)

リーデルは、ヘーゲルの近代社会観をこのように解釈することによって、若いマルクスが、「法に関する最後の偉大な形而上学(ヘーゲル)に極めて深いものを負っている」ことを認めるのである。彼によれば、マルクスは、ヘーゲルの『法哲学』のうちに、はじめて、現代を特徴づける「対立」つまり、国家と社会、公人と私人、政治的生活と社会的生活、中世と近世の対立をみいだし、かつ、それらを概念的に理解するすべを学んだのであった。(3)

事実、マルクスは、彼の「国法論批判」の中で、近代の画期をフランス革命に求め、まず、次のように述べている。中世の身分制社会が、近代社会へと転化しはじめるのは、「絶対王制」においてであった。つまり、これによって、「政治的諸身分の市民的諸身分への本来の転化」が開始する。しかし、その転化は不十分であって、フランス革命がはじめて、「政治的諸身分の社会的諸身分への転化」をやりとげ、「市民社会のもろもろの身分制」を「私的生活の区別」とした。これによって、「政治的生活と市民生活との分離」は完了した、と。(4)

リーデルは、このようなマルクスによる近代社会の二元対立的解釈の故に、彼の「ヘーゲル国法論批判」を「……歴史的に深い意味をもつ註釈書」であるとして、高く評価するのである。しかし、彼は、他方で、この「註釈書」を「その結論の主旨が、周知のように、経済をとり、法の哲学をすてきる」、「公然たる非哲学」であると批判するのである。だが、彼は、彼がこの「註釈書」に見出した二つの特徴、すなわち「現代を特徴づける『対立』を概念的に理解」という肯定的特徴と「経済をとり、法哲学をすてきる」という否定的特徴とが、実は、マルクスの首尾一貫した方法の必然的帰結であることを見ない。そうだとすれば、われわれは、ヘーゲル『法哲学』の批判的解釈にもとづくマルクスの近代社会論とヘーゲルのそれとの対立を問題にしなければならないだろうし、また、その際マルクスとヘーゲルとの

どのような方法原理の差異によって、それがもたらされたかを明らかにしなければならないのである。

二 近代の「抽象的二元主義」とヘーゲルの「人倫」

そこで、まず、リーデルが、マルクスは「現代を特徴づける『対立』を概念的に理解する」すべをヘーゲルから学んだのだという問題からはじめよう。

マルクスは、近代革命によって成立する近代社会を「抽象的二元主義」として特徴づけている。マルクスがここで、強調していることは、一方で中世においては、国民生活と政治生活とは実体的な一体性をもっていたが、それは、身分制によって分断されて、不自由なものであった。しかるに他方、近代においては、本来一体性であるべき市民社会と国家という諸契機は、分裂し、相互に対立しあう疎遠な抽象物となってしまったということである。それゆえ、中世の「現実的二元主義」にたいして近代は、「抽象的二元主義」である。

マルクスは、「ヘーゲル国法論批判」をヘーゲル『法哲学』の§ 260にみられるヘーゲルの「具体的自由」概念に、彼特有の解釈をほどこすことから出発する。「ヘーゲルが、われわれに教えるところによれば、具体的自由は、特殊的利益の体系（家族と市民社会）と普遍的利益の体系（国家）との同一性（当然に存在すべき両性的な同一性）に存する」（『全集』① 233 頁丸かっこもマルクス）と。ここには、明らかにマルクス自身の方法的立場からするヘーゲルの「具体的自由」概念の再解釈（読みかえ）がみられる。そして、「ヘーゲル法哲学」の解釈にもとづく、近代は「抽象的二元主義」であるという先の命題もまた、この方法的立場に由来するものであった。それは何故か。

ヘーゲルは、当の 260 節で、次のように述べている。「国家は具体的自由の現実性である。だが具体的自由とは、人格的個性性とその特殊的利益とが余すところなく発展して……それらが一面では、おのれ自身を通して、普遍的なものの利益にかわり、他面的では、みずから了承し同意して、この普遍的なものを承認し……おのれの究極目的としてこの普遍的なもののためにはたらくということにある。」（5）みられるとおりヘーゲルは「国家は具体的自由の現実性である」と述べて、マルクスが解釈するように、「具体的自由」の一契機である「普遍性」が「国家」であるとは

述べていないのである。マルクスは、ここで、ヘーゲルの「国家」＝「具体的自由の現実性」という見地を、強引に抽象化し、一面化していないだろうか。

同様なことが、「家族と市民社会」についてもいえよう。マルクスは、近代の市民社会を抽象的な「特殊性」という一面において捉えている。「今日の市民社会は、個人主義の原理の徹底である。個人的生活が、究極であり、活動、労働、内容等は手段にすぎない」、「要するに市民社会の立場は、必要、したがってなんらかの自然的契機をその原理にもつわけでもなければ、また政治をその原理にもつわけでもない。それは、束の間にでき上るような塊……およそ組織などといえないような塊、そのようなものの塊の分割なのである。」（『全集』① 321・322 頁）マルクスは、ここで近代の市民社会を「特殊性」と同一視することによって、ヘーゲルが批判するところの、いわゆる「市民社会の原子論的認識」という一面性に陥っていることは明らかである。（6）

ヘーゲルにおいては、そもそも、「人倫」は、「意志がその概念においてあるあり方と、そして個人の意志、すなわち、主体の意志との一体性」（『法哲学』§ 33、追加）、つまり、個人と社会との一体的有機的関連の現実性であり、「家族」も「市民社会」も「国家」もそれぞれにおいて、人倫の異なった形態なのである。なるほど、ヘーゲルは、市民社会を「人倫がおのおのの両極に分裂し、おのれを失っている体系」（同 § 184, § 414）と述べている。しかし、それは、「特殊性」の立場からそうであるにすぎず、しかもヘーゲルは、それを「特殊性」の立場に解消してはいない。彼は述べている。「ところで、今や、特殊なものが私にとっての第一の規定者になるという関係が生じ、したがって、人倫の規定は廃棄されている。しかし、これは実は、私の錯誤であるにすぎない。というのは、私が、特殊なものを固持していると思っていなくても、それでもやはり、普遍的なもの（特殊なものの普遍的なものへの）繋がり必然性とが、第一の本質的なものであることにかわりはないからである。」（7）（同 § 181 追加）

三 市民社会と国家の「衝突」と「和解」

こうして明らかとなることは、リーデルの主張にもかかわらず、否、それとは逆に、マルクスが、ヘーゲル『法哲学』の解釈によって、彼なりの近代社会論を構成するにあたって、ヘーゲルの

市民社会と国家という諸概念を一面的に、「特殊性」と「普遍性」とにそれぞれよみかえ、そのことによって、近代社会を「抽象的二元主義」において捉えることから出発したということである。マルクスは、こうした見地から、次に、ヘーゲル『法哲学』のあらゆる命題の中に、市民社会と国家という疎遠な抽象物どうしの敵対性を読みとる作業を一貫して追究し、その点で、ヘーゲルを評価し、かつ非難する。

マルクスによれば、ヘーゲルが、この敵対性を描くところに彼の「深さ」がある。「ヘーゲルは、二つの固定した対立物、二つの現実の別の圏としての『市民社会』と『政治国家』の分離から出発する。…彼は、あらゆる市民社会と国家との衝突を描き出す。」（『全集』①312頁）そして、「ヘーゲルにおける比較的深いところは、彼が、市民社会と政治社会との分離を、一つの矛盾と感じている点にある。」（同 314 頁）けれども、同時に、ヘーゲルが誤っている点は、彼が、分離したこの両極を「仲介」し、「和解」させるところにある。なぜなら、マルクスによれば、「現実的な極どうしは、まさに現実的な極どうしであればこそ、相互に仲介されることはできない。…それらは、共通なものではなく、お互いに求めあうことはなく、お互いに補いあうことはない。一方は、自身の体内に他方を恋うもの…他方を必要とするもの、他方を見越しているものをもたない」（同329頁）からである。

ヘーゲルは、家族、市民社会、国家を、いずれも、人倫の諸次元として、特殊性と普遍性という諸契機の媒介関係（一体性）において実存するものと捉え、その一体性の無意識的、反省的、及び自覚的な諸態様の差異のうちに、「人倫的精神」の諸次元とその「現象学」的諸発展を示すのである。ところが、これまでの議論から明らかなとおり、マルクスは、このようなヘーゲルの近代社会像を、「抽象的二元主義」といった非和解的な敵対構造に解釈しなおすのである。一体、マルクスによるヘーゲルのこのように一貫した読みかえを導いた方法原理とは何か、そこには、いかなる方法上の問題が伏在しているのだろうか。次に、この点を、フォエルバハとの関連で明らかにしよう。

- (1) 成瀬治『近代市民社会の成立』東京大学出版会、1984年、第九章参照。また、A・スミスをその完成者とするスコットランド啓蒙思想の近代市民社会認識の形成については、小柳公洋「スコットランド啓蒙と市民社会」小

柳・桂木編著『市民社会の思想と運動』ミネルヴァ書房、1985年参照。

- (2) マンフレード・リーデル、清水他訳『ヘーゲル法哲学』福村出版、1976年、158、159、168頁。なおこの点については、Z・A・ペルチンスキー「ヘーゲルの国家概念」、ペルチンスキー編、藤原他訳『ヘーゲルの政治哲学（上）』御茶の水書房、1980年、10頁も参照。
- (3) リーデル、前掲書、109頁。
- (4) 大内、細川監訳『マルクス＝エンゲルス全集』第一巻、大月書店、1959年、319、326頁。以下、引用文末に『全集』④と略記し、邦訳書ページ数のみを付す。
- (5) ヘーゲル、藤野他訳『法の哲学』、岩崎編『ヘーゲル』中央公論社、1978年、488頁、以下、引用文末に、『法哲学』と節のナンバーのみを付す。
- (6) 山之内靖「初期マルクスの市民社会像＜第四回＞」、『現代思想』青土社、Vol. 4－13、1976年12月、268頁。
- (7) ヨアヒム・リッター、出口訳『ヘーゲルとフランス革命』理想社、1966年、第三章、第二節及び（注）25参照。（注）25の中で、リッターは、この「分裂の問題」が、「ヘーゲル哲学そのものの中心問題」であることを認めている。だが、その際、この「分裂の問題」をもっぱら「疎外の問題」と同一視する「特にマルクスの影響を受けた」「近頃のヘーゲル文献」の一面性を指摘し、ヘーゲルにおける「分裂問題」の「積極的意味」を見失わないことの決定的重要性を強調している。彼によれば、①ヘーゲルにとって、「分裂」は、そのまま「統一の歴史的形態」であり、それは決して「一様ではない」。「絶対者の同一性は、非同一性を包摂しており、これを前提している」。②他方、「分裂が、疎外となるのは、この非同一性を取り除いて……一方だけを全体として他方を無視して、非存在だとする場合」である。啓蒙思想や復古的ロマン主義がこれに属する。③ヘーゲルの場合、「哲学は、統一の形式としての分裂の積極性をこの疎外から取りかえすことによってこの疎外を廃棄するという課題をもっている」。①については、本稿第Ⅲ章第四節を、また②については、本稿第Ⅱ章第四節を参照のこと。

Ⅱ フォイエルバッハと「思弁哲学」

一 宗教批判とヘーゲル批判

従来、フォイエルバッハのマルクスに対する影響は、観念論から唯物論へ、法哲学批判から経済学批判へのマルクス思想における「質的転換」（ルカーチ）を導いたものとして、積極的に評価されてきた。(1) けれども、ここでわれわれが明らかにしようとするフォイエルバッハ・マルクス関係はむしろ反対に、その否定的影響関係である。イルティンクが述べているように、「マルクスはフォイエルバッハによるヘーゲル批判の影響のもとに、ヘーゲルのいわゆる神秘主義を追究」するのであったが、しかし、「彼がヘーゲルに対して不断にあげせかける抽象の告発は、かえって彼自身にはねかえる」(2) ののであって、この点がむしろここでの問題である。

マルクスは、『経済学・哲学草稿』（1844）の「序文」の中で、ヘーゲル批判によって、ドイツにおける「実証的批判」の哲学的基礎を与えたフォイエルバッハの「偉業」をたたえている。(3) マルクスが賞讃したフォイエルバッハの著作は、1842年の『哲学改革のための予備的提言』と、それを完成させた『将来哲学の根本命題』（1843）(4) である。ここで検討対象としているマルクスの「国法論批判」の執筆時期との関連で問題となるのは前者である。

ところで、フォイエルバッハの『提言』は、ヘーゲル哲学、とりわけ論理学の「神学的性格」を批判するものであったが、その根本原理は、それに先だつ彼の「宗教哲学」の書「キリスト教の本質」の諸命題にもとづくものであった。マルクーゼの要約をもって、両者の原理的主題を示せば、「宗教の彼岸的形式の廃棄によってのみ、宗教の人間的内容が保存されうる」ように、「神についての教説である神学」は「人間的教説である人間学」に解消されねばならない、ということであった。(6)

二 フォイエルバッハの「宗教哲学」

フォイエルバッハの「本質」は、ヘーゲル哲学とは異なる原理、つまり「経験哲学」あるいは「歴史哲学」を「キリスト教の謎」の解明に適用したものであった。この分析を通じて、彼は、ヘーゲル哲学が宗教及びその教説としての神学と同質のものであることを確信するに至る。

フォイエルバッハは、キリスト教としての宗教

を人間精神の「歴史的進歩」、すなわち、「人間の自己意識の深化」の一階梯、しかも近代人にとっては、すでにすぎ去った過去の精神と捉えるとともに、それを人間精神の自己葛藤すなわち非合理的な精神とみなした。だから、フォイエルバッハが、ヘーゲル哲学を「理性と現実性にもどされた神学」と規定するとき、彼は、それがキリスト教と同様に、近代精神にとって、古くさく、非合理的な精神にもとづくものであることを批判しているのだといえよう。それでは、フォイエルバッハのいうところのキリスト教、この古くさく非合理的な精神とはいかなるものであろうか。また、それはマルクスのいう近代の「抽象的二元主義」とどのような関連をもつのだろうか。

フォイエルバッハは、『本質』第一章で、動物と区別される「人間本質」について、また第二章で、「神的なものと人間的なものとの対立」としてあらわれる「宗教の本質」について論じている。彼によれば、動物から区別される「人間の本質」とは「厳密な意味での意識」、すなわち「自己の類、自己の本質性が対象になっている」「自己意識」をもつことである。人間が意識するところの対象としての「人間の本質」、「類—人間のなかにある本来の人間性」とは、「無限の意識」とりわけ人間の「理性、意志、心情」についての完全性の意識である。そして、これこそが「宗教の根底」であり、かつ「宗教の対象」なのである。(『本質』63頁) だから、「宗教の本質」とは、人間のこの「本質」についての意識が、「間接的」となり、「自分の本質に対する態度が、他の本質に対する態度として現われる」こと、すなわち「神的なものと人間的なものとの対立」という「幻想的な対立」(『本質』63頁) となってあらわれるということにほかならない。

フォイエルバッハは、第三章、第四章の中で、この「人間本質」すなわち「理性」や「心情」の「無限性」を人間諸個人に対して、二元的に対立させ、かつ幻想的に関係させる人間精神の非合理的構造をまずは、「悟性」一般の分析を通じて、次いでキリスト教における「神」の分析を通じて明らかにしている。(7) そして、われわれは、ここに、マルクスが、ヘーゲル『法哲学』の中に近代の「抽象的二元主義」を読みとる方法原理のルーツをみるのである。

フォイエルバッハは「第三章悟性の本質としての神」の冒頭で、「宗教は人間が自己自身と分裂するということである」(『本質』103頁) と述べている。彼によれば、「人間の極端としての神」は

人間からわかれてはいるが、その本質からみれば「一つであるべきであり、且一つであることのできるような本質（存在者）」である。つまり、「神的本質」は「悟性の自己意識」であり、「悟性が自分の完全性についてもっている意識」にはかならない。（『本質』104頁）人間の「悟性」は、本来「類の能力」である。「心情」が「特殊な要件一個人」を代表するとすれば、「悟性」は「一般的要件」を、つまり「超人間的力または本質」、「人間のなかにある超個人的非個人的な力または本質」を代表する。だが、人間の普遍的「類の能力」としての「悟性」は、宗教においては人間個人（「心情」）から「分裂」させられ、「人間の本質」でない、人間の外にある「神」として、人間に対立させられる。こうして、宗教においては、神と人間との二元的「両極」が生ずる。神は「無限な存在者」つまり「完全」「永遠」「全能」「神聖」なるものとして、人間つまり「有限な存在者」（「不完全」「一時的」「非力」「罪深い」もの）に対立させられる。こうして、宗教においては、人間の自己自身（本質）にたいする関係は、「神と人間との幻想的対立」という「抽象的二元主義」（マルクス）にもたられる。

フォエルバッハが第四章「道德的存在者またはおきてとしての神」で明らかにしていることは、こうして成立する「抽象的悟性神」と「心情」としての有限な人間個人との「両極」的対立が、キリスト教においてどのような姿で、現われているかということである。結論的に示せば、キリスト教においては、この対立は、「道德的完全性の規定」あるいは「おきて」としての無慈悲で厳格な神と有限なるがゆえに罪深い人間との間の対立としてあらわれる。しかも、この罪深い人間がこの道德的絶対者としての神との間に陥る葛藤と苦悩は、今度は、「心情と愛」の「最高の絶対的威力」すなわち「肉化した感性的な神」としてのキリスト（「媒介原理」）によって、宗教的形式（「幻想的対立」）の内部で救済されることになる。

三 フォエルバッハの「思弁神学批判」

ところで、マルクスがヘーゲル『法哲学』の中に近代社会の「抽象的二元主義」を読みとる方法視角こそ、ここに示されたフォエルバッハの宗教哲学の原理であった。だがそれだけではない。マルクスは、「思弁哲学一般を改革するための批判の方法はすでに宗教哲学でもちいられた方法となら変わらない」（『提言』194頁）というフォ

ィエルバッハに従って、近代国家の批判原理と、ヘーゲルの思弁哲学の批判原理との同一性を確認する。「この無批判、このまやかしは、現代国家制度の秘密であるとともに、またヘーゲル哲学の、ことに法および宗教哲学の秘法である」（『全集』①323頁）と。そこで、次に、マルクスが『法哲学』におけるヘーゲル哲学批判に適用するところのフォエルバッハによる「思弁神学」批判をみてみよう。

フォエルバッハは『提言』の中で、ヘーゲル哲学とりわけ彼の論理学の批判的分析を進めながら、スピノザにはじまりヘーゲルをもって完成する「近世哲学」は「思弁神学」にほかならないと断定する。なぜなら、神学の「彼岸に遠ざけられた神的本質」を思弁哲学は「此岸に移しかえる」にすぎないからである。次いでフォエルバッハは思弁哲学を神学たらしめている根底を問うてそれが「人間本質」の「抽象」にもとづくことを明らかにする。「神学が人間を二つに分割し、かつ疎外し、疎外したその本質と人間とをもう一度同一化する」のと同様に、「ヘーゲルは、自然と人間との単純な自己同一の本質を…寸断し、…あとから…力づくで…もう一度結びつける。」（『提言』96頁）つまり、「ヘーゲル哲学の全体は、こうした抽象を基礎としている。」（同198頁）

だが、この「抽象」、すなわち「思惟と存在の真実の統一」の分断によって、宗教におけると同様に、まさに、哲学的認識における様々な錯誤（幻想）が生ずることになる。フォエルバッハによれば、ヘーゲル哲学は、第一に、この「抽象」によって、「真実の客観的存在」にけっして到達できない。なぜなら、思弁哲学は、抽象的な「思惟（無限なもの）」から出発して、「存在（有限なもの）」を導き出すが、しかし、そもそも「思惟は存在から出てくるが、存在は思惟から出てこない」（同211頁）からである。だから、思弁哲学は「存在としての存在、自由な自立的な…幸福な存在に到達できない。」（同210頁）第二に、それは、特定の抽象を「実在化」することになる。こうして、「有限なもの」は、「無限なものの真理」とされ、現実の疎外は、それによって聖化される。

こうして、フォエルバッハは、認識に錯誤（幻想）しかもたられないヘーゲル哲学は廃棄されねばならないと断言する。そして、次のような「新しい哲学」による哲学改革を「提言」するのであった。「思弁哲学一般を改革するための批判の方法は…ただ、いつでも述語を主語となし、

そうすることによって、主語にされた述語を対象や原理にするだけでよいのである—そうすれば、思弁哲学がひっくりかえされるまでのことであって、そこに素裸にされた、純粹の明白な真理がえられるというわけである。」(同 194 頁)すなわち、「無限なものを有限なものとして認識するのではなく、有限なものを有限でないもの、無限なものとして認識」(同 200 頁)すればよいと。また彼は、「真実の思弁または哲学は、真実で普遍的な経験(人類の経験科学総体—越智)にはかならない」(同 201 頁)とも主張する。つまり「経験哲学」の宣言である。

さて、「国法論批判」においてマルクスが依拠する方法原理もまたフォエルバッハのこの「経験哲学」であつた。「国法論批判」の中で、マルクスが、いかに圧倒的にフォエルバッハの諸命題に従っているかを上げれば枚挙にいとまがないほどである。それは、彼が『法哲学』の § 262, § 264, § 269, § 270あるいはまた § 275に言及する箇所できわだっている。そして、そのやりかたは、フォエルバッハ命題の文字通りの「適用」であつた。たとえば、『法哲学』の中の君主権の冒頭節 § 275 にコメントを加えた箇所でマルクスは次のように述べている。「ヘーゲルは、述語を自立化させ、そしてこれらの述語が後で…それらの主体となるようなことをさせる。…ヘーゲルは普遍的なものを現実的に有限なもの、すなわち現存するもの、規定されたものの現実の本質と観ること、換言すれば現実のエンスを無限なものの真の主体と観ることをしないのである。…ヘーゲルにとって肝腎なことは、君主を現実的な『神人』理念の現実的化身としてあらわしてみせることである。」(『全集』①255, 256頁)そして、このような「神秘主義」のやり方の結果、ヘーゲルが陥る認識上の錯誤への批判もまたフォエルバッハの命題そのものであつた。すなわち、①ヘーゲルにおいては、「現実のもろもろの主語は把握されない規定」にすぎず、②「経験的現実」は理性的だと称され「正当化されると」。

四 ヘーゲルの「思弁哲学」と経験論批判

さて、フォエルバッハによって得たマルクスの以上のようなヘーゲル哲学批判の方法は、本稿の冒頭でみたように、彼の後の『聖家族』(1844)から『哲学の貧困』(1847)のブルードン批判に至るまで、彼の一貫した「観念論批判の原則」(ルカーチ)となる。だが、このようなフォエルバッハ=マルクスの「思弁哲学」批判は、ヘー

ゲル哲学批判の方法として、どの程度の正当性をもつものであろうか。

加藤尚武氏によれば、意外にもヘーゲルは、その青年期の諸論稿においてすでに早く、「特殊的現実存在者と抽象概念の転倒を批判して」、フォエルバッハやマルクスのこうした批判を「先取り」していたのであつた。しかし、それにもかかわらず、「批判を先取り」したヘーゲルが、批判の対象になるに至るのは、疎外論と神学批判から出発したヘーゲルが、その克服の論理として「自らの新しい神」を創り出すに至ったからにはかならない。だが、ヘーゲルによって創り出されたこの「新しい神」は、フォエルバッハやマルクスが批判するような旧来の実定的な宗教の神ではなかった。それは(1)疎外や外化から、人間の主体性を回復させる神であり、また(2)ギリシャのポリスにみられた民族精神のもとでの国民的合一を実現させる、そのような「近代人の精神」すなわち「近代人の神」であつた。(8)

そこで、加藤氏の示唆を手がかりとして、フォエルバッハやマルクスが「神学」の「神」と同一視したヘーゲルにおける「神的なもの」、「無限なもの」が、何であつたかについて更に吟味を重ねてみよう。

ヘーゲルは、『小論理学』の中で、近代の「経験の原理」を批判して、それが、「自由、精神、神」といったような対象をその領域に含めていないと批判しているが、その際、彼が、「自由、精神、神」を「無限なもの」と同一視していることが、まず注目される。(9)そして、この点に関しては、『法哲学』が一層鮮明である。『法哲学』第三部のテーマは「人倫」であるが、そこで、「人倫の理念」とか「人倫的精神」とかいわれているものは、共同社会を究極目的とする人間の行動の「基本的規範」(イルティンク)であり、しかも「自由の理念」でもあるものとして、「神的なもの」とされているのである。ヘーゲルは、第二部第三章の § 129 で、「善は…理念…実現された自由…世界の絶対的究極目的」と述べ、また第三部冒頭の § 142 では「人倫とは…自己意識の本性となった自由の概念」としている。第三部第三章の冒頭では、「国家は人倫の理念の現実性…実体的意志としての人倫的精神…」とし、その具体例として彼は、ギリシャ・ポリスの女神「アテーナー」を引き、これを「民族精神…おのれを知り、かつ意志する神的なもの」とするのである。

イルティンクも述べているように、ヘーゲルにとっては、政治社会(共同社会)は、「何か神聖

なもの』あるいは「神的なもの」であって、「アリストテレス形而上学の神聖なる精神」と同様、それ自体、人間の「絶対不動の目的」なのである。(10)そしてヘーゲルは、このようなものとしての「人倫的精神」の範例を古代ギリシャの「氏族精神」に求めつつ、しかもそれに、「私的権利の領域」をもつ近代人の「主体性の原理」を包含させたのであった。その意味で、ヘーゲルの「人倫的精神」は、加藤氏が青年ヘーゲルの中にみた「近代の精神」としての「近代人の神」であるともいえる。(11)それゆえまた、加藤氏の述べるごとく、フォエルバッハやマルクスの「ヘーゲル批判としての『神学』批判」はヘーゲルの「神的なもの」を有効に批判できなかったのではない。

このようにみえてくると、ヘーゲルが「理念」や「精神」を主語とし、そこから出発するという命題も、フォエルバッハやマルクスとは別様に解釈されよう。それは、「制度や共同体の成員であることは、個人としての権利の行使や義務の履行…よりも根本的である」ということを「基本理念」にすえることであり、また、個人から出発する「近代国家理論」に対する人倫共同体から出発する「古代の政治理論」の「優先性」(12)を主張することとして理解できるのである。そして、このことこそが、認識原理の上で、近代の「経験の原理」からヘーゲルの原理を区別することになる。

ところで、この点でまず強調すべきは、ヘーゲルはフォエルバッハやマルクスが述べるように、近代的な経験科学を決して軽視するわけではないということである。彼は『小論理学』の中で述べている。「思弁的な学問の経験科学にたいする関係は次のごとくである。前者は後者の経験的内容を無視せず、それを承認し、かつ使用する。思弁的な学問は経験的な諸科学のうちに見出される普遍的なもの、法則、類、等々を承認して、それらを自己の内容のために役立てる。しかし、さらにまた、思弁的な学問は経験的な諸科学からえた諸カテゴリーのうちへ他のカテゴリーをも導き入れかつ使用する。」(『小論理学』<9>)彼は、これらの「経験科学」の哲学としてニュートンの「物理学」、グロティウスの「国際法の哲学」、加えて、「イギリスで哲学とよばれている」「政治経済学」をあげている。(同<7>)(13)

だが、ヘーゲルはこうした「経験の原理」の中に決定的な限界をみる。というのも、それが自らの領域から「無限なもの」を排除するからであ

る。ヘーゲルは、これにたいして、「主観的理性は、形式の点から言って経験的知識が与えうる以上の満足を求めるもの」であるとし、「こうした要求を満足させようとする思惟が、真の哲学的思惟であり、思弁的思惟である」(同<9>)と主張するのである。たとえば、「経験科学」においては「普遍的なものと特殊なものとは互いに外的であり、偶然的である」が、「思弁的思惟」はそれを「概念」として捉える。そして、「概念」とは、ヘーゲルにとって、「具体的で肯定的な自由」を意味する。ヘーゲルは、『小論理学』の中でこのことを次のように規定している。「固い外面を克服して…互いにつなぎあわされているものは、実際に互いに無縁でなく、一つの全体の諸モメントにすぎない。そしてこれらの諸モメントの各々は、他と関係しながら自分自身にとどまり自分自身と合致することを示す。これが必然性の自由への変容であって、この自由は抽象的な否定的な自由でなく、具体的な肯定的な自由である。」(『小論理学』<156>)

ここで、ヘーゲルもまた、認識原理と存在原理との同一性を前提して語っているように思われる。ヘーゲルの「思弁的思惟」は、経験論批判を通じて、同時に、近代的(個人主義的)自由の「抽象」性を克服する社会原理を想定し、あるいは示唆しているようにみえる。そこでわれわれも、経験的方法にみられた認識論上の諸問題を念頭におきつつ、次に、それと不可分に顔わてくる「国法論批判」におけるマルクスの近代社会像の諸問題をヘーゲル『法哲学』のそれと対照させながら検討したい。その際、われわれは、一方でマルクスの「国法論批判」自体の吟味を通じて、後の『経済学批判』(「序言」)にいたるマルクスの近代社会像を決定づけた諸命題がここに成立してくるのを明らかにするとともに、他方で、ヘーゲル『法哲学』の近代社会像に示される諸命題やその方法視角を、その可能性と問題性において検討し、そのことによって、フォエルバッハ哲学に深く刻印されたマルクスのヘーゲル批判における一面性を明らかにしようと思う。

- (1) 山之内靖「初期マルクスの市民社会像<第八回>」、『現代思想』青土社、Vol. 5—4、1977年4月、(注)(16)参照。なお、細谷昂氏は「晩年のエンゲルスの証言にもかかわらず、マルクスが『フォエルバッハ主義者』であったことは一度もない」と断言するが、この解釈がこの期のマルクスに対するフォエルバッハの影響を過小評価するもの

- であることは、以下にみるとおりである。細谷昂『マルクス社会理論の研究』東京大学出版会、1979年、27頁。
- (2) K.-H. Ilting, Hegel's concept of the state and Marx's early critique, in *The State and Civil Society*, Z. A. Pelczynski (ed.), Cambridge, 1984, P. 108.
 - (3) マルクス、城塚他訳『経済学・哲学草稿』岩波書店、1964、序文及び第三章稿<五>「ヘーゲル弁証法と哲学一般との批判」参照。
 - (4) フォイエルバッハ、中桐訳『哲学改革の予備的提言』篠田他編『フォイエルバッハ選集』法律文化社、1970年、以下「提言」と略記、文末に邦文頁数のみ付す。
 - (5) フォイエルバッハ、船山訳『キリスト教の本質(上)』岩波書店、1965年、以下「本質」と略記し、引用文末に邦訳頁数のみを付す。
 - (6) H・マルクーゼ、樹田他訳『理性と革命』岩波書店、1961年、299頁。
 - (7) 山之内靖「初期マルクスの市民社会像<第七回>」『現代思想』青土社、Vol. 5-3、1977年3月。
 - (8) 加藤尚武「青年ヘーゲルにおける『疎外論』の出発」『思想』岩波書店、1972年3月、36頁、38頁。
 - (9) ヘーゲル、松村訳『小論理学(上)』岩波書店、1951年、<8>、74頁、以下、引用文末に節のナンバーのみを付す。
 - (10) K.-H. Ilting, op. cit., P. 99.
 - (11) ヨアヒム・リッター、出口訳『ヘーゲルとフランス革命』理想社、1966年、第二章、第2節および(注)16参照。その中で、リッターは、「自由」、「精神」、「理性」といったヘーゲル哲学の諸概念の関連を明らかにしつつ、それが、フォイエルバッハやマルクスのみるような、「事実としての歴史の觀念論的『精神化』などとは何の関係もな」く、むしろ、「人間と理性と自由とを規定しようと思えば、どうしても一緒に考えなければならない現実」なのだとして述べている。なお、リッターによる以下のようなヘーゲル自由概念の由来の説明にも注意すべきである。ヘーゲルは「フランス革命がもたらした政治的自由をその本質から把握する使命」をもって出発し、「フランス革命の自由のイデー」の抽象性と対決するために、「アリストテレスが『形而上学』の中で下した自由の古典的定義」(①「個人が自己である自由」②それを

可能にする「政治参加の自由」)にたちかえり、しかも、それを「歴史を世界史たらしめる実体」としての「精神(理性)」の「歴史的実現」と捉えた。

- (12) K.-H. イルティング「ヘーゲル法哲学の構造」、ペルチンスキー編、藤原他訳『ヘーゲルの政治哲学(上)』御茶の水書房、1980年、202頁。この期のマルクスは、フォイエルバッハとともに、社会は個人に先立つ主体＝実体と捉えるヘーゲルの命題を承認しなかった。その意味で、ウォルトンとギャンブルが、「マルクスにとって、人間とは常に社会的存在であった……が、フォイエルバッハは人間を「抽象的一孤立した一人間個人として概念化している」とするのは、正当ではない。この主張の論拠は、後の「フォイエルバッハ・テーゼ」(1845)にあるが、それは、1844年のヘーゲル『精神現象学』および古典派経済学の研究を通じて、マルクスが、ヘーゲルの個人と社会との弁証法視角を承認することにもとづく。しかし、この場合でさえ、ヘーゲル弁証法の適用は、経済的「土台」に限定されることに留意すべきである。Walton and Gamble, *From Alienation to Surplus Value*, Sheed and Ward, 1972, chap. 1. P. 7.

- (13) ヘーゲル『法の哲学』第三部、第二章§189参照。そこで、ヘーゲルは、「国家経済学」は「思想の榮譽になる学」と評価している。

Ⅲ 唯物論的社会像と「自由意識の現象学」

一 「抽象的二元主義」とヘーゲルの弁証法

それでは、マルクスが「国法論批判」の中で、フォイエルバッハ哲学に依拠して導き出した社会理論上の諸命題とはいかなるものであり、また、それらはヘーゲル自身の立場とどのような対照をなすであろうか。

第一の命題、すなわち、マルクスがヘーゲルの中に読みとった社会像は、特殊としての市民社会と普遍としての国家という抽象的両極の外面的対立(「抽象的二元主義」)であったが、しかし、ヘーゲル自体の「人倫」の概念にあっては、そのような抽象的両極関係やその外面的対立といった一面だけが強調されるものではなかった。このことについては、すでに幾度かふれたところである。

そこで、ここでは、むしろ、ヘーゲルの近代社会像とその接近視角に力点を置いて、この問題をみていこう。

ヘーゲルは、『法哲学』§ 261で、「…家族と市民社会の諸圏に対しては、国家は、一面においては一つの外的必然であるとともに、…しかし、他面においては国家はそれらの内的目的…」であると述べている。マルクスは、この一節へのコメントの中で、家族や市民社会の国家への「従属」と「依存」とは、一つの「外的な」むりやり作り上げられた「見かけ上の同一性」をあらわす言葉であって、このような「同一性の理論的表現」として、ヘーゲルが「外的必然性」ということばを使っているのは正しい、として、市民社会と国家の「外面的」な対立という一面のみを承認する。しかし彼は、ヘーゲルが同時に国家を市民社会の「内的目的」とするとき、「ヘーゲルはここで解決されていない一つの二律背反を設けている」と述べて、これに異を唱えるのである。だが、こうしたマルクスのヘーゲル解釈は、ヘーゲルのここでの命題の真意を十分に扱みとるものであろうか。否である。ここでヘーゲルは、実際には「国家は、私利に制限されている個人にとっては、『外的必然性』のごとくみえる」という点に注目し、しかも同時に彼は、「〔国家が個人の存立を保証するが故に〕国家を私的生活領域の『内的目的』として特徴づけ」⁽¹⁾ているのである。

ここには、『法哲学』における重要な方法上の問題が伏在している。というのも、ヘーゲルは、市民社会と国家の関係という経験的事実を弁証法的な見地から、すなわち、一方では特殊に制約された「個人の立場」から、他方では、公共的生活の権利を自覚した人間あるいは「社会（『理念』）の立場」から描写しているからである。しかも、ヘーゲルは、このような見地から、更に、近代人の精神が、特殊な「個人の立場」から「社会（理念）の立場」へと自らを高めていく、いわば、「自由の意識の現象学」（イルティンク）を展開していくのである。

イルティンクの整理に従って、ヘーゲル『法哲学』に表された「自由の意識の弁証法」を示せば、以下のごとくである。(1)初期資本主義社会における私的利益と一般的経済的欲求との相互的対立からの出発。(2)公的権力（司法）の活動が、この人倫の分裂を克服する方向の第一歩であり、それは「人格と財産の安全不可侵」という権利を保護する。(§ 230)しかし、ここでの特殊性と普遍性との「一体化」は依然「相対的」であるにす

ぎない。(3)「職業団体」の活動において、この「一体化」は諸個人の全存在にまで、すなわち、あらゆる個人の生計と福祉の保証にまで拡大する。(§ 230)しかし、ここでさえ、この総体性は、諸個人の私的存在に制限されているのである。(§ 229)(4)特殊性と普遍性との完全な統一は、それゆえ、対絶的な普遍的目的であり、かつ、その「絶対的実現」としての国家においてのみ実現される。(§ 256)(2)

ヘーゲルにおいては、「自由の精神」の近代社会におけるこのような発展は、「精神」の「陶冶（形成）の過程」なのであって、それによって、人間生活の共同性としての「精神」は、特殊性（個人）の立場から「普遍性の形式」へと自らを高めるのである。イルティンクが述べているように、『法哲学』をまさにこのような「精神の現象学」として捉え、しかも、「観察者（社会の立場—越智）によってとられた視角を対象（個人の立場—越智）の視角、すなわち、自己意識への途上にある意識から常に区別」するというヘーゲルの弁証法的方法視角（これこそ、ヘーゲルの「思弁哲学」の本質である）を見失なわないかぎり、ヘーゲルのいわゆる「神秘主義」的で難解な用語法もまた理解可能となろう。

それゆえ、マルクスが、『国法論批判』において、フォエルバッハの方法視角から、ヘーゲルの『法哲学』の中に、近代の「抽象的二元主義」とその両極の「外面的」対立といった一面のみを読みこむとすれば、彼が以上にみたようなヘーゲルの方法原理を看過し、かつ誤解したのだということは明らかであろう。(3)そして、このことは、次にみるように、「抽象的二元主義」を基礎としたマルクスの近代社会像に関わる他の諸命題においても再現されることになる。

二 「自然的土台」としての市民社会

そこで、次にフォエルバッハの「新しい哲学（経験論）」の立場からマルクスが、どのように『法哲学』を再解釈して、自らの新たな近代社会像を展開することになるかをみることにしよう。まず吟味すべきは、市民社会は国家の「自然的土台」という命題である。

この点を検討する上で注目されるのは、ヘーゲル『法哲学』§ 262へのマルクスのコメントである。そこでマルクスはフォエルバッハの「新しい哲学」の方法（有限なもの、規定されたもの、実在的なものから無限なもの、無規定なもの、観念的なものを展開する）に従って、ヘーゲルにお

ける家族、市民社会という私的領域と国家という公共的領域との弁証法的関係の経験的（つまり「個人の立場」にあらわれる）側面に即して、後のいわゆる唯物史観の一命題、すなわち土台・上部構造論の原型を手に入れる。

ヘーゲルは§262で次のように述べている。

「現実的理念、精神…は、(a)これらの圏（家族と市民社会一越智）にその有限的現実性の材料を、すなわち衆人としての諸個人を割り当て、(b)しかも、この割り当てにあっては境遇とか個人的自由とか自己の職分の自分での選択とかによって媒介されてあらわれるようにおこなわれる。」

この一節に対して、マルクスは(b)を「事実」とし、「事実においては、国家は家族成員として、また市民社会の成員として現存しているような衆人から出てくる」と述べ、これを承認する。しかし(a)は「思弁」の「まやかし」として拒否する。「思弁は、この事実を理念の業と称し、大衆の理念とは言わずに、かえってある主体的な事実そのものとは別な、理念の業と称する。」（『全集』①238頁）つまり、(a)では、「理念が主体化され…家族と市民社会は国家の前提であるが、思弁のなかであべこべにされている。」（同236頁）ここにヘーゲルの「論理的汎神論の神秘主義」が示されている。だが＜国家の理念→家族、市民社会＞ではなく、＜家族、市民社会→国家＞こそ真実の関係である。「国家理性は国家材料の家族、市民社会への割り振りにはなんのかかわりもない。国家は、ある無意識な、かつ、自由勝手な仕方では、それらから出てくる。家族と市民社会は、暗い生の下地としあらわれ、ここから国家の火が点り出る。」（同235頁）ここには、後の唯物史観の一命題、「法律の諸関係、ならびに国家諸形態というものは、それ自体によっても、またいわゆる人間精神の一般的発展から理解されるものでもなく、むしろ、それらは、物質的生活の諸関係—それらの総体をヘーゲルは、十八世紀のイギリス人の先例にならって市民社会という名称のもとに総括している—に根拠をもっている。」⁽⁴⁾という命題がその星雲状態の中から生まれてくる様が明確に示されている。

要するに、マルクスはここで、ヘーゲルの「経験的事実（公開の部分）」に即すかぎり、家族と市民社会が国家の発生基盤（「自然的土台」）であり、国家はその派生物にすぎないと述べているのである。そして、マルクスがヘーゲル『法哲学』の国家制度論に言及して、近代国家の性格を究極のところで決定するものは、市民社会の「私

的立場と私的利益」、とりわけ「私有財産制度」であると言明するのは、この論理の必然的帰結であるにすぎない。⁽⁵⁾マルクスが、以後、全生涯をそれに注ぐことになる彼の経済学研究への途も、彼が、ここで行きついた国家の土台は市民社会＝私有財産制度という命題のこれまた必然的帰結であった。リーデルが言うように、ここで、マルクスは「経済をとって、法哲学をすてさる」のである。

だが、このような強引ともいえるほどの経験主義的なヘーゲル解釈が、ヘーゲル『法哲学』における「精神の現象学」の意義を正当に取り扱えないことはもはや明らかであろう。ここでもまたヘーゲルの用語法は「神秘主義」をきわめている。だが、先にわれわれがみたヘーゲルの弁証法的方法視角を見失わないかぎり、ヘーゲルのこの一節に示された意図は理解可能なのである。この見地からここでの命題を解釈すれば、こういうことになろう。すなわち、(b)個人の職業選択は、所与の「個人の立場」からは、彼の生活史内部での決定のごとくにみえる。(a)だが、「社会（理念）の立場」からは、それは社会的機能を引きうけることにほかならない、と。⁽⁶⁾マルクスは、フォイエルバッハの経験論（「個人」や「経験的事実」から出発する）に立つことによって、市民社会の成員は自らの私的生活の諸目的を保存しながら、しかも同時に、公共的生活への参加を自覚的に担う主体となるというヘーゲルの「自由意識の現象学」を一面化している。

それだけではない。マルクスは、家族や市民社会が国家の「土台」だという命題によって、ヘーゲルのもう一方の命題すなわち、それにもかかわらず「国家はそれらに先立つ」という命題を棄却する。ヘーゲルが§256で、「学的概念の歩みにおいては、国家はおのれが真実の基礎であること、を明らかにしながら、成果として現われる」と述べる時、彼は、第一に、「個人の立場」と「社会（理念）の立場」との相互媒介関係を語っているのである。すなわち、ヘーゲルにおいては、「家族は国家の内部においてのみ市民社会に発展」できるのであり、また市民社会の諸個人は、「近代国家を前提とする一般的社会関係の諸条件のもとでのみ彼の目的を追求する」ことができる。同様に、「近代国家は「彼らがそうすることを承認し、「そうするための機会を与える」ことができるということである。⁽⁷⁾また彼は、第二に、この命題によって、近代的政治理論（個人主義に立脚した）に対する古典古代的政理論（た

たとえば、「国家は、本性上、家族や個人よりも先にある」というアリストテレス『政治学』の優位を表明しているともいえよう。(8) それゆえまた、第三に彼は、この命題によって、特殊性の立場を保存しながら、しかもその立場から普遍的立場へと高まっていく人間精神の発展(「陶冶」)という「現象学」を示唆しているのである。

こうしたヘーゲルの国家概念の含意を理解することによってまた、われわれは経済による国家の決定というマルクスの命題の、むしろ近代啓蒙的性格をも知ることもできよう。この命題は、絶対普遍的歴史貫通的命題であるどころか、ヘーゲル命題の近代的側面(一面)であるにすぎない。このことは、近年、ヘーゲルの近代社会像に立脚して経済人類学を展開したポランニーの業績によって一層明瞭となろう。(9)

三 国家共同幻想論

さて、われわれは、いまや「国法論批判」におけるマルクスの近代社会像に関する第三命題、すなわち国家共同幻想論について論じるべきであろう。というのも、①マルクスがフォエルバッハの宗教、思弁哲学批判の原理によって得た近代社会の「抽象的二元主義」及びその「外面的」対立という命題と②フォエルバッハの「新しい哲学(経験論)」にもとづく国家の土台としての市民社会といった命題との双方から③国家共同幻想論が論理必然的に帰結するからである。すなわち、③市民社会(特殊性)が国家(普遍性)を実質的に決定するとすれば、①国家は普遍性(公共事)であるという命題は「形式的」とならざるをえないからである。

マルクスはこの国家幻想論を、ヘーゲルの国家制度論を批判する箇所積極的に展開するのであるが、それをフォエルバッハの宗教幻想論を想起させるやり方で要約したのが次の一文である。「政治国家の彼岸的定在は自分たち自身の疎外の肯定態にほかならない」、従って「政治体制は、これまでの国民生活の宗教圏、宗教だったのであり、国民生活の現実性の地上的定在に相対する国民生活の普遍性の天国であった。」(『全集』①265頁)マルクスはこのことを、近代立憲君主制国家の諸権力に関するヘーゲルの議論の分析を通じて明らかにしている。

(a)国家権力の中枢である「君主権」の内容は、「特殊な経験的な存在」にすぎない。つまり「…もっとも抽象的な諸規定—(君主の場合の)出生とか、(長子相続権における)私有財産とかのとき国家の自然的土台—が、最高の、直接に人間

化した理念(君主—越智)としてあらわれる。」(同275頁)

(b)「統治権」を構成する「政治的身分」としての「官僚(制)」もまた同様である。一方で官僚制は、市民社会の「国家形式主義」、つまり観念的、形式的にのみ公共的であるにすぎず、実質的には、「ひどい物質主義」である。なぜならそれは「国家存在」を「官僚制の私有物」にするからである。(同282, 283, 284頁)

(c)「立法権」はどうか。「立法権」は「政治国家の全体」をなす諸権力によって構成されるが、その中の「議会的要素」は「市民社会の代表」をなす。ところが「議会」たるや「公共事をなしとげるには余計なもの……文字どおりの…形式…さらには……いかがわしいものである。けれど、議会は私的立場と私的利益から出てくるのだからである」(同301頁)

このように、マルクスは、国家諸権力のいずれも、その内容においては、国家の「自然的土台」の「私的立場と私的利益」によって規定されており、それゆえ、それらがあらわす普遍性(公共的利益)の原理は「形式的」なもので、すなわち「幻想」にすぎないと述べるのである。こうして、ここにわれわれは、後の「ドイツ・イデオロギー」(1845)において、「ただたんに表象のうちに『普遍的なもの』としてある」、そして「幻想の上にだけ共同性の姿をとる」⁽¹⁰⁾近代国家という概念が成立したのを見るのである。

四 一元的社会と多元的社会

マルクスは、フォエルバッハの宗教批判と思弁哲学批判の方法及び「新しい哲学」の経験論的方法をヘーゲル『法哲学』に適用し、それらの方法原理を首尾一貫させることによって、ついに、「国家共同幻想」論に至りついたのであった。そして、こうして獲得した見地からひるがえって、ヘーゲルによる立憲君主制といった権威主義的国家の「神学的」な正当化をあらためて非難するのである。ヘーゲルは、復古体制下のプロイセン国家の「君主権」を「一つの国家は…一つの個性性であらねばならない」との理由で、国家は「一人の君主を要する」(『全集』①257頁)と述べ、「どの市民もが官吏になれる可能性」の故に官僚制は「国家と市民社会との同一性」とする。また「議会」は「国家すなわち国民の利益」ないしは「国家と市民社会との間の総合」(同362, 653頁)だとする。だが、こうしたヘーゲルのやり方は、「有限なものが無批判にただちに理念の表現

と解される」(同 278 頁)神秘主義的な「まやかし」にすぎない、と。そしてマルクスは、「普遍性と特殊性との真の一体性」は、君主制や共和制といった近代の幻想的な政治国家ではなく、「政治国家が亡くなる」「真の民主制」においてこそ真に現実的なのだとヘーゲルに反論するのであった。

フォィエルバッハの宗教・思弁哲学批判の方法と経験論的方法に依拠して展開した①市民社会と国家との分離としての近代の「抽象的二元主義」②「土台」としての市民社会と幻想としての政治国家といった諸命題は、その根本前提としての「自己同一性」(「両性的同一性」)命題によって解決される。その具体的あり方は、市民社会と政治国家の分離の廃止(つまり、政治国家の廃止)と現実的一元主義としての共同社会(「真の民主制」)へのそれらの解消である。そして、この一元的共同社会の構想が『経済学・哲学草稿』(1844)の「私有財産の積極的止揚としての共産主義」(11)といった規定に帰結するだろうことは論理の必然である。なぜなら、近代の幻想的な国家の問題は、その「土台」としての市民社会の抽象的「特殊性」すなわち「私有財産制度」に起因するものと考えられるからである。(12)ヘーゲルが近代における個人と社会の関係を多元的社会ないしは「複合社会」(ポランニー)と捉え(13)、そこにおける人間の自由を構想したとすれば、マルクスは、一元的社会を、それも経済的一元社会を構想したのだといえよう。そして、その差異の根底には、両者における近代市民社会の「特殊性」とりわけ所有問題の評価のちがいが伏在していることに留意しておくべきだろう。

ヘーゲルは、私的所有と人格(個人)の自由(主体性)との不可分性を認め、かつ人倫共同体(国家)へのその止揚と包摂を主張する。つまり、イルティンクの言葉でいえば「自由な社会主義」である。(14)だが、マルクスは私的所有と人格的自由の不可分性を認めない。彼にとって「私有財産」は、単純な商品経済においても、あるいは近代における社会的生産力の飛躍的發展のバネとして、その積極的な役割が高く評価されるべきであらう。人格的自由に対しては積極的意味をもたない一貫して否定的なものでありつづけたのであって(15)ここからヘーゲルの「複合社会」にたいする彼の一元的な(生産共同)社会の構想つまり「共産主義」が必然的に生来することになったといえよう。そして、マルクスの「一元的社会」観にともなう諸問題が、今日A・ゴルツらによっ

てようやく問題とされるにいたっているが、(16)ここではこれ以上たちいらぬことにしよう。

五 ヘーゲル社会哲学の問題と可能性

ヘーゲルが市民社会と国家の分離を保存したまま、その「同一性」を理念の現実化によって主張するとき、彼が追究しているのは「複合社会」での人間の自由であったのだということができよう。だが、一元的な「同一性」にたつマルクスにとって、それは「市民社会と国家の対立のみせかけの解決」(ルカーチ)にすぎなかった。それゆえ、ここでもまたマルクスは、「神秘主義」のゆえをもってヘーゲルを断罪するのである。だが、われわれは、このことの是非について、ここであらためてくりかえす必要はないだろう。

むしろ、ここで問題とすべきは、「自由の意識の現象学」の見地にたつて、しかも古代の共和主義的国家概念を想わせる、本質的に「自由な市民の政治社会」の理想を表明することからその国家論を出発させた(§ 257, § 258)ヘーゲルが議論の展開の中で、何故権威主義的な「立憲君主国家」論へとそれを変質せしめたのかということである。

イルティンクは、この点を、ヘーゲルの「1818—19年の法学講義」と1820年に公刊された『法哲学』との対比分析によって明らかにしている。すなわち、①「1818—19年講義」の§ 114～§ 117が、1820年の『法哲学』の§ 257～§ 261と厳密に対応していること、②しかるに、それに後続する諸節が、旧稿の撤回、修正、補追によって大幅に再定式化されていること、③しかも、この両者の間に横たわる15カ月内に一つの歴史的事件、すなわち「カールズバードの布告」が介在していること等。(17)イルティンクはこうした分析結果にもとづき、ヘーゲルが復古体制を正当化するに寄与した要因として、①「カールズバード布告」に象徴される「時代的な圧迫」と②「自由の意識の現象学」としての彼の「弁証法的国家論の弱さ」とをあげている。

後者について、イルティンクは次のように批判している。ヘーゲルにあっては、「思弁知としての理性」と「現実性の実体的本質としての理性」とが「既知の同一性」(序文)にもたらされる。しかし、そうであるなら、そこには、すでに、「理念」という「目標は達成されてしまっている」のであり、それゆえ、彼の「思弁知としての理性」は「近代国家の『現実性』と和解する」だけである。つまり、彼の「弁証法的国家」論は、

「歴史的形態における国家」を「理性の批判に適合した対象」にするような合理的な理論をもたらさないものである。(18)

しかし、それだからといって、このことから、旧稿から引き継がれたヘーゲル『法哲学』の「弁証法的現象学」や「複合社会」論やあるいはまた「自由で民主的な合法国家」に関する彼の積極的な諸命題が、「神秘主義」と「無批判」のゆえをもって棄却され、マルクスの「国家共同幻想」論や一元的な「民主制」論にとってかわられなければならないとにわかに結論づけるわけにはいかないのである。ヘーゲル『法哲学』の可能性がなお問われてよいであろう。

- (1) K. -H. Ilting, Hegel's concept of the state and Marx's early critique, in *The State and Civil Society*, Z. A. Pelczynski, (ed.), Cambridge, 1984, P. 105.
- (2) K.-H. Ilting, The dialectic of civil society, in *The State and Civil Society*, Z. A. Pelczynski, (ed.), Cambridge, 1984, P. 220.
- (3) ヘーゲルのこの弁証法視角は、1844年の経済学研究の中で、とくに単純な商品交換の分析に適用される。しかし、これは部分的かつ限定的な仕方での適用であるにすぎない。マルクス、杉原他訳『経済学ノート』未来社、1962年所収「ジェームズ・ミルに関するノート」、山之内靖「初期マルクスの市民社会像<第四回>」『現代思想』Vol, 4-13, 1976年12月, 128頁, 拙稿「マルクス所有論の原像とヘーゲル」小柳, 桂木編著『市民社会の思想と運動』ミネルヴァ書房, 1985, 第四節参照。
- (4) マルクス, マルクス＝レーニン主義研究所訳『経済学批判』, 大月書店, 1953年, 9頁。
- (5) 前掲拙稿, 第二節参照。
- (6) K. -H. Ilting, Hegel's concept of the state., op. cit. P. 107.
- (7) K. -H. Ilting, The dialectic of civil society op. cit. P. 217, P. 222.
- (8) K. -H. イルティング, 「ヘーゲル法哲学の構造」, ペルチンスキー編, 藤原他訳, 『ヘーゲルの政治哲学(上)』御茶の水書房 1980年, 201頁。
- (9) K. ボランニー, 玉野井他訳『経済の文明史』日本経済新聞社, 1975年, 第八章および同, 吉沢訳『大転換』東洋経済新報社, 1975年, 第四章。I. D. Balbus, *Marxism and*

Domination: A Neo-Hegelian, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political and Technological Liberation, Princeton Univ. Press, 1982, chap. 1, 参照。

- (10) マルクス・エンゲルス, 花崎訳『新版・ドイツ・イデオロギー』合同出版, 1966年, 65頁。
- (11) マルクス, 城塚他訳『経済学・哲学草稿』岩波書店, 1964年, 第三草稿〔二〕参照。
- (12) 前掲拙稿, 第五節参照。
- (13) ボランニー『大転換』第三部第21章参照。
- (14) イルティング, 「ヘーゲル法哲学の構造」前掲書, 215頁。中西洋氏は近年、ヘーゲルの人格的自由と私的所有との関係(不可分性)論に着目して, 「労働力の私的所有」の承認といった見地から, 新たな社会主義像を構想する大胆な試論を発表している。中西洋「《友愛主義》宣言—自由・平等・友愛の社会科学>」『世界』岩波書店, 1981年2月号。また, ヘーゲル所有論は, 「ブルジョアの表象」から構成されたものであり, その誤謬は, 「観念論の立場」にもとづいて, ブルジョアの所有を正当化しないし絶対化する点にあるとのマルクス主義的解釈(批判)については, 以下のものを参照のこと。Chris Authur, *Personality and the Dialectic of Labour and Property — Locke, Hegel, Marx, Radical Philosophy*, 26, 1980. 芝田進午「ヘーゲルにおける法律問題」, 『社会労働研究』第二号, 1952年, 平野英一「ヘーゲルにおける所有問題」, 東京唯物論研究会『唯物論』No. 48, 1975年秋号。
- (15) 前掲拙稿参照。
- (16) アンドレ・ゴルツ, 辻由美訳『エコロジー 共同体への道』技術と人間, 1985年, とくに第一部の「結論にかえて, 個人・社会・国家」を参照。その中で, ゴルツが「個人や家族や小グループ」による「自律的連帯」の領域, 「法規……によって規定されたときにのみ成員の自由と平等が保証される」「市民社会」(これは, さらに, 協同組合や自由企業の自主組織による「小さな社会」と「社会全体の規模」で「基本的必需品をまかなう」「他律的労働」の「大きな社会」にわかれる。121頁), 及び法規の「保証人」としての「国家」という多元的社会主義像を提出するとともに, 市民社会の自由と平等の「保証人」としての「国家」の重要性を洞察した

「ドイツ哲学」の功績に注目していることは極めて興味深い。(137～142頁)また、この点については、水島茂樹「現代フランスにおける社会主義像の模索—アンドレ・ゴルツ『さらばプロレタリアート』によせて—」, 社会思想史学会年報『社会思想史研究』No. 5, 1981年をも参照。

(17) K. -H. Ilting, Hegel's concept of the state., op. cit. PP. 98, 99.

(18) K. -H. Ilting, The dialectic of civil society, op. cit. P. 226.

むすび

本稿のテーマは、市民社会と国家という近代社会像をめぐるヘーゲルとマルクスの対立問題であった。われわれは、マルクスの立場を所与の前提とする従来の研究視角を避け、彼らの方法的諸前提にたちかえて、それに批判的吟味を加えるという視角から問題を検討してきたのである。

この検討を通じてまず明らかとなったことは、「国法論批判」のマルクスがいかにフォイエルバッハ哲学の圧倒的影響下にあったかということである。彼が、ヘーゲル『法哲学』の思惟方法を「神秘主義」と断罪するとき、あるいはまた、『法哲学』の経験論的側面から彼の近代社会像の諸命題を導き出すとき、このことはとりわけ顕著であった。だが、このことは、ひるがえってヘーゲルに即して考えるならば、弁証法的「人倫」概念、「自由意識の現象学」あるいは「自由な市民の共同社会」(「複合的社会の自由」)といったヘーゲル『法哲学』に示された近代社会像の豊かで積極的諸側面を抽象化し、一面化するという犠

牲の上にもたらされたのであった。

むしろ、この期の諸命題をもって、マルクスのいわゆる「唯物史観」総体を語ることはできない。マルクスは1844年の『経哲草稿』以来、『経済学批判要綱』(1857～8)を経て、1867年の『資本論』第一部の完成に至るまでの間、自らヘーゲルの弟子たるを認じて、ヘーゲルの弁証法を、自らの歴史理論や経済学批判原理の中に適用するのだからである。だが、それにもかかわらず、他方でわれわれは、その場合ですら、マルクスによるヘーゲル弁証法の適用が、歴史的、社会的「土台」に、しかもきわめて限定されたやり方でなされたにすぎないことをみるのである。そればかりではない。「土台・上部構造」論、「国家共同幻想」論、さらには「一元的社会」観といったこの期に成立するマルクスの諸命題は、彼の所有論とともに以後、彼の学問的生涯を貫く指導原理でありつづけるのである。

ところで、特殊性と普遍性、個人と社会との「同一性」という命題からともに出発して、ヘーゲルとマルクスがかくも隔絶した社会像にいたりつく背景には、もちろん、経験論(唯物論)と思弁哲学といった方法原理の対立があったということはいままでもない。だが、そればかりではない。さらに双方の間の所有問題への評価の隔りがあったことも見逃せない。そして、この隔りが、同じ「同一性」の立場の双方を一方で多元的社会像へ、他方で一元的社会像へと導いたのであった。われわれは、この点を、十分吟味することができなかったが、しかし、「一次元的人間」社会の到来や巨大な物質生産力に翻弄されるわれわれの時代状況は、もう一度、これらの問題をめぐる近代社会像とその方法原理との再検討を要請しているといえないだろうか。