

季刊

無政府主義研究

創刊号 1973—24 12

国家の崩壊

■片岡啓治

無告なる思想

■衛 紀生

無政府主義論

■志摩 弘

組織論へ

■藤本 正

権藤成卿論・共同体への照射

■久保 隆

季刊 無政府主義研究

無政府主義研究

昭和四十八年十二月十五日発行(年四回)

通巻第一号

発売玄曜社

定価三五〇円

情況出版

新宿区戸塚3-160 渡辺ビル201
電話 368-0770 振替東京106464

書店にない場合には直接
小社までお申込み下さい

十月革命への挽歌

●レーニンの、そしてわれわれの内なるスターリニズム

十月革命は神話だったか? 打ち続く飢饉と前衛党と大衆の接点の喪失は「革命」を次第に内側から変質させていく。クロンシタツト叛乱、左翼エスエル蜂起、マフノ叛乱、民衆の自由への渴望は、鋭くボルシェヴィキ党の、そしてレーニンの矛盾を衝いた。ボルシェヴィキ政権の生成と確立のなかにスターリニズムの萌芽をよみとらうとする著者が、テイラーの「労働管理論」、シモーヌ・ヴェーユの「労働とは何か」、毛沢東の革命戦略などを縦横に論じながら、レーニンそのものに迫ろうとする気鋭の論文集成

■四六判・1400円

ローザ・ルクセンブルク論集

過ぎし日スターリン主義の確立と平
行して葬り去られたローザ、いま蘇
える

定価980円

性道德の出現

ウィルヘルム・ライヒ 片岡啓治訳

ひとときわ色鮮やかな光彩を浴びて六〇年代後半に
劇的な再生をとげたライヒが、その初期の三〇年
代に残した畢生の著作。マリノフスキの始源へとた
どりつつ、ブルジョア社会の性モラルの出現をと
きあかし、いかにしてそれが支配の具たるかをマ
ルクスへと結んでいく。フロイト門下の龍児であ
りながら、初期フロイトの性抑圧理論を頑なに守
り、ために精神分析学界の迫害をうけてついに性
獄死するにいたった孤独の思想家ライヒが、性
抑圧の理論を展開して世を驚愕させた名著の完
全翻訳 好評発売中!

■四六判・980円

季刊 無政府主義研究
創刊号 目次

国家の崩壊	片岡啓治	2
無告なる思想	衛 紀生	19
無政府主義論	志摩 弘	43
組織論へ	藤本 正	28
権藤成卿論	久保 隆	55
題字	赤瀬川原平	

● 発刊にあたって

アナキズムが一つの世界思想として〈公許〉されて、いくばくかの〈時間性〉を経過している現在、果してアナキズムはアナキズムたりえているか、否か。それは、まさに〈公許〉されているが故に、古典性の賛歌から一切抜け出していないという限定性を持った限りでのアナキズムでしかないといえる。今、私たちが、この研究誌で、あえてアナキズムと関つていこうとする行為は、そういったドグマ化されたアナキズムではなく、われわれが存在している現在の共同性Ⅱ場の否定Ⅱ反否定との確執から引き出されうるだろうアナキズムの可能性を追求していくことである。そして、それを、本誌における〈課題〉として、また〈出立点〉として位置づけていきたい。

季刊『無政府主義研究』編集委員会

反逆の信條

秋山 清著

幸徳、大杉、古田、金子、石川ら日本のアナキストの思想と行動を照射しつつ、六〇年以降のアナキズム運動にふれて、暴力とヒューマニズム、ニヒリズムとテロリズムの本質を問う詩人・秋山清初思想論集。

▼四六判・上製函入・定価一〇〇〇円・発売中

花地獄

鈴木清順著

男の瞳に映つたのは、映画の黄昏か、宙に舞う三島の首か、あるいは菊を握った大正テロリストの姿か。「けんかえれじい」「肉体の門」の鬼才監督が憤りと呪いを己が身にしづめて放つ珠玉のエッセイ集。

▼四六判・上製函入・定価七五〇円・発売中

日本侠花伝

加藤 泰
シナリオ集

敗戦下における在日朝鮮人と日本人の葛藤を鋭くえぐり出した、「男の顔は履歴書」の他「日本侠花伝」「お竜参上」のシナリオを収めて加藤泰映画の激情の世界を再現する。

▼四六判上製・定価七八〇円・発売中

● 続刊案内

戦後アナキズム運動論

久保 隆著

殲滅—鉄砲玉の美学—

中島貞夫ほか著

死風街 (十二月中旬刊)

かわぐちかいじ著

東京都目黒区大橋一の四の一〇
電話(四六二)六二八八・振替東京二二〇四五三

北冬書房

寺小屋教室

期間・10月15日～3月15日
場所・高田馬場(徒歩1分)
会費・20,000円
週2回・1教室15名

- 独語 (基礎・講読・会話)
 - 片岡啓治 エロスの文明(マルクーゼ)
 - 守山 晃 クラカウアー作品
- 仏語 (基礎・講読)
 - 稲川 忠 西欧の誘惑(A・マルロー)
 - 佐伯啓 フランス革命史(ミュシュレ)
- 英語 (基礎・講読)
 - 村 文子 人民日報・中国語読本
- ブロッホからアドルノまで
 - 清水多吉 ボルケナウ「機械的世界像の社会学」
- 補欠募集
- ルドルフ・シュタイナー共同研究
 - アナキズムと神秘学 高橋 巖
 - 上松佑二
- 戦後文学への照射
 - 柄谷行人
 - 桶谷秀昭

■東京都新宿区諏訪町206 みやこパレス502 (電) (03) 200-7238

国家の崩壊

片岡啓治

マルクスが、『ユダヤ人問題によせて』のなかで、政治的国家と市民社会の二重性という現代社会の構造的特質について、予見的な指摘をおこなったことは、すでによく知られている。それが、『法の哲学』その他でヘーゲルのおこなった国家と市民社会の規定に由来していることも、よく知られている。

マルクスは、そこで、政治的国家を（幻想の共同性）と規定し、その（幻想）を破棄することで、人間の人間自身への還帰、つまり人間の本質の現実化を説いたのであるが、はたしてその（幻想）性の破棄は可能であるのか、また主としてその（幻想）性の揚棄それ自体は人間の自己実現であるのか、という問を私なりに辿ってみたいというのが、本稿の意図するところである。

念のために、マルクスがそこで述べているところを、やや長文にわたるが、ふりかえっておきたい。（訳文は、新潮社版『マルクス・エンゲルス選集』による。）

「完成した政治的国家は、その本質からすれば、人間の物質的な生活に対立する人間の類的生活である。こうした利己的な生活の一さいの前提は、国家の領域外の市民社会のなかに、ただし市民社会の特質として、存続している。政治的国家が真の成熟に到達したところでは、人間はその思惟や意識のうえばかりでなく、現実において、生活において、天上と地上との二重の生活をいとなむ。天上の生活とは政治的共同体での生活であり、そのなかで人間は自分を共同体的存在だとかんがえている。地上の生活とは市民社会での生活であり、そのなかで人間は自己本位に活動し、

他人を手段とかんがえ、自分自身をも手段にまで墮落させて、ほかの勢力の玩弄物となる。政治的国家は、ちょうど天上が地上にたいするのと同じように、市民社会にたいして精神主義的にふるまう。政治的国家は、ちょうど宗教が俗世間の偏狭に対立するのと同じように市民社会に対立し、俗世間の偏狭を克服するのと同じようなり方で市民社会を克服する。つまり、国家もやはり市民社会をふたたびは認し、たて直し、市民社会の支配をうけないわけにはいかない、ということになるのである。人間は、その直接の現実のなか、市民社会のなかでは、世俗的な存在である。それが自分や他人にたいして現実の個人として通用しているこの市民社会のなかでは、かれは真実でない現象である。これに反して、人間が類的存在として通用する国家のなかでは、かれは一つの仮想的な主権の想像上の成員であり、その現実の個人的生活をうばわれて、非現実的な一般性でみだされているのである。」

あるいはまた、こういう言葉もある。

「政治的国家の成員は、個人的生活と類的生活とのあいだが、市民社会の生活と政治的生活とのあいだが、二元的になつているために宗教的である。つまり人間が、現実の個

人性の彼岸にある国家生活を、本当の生活とふるまうことによつて宗教的であり、宗教がこの場合市民社会の精神であつて、人間と人間とがてんでばらばらになるということの表現であるかぎり宗教的である。政治的民主主義はキリスト教的である。それは人間が、ひとりの人間ではなくすべての人間が、政治的民主主義のなかでは主権者として最高のものとしてみとめられるからであるが、この人間たるや、教化されていない非社会的なすがたの人間であり、偶然的な存在における人間であり、日常ありのままの人間であり、現在の社会の機構全体のために墮落させられ、自身を失い、自分をほかのものに売り渡し、非人間的な関係と諸要素の支配のもとにおかれている人間であり、ひとこといえば、まだけつして真の類的存在ではない人間である。」

つづめていえば、ここでのべられているのは、人間の観念の領域と現実の領域とが一致するならば、人間における観念と現実の分裂は終る、それはつまり、人間の類的本質の実現であり、それは人間が「真の類的存在」となることによつて達成される、それはつまり国家の終りである、と

いうことである。

国家が人間の幻想の表出においてなりたっている、というのはそのとおりである。だから、政治的国家が宗教になぞらえられるのも妥当である。宗教は、ヘーゲルも、マルクスものべるとおり、現世の悲惨の証しであり、その悲惨からの救済の幻想の投影であるだろう。だから、そこには救済された人間の姿が投影され、現世における不平等があれば、そのなかでは人は神の子として平等の至福にあずかる。それはそのまま、政治的民主主義のなかで人が平等な主権者であることと相い通じ、国家とその法の前では平等な一員であるとの仮構にそのまま転じうる。

そのかぎり、国家あるいは政治的民主主義のなかでの平等性の仮構、あるいはその仮構の存在それ自体、現世における不平等の証しであるといえるだろう。そのかぎりでも、マルクスが、『ヘーゲル法哲学批判』のなかで、「幻想のなかで民衆の幸福をあたえる宗教を廃棄することは、現実のうちに民衆の幸福を要求することである。自分の状態についての幻想をすてると要求することは幻想を必要とするような状態をすてると要求することである。」との

べているように、現実の状態を改変することで幻想も終る、という命題は妥当性をもつかのようである。だが、それでその〈幻想〉はおわる、というほどに事は一義的にはいかない、と私にはおもわれる。事は、幻想とよばれ、観念とよばれ、あるいは意識とよばれるものの本質に根ざしているとおもわれるからである。

悲慘とよばれるものは、その即事的状态つまり自然状態それ自体では、べつに悲慘云々というようなこととは何のかかわりもない。自然そのものにとつてはいかなる悲慘もない、木にとつては切られようが焼かれようが悲慘とはかわりなく、石にとつては砕かれようが削られようが悲慘ではありえぬ、ということからすれば当然のことである。生物一般にとつてさえも、ある状態が悲慘であるのは、もっぱら人間の立場を投影してのことである。

あきらかに、悲慘は、もっぱら人間にのみかかわってありうる。正しくは、それは人間の意識にかかわる。意識が悲慘を教える。正しくは、あることを比較のなかで悲慘、と意識が教える。たしかに、そこに社会がかかってくる。だが、にもかかわらず、事の社会性は、人間において意識あつてはじめてある事が悲慘としてあらわれる、という第一義的

な事実を否定するものではない。

意識あつて、はじめてある事が悲慘としてあらわれる、あるいはあることを悲慘と意識させる。あきらかに意識は、人間の本質にかかわる。その意識が、ある事を悲慘と意識させるならば、それは、非悲慘との対応あつてのことであらう。非悲慘への意識がなければ、ある事が絶対的な状態として悲慘と意識されることもありえないからである。こうして、悲慘の意識は、非悲慘の、悲慘の否定の、そののりこえの意識と同義にある。その否定、のりこえにこそ、やがて、人間の本質が、〈成るべき、ありうべき〉姿としての人間が、あるいは宗教として、さらには国家幻想として表象されるべき根拠がある。

ヘーゲルは、生命の本質は不断の自己否定にある、ということをくり返しかたつた。その自然状態を意識化し、意識にとらえかえして、所与にたいする不断の否定において時間を象することに、人間の意味はあるだろう。であればこそ、人間をとおしての、人間の営為である歴史をとおしての理性の実現ということを、ヘーゲルも語りえた。

所与にたいする否定は、意識にとつては、時間のなかでは、目的として投影されるだろう。本質論的には、こうで

はない状態として意識されるだろう。こうではない状態としてとらえられたものが、現在に投げ返されれば、あるいは規範となり、道徳となる。そのゆく末には、〈成るべき〉人間の姿があり、その窮極には、神の姿がある。

神は、人間の〈ありうべき〉姿、〈もちうべき〉力の表象として表出されることにおいて、人間の〈ポテンツ〉(潜在力)の対象化であり、したがって人間本質、本質を實現した人間像の対象化であるだろう。あるいは、そこに人間本質とよばれるものは、所与の否定として、所与の人間の姿の否定として、だから〈かくあるのではない〉人間の姿として対象化された表象といつたほうが正しいかもしれない。おそらくは、〈真の類の人間〉とよばれるものもまた、そうした表象・観念に属する。ゆえに、マルクスが宗教批判の末にゆきついたその観念もまた、神にとつてかえられた新たな神といういい方がなりたちえないわけではない。

だが、所与とその否定、否定として対象化された表象へと人間をひきよせてゆくこのりこえ、その往還は、意識をになう人間の全生命活動をつくす。所与の否定は、あるいは欲望であり、あるいは想像力であるだろう。いずれにせよ、

所与を否定し、その否定を意識化し、意識化された否定を觀念として前にかかげつつそれに向って自らをひきよせてゆくものこえは、人間が人間であるかぎり避けられぬ宿命である。

否定は、〈未だ、ない〉ものとしての自らの姿を、だから、ありうべき自らの姿として、自らの本質として表象する。ありうべき姿には、可能的な十全の力があたえられる。すなわち、その表象は、理想化される。その理想化の極点には、神がいる。神の消えたあとには、国家がそれにとつてかわるだろう。

所与の現実にたいして理想像として表象された人間本質は、それへと所与をひきよせる力となることによつて生きたものとなる。すなわち、それを表出した人間へ、個と人へと還帰し内化されることによつて、それ本来の意味を開示する。すなわち、このとき、理想化された表象は、規範となり当為として人間に臨む。すなわち、それが、道徳であり、戒律であるだろう。

だが、この時、十全の姿において表象された理想像・万能の形姿にたいして、所与の現実には、ある欠如の状態としてあらわれねばならない。その表象が、現在の否定として、

だから否定の実現として形成されているかぎり、つまり現在における欠如の充足としてそれが表象されているかぎり、それは当然のことである。あきらかに、そのみちびきあつてはじめて、人間は現在の否定とのりこえにおもむきうる。

と同時に、現在と自らをある欠如として意識させるそのことにおいて、たとえば道徳はそれとしての力を働かせうる。それは、換言すれば、そうした表象が拘束と呪縛の力として働きうるものでもあることを意味する。ここに、一般に、道徳、また宗教が、人間にたいして力をもちうる根拠がある。すなわち、全的に実現された十全の形姿・理想像としてあらわれたもの、すなわち神にたいして、所与の人間はつねに不完全なものとして、至らざるものとしてあらわれねばならぬ。いわば、至らざるものとして、無限に十全なるもの・神に近づくべきことを、当為として迫られるということにおいて、それは人間にたいして限りない拘束と呪縛の力となるということである。その表象は、意識ある人間の生命の営為の必然でありながら、まさにその幻想性において人間にたいする無限の呪縛力をもちうるということである。

国家が、その成員にたいしてある有意性と呪縛力をもち

うるのも、また同じ幻想性においてである。すなわち、個人がある欠如として意識される時、その十全なる實現者の形姿として、だから逆に個体・国民成員個々の救済者として、国家は幻想において表象されるということである。その幻想のなかで、国家は、個人の万能の代行者となる。キリスト教の普遍性がおわつたとき、市民社会にたいして、二重性としての政治的国家が形成されねばならなかつたゆえんである。

キリスト教において、個人はあきらかに、その個別性において神に直通し、そのことにおいて神はあらゆる政治的共同性をこえ、そのことにおいて政治をこえる普遍性を獲得した。宗教が政治を包括し、国家が宗教的国家としてなりたちえたゆえんである。逆に、個人は、神の子であり宗教的存在であることにおいて、個体の私人であることから公性へ救出されたといえる。

だが、市民社会において、個人は純然たる私性へと還元される。にもかかわらず、その私化とは、逆にまた、個体の相互依存性の意識化に他ならなかつた。キリスト教において神の普遍性が個々人の連鎖のすべてを代位したとするならば、市民社会では、経済の相互依存性が普遍性になら

う。その連鎖をつなぐものは、個々人の私的欲望であり、その相互依存性において現実の共同性が形成される。ヘーゲルが市民社会を〈私的欲望の体系〉とのべたのは、当然、個々人の私欲における相互依存性つまりは共同性を裏づけとしてのことであつた。にもかかわらず、私欲の追求と相互依存の共同性は、原理的にはあきらかに背離する。このことゆえに、政治的国家が、公性として、幻想における共同性として、市民社会のうえに仮構されねばならなかつたといえるだろう。すなわち、このとき、国家は共同性・公性の具現者として、だからまた一つの倫理性の実現としてあらわれる。

ヘーゲルが、たとえば『法の哲学』で、「倫理的理念は市民社会の分裂をとおして一体性を回復する。こうして理念は即自かつ対自的な段階に達する。国家におけるこの一体性が倫理的理念の現実性であり、真実のあり方であるのに対して、市民社会の段階は現象にすぎない。」(第二章 市民社会 § 一八二・注 3)、とのべざるをえなかつたゆえんである。

その公性、倫理性の最高の具現たることにおいて、国家は神にとつてかわる。それは万能化され、その万能化にお

いて理想化され、その理想性において、個体はふたたびそのままで不完全なるものとしてあらわれ、個体は国家の子たることにおいてその人間としての意味を付与される。ヘーゲルが、「国家は客観的精神なのであるから、個人自身が客観性、真理性、倫理性をもつのは、彼が、国家の一員であるときだけである。」（『法の哲学』第三章§二五八）、とのべたのは当然のことであった。これは主観の側からみるなら、国家の実現が個体の人間の実現であり、国家の成長が個体の成長を意味する、と意識されることに他ならぬ。その理想像への献身は、個体の人間としての実現、人間の本質の現実化と、逆倒的に意識される。個体は、市民社会と国家的生活との二重性を往還し、後者において自らを（真の人間）として意識し、あるいは幻想する。いみじくも、マルクスが、それを（天上の生活）とのべたようにだ。

それは新たな宗教への礼拝であり、幻想への新たな拝跪ではある。だが、この拝跪には、それが生れてくるべき必然の根拠がある。市民社会における私欲と相互依存性、私性と共同性との背離は、超越的な「倫理の実体性」としての国家の定立によってのみ救出され、しかも、私欲はこの

超越者の存在と、さらには庇護によってのみ、それとして存立しえ、自らを貫くことができる、という構造になっているからである。つまり、それは、ヘーゲルの言葉をかれば、「市民社会では各人は私利私欲の追究に狂奔するが、普遍性に従わなければ、この目的を実現することができない。」（『法の哲学』第二章市民社会§一八二・注2）という構造になっているからである。

これは、そこでヘーゲルが説くところによれば、市民社会では、個々人は、「もろもろの欲求のかたまりとして、また自然必然性と恣意との混合したものととして」、一個の「特殊的人格」として、「他人のこのような特殊性と関連」するためである。だから、「どの特殊的人格」も、「おのれを貫徹し満足させ」ようとすれば、「他の特殊的人格を通じて」る以外にはなく、しかもどの「特殊的人格」も、互いにそのように「関連」しあう以外にはないという相互性のなかでしか、「おのれを貫徹し満足させ」ることができないという「普遍性」のなかにあるため、私欲は結局は、「相互依存性」と「普遍性」のなかでしか、それであることができないことになる。

だがそのことは、各人の主観の側からみるならば、他の

各人とそして「普遍性」さえもが、「おのれを貫徹し満足させ」るための（手段）としてあらわれることを意味する。すなわち（物化）の現象である。だから、ヘーゲルは、そのことを、「市民社会においては、各人が自分にとって目的であり、その他のいっさいのものは彼にとって無である。しかし各人は、他の人々と関連することなくしては、おのれの諸目的の全範囲を達成することはできない。だからこれらの他人は、特殊者の目的のための手段である。」（同前）、とのべた。

しかもこのこと、いわば相互依存的な物的生産体系としての市民社会化には、人間が人間であるかぎり、必然的な根拠がある。つまり、「動物の欲求は制限されており、それを満足させる手段および範囲も、同様に制限」（ヘーゲル）、されているのにたいし、たしかに人間も同じような「依存状態」にはあるのだが、同時に人間は、己れの「欲求と手段とを多様化」することによって、その「依存状態」をのりこえてゆくからである。そのことは、まさに、人間が己れの欲求つまり自然を観念において対象化し、その対象化によって観念へと自らをひきよせてゆくようにして自らの自然的所与、つまり動物におけるような「制限」され

た自然的「依存状態」をのりこえてゆく、まさにそのことによって生ずる。観念として対象化された欲求満足（幻想）あつてこそ、人間は人間でありうるのであり、まさにこの観念と所与との往復運動、観念によって所与を否定してゆくという働きあるかぎり、人間においてこのことは必然である。

にもかかわらず、「欲求と手段との多様化」は、それ自体、自然におけるのとはちがう意味での「依存状態」の展開であり、「満足」はいよいよ密となる「相互依存性」の「普遍性」のなかでのみはたされることとなる。私欲欲求の「満足」への衝迫、「おのれを貫徹し満足させ」ようとする営為が「欲求と手段の多様化」をもたらすのでありながら、しかもその「多様化」はいっそうの「相互依存性」の緊密化、いかなれば私性の主観にとつては「制限」と意識される状態をもたらす。私欲の展開が私欲の制限をもたらすというこの状態は、根本的な背理である。あきらかにこの「欲求と手段の多様化」、いかなれば市民社会的文化は、私欲の衝迫、私欲のいっそうの満足への希求あつてのみなりたちうる。しかも、その満足は、相互依存性のなかでのみありうる。それは、より一層の私欲の満足がはから

ればはかられるほど、逆に「欲求と手段」のよりいっその「多様化」にともなう「相互依存性」の体系のより一層の緊密化をもたらす。それは逆に、私欲にとつては、「制限」・拘束の増大でなければならない。私欲の展開が、私欲の制限をもたらす。しかも私欲がこの市民社会の根本的起動力であるかぎり、これを限定し拘束しつくすわけにはいかない。だが、その一方で、各私欲が、この「相互依存性」の体系のなかで、「満足」させられるという「依存状態」があるかぎり、一私欲の、したがって各私欲の無制限の展開・追究をゆるすわけにはいかない。けだし、それをゆるすことは、各私欲の競いあいのなかで、その「相互依存性」の体系全体の破壊をもたらすことになりうるからである。そして事実、一私欲の無制限な徹底的追究は、この体系そのものを崩壊させるだけのポテンツをそなえている。

ヘーゲルは、この「相互依存性」の体系について、「特殊的目的は、他の人々との関連を通じておのれに普遍性の形式を与えるのであり、自分の福祉と同時に他人の福祉をいっしょに満足させることによつておのれを満足させるのである。」（『法の哲学』第二章市民社会§一八二・追加）

と予定調和的な（オプティミズム）をのべてはいる。相互依存の拘束性について、ある種の信頼をもっていたためでもあろう。だが、「欲求と手段の多様化」がまた他人を「手段」とする関係であるかぎり、それにともなう「相互依存性」の緊密化とは、よりいっそう他人を「手段」化する関係のすすむことにほかならない。だから、「相互依存性」の緊密化とは、相互（物）化の深化を意味する。つまり、「欲求と手段の多様化」のために私欲が追求され、「欲求と手段の多様化」によつていっそうの私欲の満足がはたされればはたされるほど、人間の（物）化はすすむ、という逆弁証法がそこにはある。すなわち、そこにあらわれるのは、相互「手段」化された（物）と（物）とのぶつかりあいであり、それはすなわち、ふたたび「自然」状態の再現にほかならない。いうところの文明の発展とみられるところのもの、いわば自然の制限をのりこえ、そこにこそ人間の証しがあるとみなされたところの営みが、その展開そのものにおいてふたたび（自然）状態の再現、（自然）法則の貫徹をもたらすという、悲劇的な逆弁証法を、この文明

あるいは市民社会は、それ自体では免れることはできない。生産と「相互依存性」についての、ヘーゲルのオプティミ

ステイックな推断にもかかわらず、である。そのことは、市民社会の論理そのものにふくまれているかぎり、そのような悲劇的な論理的帰結については、当然ヘーゲルも予期するところがなければならなかつたはずである。このことゆえに、ヘーゲルは、いわば私性と共同性とのこの悲劇的背理の救済として、その（国家）論を、市民社会への超越者としての（政治的国家）の構想をたてねばならなかつた。それは、市民社会の（自然）性にたいして、当然、精神でなければならぬ。ヘーゲルが、「国家は倫理的理念の現実性」であり、「客観的精神」である、といわざるをえなかつたゆえんである。この（精神）性によつて、市民社会の（物）化の関係、非倫理的な私欲の關係にたいして（倫理）性であることによつて、その絶対的超越性の仮構によつてのみ、国家は、私性と共同性の背理を救済し、原理的には許容されている私性の無制限の追究による崩壊から市民社会を救出して、私性に優越する公性の具現者として、私性を規制しこれに君臨する支配者たる位置を獲得する。

だからこそ、ヘーゲルは、ルソー流の社会契約論を否定する。すなわち、「国家が市民社会と取りちがえられ、国

家の使命が所有と人格的自由との安全と保護にあるときめられるならば、個々人としての個々人の利益が彼らの合一の究極目的であるということになり、このことからまた、国家の成員であることはなにか随意のことであるという結論が出てくる」ことにもなるのだが、「国家の個人に対する関係はこれとは全然別のものである」、というようにしてだ。国家が、私性の市民社会にたいし価値的に優越する超越者として設定されず、ヘーゲルののべるように、もつぱら「所有と人格的自由の安全と保護」にあたるものときされるならば、国家は、市民社会と同一の原理に立つもの、すなわち私性の一つの代弁機関ということになり、それによつて逆に市民社会にふくまれる一要素に転化させられることになるだろう。もちろん、それは、市民社会全体を規制するものの喪失であるにとどまらず、やがてそれは、私性の無制限の競合によつて市民社会そのものの破滅をもたらすこととならざるをえない。

ゆえにこそ、市民社会そのものの存立のためには、国家は、たとえば「客観的精神」、あるいは「倫理的理念の現実性」というようにして、市民社会の自己超出として超越的に設定されねばならない。このことによつて、国家はい

わば公性の公正な具現者となり、その（無）私な公正さによって、具体的には法の（無）私な執行によって、私性の自由な競争を保証する後ろだてとなりうるのである。いわば、このようにして、国家とは、市民社会の幻想的な自己超出であり、私性の貫流する市民社会がその私性の超越・否定として公性としての幻想の共同体・国家を自己の上に（天上）として超越的に設定することによって、市民社会は一つの統一体として存立・機能しようという構造がなりたつのである。

このためにこそまた、この幻想における自己超越、いわば逆倒した自己像に、市民社会またその成員一般、国民が下属する、という構造がなりたつ。たとえば、先ほどもあげたように、「国家は客観的精神なのであるから、個人自身が客観性、真理性、倫理性をもつのは、彼が国家の一員であるときだけである」、あるいはまた、「国家は、実体的意志の現実性であり、この現実性を、国家的普遍性にまで高められた特殊的自己意識のうちにもっているから、即自かつ対自的・理性的なものである。この実体的一体性は絶対不動の自己目的であって、この目的において自由はその最高の権利を得るが、他方、この究極目的も個々人に対

して最高の権利をもつから、個々人の最高の義務は国家の成員であることである」（いずれも『法の哲学』第三章国家§二五七、傍点原文）、というようにしてだ。

この自己超越の幻想あることによって、国家はその成員個々にとつて有意性と呪縛力をもちえ、また国家に下属することをもって「最高の義務」としそのなかでこそ（人間は人間でありうる）といった幻想も生じうるし、またその自己拘束の幻想によって国家は国民個々によってささえられる。自己超越の幻想、つまりはマルクスのべたように、「人間」がそのなかでは「共同体的存在」と考がえる「天上の生活」、それを「本当の生活」としてふるまう「国家生活」の幻想あることによって、国家はなりたつということである。

それが幻想の生活であるかぎり、たしかにそれは、マルクスの指摘するように、「宗教的」である。だが、人間が、自己を観念において対象化し、その対象化された観念・自己像にむかつて所与としての自己をひきよせ、いわば不断にそのような自己超出を試みることによって人間の営為がなりたち、いわばその往還においてこそ人間が人間でありうるとするなら、やがて国家にまでのぼりつめてゆく

自己超越の幻想には、それなりの必然的な根拠がある。端的にいうならば、国家において幻想的にもせよ表象される公性・共同性とは、市民社会における所与としての事実的な（相互依存の共同性）の観念的表出とみなされるからである。人は、市民社会のなかで、主観においては独立した自由な私性でありえても、事実においては（相互依存の体系）にそうることによってしか、その生存を保つことはできない。すなわち、独立自由な私性は、相互依存性にならざるに於いてのみ、それでありうるということだ。にもかかわらず、その相互依存性は（物）の関係として表出されている。だが、もしそれが完全、純粹に（物）の関係であるのならば、それはまったく自然物相互の関係、つまりは石と石、石と樹というような関係でなければならぬ。だが、（物）化とはあくまで擬似的に（物）と化することを強いられているというにすぎないのであって、純粹な（物）と（物）との関係ではない。というようにして、相互依存性とはたとえ（物）化されていようとあくまで（人間の関係）であり、（人間の関係）であることによってその（物）化の関係はなりたちうる。あるいは、（人間の関係）が（物）の関係として表出されているにすぎない。そのかぎり

で、その（物）化の関係も、人間の自己超出の文化営為の枠内でのことである。というようにして、（物）化の関係は、自己を観念において対象化しつつそれにむかつて自らをひきよせのりこえてゆくという人間の営為における一つの表出であり、一過渡であり、そのかぎり（物）化の相互依存性もまた、人間における所与の超越像のひきよせとそれへののりこえの希求あつてのみなりたちうる。そのようにして、所与にたいして超越の自己像の表出は不可避である。所与の生存が相互依存の共同性においてのみなりたちえているにもかかわらず、その相互依存性の共同性は、私欲という非共同的分裂性をモチーフとする、という背理がある。しかも、その分裂性は共同性の連鎖をとおしてでなければ、その私的モチーフを貫ぬきえぬという構造がある。

主観にとつては、その共同性は、自己の存立の保証として、何らかの形で観念的に表出せざるをえない。そのようにして、公性としての政治的人間の像があり、その生存する世界として「国家生活」が幻想される。当然、その公性における（生活）は、私性における（物）化された（生活）にたいする、（人間の生活）として表象されるのである

う。それは、私性の日常的生の克服として、価値的に上位におかれ、必然に倫理性をもたされ、そのようにして一つの理想像として表象される。かくてそれら〈幻想〉の人間たちの〈幻想の共同体〉として、国家の形成は必然であり、またそうした理想化の文脈において国家に万能の至上権が付与されることも必然である。いうなれば、政治的國家の理念の形成は、市民社会の事実的な相互依存の共同性の対象化として、一つの必然である。そしてまさに、それらの政治的幻想は、〈物〉化された所与の超出として、だから自己否定として、人間の〈あるべき〉状態として表象され、そこに表出される〈共同性〉ゆえに、共同性に生きる状態こそが人間の本質の実現として表象されることとなる。マルクスにおける〈類的存在〉としての人間という觀念もまた、同じその共同存在の人間の理念化として了解することができよう。

この理想化ゆえに、それは人間にとって拝跪すべき新たな理念としてあらわれる。〈物〉化された所与の日常にたいする否定として、それが表象されるのである以上、その理念は十全なるものとして理想化されてあらわれるのは当然であり、その十全なる理想像にたいして、それがあ

き人間の姿としてあらわれる以上、現実の生存は不完全なゆえに恥ずべきものとしてあらわれねばならない。それは、新たな神と信徒との関係であるだろう。それはまた、現世の悲惨にたいしては、共同体的な生のなかでの〈幻想的救済〉として、だから宗教としてあらわれるだろう。ここに國家と、そして一般に政治の強力さの意味はある。しかも、そうした幻想の誕生は、事実における相互依存の共同性の理念的表現として、必然にあらざるをえない。まさに、それは、意識をもつという人間の本質に根ざしている、ということである。

ゆえにも、そうした國家と政治に表出される〈共同性〉が、もし真に〈幻想〉であり、つまりは〈偽の共同性〉でしかないのであるとするならば、その〈偽の共同性〉の〈偽性〉そのものにおいて、内在的に破られねばならない。

その破綻の契機は、内には、國家の〈共同性〉の基底たる家族において、外には國家と國家との関係において、という二点にはさまれている。

婚姻の意味は、性を異にする人間・男女のたんなる自然的結合ではなく、一つの同一性の觀念のなかで共同の関係をむすぶことにある。だからそれは当然倫理的な関係とな

る。逆にこの同一性において、人は、他者において己れ自身を意識する唯一の關係をもつ。このために婚姻は人間のだから社会のもつとも基底的な關係となり、そのものも倫理性において國家の倫理性と直通し、それによってまた國家の實體的基礎となるのだが、ヘーゲルのいうなら、婚姻という基底的な關係は、子供をなすことにおいてはじめて實體的な完成をみる。すなわち、「夫婦間では愛の關係はまだ實體的ではない。というのは感情は實體的一体性ではあるけれども、この實體的一体性はまだ対象性をもっていないからである。こうした対象性を両親は自分たちの子供においてはじめて得るのであり、両親は子供において自分たちの合一の全体を目的にもつのである。」（『法の哲学』第三部第一章家族§一七三）、というようにしてだ。すなわち、家族の形成である。その基底的な共同性ゆえに、家族は、あらゆる共同性の基底となり、あらゆる共同性の一頂点としての國家の實體的基礎となる。

両親と子供というこの關係が、不変・不動のものであるならば、市民社会も永遠であり、したがって國家も不変ということになるだろう。だが、両親・子供というこのトリアドは、それ自体の解体を本質的契機とすることに

て成りたっている、という背理をもつ。少なくとも市民社会では。その契機は、子供の生育において展開される。すなわち、子供は、「両親の實體的一体性」の「対象」化でありながら、その生育とは、やがて子供を一個の独立した人格へと形成し、家族外へと析出してゆくこととなければならぬからだ。

ヘーゲルは、「子供の教育」について、一方では、「倫理性を直接的にまだ対立を含まない感情というかたちで子供のなかに作りあげ、子供の心情が、この感情を倫理的な生活の根柢として、愛と信頼と従順のうちにもその最初の心情的生活を送ってしまうようにするという使命」がある、としながらも、他方ではまた、こうも述べている。すなわち、「子供の教育」とは、「もう一つは、同じく家族關係からみての否定的使命、すなわち子供を、その生来の状態である自然的直接性から抜け出させて、独立性と自由な人格性へと高め、こうして子供に家族の自然的同一性から出てゆく能力を獲得させるといふ使命である」と。

こうして、子供は、両親・子供というトリアドにおいて、家族の本質的契機をなしながら、自立的人格の形成において子供であることの完了があり、「子供の教育」は非

「子供の完成においてその現実化があり、家族もまたそのことを使命とするという意味で、家族は自らの否定をその本質的性格とする、という背理の構造をそなえている。こうして、家族は、自己解体をもってその使命の完成をみるという背理をもち、しかもその動態において市民社会はささえられている。

子供が「独立性と自由な人格性」にいたること、いわば家族の否定において家族の完成がみられるというその逆倒において、子供は両親・子供というトリアーデからはずれて、家族外へと析出されてゆく。この析出において家族の使命の完成がある以上、それは必然的な運動であるのだが、市民社会では、いうところの「自由な人格性」相互の関係とはすなわち〈物〉化の関係である以上、子供が、「独立性と自由な人格性」として家族外へと析出されてゆくとは、すなわち、家族の関係が、〈倫理性〉の関係から〈物〉の関係におきなおされてゆくことにほかならない。それは、家族の共同性のもつ倫理性が経済性によって切断され否定されることにほかならず、その逆転を必然の帰結としてもたざるをえぬことにおいて、家族はその実体的意味の喪失において解体への運命をそれ自体で揚棄することはできな

い。

何よりも、市民社会そのものが、そのような必然の帰結をせまり、そのような家族の自己解体の運動によってのみささえられてゆくからである。〈私欲の体系〉としての市民社会が〈物〉化の関係であるとは、いいかえれば、市民社会はすべての関係を〈物〉の関係へとおきかえることを迫り、あらゆる人間の関係を経済の関係におきかえ押しならしてゆく運動によってなりたっている、ということに他ならない。倫理的关系もまたその例にもれず、それが、非経済的な、経済超越的な関係であるかぎり、それは、市民社会の〈物〉化の運動にとっては妨げでしかない。かくて、「独立性と自由な人格性」としての子供の、家族外への析出、すなわち家族の解体の促進は、市民社会そのものの要請である。それはすなわち、国家—市民社会の二重性のなかで、市民社会は国家の基底としての家族を必要としながら、その倫理性の否定ということにおいて、たえず家族を否定し破壊する方向へとむかわざるをえない。しかも、国家は、自らの基礎として家族を必要とするかぎり、家族の形成と保持に力をつくさねばならないにもかかわらず、その家族はたえず、倫理性から経済性への転態の運動

のなかにあり、その転態において、ますます倫理性を否定せざるをえぬことにおいて、国家の倫理の実体性という根幹を破壊することであらざるをえぬ。そのかぎり、国家の倫理性、つまり国家を市民社会のすべてに優位させるところのものであった倫理的優越は、否定され、抽象化してゆかざるをえぬ。

しかも、〈物〉化の進展、私欲の競合のより一層の徹底化ゆえに、市民社会は、自己崩壊を免れるためには、より一層、その統一性の表現としての国家を必要とせざるをえない。とりわけても、市民社会の動勢によって、家族がその倫理性を喪失し、経済化され、私欲化され、私性化され、つまりは市民社会の根本原理たる経済法則により貫徹され同一化されてゆくこと、つまりは市民社会的原理のいつその完成において、それが純粹な私欲の競合というアナキーに解体してゆくことをふせぐためには、国家による統一性の強化をもとめざるをえない。だが、家族における倫理性の否定は、そのまま国家における倫理性の否定であらざるをえない。かくて、国家は「愛と信頼と従順」の「心情的生活」からはますます遠く、その成員はそれへの帰属感からはしだいにへだてられて、国家は、その成員におい

て「倫理の実体性」を喪失して、形式化してゆかざるをえない。すなわち、それは国家が、ヘーゲルのいうなら「外的国家」、「強制国家」に転化してゆくことにほかならず、そのこと、この形式化において、国家は、超越的な「倫理の実体性」の具現者たることからひきずりおろされ、市民社会の統一性を強制的にはかろうとするそのことにおいて、逆に、自ら市民社会そのものの原理すなわち経済性の代弁者・諸私欲の単なる規制者たるの位置へと転落してゆかざるをえない。

国家の、道義性の喪失、利益代弁者化は、何よりも国家間の関係においてあらわれる。かりに、一国民にとって正義としてあらわれる自国家の主張も、その実体が、当該の市民社会の利益の代表であるにすぎないかぎり、他国家にとつては、その正義の倫理性は相対化されて、単純に一国民・一国家の私欲の主張としてあらわれるにすぎず、しかも、市民社会的な経済の相互依存性が世界的規模に拡大されて、つまりは経済が世界経済化されるにつれて、あらゆる国家の正義の主張は、その経済の相互依存性の連鎖のなかで、無限に相対化される。国家がその相互依存性のなかにおかれ、諸国家として関係させられること自体、国家が

絶対者から、個別的特殊性へと並列化され、まさに市民社会で個体が一個の限定された特殊性つまり私欲として他の特殊性としての私欲と関係させられるのと同じようにして相互の等価性において、特殊的私欲としての国家として互いに関係させられることに他ならない。そのこと自体、国家がその超越的倫理性を剝奪されて、国家原理が市民社会の原理に還元・収斂されてゆくことに他ならない。

このとき、内には家族の非倫理化、外には諸国家間の相対化による非倫理化という狭撃によって、国家はその超越者としての位置を喪失する。

そのとき、国家はまた、人間にとって、自己の本質の對象化として、自己の本質の実現であることをやめ、理想像であることもおわる。そのとき、国家はまた、人間にとって、幻想の對象であり、幻想の表出であることもなくなる。それによって、人間は、自己のあるがままの姿に直面する。にもかかわらず、人間が、つねに自己を對象化し、その對象化された表象にむけてあるがままの所与の己れをのりこえてゆくものであるとするならば、いかなる幻想にむけて自己を投企するのであろうか。あきらかに、〈私〉であることがそのまま〈共同性〉の表出であるような、そのよう

な実存への投企以外にはありえない。もちろん、それは個人道徳的な意味ではない。だが、人間が自己破滅をへないで、それがありうるか否かについて、私は懐疑的であらざるをえない。

無告なる思想

序・支配される者たちの冥い回路

衛 紀生

猪狩満直の一編の詩をなぞることから始めなければならぬ。おのれの胎内に沈澱し、眠っているウツ血した想いとの出逢いは、いつも唐突に、しかも、予感めいた臭気を漂わせてやってくるものだ。

気怠さに身をまかせていた時代に、ふとしたことから生じた雫が、手に負えないほどの速さで思想の蒼海へ向って落ちて行く。その速度を手探りでしか確かめられない苛立さに、わたしは、なかば諦めをとまなつた息継ぎを繰り返しながら、時の粒子のまわりを堂々めぐりしていたのだが、猪狩の詩が、不意にわたしの凍結しかかった結界に舌を這わせたとき、わたしは、ともかくもまず言葉をさがさなければならぬと、咄嗟にそう思った。痺れる唇に足をすく

われそうな、たどたどしい思索の序曲は、この詩をおいて他にはない。

昭和四年に発刊された『アナキスト詩集』に収められている、土地が死んでしまった”がそれである。

土地が痩せ切れ

土地が死んでしまった

動かない百姓ら

死んだ土地にしがみついている

鋤を持って立つが

偕て、体が崩れてしまふ

どの面も、どの面も血の気が無い

眼の光を失ってしまった