

『ドイツ・イデオロギー』の研究(二)

青山政雄

一 問題設定—わが国における『ドイツ・イデオロギー』の研究

史を振り返って—(本研究紀要第7号掲載)

二 『ドイツ・イデオロギー』執筆の動機と意図

マルクスとエンゲルスが、ヘスと協力して、『ドイツ・イデオロギー』を公刊しようとした動機と意図は何であったのか。

シュティルナーの『唯一者とその所有』の出版がひとつの主要な動機であったことは間違いない。一八四四年一月に刊行された、この著作はヘーゲル左派(青年ヘーゲル派とも言う)内に大きな反響を呼び、激しい論争を惹き起こした。この書物で批判を加えられているブルーノ・パウアーとフォイエルバッハは早速反論の筆をとり、またヘスも「最後の哲学者たち」を書いたのである。これに対してシュティルナーは「シュティルナーの批評家たち」の再反論を出し、さらにこれをも批判の対象とする『ドイツ・イデオロギー』

の刊行が企てられたのである。

マルクス、エンゲルスそしてヘスの『ドイツ・イデオロギー』執筆の動機と意図を明らかにするために、(一)ヘーゲル左派とマルクスの関係についての研究の意義、(二)シュティルナーの『唯一者とその所有』の問題提起と主張、(三)ブルーノ・パウアー、フォイエルバッハ、ヘスとシュティルナーとの論争、を見ることにしよう。

(一) ヘーゲル左派とマルクスの関係についての研究の意義

思想的錯綜の状況の中で、現在、われわれがヘーゲル左派(青年ヘーゲル派とも言う)、あるいはヘーゲル左派とマルクスとの関係を問おうとする意義は、一体、何であろうか。

この問題をめぐっては、カール・レーヴィットの先駆的業績がある。それは彼の著書『ヘーゲルからニーチェへ』(一九三九年)で

ある。レーヴィットは、第一版の序文の冒頭において、ヘーゲルとニーチェはその間で一九世紀ドイツ精神史の真の事象が動く両端である¹⁾と見なしている。

ヘーゲルの歴史哲学は「世界史の終末史的構造²⁾」を表現している。歴史は絶対者である世界精神の本質に属する。その内容は東方における始まりと西方における終りである。シナ、インド、ペルシアの古代東洋の大国から始まり、ギリシア、ローマの国家形成が続き、キリスト教的ゲルマン的諸国をもって終る。芸術、宗教、哲学という精神の絶対的形式も終末史的構造をもっていとされる。例えば、『哲学史講義』の始めと終りでヘーゲルは哲学の完了という自己の立場を表明し、思想の王国を終結せしめた³⁾。第一期はタレスからブロクロスまで、古代世界の起源と没落が含まれている。第二期はキリスト教紀元の初めから宗教改革まで、地上的なものと神的なものとの高い段階の融和が達成される。第三期はデカルトからヘーゲルまでのキリスト教哲学であり、融和が完了する。こうして国家およびキリスト教とヘーゲル哲学との融和がなされている⁴⁾。『法哲学』では国家哲学と政治的現実との融和が示されている。真の哲学とは、単にあるべきものであって、実は決して存在しない理想国家のような彼岸的なものへの要求を批判して、「理性的なものの究明」であり、「現在の現実的なもの」の把握である。一八二二年当時のプロイセン国家を理性的なものとしての現実と把握したのである。ヘーゲルの哲学は「世界の知恵」でもあるが、同時に「神の認識」でも

ある。神は哲学全体系の「精神的重心」である。「歴史哲学は弁神論、国家哲学は地上における神的なものの把握、論理学は純粹思维的抽象的要素における神の表現である。」「信仰と理性、国家とキリスト教の和解が、つまり、神と世界との融和が述べられている。

ニーチェは「われわれの時代」の哲学者だとされる⁵⁾。このような主張が成り立つのは、次の三つの意味においてである⁶⁾。レーヴィットは言う。第一に、ニーチェは、ヨーロッパの運命を表現しており、われわれの時代の第一の哲学者であること。第二に、ニーチェはわれわれの時代の哲学者としては、時代に即しているとともに、時代からはずれてもいるということ。第三には、ニーチェは「知恵」の最後の愛好者として、永遠を愛する最後の人であるということである。このように、われわれの時代の哲学者であるニーチェの思想は初めに神の死があり、その中間に神の死から生じたニヒリズムが続く、その終りにニヒリズムの自己克服をめざす永遠回帰が位置する体系である。

ヘーゲルからニーチェへの根本的意図は「ヘーゲルの完成とニーチェの新発端との間の決定的転換点を提示し、かくして忘れられた挿話の画期的意義を現代の光にあてて照らし出そうとする」⁷⁾点にある。この「忘れられた挿話」とはヘーゲル学派とその分裂を指し示めており、特にヘーゲル左派の思想的意義の発掘を意味している。

レーヴィットは一九世紀ドイツ哲学の流れを「ヘーゲルの絶対精

神の哲学の、マルクスやキルケゴールによるマルクス主義や実存主義への改造および「転回」⁽⁸⁾として特徴づけている。フォイエルバッハによって開始され、マルクスやキルケゴールによって完遂されたヘーゲル批判の流れの中に、シュティルナーやブルーノ・パウアーも位置づけられ、両者はマルクスやキルケゴールに至る中間段階の位置を与えられている。

レーヴィットはヘーゲル左派を単なるエピソードとしてではなく、ヘーゲルが総合したもののアクチュアルな意味がヘーゲル左派によって問い返されることに注目している。彼はヘーゲル左派の思想の積極的意義と限界、そしてその位置づけを解明し、提示している。レーヴィットは、ヘーゲル左派の思想がニーチエの思想の中へと流れ込み、現代思想の基底になっていることを暗示している。このような内容をもつ、レーヴィットの先駆的業績の意義は大きいと言わねばならないであろう。

ハバーマスは、『近代の哲学的ディスクルス』（一九八五年）において、近代^{モルネ}の問題の視点から、ヘーゲルと青年ヘーゲル派の意義と関係について注目すべき見解を述べている。彼は近代^{モルネ}の問題や歪みと対決したさまざまな思想を取り上げ、ヘーゲルからマルクス、ニーチエを経てホルクハイマー、アドルノそしてハイデガー、フリーコー、デリダなどまでを論述している。この著作はホルクハイマーやアドルノの思想的限界を越えながら、ポスト構造主義との対決を背景に持っている。ポスト構造主義がドイツにおいて受容される中

で、ニーチエがアクチュアリティを帯びてきた。ハバーマスはニーチエに思想的源泉をもつフリーコーやデリダなどの理性批判、近代批判を検討し、彼らの思想的源泉であるニーチエの思想の性格とその位置を定めている。その際に、ハバーマスはヘーゲルと青年ヘーゲル派の意義と限界を踏まえながら、コミュニケーション的理性の立場からホルクハイマーとアドルノを批判するとともに、ニーチエとポスト構造主義を批判しているのである。

ハバーマスによれば、近代哲学は、後期スコラ哲学からカントに至るまで、近代の自己理解をすでに何らかの形で表現していたとされる。しかし、一八世紀になって、近代の自己認識の問題が先鋭化してきたために、「ヘーゲルはこの問題を哲学の問題として、しかもまさしく自己の哲学の基本問題として認識することができたのであった。」⁽⁹⁾規範をもたない近代は、自から生み出した分裂を抜け出し、安定を求めねばならない。この要求をヘーゲルは「哲学の欲求の源泉」と捉えたのである。近代は自己意識に目覚めたからこそ、「自己確認の欲求が生じたのであって、ヘーゲルはそれを哲学を必要とする欲求と解釈したのである。哲学は、それ自身が自己の時代を思考において把握すべきであるという課題を担っていた。ヘーゲルにおいては、自己の哲学の概念は、近代の哲学概念と別のものではないという確信に支えられている。

先ず、ヘーゲルが新しい時代の原理として発見するのは、主観性⁽¹⁰⁾である。主観性の原理は以下の内容を含んでいると考えられている。

(a) 個人主義 限りなく特異な特殊性がその要求を主張する。(b) 批判の権利 近代世界の原理では、誰によっても承認されるべきことは誰に対しても正当であることが明示されねばならない。(c) 行為の自律性 近代の特色は、われわれが自分の行為に対して責任をとる意志を持つことである。(d) 観念論哲学そのもの。哲学が自己自身を知る理念を把握するようになることを、ヘーゲルは近代の所産と見ている。

この原理をもって、ヘーゲルは近代世界の卓越性と同時に、危機をはらんだ性格を説明するのである。危機は進歩と精神の疎外とがひとつになった世界という形で経験される。それ故に、近代を概念をもって捉えようとする最初の試みは、その始まりから、近代批判と同根であった。

このように、ヘーゲルは近代を問題とした最初の哲学者であった。⁽¹⁾ 彼こそは近代論の主題を決定した人である。その主題とは近代の批判的自己確認である。また彼こそはこの主題を変奏するにあたっての規則を設定した人でもある。⁽²⁾

ハバーマスによれば、ニーチェが近代の舞台に登場するとともに、その立論の仕方が根本から変わったのである。⁽³⁾ ニーチェ以前の思想家たち、ヘーゲルやヘーゲル左派とヘーゲル右派の人々においては、理性はかつて宗教がもっていたような統合の力と同等のものときれ、近代における分裂を、近代固有の駆動力によって克服しようものと考えられていた。つまり、それ自身のうちに弁証法を

はらんだ啓蒙のプログラムに合わせて理性概念を作ろうとする試みがなされたのである。しかし、この試みは三回とも失敗したとされる。このような状況の中で、ニーチェに与えられた選択は、主観的心的な理性をいまだ度内的に批判するか、あるいは啓蒙のプログラムを全体として放棄してしまうかのどちらかであった。ニーチェは後者を選択したとされる。ニーチェは理性概念を新たに修正することを諦め、啓蒙の弁証法から決別し、理性の枠そのものを爆砕してしまつたのである。

ニーチェは歴史的理性を用いているが、最終的にはこの理性を放棄し、「理性の他者としての神話」に根をおろすことになる。それはディオニュソスの神話に対するニーチェ独特の解釈に基づいている。歴史的教養の起源の問題を歴史的に認識しなければならぬとして、ニーチェは『悲劇の誕生』において、アレクサンドリアの世界、ローマ的キリスト教的世界よりも昔に遡って、原初の世界「偉大で、自然で、人間的な古代ギリシアの根源的世界」へと導かれていった。⁽⁴⁾

ギリシア人はアポロの姿において、個体化のあり方を、そして個体の境界を守るべきことを神格化した。しかし、アポロ的な美と節度は、奥底にある巨人的で野蛮なものを覆い隠したにすぎない。まさにこの奥底にあるものが、ディオニュソスに捧げる祝祭の興奮の中で爆発するのだとニーチェは論じる。「ディオニュソスの状態における自己忘却のなかで、それまでの境界と節度を守っていた個人

は崩壊し、アポロ的な自制を忘れる。」⁽¹⁵⁾ニーチェに言わせれば、ディオニソスは同一性の呪いからわれわれをラディカルに解き放ち、それによつて救済をもたらす者であり、また個体化の原理を停止させ、超越的な神という統一体に対抗して形態の多様性を主張し、規範的設定に対抗してアノミーを押し進める者である。

完全な自己忘却に至る主観の高揚としてのディオニソス的なものを描くニーチェの筆致には、マラルメなどの象徴主義にみられる同時代の芸術経験が込められているとされる。ニーチェの「美的現象」とは、分別に溢れた行動や思考を制禦しているカテゴリーが崩壊し、日常の生活規範が解体し、習得した正常性が砕け散る経験である。⁽¹⁶⁾このような経験の中ではじめて、今まで予想もしなかった世界、ただ全くわれわれを圧倒し、驚愕させる美的世界が開けてくるという。ディオニソス的なものは美の経験の中で、日常性に抗して、すなわち理論的認識や道徳的行為の世界に抗して喚び起こそうとするものである。それは理性にとつての完全な他者であり、認識や合目的的行為にともなう一切の限定から自由になり、有用性や道徳による一切の強制命令から解放された、脱中心化した主観性を意味する。これこそがニーチェがディオニソス神話に込めたものである。ハバーマスによれば、ニーチェが喚び起こそうとしたものは、「個体化の原理が砕け散る」あの経験であり、理性からの遁走の道を提示しているのである。⁽¹⁷⁾

ハバーマスは、ニーチェとは異なる形で、近代論の主題をヘーゲ

ル的な理性概念の限界を越えて確立し、定着させたのは、青年ヘーゲル派である、と主張する。彼ら青年ヘーゲル派によつて近代^{モラルネ}の問題の新たな展開が始まったのである。

「ヘーゲルによつて近代に関するディスキュルスの先鞭がつけられたに違いない。だが、そのディスキュルスを確立し、定着させたのは青年ヘーゲル派の人々なのである。近代に対する、近代の精神から汲みとつた批判を行ない、そうした批判のもつ思考様式をヘーゲル的な理性概念の重圧から解き放つたのは、彼ら青年ヘーゲル派なのである。」⁽¹⁸⁾

ヘーゲルは、現実とは本質 (Wesen) と現実存在 (Existenz) の統一体であることを強調する、画期的な現実概念を打ち立てたが、この思想の背後には、永遠なるものと瞬間的でうつろいやすいものを、そして無時間的なものとアクチュアルなものとを相互に触れ合わせた時間概念があつた。しかしながら、晩年のヘーゲルは近代にとつて重要なものを脇へ押しつけてしまったという。この重要なものとは瞬間の中に重々しい意味が込められており、そのうつろいゆく瞬間的なものうちに、未来の、しかもたえずそのつど迫りくる未来の諸問題が凝集して結節点を作っているような瞬間性のことである。このような同時代的なアクチュアリティの中からこそ哲学の欲求が出てくるのであるが、晩年のヘーゲルはこれを単に経験的なものであるとして、「偶然的で」「一時的な」「無意味で」「うつろいゆくだけの」「存在と見なして、本質的で理性的な歴史

史という彼の理論的構築から排除してしまつたとされる。⁽¹⁹⁾

このことに対抗して青年ヘーゲル派の人々は現実存在のもつ重みを取り戻そうとしたのである。たとえば、フオイエルバッハは外的自然および内的自然のもつ官能の実存性に固執する。つまり、感情と情念こそが自己の肉体の現存の証しであり、物質的世界の抵抗を示すものであるとされる。キルケゴールは個人の歴史の実存を主張する。つまり、個人の現存性が純正であるかどうかは明らかにするのは、無限（神）にかかわる事柄についての、絶対的に内面的で、撤回の不可能な決断こそが具体性をもち、代替不可能なものであることによつていふのである。マルクスは共同生活の経済的基盤という物質的存在に固執するとされる。つまり、社会化された個人の生産活動と共同労働こそが、類の歴史的な自己産出過程の媒体であるとされる。要するに、フオイエルバッハもキルケゴールもマルクスも、思考の中でのみ行われた偽りの媒介に抗議しているのである。⁽²⁰⁾ヘーゲルはそのつど現代に噴出する、そのつどのアクチュアルなもろもろの対立を、精神の絶対的な自己言及という渦巻の中に吸い込んでしまい、それによつて諸対立を非現実化してしまつと見なされる。

しかしながら、青年ヘーゲル派はヘーゲルから近代の歴史的自己確認の問題を引き継いでおり、(1) 主観中心の合理性に対する批判、(2) 知識人の役割をめぐる論争、(3) 革命と歴史的連続性に対する責任論争などを提示している。⁽²¹⁾

(1) 主観中心の合理性に対する批判。一八世紀の啓蒙精神には自己幻想と権威主義的な様相があるとされ、その理由は自己意識と主観性という原理に由来すると考えられる。つまり、自己自身とかわる主体は自己意識を獲得するにあつて、外部の自然および自己の内部の自然を客体化するという犠牲を払わねばならないのである。主体としての自己自身が不透明なものとなり、このような限界から、自己賞讃、自己幻想の態度が、つまり、反省と解放のそのつどの段階を絶対化する態度が生じてくるといふ。⁽²²⁾

ここから、市民的世界における一面的な合理化、歪曲化—抑圧や搾取、また屈辱や疎外などが現われた。これらに対して、青年ヘーゲル派は理性の批判を实践へと転化し、歴史の中で蓄積された、理性の潜在力を動員して、革命へと燃え上がらせるのである。

(2) 知識人の役割。青年ヘーゲル派においては、知識人は歴史における理性の痕跡を探り、まさに自分たちこそが、未来という未知の領域に突き進み、それによつて啓蒙のプロセスをさらに先に押し進めるアヴァンギャルドの役割を担うものであると考えられている。⁽²³⁾

革命と歴史的連続性に対する責任。これまでの歴史は危機の過程として経験されるようになり、現代は様々な危機が一瞬の閃光を放つ場として、そして未来はまだ解決されざる様々な問題が押し寄せてくる場として経験されるので、決断しそこなつたりする危険に対する、実存的に先鋭化された意識が成立したのである。このような視野においては、現在のアクチュアルな状況は未来、つまりや

がて来るべき現代から見れば過去ということになり、現在に対する責任をいざれ問われることを覚悟しなければならぬとされる。²⁵

マルクスは、ヘーゲル批判から出発しつつ、反省概念を生産概念に組み換え、また 自己意識 に代えて 労働 を中心的な位置に据えた。このことが西欧マルクス主義の線上でアポリアにゆきつくことになる、ハバーマスは見ている。²⁶

マルクスは『共産党宣言』の中で、「あらゆる社会的状態のやむことのない動揺、永遠の不安定と運動」について語り、その要因を「生産と交通の様式の革命」に求めている。この思想には以下の三つの重要な内容が含まれていると考えられる。(a) 歴史の向かっている方向は一切の哲学的論究以前に経験的に読み取ることができる。当時のイギリスやフランスの近代社会を基準にして、ドイツの状況は評価される。(b) 近代社会が繰り広げるダイナミズムにおいて、自生的なもの、実定的なものは一八世紀初頭以来の社会運動である。(c) (a)と(b)の背後に生産力の著しい解放がある。つまり、「生産手段の急速な改良、限りなく容易になったコミュニケーション」がある。市民社会こそが「近代の政治的―社会的現実」であり、その基盤から宗教的生活も哲学も、市民的国家も抽象物として離脱しているとされる。²⁶

ハバーマスは生産力の基礎概念である、マルクスの労働概念の歴史的由来、特質、問題について述べている。若きマルクスは労働を芸術家の創造的生産と結びつけて捉えているという。芸術家は彼自

身の本質的諸力を自己の中から取り出し、作品として措定し、この産出物を再び自己のものとして獲得するのである。ヘルダーとフンボルトは個人の全面的な自己実現という理想を描き出し、シラーとロマン主義者たち、そしてシェリングとヘーゲルは、このような自己表出による教養という理念を生産美学によって基礎づけた。これを受けてマルクスはこの美的産出力を「労働にもとづく類生的」に適用したとされる。それによって彼は、社会的労働を生産者たちの集団的な自己実現として捉えることが可能となったのである。産業労働をこのように規範的内実をもったモデルに同化させて捉えることによってはじめ、本質的諸力の対象化とその疎外との間に決定的な違いを見ることができるようになる。すなわち、満足して自己自身に立ち戻る実践と押し止められ、分断されてしまう実践との間に決定的な区別がつけられるのである。本質的諸力を外に表出し、対象化された諸力を再獲得する循環運動は、労働が疎外されたものとなることによって中断されてしまうのである。²⁷

賃労働においては、社会的に産出された富が私的に所有されることによって、実践における通常の循環運動が中断されている。賃労働関係は、具体的な労働行為を資本の自己増殖の過程のための機能的貢献へとおとしめてしまうのである。労働力と賃金という均衡を欠いた交換こそは、賃金労働者から疎外された本質的諸力の領野が、なぜ独立的存在となってしまうかを説明するメカニズムであると考えられる。価値理論の導入によって、美的―表出的内容が拡大され、

道徳的要素がつけ加わり、疎外された労働は等価交換という自然法的モデルから逸脱したものとされる。⁽²⁹⁾

ハバーマスはこのようなマルクスの労働概念の難点を次のように指摘する。(a) 社会的労働を創造的自己実現という意味での自己活動のモデルに同一化させるのは、ある種の説得力をもっていることをハバーマスは認める。しかしそれは理想化された職人の仕事を背景にしていたが、産業労働の発展につれて、マルクスはこのモデルをとらなくなったのである。このような事態はマルクスが目的行為における合理性と自己活動における合理性との関係を説明していないことによるのである。(b) 死んだ労働と生きた労働とを対峙させること(疎外論)に基づいて、資本主義における経済およびこれを補完する国家というシステム上の連関が廃棄されるならば、階級構造は完全に消失するとマルクスは考える。しかしここから、メディアによって制禦されたサブシステムの特性の中に、階級構造とは無縁の、機能的な独立的価値をもつものがあるのではないかという問題が意識されない。生活世界と物象化された、自立化されたシステムとの関係が問われねばならない。(c) (a)と(b)の二つの難点は、実践哲学や理性概念の基本的あり方に関係している。これはマルクスにおいては、批判を支える規範的根拠が十分に説明されていないことに由来するのである。⁽³⁰⁾

以上で、われわれはレーヴィットとハバーマスの見解を見てきたのであるが、両者に共通しているのは、ヘーゲルとヘーゲル左派

(青年ヘーゲル派)に思想的な重要性を認めている点である。さらに、レーヴィットとハバーマスは現代哲学(思想)の構造をヘーゲル哲学との関係において把握し、ニーチェの思想に高い位置を与えている。しかしニーチェに対する評価については、レーヴィットは肯定的であるが、ハバーマスは否定的である。これは現代哲学(思想)の方向をめぐって、ニーチェの思想に対する評価が分かれていることを意味している。

現代哲学(思想)の諸問題はヘーゲル哲学を批判したヘーゲル左派(青年ヘーゲル派)に源を発するものが多いと言えるであろう。それらは、例えば、(1) 世界観と神の問題、(2) 人間の存の離脱の問題、(3) 疎外論や物象化論の問題構成の問題、(4) 個人の実存の問題、(5) 近代理解と理性の問題などであり、現代哲学(思想)の諸問題として今日においても脈搏っている。

ヘーゲル左派(青年ヘーゲル派)と現代に生きるわれわれの意識状況との関係について述べている、ハバーマスの次の言葉は見事にその的を射抜いているように思われる。

「実のところわれわれは今日でもなお、青年ヘーゲル派の人々によって引き起こされた意識状況のうちにいるのである。彼らがヘーゲルおよび哲学一般から距離を取ることによって引き起こした意識状況からわれわれはまだ出ていないのである。」⁽³¹⁾

(注)

- (1) Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 7. Aufl. Felix Meiner Verlag, 1978. S. 7. K.レーヴィット著、柴田治三郎訳、『ヘーゲルからニーチェへ』岩波書店 一九九二年 頁
- (2) Ibid. S. 44-45. 同書 三九一四頁
- (3) Ibid. S. 52. 同書 四九頁
- (4) Ibid. S. 59. 同書 五八頁
- (5) Ibid. S. 60. 同書 六頁
- (6) Ibid. S. 206. 同書 二五一頁
- (7) Ibid. S. 8. 同書 vii頁
- (8) Ibid. S. 10. 同書 ix頁
- (9) Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 3. Aufl. Suhrkamp Verlag, 1986. S. 26. J.ハーバマス著『近代の哲学的ディスクルス』岩波書店 一九九二年 二四頁
- (10) Ibid. S. 27. 同書 二四一―二五頁
- (11) Ibid. S. 57. 同書 六六頁
- (12) Ibid. S. 65. 同書 八三頁
- (13) Ibid. S. 106-7. 同書 一四八―一四九頁
- (14) Ibid. S. 107. 同書 一五頁
- (15) Ibid. S. 115. 同書 一六一―一六一頁
- (16) Ibid. S. 116. 同書 一六一―一六二頁
- (17) Ibid. S. 117. 同書 一六三頁
- (18) Ibid. S. 67. 同書 八七頁
- (19) Ibid. S. 67. 同書 八七頁
- (20) Ibid. S. 68. 同書 八八頁
- (21) Ibid. S. 70. 同書 八九―九頁
- (22) Ibid. S. 70. 同書 九頁
- (23) Ibid. S. 72. 同書 九三頁
- (24) Ibid. S. 72-3. 同書 九四頁
- (25) Ibid. S. 75. 同書 九七頁
- (26) Ibid. S. 75-7. 同書 九八―一頁
- (27) Ibid. S. 80-1. 同書 一四―一五頁
- (28) Ibid. S. 81. 同書 一五頁
- (29) Ibid. S. 82-4. 同書 一七一―一九頁
- (30) Ibid. S. 67. 同書 八六頁

(二) 『唯一者とその所有』の問題提起と主張

『唯一者とその所有』(一八四四年)はシュテイルナーの名著である。この書物の意図は、題名が適確に示している。シュテイルナーは人間を「唯一者」(生身の身体を具えた (Leibhaftig) 個人、自我「私、エゴイスト)として捉え、この「唯一者」を「人間固有のもの」としての所有をもって基礎づける。この著作は自我「私の哲学であると同時に、所有の哲学でもあり、両者は本質的に関連し合っているのである。

シュテイルナーの問題提起は第一部「人間」の題辞と第二部「自我」の題辞に表現されている。第一部「人間」の題辞には次のように書かれている。「人間にとつて人間が最高の存在である、とフォイエルバッハは言う。人間が初めて発見された、とブルーノ・パウアーは言う。われわれは、この最高の存在とこの新しい発見物をよく見てみよう。¹⁾」第二部「自我」の題辞はこうである。「近代の入口には「神人」が立っている。近代の出口は神人のうち神だけが消え失せるだろうか、そして、神人における神が死にさえすれば、神人は現実に死んでしまうものだろうか。……神人において、神の他になお人間なるものが死にもしないうちに、神人は死んだなどとあなたがたはどうして信じうるのか。²⁾」

シュテイルナーは、近代の問題を考えるにあたって、「人間」から「自我」への思想的基盤の転換を提示している。西欧における近

代の世界観の根底には、神人としてのイエスに源を発するキリスト教が存在する。フォイエルバッハとブルーノ・パウアーはこのキリスト教からの人間の解放を目指した。しかしながら、彼らはキリスト教からの自由(解放)を主張する際に、人間の概念や自由の意味を十分に吟味することなしに「自由国家」または「自由の王国」を提唱した。この「自由の王国」のうちに新しい支配が内包されていることに彼らは全く気付かなかったのである。キリスト教からの自由を目指すヘーゲル左派(マルクスも含めて)は、その意図にもかかわらず、現実の人間よりも「人間の本質」、「類的存在(本質)」という一般理念(普遍的人間)に焦点をしばっている。普遍的人間を真の人間と見なし、「個人」(Einzelle)を無視するかぎり、彼らは依然として「神人」の「幽霊」にとらわれているとシュテイルナーは考える。「人間宗教はキリスト教の最後の変形にすぎない³⁾」と見なされるのである。フォイエルバッハの「人間にとつて人間が最高の存在である」という命題は、人間とは誰かを教えようとはしない⁴⁾とされる。

A 近代のイデオロギー批判と「唯一者」の概念

このような唯一者、自我の視点から、シュテイルナーは近代の問題をめぐる三つの立場を取り上げ、批判する。それらは「市民社会」(「政治的自由主義」)、「共産主義」(「社会的自由主義」)、「人間主義」(「人間的自由主義」)である。

市民社会（政治的自由主義）批判

先ず、「市民社会」としての「政治的自由主義」に対する批判を見ることにしよう。シュティルナーはこの自由主義における人間の自由を次のように規定している。「政治的自由主義における人間の自由は、人格からの、人格的支配からの、主人からの自由である。他の人格に対する各個人の人格の保証、すなわち人格的自由である。何人も命令するわけにはいかない。たんに法律のみが命令する。」⁽⁴⁾市民的自由とは他人の意志からの自由または独立である。しかし、この人格の自由は、他の人格の支配からの自由であるが、非人格的な支配者、法律、国家から自由ではない。各人は国家のために存在することによってのみ、市民となるのである。「市民とは、国家がすべてであり、真の間人であつて、個人の人間の価値は公民にある、という思想以外のなものでもない。」⁽⁵⁾

市民の本質は公民にあるとする、このような規定は歴史的事実に基づいているとされる。「市民階級は特権的諸身分に対する闘争に於いて発展した。彼らは特権的諸身分によって「第三階級」として無遠慮に取り扱われ、「賤民」と混同された。ゆえに人は現在まで国家のうちに「不平等な人格を見た。」⁽⁶⁾特権的身分のみ官職が独占されていることを知った市民階級は、身分差別の廃止、万人の平等を要求した。絶対王政を打倒するために、市民階級は団結し、この団結する人々のうちに人間の尊厳を見たのである。

この団結によって国家が成立し、団結した人々が国民である。ここから、国家は人々の自由と平等のために、共同体として特殊的利益を追求することなく、万人のための一般的利益を追求すべきであると考えられた。

しかしながら、個人はどのようになってしまったのか、とシュティルナーは問う。彼によれば、絶対王政は身分的君主政である。この君主政のもとに、「個人」はより小さな身分的社会としてのギルド、貴族、僧侶、市民、都市、共同体などの団体に従属していた。「彼（＝個人・青山）はもはや、貴族として貴族王国に、職人として職人組合王国に存在するのではなく、万人と同様に単的に——唯一の主人である——国家を認め承認し、その従僕として彼らはすべて「市民」という平等の名誉称号を受けたのである。」⁽⁷⁾シュティルナーによれば、市民社会とは、国家と「個人」（エゴイスト）との矛盾・対立が顕らかになる場であるにもかかわらず、人々はこの矛盾・対立を公民の思想で隠蔽しているとされる。

フランス革命は制度そのもの、支配者そのものを廃止しようとしたのではなくて、ある特定の制度と支配者に対してなされた変革にすぎない。シュティルナーはフランス革命によって自由を得た者について述べている。「自由となつたのは、個々の人間——そしてこれのみが「人間」である——ではなく、むしろ市民であり、公民であり、政治的人間であつた。したがってそれは「人間」ではなく、むしろ人間の類の一標本であり、特に市民的類、自由な市民の一標

本である。⁽⁸⁾」市民革命によって「個人」は決して自由になつたのではなく、自由になつたのは市民的類、すなわち公民にすぎないのである。人格の自由、つまり人格が他の諸人格に従属しないことは、実は唯一の主人である国家に従属した人格の自由にすぎない。市民はこのような自由を「私のもの」としての行為、すなわち完全に自由な自己規定としての「個人的自由」と同一視し、混同している、とシュテイルナーは見ている。政治的自由とは、国家とその法律からの「個人」の自由を意味するのではなく、「個人」が国家とその法律のもとに束縛されることである。国家のために存在する市民として、市民は「持つこと」を許されるのである。国家は国家への忠誠を誓う従僕としての市民に恩恵を与える。「市民は、国家の保護によって、国家の恩恵によって、市民になる。だから市民は、国家の権力が粉碎される時、すべてが失われることをおそれずにはいられないのである。」⁽⁹⁾

このように、市民が国家の従僕であるかぎり、国家は市民を平等と見なすのである。しかし「平等」とは「万人に対する万人の闘争」としての自由競争を表現している。現実の競争においては、競争に必要なものが平等ではないために、競争は不平等である。国家は市民のもの（所有物）の不平等を容認しているので、競争の諸手段を獲得する際には、多くの場合、人格ではなくて、偶然が支配する。「競争なるものは、全くの運まかせの博打であつて、株の投機にはじまつて、任官運動、顧客の争奪、職探し、位階勲等の獲得、

腕利き商人のかけ引き等々にいたるまでそうである。」⁽¹⁰⁾シュテイルナーによると、国家のもとのもの（所有物）の不平等を前提とする競争においては、諸個人は危険な賭け事としての「運」（偶然性）に支配されることになる。こうした競争制度のもとのブルジョアの原理は、労働の原理でも家柄の原理でもないと言われる。「それはまさに、凡庸の、美しき中庸の原理である。少しばかりの家柄と少しばかりの労働、すなわち利子を生む財産である。」⁽¹¹⁾

シュテイルナーの市民社会（政治的自由主義）批判をまとめることにしよう。「市民社会」における人間の自由は人格の自由であり、他人の意志からの自由、つまり他の人格の支配からの自由であるが、非人格的な支配者である法律、国家から自由ではない。各人は国家のために存在することによってのみ市民として認められ、市民の本質は公民にあるとされる。市民階級は「第三階級」と言われ、フランス革命におけるように封建的特権的諸身分（貴族・僧侶身分）に対する闘争において発展し、市民の平等を目指した。しかしこの「平等」は、「万人に対する万人の闘争」としての経済的な自由競争をも表わしており、競争に必要なもの（競争の諸手段）が平等ではないために、競争は不平等であり、偶然（運）に支配される。個人の自由の問題について言えば、「市民社会」においては国家と個人との矛盾・対立が顕在しているにもかかわらず、公民の思想で隠蔽されている。このように、シュテイルナーは「個人の自由」の観点から「市民社会」とそのイデオロギー（一八世紀の啓蒙思想）の

意義を述べながら、その限界・問題を鋭い筆致で描いていると言えるであらう。

共産主義（社会的自由主義）批判

市民社会において「失うべきなものも持たない」プロレタリアは、自らが「無」のために国家の保護を必要としない人々である。市民は国家が覆えるとき全てが失われると考えるが、プロレタリアは国家の保護がなくなるときに利益を得ると考える。というのは、国家は人間を労働の原則に基づいて保護するのではなく、国家への忠誠に従って保護し、貧者の労働の「搾取」による富者のための支配に見えるからである。「国家は労働の奴隷制のうえになりたっている。もし、労働が自由となるならば、そのとき国家は消失してしまふのだ。」⁽¹²⁾

このような巨大な力を自覚しつつある労働者意識に支えられて登場するのが、「共産主義」（「社会的自由主義」）である。その思想としてはヴァイトリングとヘスなどが想定されているように思われる。「共産主義」の課題は所有の問題であり、競争の弊害の解決である。市民社会において市民は成程平等になったが、彼らは「持つこと（所有・所有物）」において不平等であった。たえず不平等のもとに置かれてきた労働者は、この不平等の解決として「全ての人」が持つこと、すなわち「社会」を最高の所有者であると主張する。

「共産主義」は労働の原則と平等との関係を次のように規定する。

「われわれの尊厳と本質は、われわれすべてがわれらの母なる国家の平等の子であり、すべての者がこの母の愛と庇護を等しく要求しうるように生まれついているということにあるのではなく、われわれすべてが相互のために存在する、ということにある。これがわれわれの言う平等であり、もしくは、私も君もそして君たちすべても、各人が他者のために行為し、あるいは『労働する』ということにおいて、それゆえ、われわれのすべてが労働者であるということにおいて、われわれは平等である。」⁽¹³⁾

共産主義の平等とは、国家の保護のもとでの公民としての平等ではなくて、他者のための労働、全般的な福祉、万人の福祉を目的とした労働によるのである。

しかしながら、シュテイルナーによれば、人間の尊厳が労働にあるという主張は、個人に自由な活動を許さない「強制」を隠すために、「労働は人間の『宿命』にして『天職』である」という信仰に人々を帰依させようとする。「共産主義」の支配を支えるものは、労働者にとって物質的労働が天職であるという「信仰」である。確かに、運もしくは競争の原理は労働の原理によってのり越えられた。しかし同時に労働者は、労働者社会が必要なものを与えてくれるので、社会のおかけをこうむっており、社会に義務づけられている、と考える。「共産主義」の支配は、労働者が労働者社会の至上権に屈服することに基づいているとされる。

さらに、この労働の原理は市民階級の「現世の享楽」、「物質的享

受」の教義を継承している。「ブルジョアジーは、現世の享樂、物質的享受の福音を説いたのであるが、その教義がわが貧者たちの間に支持者を見出したことに驚いている。」⁽¹⁵⁾

この他に、「共産主義」は、競争の諸手段の不平等、「運」の支配（諸個人の偶然性への従属）を問題にする。現実の競争においては、能力をもった人間でも競争の諸手段が欠けるならば、彼は勝利者になることはできない。あるいは、幸運によって一時的に競争に勝利し富や地位を得たにしても、その富や地位はつねに変動を免れないであろう。ここから次のような認識に人々が至つたにしても不思議ではないという。「ある産業部門が倒産して数千の労働者が失業したならば、そのとき人は、罪を負うべきものは個人ではなくて、むしろ、諸関係のうちに横たわる禍害」であることを認める程度には十分正当にものを考える。」⁽¹⁶⁾かくして「共産主義」は偶然のこつた営みに歯止めをかけ、人間がもはや運に左右されずに自由であるような、労働の原理に基づく社会を造らうと望むのである。

しかしながら、シュティルナーはこのような「共産主義」を批判する。「われわれが一切をそこから受けている社会は、一つの新たな主人であり、一つの新たな亡霊であり、われわれに奉仕と義務を課する一つの新たな「最高存在」である。」⁽¹⁷⁾「市民社会」（「政治的自由主義」）においては人間が市民（市民的類）の尊称のもとに「個人」を忘れたように、「共産主義」も「個人」を排除する。前者は国家が、後者は社会が「個人性」を掠奪しているとされる。この

ように、競争を廃止する「共産主義」の平等は重大な誤りを含んでいるとされ、その結果、それは「ルンペン」の平等になる。

ここで、シュティルナーの共産主義（社会的自由主義）批判をまとめることにする。「共産主義」は「市民社会」の批判の上に成り立っており、その課題は所有の問題であり、競争の弊害の解決である。この解決として全ての人が持つこと、つまり「社会」を最高の所有者とする。「共産主義」は労働の原則に基づけて、万人の福祉を目的とした労働によって平等を実現しようとする。しかしそれは「ルンペン」の平等になるとされる。「共産主義」においては「社会」が新たな主人になり、「個人性」を収奪していると見なされる。シュティルナーは「市民社会」をのり越える「共産主義」の原則と積極的意義を示しながら、同時にその限界と問題を指摘している。

人間主義（人間的自由主義）批判と「唯一者」の概念

「人間的自由主義」は市民意識に基づく「政治的自由主義」と労働者意識に基づく「社会的自由主義」に対する批判の上に成り立っている。この理論の特徴は、「人間にとって人間が最高の存在である」というフォイエルバッハの命題で表現される。シュティルナーは「国家と社会は人間的自由主義を満足させられないために、人間的自由主義は両者を否定しながら、しかも同時にこれらを温存する。」⁽¹⁸⁾と書いている。「人間的自由主義」は市民の国家と労働者の社会を「人間」の概念に基づけられていないと批判して、「人

「人間の自由主義」の実現を目指すのである。したがって、「人間の社会」とは「人間」に基礎づけられた、最も普遍的な国家と社会であると云わねばならないであろう。

「人間の自由主義」によると、競争に参加する市民も社会の福祉を目的とする労働者も、国家と社会を利己的目的のために利用していとされる。競争の目的が利己的であることは理解できるけれども、労働者の福祉もまたそのうちに利己主義を含んでいるとはいかなる意味において示されるのであろうか。「共産主義」は全ての人々を労働者に還元するとともに、全ての人々に等しく余暇を与える。

しかし、労働者はこの余暇をどのように生かすかが重要な問題である。「人間の自由主義」は、余暇は労働者の利己的好みにまかされている、という。「君たちは余暇に人間の意味を与えねばならない。ところが、君ら労働者は君らの労働さえも、エゴイスト的な動機から企てる。というのは、君らは、食べ、飲み、生きたいと望むからだ。さてでは、君らは余暇において、どうやって、よりエゴイストでなくありうるのか。」⁽¹⁹⁾

「人間の自由主義」の語るところによれば、人は労働者であるだけでは、「人間」であるとは言えない。なぜならば、単なる労働者ではない人間の労働は、自分の生活のための物質的労働、部分労働であるにすぎず、労働を免れるための、休養を喜ぶための労働にすぎないからである。このような労働は必要からの労働であり、「強制的」労働であることを意味する。「人間の自由主義」が考える

労働はこれとは異なっている。「われわれは、余暇をつるために労働を望む者ではなく、労働自体のうちにあらゆる充足を見出すために、労働を望んでいるのだ。われわれは労働を望む、けだし労働はわれわれの自己発展であるからだ。」⁽²⁰⁾「人間の自由主義」の労働は、人間のな、自己意識的な労働、「エゴイスト的」意図ではなく人類とその進歩を目標とする労働であり、人間の自己開示であるような労働である。それは全ての素材を加工する精神の労働であり、いかなる事物も静止させず全てを解体し、得られた全ての結果をあらためて批判するような精神に基づいているのである。

シュティルナーは、人間の自由主義は精神的自由のもとに「人間」の名前を全てのものの上に君臨させている、と見ている。この「人間」とは普遍者である。普遍者としての「人間」は、エゴイストを否定して「人類」のためのという無私（＝普遍者）を追求する。これは新しい信仰、つまり人類または自由の信仰の完成を表わしている。シュティルナーは人間の社会的特徴を次のように鋭く指摘する。『…『特殊なもの』は一般に何一つ容認されず、『私的なもの』の特性がそなえるものは何一つ価値をもたない。こうした方法で、自由主義の円環は完全に結び閉じられる。つまり、自由主義は、人間なるものと人間の自由とにおいて自らの善の原理を手にし、エゴイストとすべての私的なものにおいて自らの悪の原理を手にする。それは前者において彼らの神を、後者において彼らの悪魔を見出すのだ。』⁽²¹⁾

市民社会（「政治的自由主義」）は主人と従僕との不平等を撤廃して、国家が主人として復活し、共産主義（「社会的自由主義」）は貧者と富者との所有の不平等を廃止して、社会が支配者として再生し、人間主義（「人間的自由主義」）は神を否定して、人類または自由の信仰が再現する。シュテイルナーは、このような事態は一体なにに起因しているのであろうか、と問うている。それは自由主義全体から悪魔のように見られてきた者、つまり「個人」（エゴイスト、私人、自我、唯一者）の真の意義を忘れてきたことによると考えられている。シュテイルナーは彼の思想の確信を明白に述べている。

「私の事柄は、神のものでなく人間なるものでもなく、真なるもの、善なるもの、正義なるもの、自由なるもの等々ではなく、ただひとり私のものであるのだ。それは普遍なるものではなく、ただ私が唯一であることと、唯一であるのだ。私にとって、私を超え出る何ものもないのだ。」⁽²²⁾

私（有限な自我）を「人間」以下に置き、「人間」によつて、私のために一つの使命を創造するかぎり、「人間的自由主義」は宗教と見なされる。ここから、それは人類を基軸にした「自由の信仰」と言われるのである。「人間的自由主義」はフォイエルバッハの思想に基づいている。彼は神聖なもの、神的なものを人間化するならば、それで真理は解明されると主張した。しかしながら、シュテイルナーによると、「人間」は以前に神が人々を悩ました以上に、人間を苦しめているのである。シュテイルナーはマルクスをフォイエ

ルバッハの亜流と見なし、マルクスの「類的存在」を批判する。マルクスのこの規定は、シュテイルナーから見ると、私のもものや私の特性から疎遠なものをつくりだして、この疎遠なものを「本質」とするものである。このような「自由の信仰」にとらわれているかぎり、「個人」は決して自己を実現できない。また、この信仰を徹底的に批判しないかぎり、「唯一者」は決して明らかにされないのである。

シュテイルナーは自由論を批判して「唯一者」に至るのである。彼は自由について「何ものからの自由であるとは——要するに、脱れている、あるいは、免れてある、という意味である。」と規定する。神などの或る絶対的なものへの自由の衝動は、「個人」の自己否定を生みだした。そこでは、私が自由となればなるほどに、私の眼前に強制はいよいよ高く、私は自らをいよいよ無力と感ずるようになるという。また或る特定の自由を目指す衝動も、新たな支配への意図をうちに持つていとされる。たとえばフランス革命における或る特定の自由は、或る新たな支配、すなわち法律の支配を求めている。とすれば、問題の核心は、自由の定義に基づいて、全てのものから免れること、一切の自由を主張することである。しかしながら、シュテイルナーによれば、自由は、自由になったときにながら生起するの、か、という問いに完全に沈黙するのである。たとえ、或る悪魔、或る強制、或る制度から免れたにしても、免れたところに新しい悪魔、他の強制、他の制度が「自由病患者」を再び

苦しめることになるのである。このような悪循環を繰り返さないために、シュティルナーは新たな問いを設定する。一体自由なるべき主体は誰であるのか、なから自由であるのか、自由になったときになにが問題となるのか。自由の主体は君や私やわれわれであり、そして君や私やわれわれでないものからの自由を欲するのである。それ故に、私こそが全ての殻から自由になる核である。そして私が私でないものから自由になったときに残されるのも、この私以外のなものでもないのである。

「ここから、シュティルナーにおける自由と「自己性」(Eigentlichkeit)との区別と関係が重要になる。シュティルナーは「自己性」(＝固有性)」を次のように定義する。

「自己性は、私の全存在、全実在であり、私自身であるのだ。私は、私が免れてあるところから自由ではあるが、私の力のうちであり、私が力を及ぼしうるところのもの所有者(Eigentum)である。私が自らを所有することをわきまえ、私を他者に投げあたえぬかぎり、私はいついかなる状況のもとでも、私自身のもののであるのだ。」⁽¹⁷⁾

このような「自己性」(＝固有性)はキリスト教や「自由人」によって、不当に歪められてきた「自己」(eigen)復活である。この自我主義である「自己性」(＝固有性)こそが、新しい自由の創造者である「唯一者」にほかならない。それは、自分自身の力によって、その不自由をとり除く自由であって、理想としての自由ではな

い。「唯一者」の自由は、本質的に自己解放であり、私が私の自己性によって自ら得ただけの自由を意味する。言い換えれば、彼の主張する自由とは、他者たる神、国家、社会などから与えられた自由ではなく、獲得した自由、エゴイストの自由である。「私の自由は、それが私の力(Gewalt)であるときにはじめて、完全になる。しかもこの力によって、私は、単なる自由人であることを止め、自己所有者となる。」⁽¹⁸⁾

シュティルナーの人間概念は「唯一者」であり、「個人」である。この真の人間である唯一者、つまり私を見落として、唯一者(私)の「特性」の一つである「類」や「国民」をあたかも真の人間であるかのように主張してきたところに、シュティルナーは「人間的自由主義」の歴史の誤謬を見るのである。

人間主義による「人間」の規定の仕方は、人類の精神が私のうちに住むが故に、私は「人間」であるとされる。この在り方は、キリスト教が人間をすべて「神の子」とし、キリストの精神がわれわれのうちに住むが故に、われわれはキリスト教徒であるとするのと同じ思想構造である。シュティルナーから見れば、人間主義の「人間」とは、現実の自我ではなく、本来の自我を措定し、しかもこれを人類の精神の「本質」と規定し、この「本質」によって現実の自我を非本質と規定するものである。それ故に、この「人間」はキリスト教の最後の帰結にすぎないと見なされるのである。

「一人の人間であるとは、人間なるものの理想を実現することを

意味するのではなく、自己自身を、個人を表現している。私の課題としなければならないのは、私がいかにして一般的な人間的なものを現美化するかわけなくして、私がいかにして私自身を充足するかなのである。私は私の類であり、規範も、法律も、範型もなしに、私は存在するのだ。⁽²⁵⁾

「人間的自由主義」は「市民社会」と「共産主義」の批判の上に成立しており、市民の国家と労働者の社会を「人間」の概念で基礎づけ、最も普遍的な国家と社会である「人間的社會」の実現を目指している。それは「労働」を「人間」の普遍的な内容——人類の進歩を目標とし、人間の自己開示である労働——から把握する。

しかしながら、シュテイルナーによれば、「人間的自由主義」は普遍者である「人間」を全てのものの上に君臨させ、「特殊なもの」、「私的なもの」を容認せず、何らの価値をももたないものと見なしている。シュテイルナーはこの普遍者である「人間」に「私＝自我」、「個人」である「唯一者」を対置した。ここに、シュテイルナーの問題提起と主張の積極的意義が示されると同時に、その限界が露呈することになるのである。

(注)

(1) Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, 1972.

S. 7. シュテイルナー著、片岡啓治訳 『唯一者とその所有

上』 現代思潮社 一九六九年 一頁 (邦訳の頁数を

記したが、訳文は必ずしも一致していない。)

- (2) Ibid. S. 170. 『唯一者とその所有 下』 六頁
- (3) Ibid. S. 192. 同書 三六頁
- (4) Ibid. S. 127. 『唯一者とその所有 上』 一五五頁
- (5) Ibid. S. 108. 同書 一三一頁
- (6) Ibid. S. 108. 同書 一三三頁
- (7) Ibid. S. 113-4. 同書 一三八頁
- (8) Ibid. S. 121. 同書 一四七頁
- (9) Ibid. S. 125. 同書 一五二頁
- (10) Ibid. S. 132-3. 同書 一六一頁
- (11) Ibid. S. 124. 同書 一五一頁
- (12) Ibid. S. 127. 同書 一五四頁
- (13) Ibid. S. 130. 同書 一五八頁
- (14) Ibid. S. 134. 同書 一六三頁
- (15) Ibid. S. 132. 同書 一六頁
- (16) Ibid. S. 132. 同書 一六一頁
- (17) Ibid. S. 135. 同書 一六五頁
- (18) Ibid. S. 140. 同書 一七一頁
- (19) Ibid. S. 137. 同書 一六七頁
- (20) Ibid. S. 144. 同書 一七六頁
- (21) Ibid. S. 140. 同書 一七一頁
- (22) Ibid. S. S. 同書 八頁

- (23) Ibid. S. 173. 『唯一者とその所有 下』 九頁
- (24) Ibid. S. 173. 同書 一頁
- (25) Ibid. S. 183-4. 同書 一三三頁
- (26) Ibid. S. 200. 同書 四五―四六頁

〔平成七年（一九九五年）十月三十日受理〕

