

「フオイエルバッハ・テーゼ」六にかんする一解釈

渡 辺 憲 正

序

「フオイエルバッハ・テーゼ」(以下、「テーゼ」)は、マルクスにとって、初期の理論形成にたいする自己総括という性格をもっている。このことは、*das menschliche Wesen* 概念にかんするフオイエルバッハ的了解を転換せしめたとされる「テーゼ」六についても、基本的に妥当する。「テーゼ」六は、周知のごとく、フオイエルバッハの宗教批判にたいして、その理論構制が諸個人に本来的に内在する抽象的な *das menschliche Wesen* (フオイエルバッハの概念としては「人間本質」と訳す)を前提するものとなっていることを批判し、その現実態においては、*das menschliche Wesen* は社会的諸関係の

総体だ、と論定することによって、初期マルクスの *das menschliche Wesen* にかんする最終的な了解を示す。

この了解はしかし、私見によれば、バリ時代(一八四三年末—一八四五年二月)に獲得されるマルクスの人間存在論を——止揚するのではなくて——端的に開示するものなのである。というのも、彼はヘーゲル法哲学批判(一八四三年)を端緒とする「近代」批判、あるいは宗教批判の過程で、明らかに旧来の *das menschliche Wesen* の意味を転換し、いわゆるフオイエルバッハ主義的理論構制を止揚するのであって、とりわけ一八四四年の『経哲草稿』(以下、『草稿』)においては人間の本質にかんする転換された了解を自覚的に示し、すでに独自の——「テーゼ」六に総括されるような——人間存在論を対自

化しえていたからにはかならない。

しかしながら果たして「テーゼ」六は、いま指摘した脈絡で研究され解釈されてきただろうか。ここで解釈史・論争史に詳しく立ちいることはできないけれども、概括すれば、それは、(一)「人間の本质は社会的諸関係にある」と規定することによって主体概念を転換したテーゼとして解釈されるか、あるいは(二)人間の本质が社会的諸関係によって形成され構成されることを示すテーゼとして、また一般に人間と社会的諸関係の媒介的関連を示すテーゼとして、とらえられるか、であったと言うことができるだろう。いずれにせよ、「テーゼ」六は人間と社会的諸関係の関連を規定する通時的一般的テーゼとみなされているのであって、ここから、もっぱら社会的諸関係の構造分析のみを正当づける解釈もまた、生じてきたのである。(4)——だが、マルクスは「テーゼ」六においてなによりも「近代」の人間存在(2)を問題とし、かつこの在り方を批判すべきだとしていたのではなかったか。つまり、宗教の本質・根拠だとされる *das menschliche Wesen* とは、現実の特定の人間存在(3)「すなわち」「近代」の社会的諸関係をなして存立している人間存在

そのものことだとし、だからこそ、この「現実的な存在(4)の批判に立ちいらぬフォイエルバッハ」を批判したのではなかっただろうか。この意味で、「テーゼ」六の核心は、現実の人間存在を批判的に問題化した初期マルクスの人間存在論を示すことにあった、と言うべきなのではなからうか。しかし、『草稿』と「テーゼ」とを「切断」する解釈はもとより、両者になんらかの連続性を認める解釈にしても、「テーゼ」六をこのような視角からとらえることはこれまで不十分だったように思われる。

かくして、本稿の課題は、初期マルクスにおける *das menschliche Wesen* 概念の意味転換・人間存在論の形成を考察することによって、以上に示した視角から「テーゼ」六の解釈に迫ること、である。(6)

(1) たとえば、廣松渉「初期マルクス像の批判的再構成」(同『マルクス主義の成立過程』所収)、参照。

(2) エルトマン (cf. L. Goldmann; *L'idéologie allemande et les Thèses sur Feuerbach*), in: *Marrxisme et sciences humaines*, Paris 1970, pp. 184—191. 邦訳『人間の科学』(1970年) 113—114頁。ナリノ (vgl. A. Cornu; *Marrx Thesen über Feuerbach*, Berlin 1963, S. 13. 邦訳『マルクスの思想的原像』八九—九〇ページ)

などによく示されている。

(3) 基本的にシャフはこの見解に立つ (vgl. A. Schaff: *Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien 1969, S. 77—92. 邦訳『マルクス主義と個人』九〇—一〇九ページ)。最近の研究ではたとえば細谷卓『マルクス社会理論の研究』が同じ見解である。

(4) Cf. L. Althusser: *Pour Marx*, Paris 1974, pp. 254—255. 邦訳『魅るマルクスⅡ』一八一—一八三ページ。

(5) 本稿は、さきに「テーゼ」全体の性格を論じた拙稿「初期マルクスの社会理論と『フォイエエルバッハ・テーゼ』」(『一橋論叢』第八九巻・第五号、所収)と一体をなすものである。行論の必要上、本文に右の拙稿と重複する部分のあることについては、あらかじめ諒解を得たいと思う。

(6) 以下、『草稿』・「マル評註」の引用は、Marx Engels Werke [MEW], Ergänzungsband I によるページ数のみを、その他のマルクスの引用は基本として MEW の巻数とページ数を記す。なお、引用文中の傍点・傍線はすべて私の強調による。

I

初期マルクスの *das menschliche Wesen* 概念の意味転換を論ずるにあたって、第一に問題とされるべきなの

は——そして、これが「テーゼ」六の内容そのものであるのだが——宗教批判におけるフォイエエルバッハとマルクスの理論構制の差異であるだろう。マルクスはすでに『独仏年誌』の「ユダヤ人問題によせて」などに示される宗教批判において、フォイエエルバッハのなし遂げた成果を基礎としながら、その理論構制を止揚する。このことは従来、わずかな例をのぞけば、かならずしも明確にされてきたとは言いがたい。それゆえ、まずは両者の宗教批判を対比的に考察し、その差異を正確に規定しておかねばならない。

A フォイエエルバッハの宗教批判——「テーゼ」四も指摘するように、その宗教批判は宗教的自己疎外を前提とし、この疎外の「本質」を説明するということにおいて成立している。これを『キリスト教の本質』(二版、一八四三年)によって「再構成する」ならば、大略、以下のようになるであろう——

人間は、宗教(とくにキリスト教)において、一方では神を最高存在として信仰しつつ、他方ではもっぱら個としての自己を絶対的に肯定している。宗教において、本質存在ヴァーネイゼンとみなされるのは神のみであって、世界(自然

および共同体)はそれ自体としては意味を失い、個人もまた神の前では無に等しい⁽²⁾。ところが、この神の目的が心情の諸欲求の総体たる個としての人間そのものにほかならない。したがって人間は、宗教において自己の心情の諸欲求を無制限に肯定しているのである。このことを端的に表現するのが宗教の根底をなす「人間にたいする神の愛」であり、この愛によって人間は、自己の心情が最高の客観的妥当性をもつことを確信する⁽³⁾。この心情の全能こそキリスト教の本質をなすものである⁽⁴⁾。だから人間は宗教のうちで、なによりも現実的感性的な自己(「自然存在」としての人間個人)を——超越するのではなくて——絶対的に妥当させようとしているのである。

だが、宗教は個としての人間を対象とするだけではない。究極目的としての神の本質とはいかなるものか。それは、理性(思惟)・意志・心情(愛)からなる「人間本質」＝「類的本質」以外のなものでもない⁽⁵⁾。神はこの「人間本質」が一つの外的存在として対象化され疎外されたものである。それゆえ人間は、神を究極目的とすることに於て個別的な自己をこえ、即自的には人間の「類的本質」(あるいは「類的存在」⁽⁶⁾)としての「人間」

を自己の最高の本質・目的としてもいるのである。神的存在と人間との対立は、こうして「人間本質」と人間個人との対立に還元される⁽⁶⁾。問題は、人間が個別化された自己をこえていかに「類的存在」たりうるか、である。

さて、「類的本質」ないし「類」を対象・目的とするとは、万人に内在する理性的本性を普遍的に実現することとなくてはならない。「人間本質」としての「類」は、共同体、人類の全体のうちでのみ実現されうる無限の富である⁽⁷⁾。だから、人類の全体こそ「類」の現存なのであり、「類」の実現は人類の共同による以外にはありえない⁽⁸⁾。つまるところ人間は、理性的な愛によって個別化された自己を止揚し、自己そのものを普遍的存在たらしめるほかないであろう。しかるに宗教において人間は、共同体との連関を絶つことによって、「類」を疎外する。もとより宗教も、「類的存在」そのものである神によって「類」の不在を補完し、「類」と個との直接的一体性を実現するかぎり、共同のみが人間性(人類)を構成するということとを転倒したかたちで示しはするけれども、それにもかかわらず共同性を否定するのである。これはしかし矛盾であり、解消されねばならない。

——かくして、フォイエエルバッハの宗教批判は、宗教を「人間本質」と人間個人の対立・矛盾に還元し、この矛盾の解決のために、人間個人を普遍的存在たらしめることを究極目的として措定する一方、この普遍的存在としての個人を、言い換えれば「完全な人間」を、「類」|| 共同の意識をとおして実現し、以って世界史の転換をはからんとするものであった⁽¹³⁾、と結論づけることができるであろう。

いま、この宗教批判をとくに理論構制にかんして省みておくならば、それは、第一に、人間の個別性とは本質的に対立する「類」|| 「人間本質」を諸個人に内在する普遍的本性として前提する構制をとっている、と言いうる。「人間本質」⁽¹²⁾は、「人間そのものの絶対的本質」であり、「個人の絶対的本質である類の本質」⁽¹³⁾だと規定される。第二には、諸個人における「人間本質」の実現を「類」|| 共同によって基礎づける構制をとっている。そして第三には、「人間本質」としての「類」にせよ、共同としての「類」にせよ、この二義的な「類」にたいする意識すなわち自己意識にもとづく「意識の改革」によってその現実性をあたえられるという構制に、それはなっていない。

るのである。——フォイエエルバッハ主義的理論構制と云うのは、ここに示したような批判の基本構制のことにはかならない。それは、きわめてフォイエエルバッハ的であると同時に、また本質的に「近代」的であって、啓蒙主義と同一の構制をもつものだと言ふことができるだろう。したがって、結局のところフォイエエルバッハが宗教批判によって実現しようとしたのが「近代」の人間存在|| 個人そのものだったというのも怪しむにたりないであろう⁽¹⁴⁾。そして、そのかぎりでフォイエエルバッハは、政治的傾向の上では共和派ないし民主派に属し、「三月前期」のイデオログたりえたのである⁽¹⁵⁾。

B では、マルクスはいかにフォイエエルバッハの宗教批判をこえるのだろうか。彼もまた「三月前期」という時代に生きて、「近代」の現実そのものを批判する。だが「ヘーゲル法哲学批判序説」(以下、「序説」)によれば、「宗教批判はあらゆる批判の前提」(Bd. I, S. 378)でもなくてはならない。

さて、「ユダヤ人問題によせて」によれば、その宗教批判において前提とされるのは、「近代」の政治的解放の完成態である民主制において「国家から市民社会への

宗教の転位」(ebd., S. 356)が生ずる、ということである。いまや宗教は「近代」の個人の宗教である。この事実にもとづいて、マルクスは宗教を人間諸個人の現実的在り方と関連づける。——民主制においては、国家と市民社会の対立のもとで、人間はどの人間も政治的生活と市民的生活との、言い換えれば、類的生活と個人的生活との二元的な生活を生きる(vgl. ebd., S. 360)。前者にあっては人間は万人が至高存在として普遍的な妥当性を獲得するにいたっているのたいして、後者では万人がそれぞれ私人としての自己を絶対的に肯定している。つまり、人間は民主制においては、個としての自己と類的存在としての自己とを対立させ、かつ共に妥當させているのである。だからその現実的な存在からして人間は「宗教的」(ebd.)だととらえることができるだろう。「キリスト教の幻像・夢・要請である人間の至上性が、……民主制では感性的現実・現在・現世的準則となっている」(ebd., S. 360—361)のだからである。かくしてマルクスは、フォイエエルバッハの言う個と「類」の対立を「近代」の諸個人の現実的対立に還元し、そのかぎりではフォイエエルバッハにきわめて接近しましたのである。

しかしまた両者が分岐するのもここでのことであって、マルクスは、フォイエエルバッハとは反対に、人間個人が類的生活においていかに普遍的理性的存在たりえても、なんら私人としての在り方をこえないこと、それどころか人間は類的生活において私人としての自己を究極目的としていること、を論証する(vgl. ebd., S. 360, 369)。要するに、フォイエエルバッハが「類」と個とのあいだに本質的対立性、つまり「類」の個にたいする優位を見たとすれば、マルクスは両者の本質的同一性を、しかも個の根源性において洞察するのである。——さらにマルクスはそれによって宗教批判の在り方そのものを転換し、宗教の現実的な存立根拠への問いを定立する(vgl. ebd., S. 352)。この問題はマルクスをフォイエエルバッハと分かち根本である。なるほどフォイエエルバッハも宗教の存立根拠を問いはしたが、しかしそれは結局「類」の意識の欠如に帰せられたにすぎない。だが、マルクスからすれば政治的意識として現存する「類」の意識は個別化された個の在り方をこえないのだ。したがって宗教の根拠への問いは、『ドイツ・イデオロギー』も言うように、フォイエエルバッハによっては「こたえられない問い」

(Bd. 3, S. 217) だと言わなければならぬ。これにたいして宗教の人間の基礎がすでに民主制のうちに実現されていると見るマルクスは、まさしくそれによって宗教が存立せざるをえないと考えるのである。なぜなら宗教の根拠たる個別化された個人を完成された民主制は究極的にはこえないからである。民主制の完成とは市民社会の完成を意味するのだからである。したがって、宗教が「ある欠陥の存在」(Bd. 1, S. 352)であるかぎり、その根拠は、民主制の土台をなす市民社会の原理——私的所有・エゴイズム——のうちに認められねばならないだろう (vgl. ebd., S. 374)。人間は、この市民社会においては私人として活動しているがゆえに「疎遠な威力の玩弄物」(ebd., S. 358)となっており、「近代社会の全機構によって破壊させられ、自己自身を喪失」(ebd., S. 360)している。つまり人間は市民社会においては自己の現実的妥当性を獲得するどころか、かえって自己を疎外し喪失してしまっている。この根拠をマルクスは市民社会の原理そのもののうちに洞察する。そして、この現実的な制限性のゆえに、空想的な自己実現たる宗教が存在するのだ、と考えるのである。それゆえ宗教は、彼に

よれば、「現実的制限性の根拠ではなくて、その現象にすぎない」(ebd., S. 352)のであり、「その制限性から説明される」(ebd.)べきものとなるのである⁽¹⁵⁾。

したがってマルクスの宗教批判が行きつくのはいわゆる「類の本質」などではなくて、かえって反対に「な現実的な類的存在ではまったくありえないような人間」(ebd., S. 360)、つまり「近代」の人間存在である。フオイエルバッハにも、この個別化された人間存在にたいする批判は存在していたが、しかしその目的は、むしろ「近代」の個人を完成することにあった。いまやマルクスにとって問題となるのは、この完成された「近代」の人間自身の自己喪失なのであり、この根拠である市民社会の原理そのものを実践的に止揚することである。かくしてマルクスはフオイエルバッハの理論を棄て、新しく「社会理論——さしあたっては「普遍的な人間解放」の理論——を構想するにいたるのである。

こうして、マルクスが一贯して問題としていたのは「近代」の人間存在の現実であり、その「宗教的」構造であった、と言うことができるであろう。宗教批判をとおして問題化したのもこのことであって、かくて宗教批

判は内在的に市民社会批判へと転換されるのである。それは、しかしフォイエールバッハの宗教批判の論理を社会へと「適用」したのではない。むしろ、かかる転換はフォイエールバッハ主義的理論構制を止揚し、独自の社会学理論を形成する過程であった。まことに、『ドイツ・イデオロギー』が証言するように、フォイエールバッハにはこたえられていない宗教の根拠への問いは、「唯物論的世界観への道」を切り拓いたのであり、そして「この行程はすでに『独仏年誌』所載の『ヘーゲル法哲学批判序説』と『ヘーゲル人問題によせて』において示唆されていた」(Bd. 3, S. 217)なのである。

- (1) たゞ、W. Schuffenhauer: *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin 1965 4頁以下。
- (2) Vgl. L. Feuerbach *Gesammelte Werke* [FW], hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1973, S. 132—133.
- (3) Vgl. ebd., S. 219—220.
- (4) Vgl. ebd., S. 226, 247.
- (5) Vgl. ebd., S. 48—49.
- (6) Vgl. ebd., S. 47—48.
- (7) Vgl. ebd., S. 60, 275—277.

- (8) Vgl. ebd., S. 273.
- (9) Vgl. ebd., S. 267—272.
- (10) Ebd., S. 273.
- (11) Vgl. ebd., S. 443—444.
- (12) Ebd., S. 31.
- (13) Ebd., S. 38.
- (14) この脈絡で、フォイエールバッハの「将来の哲学」は、ドイツにとつての将来である「現在」の哲学だと論じて、その矛盾を突いたM・ヘスの『最後の哲学者たち』は、「社会性を「人間本質」とする真正社会主義的傾向を別とすれば、一八四五年段階でのすぐれた洞察だと評価しうるであろう」(vgl. M. Hess: *Die letzten Philosophen*, Darmstadt 1945, S. 7)。また、フォイエールバッハ自身がのちに『「唯一者とその所有」との関連におけるキリスト教の本質」(一八四五年)において、「個人こそフォイエールバッハにとつて絶対的存在、すなわち真の現実的存在である」(FW, Bd. 9: *Kleinere Schriften II*, Berlin 1982, S. 432)と説明する。
- (15) それにかんづいて、たゞまたウィルヘルム・フォン・ハムナーの前掲書を参照。
- (16) 宗教的世界はその現世的基礎の自己分裂性・自己矛盾から説明されねばならぬとする「テーゼ」四の論理と、これは基本的に一致する。

II

マルクスは、すでに『独仏年誌』期にフォイエエルバッハ主義的理論構制を廃棄し、宗教批判を市民社会批判へと貫徹させた。このことは、人間の本質にかんする了解を転換し、新たに批判の視座を措定する課題をマルクスに提起することとなった。

人間の本質にかんする了解をマルクスはいかに転換したのか、この過程を彼自身はかならずしも十分なかたちで記してはいないけれども、この問題に関連してまず確認しておかねばならないのは、『独仏年誌』期の「近代」批判をおおしていわゆる「土台—上部構造」論的把握が原型的に形成されたということである。「ユダヤ人問題によせて」によれば、宗教と同様の意味で、政治〔国家・法律〕も市民社会をその「自然的土台」(Bd. 1, S. 369)として、いることが確認される。「序説」では、哲学もまた、ドイツにとっての将来である「現在」の観念的表現でしかないにとらえられる (vgl. ebd., S. 383—384)。さらに、おそらく道徳も——ヘーゲルによれば、道徳は個別意志と普遍意志との同一性を当為として要請する立

場にすぎないのであるから——分裂性を原理とする市民社会に固有の座を占めることがマルクスにおいて認められていたものと思われる。かくて『草稿』は、これらを総括するかのよう、「国家・法律・道徳・市民生活などと国民経済との連関について」(S. 407)論ずべきことを示唆し、また私的所有の積極的止揚が「あらゆる疎外の積極的止揚であり、したがって人間が宗教・家族・国家等々から、その人間的な、すなわちゲゼルシャフトリヒな現存へと還帰することである」(S. 537)と述べて、国家・法・道徳・哲学などの疎外の根拠としても現実的疎外をとらえる視座を示したのである。むしろ「土台—上部構造」概念にしたがって明確な把握を示すわけではないが、しかし以上に略述したかぎりでもマルクスが端的に「土台—上部構造」論的把握を獲得していたことは認められることであろう。

さて、このような把握を基本とするかぎり、もはや人間の本質を宗教・政治等の普遍的圏域のもつ「理性」に求めることができないことは明らかである。『草稿』によれば、これまで人は宗教などを「人間の本質諸力の現実態として、また人間の類的行為として」(S. 52)とら

えることしか知らなかった。他方、市民社会における感性的活動_{II}産業は「ただ有用性の関連においてのみ」(ebd.)とらえられたにすぎず、これに対応して感性的な欲求・感覚等も、もっぱら人間学的「人類学的」に理解されてきただけであった (vgl. S. 536, 563)。しかし、いわば「人間の真的在り方」だとされていたはずの政治・宗教等の在り方が真実には市民社会の人間を根拠としていることが判明したわけである。それゆえ、この人間の在り方こそ、それ以上には基礎づけられない必然的_{II}本質的な在り方だとしなくてはならない。市民社会をさしあたりは欲求—労働—共同性の体系と規定するとすれば、この現実的感性的な体系をこそ、いかに否定的なものであれ、いまや他のいかなる圏域にも人間の本質を求めることができない以上、それを人間の本質にもとづく圏域だとせざるをえない。つまり現実の市民社会の在り方・活動は、それを人間の本質そのものだとするわけにはいかなければ、やはり「人間の本質との連関で」(S. 539)把握されねばならないのである。

ひるがえって、市民社会における人間の自己疎外ないし自己喪失を反省してみるならば、感性的な在り方・活

動が人間にとって最も本質的な在り方だからこそ、人間は市民社会のうちでトータルに規定され、まさに自己を喪失するまでにいたるのではなからうか。疎外をとおして、かえって人間が何を本質としているかが否定的なかたちで顕現してくる。疎外としての疎外において問題となるのは、つねに人間の感性的現実性であり、感性的な生命発現・自己表出である。この意味でも、感性的な在り方にこそ人間の本質は現われる、と言わなければならないであろう。

『草稿』は、周知のとおり、人間の本質をその感性的在り方において認め、人間を(一)感性的対象なしではなにもでもありえない存在、すなわち感性的な諸欲求・諸感覚をそなえた「自然存在」(S. 578)であり、(二)生産・労働をとおして自己の諸対象そのものを創造しつつ、意識的に生命・生活を生産する「人間的な自然存在」(S. 579)、つまり「類的存在」(ebd.)だと規定している。人間は本質的にこうした意識的活動的な自然存在なのであり、この人間の一般的な在り方、つまりは本質を基礎として市民社会は成り立つのだ。したがって、いまや生産的生活・労働こそが「類的生活」(S. 516)な

のであって、また欲求も、「人間の本质—諸力」(S. 541, 578 etc.)として、存在論的に規定されることになるのである (vgl. S. 562—563)。——すでに述べたように、マルクスは人間の本质についての了解転換の過程をはっきりとは記していない。だが、多分以上のような思考の過程をとおして、人間の本质を感性的エレメントにおけるその一般的在り方の固有性のうちに定立したのであると、私は考える。

さてしかし、市民社会は、それがいかに本質的な圏域であるにもせよ、にもかかわらず——と言うよりもむしろ、それゆえにこそ——批判されねばならないのである。もはや市民社会批判はたんなる一部分領域にたいする批判ではない。あらゆる疎外の根底にたいする批判であり、しかも人間の本质にもとづく圏域にたいする批判なのである。ここに市民社会批判のもつ特有性がある。——この脈絡で問われねばならない問題は主要には二つある、と言いうるのである。一つは、人間の本質的圏域である市民社会において何故に人間は自己を喪失し疎外するのか、という問題である。いや、マルクスにとつては疎外の根拠が私的所有にあることはいまや明らかなの

であるから、問題はさらにこう限定されることになるだろう。すなわち、私的所有のもので何故にプロレタリアの自己疎外は必然的であるのか、と。「序説」によれば、マルクスにとつて政治的解放は、それが市民社会の解放でもあるかぎりにおいてブルジョアジーの自己解放でしかなく、したがって「近代」の市民社会はブルジョア社会にほかならない (vgl. Bd. 1, S. 388)。プロレタリアートはこのブルジョア社会にあってはその階級ですらなく、「まったくの人間喪失」(ibid., S. 390)に陥っている。この人間の自己喪失と私的所有との関連を概念的に把握するというのが、まず第一の問題である。——もう一つの問題は、価値観の問題、あるいはこう言うてよければ、マルクス自身の価値観にたいする自己批判の問題である。哲学的な「人間本質」などを批判の基準とはしえない以上、宗教批判によって獲得されたという「人間こそ人間にとつての最高存在である」とする価値観は、たとえ維持されるとしても、現実的かつ内在的な根拠づけを必要とすることになる。この批判の可能性そのものが市民社会のうちに発見されねばならない。——要するに、マルクスが『草稿』で問われねばならなかった主要な

課題は、市民社会の疎外論的分析とそれにたいする批判の内在的根拠づけの問題だった、とすることができてもあろう。

そうして、このような新たな課題設定に即してこそ、das menschliche Wesen 概念の意味転換も生じたのである。以下、この転換自体の意義を考察するに先立って、まずは das menschliche Wesen 概念そのものを少し検討しておこう。

『草稿』期の das menschliche Wesen 概念がきわめて多義的であり、一つの文脈でも両義的であることは言を俟たない。しかしながら、それが以上に論じた人間の本質の了解と不可分にとらえられていることは、基本的に確認されうるものではなからうか。

その主要な諸契機を、あえて弁別して言えば、まず第一に、das menschliche Wesen は人間の諸欲求・諸感覚つまり人間の本質―諸力を表わしている。「ミル評註」は、欲求を、たとえば「君の menschliches Wesen」(S. 466) と言い換え、また『草稿』は「対象化された人間の本質諸力」を「das menschliche Wesen の対象的に展開された富」(S. 541) と表現する。第二にそれは、

この人間の本質諸力の対象化、あるいは対象化された制作物としての自然・富を意味している（このはあいの暫定的な訳語としては、人間的ヴェーゼン、をあてる）。

「私的所有の積極的止揚は、すなわち、das menschliche Wesen と生活、対象的人間、人間の制作物を、人間のために、人間によって感性的に領有することは……」(S. 539) と言われるはあいは、基本的にこの意味である。第三に das menschliche Wesen は、共同体、類的、共同の体系を意味している（この意味でも、人間的ヴェーゼンという訳語をあてる）。「ミル評註」によれば、「das menschliche Wesen とは人間たちの真の共同体のことなのだ」(S. 451) とされる。――そして最後に、以上の das menschliche Wesen の主体である人間そのものをも、das menschliche Wesen 概念は表わしているのである。たとえばこの意味では、「ヘーゲルにあっては、人間、das menschliche Wesen は自己意識に等しい」(S. 575) とか、「人間が自己を現実的な類的存在としてすなわち menschliches Wesen として確認するとは」(S. 574) とか、と言われている。

『草稿』期の das menschliche Wesen が人間独自の

感性的な在り方を構成する諸契機を表わす概念となっていることは、疑いないであろう。人間の本質——感性的自然存在としての人間の在り方ならびに対象的富を共同的に生産する活動的な類的存在としての在り方——が通時的に存在している原理的關係を表わすとすれば、das menschliche Wesen は、(一)人間の本質諸力、(二)

この本質諸力の対象となる自然あるいは富、(三)生産活動をつうじて形成される共同の体系、(四)主体たる人間存在、という人間の感性的な在り方にその都度具体的な形態をあたえている諸契機を表わしているのである。——『草稿』解釈上、一般には、人間の本質と das menschliche Wesen とは区別されて⁽⁴⁾いない。しかし前者が人間の「類的性格」(S. 516)を示す概念であって、それゆえ生命活動の「在り方」を問題とするのにたいして、後者がこの在り方を構成する具体的な諸契機を表現する概念となっていることは、文献的根拠があるというだけでなく、ここでの課題にとっても有効な視角であろうと思われる。問題は、上記のようにとらえられる das menschliche Wesen が『草稿』期のマルクスの理論構制にたいしてもつ意味、である。この問題は章を改めて

論ずることにしよう。

(1) 人間の本質が人間独自の感性的在り方にあるということとは、現実的疎外の止揚が「あらゆる疎外の積極的止揚」でもあることによって最終的に確認される、とも言える。この意味では、『草稿』全体が人間の本質の何たるかを把握し確認せんとした論考だったのだととらえることができるかもしれない。

(2) 「類的存在」については後述。

(3) 「ブルジョア社会」あるいは「プロレタリアート」といった概念がいかんにしてマルクスのうちに形成されたのか、定説は存在しない。L・フォン・シュタインの影響などを考慮にいれつつ、しかもそれを内在的に把握することは、今後の課題とした。

(4) マルクス (H. Marcuse; Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, in: *Die Gesellschaft*, Bd. 2, 1932, S. 136—174. 邦訳『初期マルクス研究』ヤベールトシユ (G. Märkus; Der Begriff des "menschlichen Wesens" in der Philosophie des jungen Marx, in: *Annali*, Anno Settimo, 1964—65, pp. 156—194. 邦訳『マルクス主義と人間学』)らも、この区別はして⁽⁴⁾いない。

III

『草稿』に於ける das menschliche Wesen 概念の転

換の意義は、市民社会の疎外論的分析および市民社会批判の内在的な根拠づけという、マルクスのかかえた課題に即してこそはじめて十分に了解される。この基調に立って、ここではそれぞれの課題の脈絡で *das menschliche Wesen* 概念の理論構制上の位置を考察する。

疎外論の脈絡——『草稿』の疎外概念が *das menschliche Wesen* 概念とならぬかの関係にあることは、すでに周知の事柄に属する。問題はしかし、それが、多くの『草稿』解釈の示すように、当為としての「人間本質」を前提とする理論構制になっているかどうか、であろう。

たしかに疎外は、それを疎外として措定する根拠なしに規定されえないし、マルクスも、たとえば労働の疎外を「労働が労働者の本質に属していない」(S. 514)こととしてとらえてはいる。しかし、果たして *das menschliche Wesen* 概念は疎外を批判する基準となる理念なのか否か、問題はここにある。

『草稿』の疎外論にかんする解釈がここでのテーマではないが、行論に必要なかぎり以下、「疎外された労働」断片に即して、疎外概念と *das menschliche Wesen* との関連を——マルクスはかならずしも明示的に述べて

はいないが——あえてきわだたせたかたちで論ずることにしよう。

まず(一)事物の疎外。事物の疎外は、さしあたって労働者がそのつくりだす生産物を自己から外在化してしまふという関係を表わしている(vgl. S. 512)。何故にこの関係は疎外なのか。それは、労働生産物としての事物がいわば人間(労働者)の「本質に属する」からにほかならない。「本質に属する」とはいかなることか。「ミル評註」によれば、「ある事物にたいする欲求は、この事物が私の本質に属する……ということのもっとも明白で反論の余地のない証明」(S. 452)である。したがって、「本質に属する」とは、人間個人の諸欲求——本質諸力——の表出・確証に不可欠の対象であること、と言いつ換えてもよいだろう。マルクスにとって、人間は——労働者も——トータルな感性的存在である。総体性的^{ゲザムトキヤイ}の主体的根拠は、歴史的に形成される諸欲求・諸感覚からなる本質諸力、すなわち主体の *das menschliche Wesen* あるいは *das Wesen* である。この *das Wesen* を〈本質〉と表現するならば、疎外は、この〈本質〉の非現実化として把握されねばならないであろう。ここでは〈本

質〉は疎外されるとともに顕現しもするのであって、事物の疎外の基底には事物にたいする〈本質〉が存在しているのである。

(二) 労働の疎外についても同じ二重の関係を指摘できる。人間はトータルな存在としてさまざまな対象に関係しつつ、トータルな自己に反省的に還帰し、自己の発現そのものを〈本質〉とする。しかし、この自己発現を、労働者としての人間は他人の全面的な統制のもとで遂行せざるをえない。それは自己活動でありながら自己活動でなく (vgl. S. 514)、労働者はその生命発現において自己を喪失するのだ。「労働は労働者の本質に属していない」ということが意味するものこのことである。

では (三) 類の疎外にはいかなる二重性が成立するのか。ここでは das Gattungswesen 概念が問題とされなければならぬであろう。マルクスはこの概念を、類的生活としての生命活動のうちで把握する。『草稿』によれば、類的生活は、第一に人間が非有機的自然によって生きる場所にある (vgl. S. 515—516)。人間は生命活動において、理論的に自然諸事物の類を意識の対象とする一方、実践的にも全自然を、それゆえすべての類を対

象とする。第二にそれは、「現存する生きた類」(S. 515)つまり共同体の総体において実現される。人間だけが自己の類そのものを意識の対象とし、実践的に類 \parallel 共同体の総体的な生命活動をとおして自己を再生産する。こうして人間は、生命活動において全自然および自己の類にたいし理論的・実践的に関係するがゆえに、Gattungswesen、類的存在だと規定されるのである (vgl. ebd.)。それゆえ、マルクスによれば、人間が本質的に類的存在であることは「対象的世界の実践的産出」(S. 516)において実証される。——そして、こうした類的存在である人間の制作物としての自然も、また人間の類的共同 \parallel 活動の総体も、das Gattungswesen (類的ヴェーゼン、と表示する) という意味を獲得するのである。類の疎外とは、類的存在としての人間が類的存在であるがゆえに形成する類的ヴェーゼンを自己から疎遠なものとして対象化することを意味している。「疎外された労働は、人間の das Gattungswesen (类的ヴェーゼン) を、「すなわち」自然ならびにその精神的な類的能力を、人間に疎遠な存在とし、その個人的な現存の手段たらしめる。それは、人間から……その menschliches Wesen (人間

的ヴェーゼン」を疎外する」(S. 517)。類の疎外が疎外であるのは、人間がその普遍的な〈本質〉において対象とする類的ヴェーゼンを外在化するのだからである。

(四) 人間からの人間の疎外は、以上の類の疎外の直接的な帰結として生じてくる (vgl. S. 517—518)。なぜなら人間は、類的ヴェーゼンをおして他の人間と関係し、人間(という富)そのものを自己の〈本質〉とするにもかかわらず、疎外のもとでは他の人間との本質的關係を断たねばならないからである。

こうして、疎外とは、端的に言えば、人間がそのトータルな〈本質〉を確証しえないこととして把握されうるであろう。ここでは、〈本質〉は疎外の基底、つまり疎外を疎外たらしめる現実的根拠であって、たんなる当為としての理念ではありえない。自然存在・類的存在としての人間は、疎外のもとで、一方では普遍的な類的活動をとおしてトータルな〈本質〉を形成しながら、しかし他方では、類的活動ならびにその所産としての対象的富を外在化し、かくして自己から自己および他人を疎隔する。この現実的自已矛盾こそが、マルクスの言う疎外なのである。

ところで、この疎外のうちにふたたび「宗教的」構造を指摘する——マルクス自身が疎外を宗教との対比で論じている (vgl. S. 512, 520, etc.) ——ならば、人間は疎外のうちでは(一)自己の感性的な本質諸力、すなわち〈本質〉を目的としつつ、しかし現実には〈本質〉を対象のうちに疎外し、(二)類的生活において現存の類との実践的關係のうちに創造する類的ヴェーゼン——フォイエルバッハによれば、Gattungswesen Ⅱ 神、である——を外在化し、類を個のための手段たらしめている、とすることが出来る。したがって、いわゆる「類」と個との対立は、ここでは、人間個人の〈本質〉と現存、共同体における類的生活と個人の現存という現実的対立・矛盾として把握される。マルクスからすれば、市民社会の疎外論的分析をとおして、明示的にはないにせよ、宗教を「現実の制限性から説明」したことになるだろう。そして、このような「宗教的」構造において疎外をとらえることによって、彼はその本来の問題、すなわち何故に人間は労働者としては自己を疎外せざるをえないのかという問題に迫ったのである。

マルクスがこの疎外の根拠を何にもとめたかについて

は、もはや詳論を要すまい。疎外が人間の「本質」の非現実化であるかぎり、その根拠は「本質」に属する対象等を「本質」から疎隔している社会的諸関係、すなわち私的所有関係にもとめられる。マルクスは疎外の存立構造を考察することによって、言い換えれば、疎外された労働がその根拠たる私的所有そのものを措定する過程を対自化する事によって、疎外の根拠を私的所有に疎外された労働において確認する。私的所有とはいまや、たんに労働と抽象的に対立し、疎外された労働の根拠として現われる実体であるばかりではない。疎外された労働をも包摂し、一つの社会的総体性として自己形成をとげた主体、諸関係の全体でもある。他方、疎外された労働もまた、私的所有を自己の帰結ならびに根拠として生み出すのであって、ここでは私的所有と疎外された労働とは互いに反省関係におかれる。それゆえ、私的所有諸関係のもとで労働者としての人間は、社会的諸関係を特有な在り方で自己内に反省し、したがって自己矛盾的に自己を実現しつつ、同時にこの自己関係の根拠たる社会的諸関係をも再生産せずにはいないのである。かくして「疎外された労働」断片は、(一) 疎外の社会的存立構造

をとらえ、それによって私的私有に疎外された労働を疎外の根拠として確認するとともに、(二) 人間存在を自己解体的矛盾としても把握したのである。ここにこそ初期マルクスの人間存在論(疎外論)の意義はある、と言わねばならないであろう。

さて、自己解体的矛盾としての人間存在、という把握をとおしてマルクスは市民社会にたいする内在的批判をなし遂げ、疎外の止揚としての共産主義を現実的に基礎づけるにいたる。最後に、この脈絡でも *das menschliche Wesen* を論じておかなくてはならない。

『草稿』の疎外論の成果によれば、人間(労働者)は、疎外された労働をとおして、人間的ヴェイゼンを疎外しつつ、同時に疎外の根拠を、すなわち私的所有という社会的諸関係そのものを再生産するのであった。したがってこの疎外の過程は、自己矛盾としての人間存在そのものを形成する過程でもなくてはならない。「私的所有と共産主義」断片にしたがうなら、人間は疎外の形式のもので、(一) 本質諸力を総体的に対象化する——「对象的に展開された *das menschliche Wesen* の富」(S. 541)の創造——とともに、(二) 自己の本質諸力をトータル

に形成する——「主体的な人間的感性の富」(edg)の形成——のであって、かくて疎外を措定し対自化する根拠をも形成していくのである。それゆえ、自己解体的矛盾としての人間は、現存の自己そのものに、〈本質〉をとおして批判的・否定的に関係することができる。こうして、マルクスは『草稿』において、その価値観を現実的に形成されるトータルな〈本質〉の批判的可能性と一致させたのだと、言いうるであろう。そして、それによつてはじめて彼は自己の社会理論に共産主義を現実的に基礎づけたのである。⁽²⁾

それゆえ、マルクスの共産主義は、まず第一に、現実的疎外の積極的止揚として、対象の現実をなす人間的ヴェーゼンの領有による主体の〈本質〉の確証の過程として性格づけられる。つまり共産主義とは、疎外されていた対象の富としての人間的ヴェーゼンを、人間存在の「個性性を確証し実現する諸対象として」(edg)生成せしめる過程であり、人間の〈本質〉としての「すべての人間的諸感覚の完全な解放」(S. 540)を達成し、人間をして「トータルな人間としての自己を領有」(S. 539)せしめる過程にはかならないのである。そして第二に、

共産主義は、私的所有諸関係の止揚として、人間から疎外されていた類的共同に類的ヴェーゼンをゲゼルシャフトリッヒに組織し、人間と人間の相互確証を実現するゲゼルシャフトを創出していく過程でもなくてはならない (vgl. S. 537—541)。——かくて共産主義は、疎外の諸階梯の止揚として、自然と人間との、あるいは現存と〈本質〉との、類と個との、人間と人間との争いを実践的に解決する (vgl. S. 536)。したがって第三に、共産主義は宗教的疎外の止揚の過程としても性格づけられよう (vgl. S. 537)。要するに共産主義は、現実的疎外の「宗教的」構造を変革し止揚することによって、宗教そのものをも止揚するのである。だから、マルクスはここにはじめて宗教批判を完結させ、フォイエールバッハ主義的理論構制を最終的に廃棄したのだ、と私は考える。

『草稿』に現われる理念としての〈人間〉も、この脈絡でとらえるならば、トータルな〈本質〉をトータルな仕方で領有する「豊かな人間」(S. 544)として現実的に措定されている、と言うべきであろう。マルクスによれば、「近代」は富と貧困の対立のうちで、しかしこの「豊かな人間」への欲求をまさに欲求として形成する (vgl.

S. 543—544)。ここにはもはや、哲学的な「人間なるもの」への要請は存在しえない。

以上、結論的に、『草稿』期の *das menschliche Wesen* は、とりわけ、(一) 疎外論の脈絡では疎外を疎外として措定する基底としての〈本質〉ならびに類的ヴェーゼンとしての富・能力を表わし、(二) 市民社会批判・共産主義の脈絡では、批判を現実的に基礎づける主体的根拠と、疎外の積極的止揚としての共産主義に現実性をあたえる対象的富・類的共同とを意味している、と云うるだろう。市民社会批判の脈絡において批判の内在的根拠づけを現実的に問題とせざるをえないことから、それを人間の本質諸力・対象的富・類的共同に求めたマルクスは、市民社会そのものに「宗教的」構造を認めるかぎり、それらを *das menschliche Wesen* 概念によって表現し、フォイエルバッハの「人間本質」と基本的に同じ理論構制上の位置をあたえたのである。だがまた、あくまで批判を現実的に貫徹しようとするかぎりには、*das menschliche Wesen* 概念そのものを意味転換させずにはいかなかった。ここに *das menschliche Wesen* 概念はフォイエルバッハ主義的理論構制そのものを内在的

に止揚する意義をも担ったのである。

(1) 『草稿』の疎外論については、現在の研究水準にもとづいてさらに精緻に論じられるべきであろう。研究史・論争史の検討も不可欠である。しかしここでは、それへの言及を一切行わずに、私の『草稿』解釈を前提として、疎外の本質論的構造のみを論ずる。

(2) さしあたって、拙稿「初期マルクスの社会理論と『フォイエルバッハ・テーゼ』(前出)、参照。

IV

これまでに見たとおり、宗教は、あるいは「近代」の「宗教的」構造は、初期マルクスの一貫したテーマの一つであった。そして宗教批判・「近代」批判をとおして、彼は、すでにフォイエルバッハの理論構制を止揚し、独自の理論を構築しえていたのであった。いまや問題は、この脈絡からすれば、「テーゼ」六はいかに解釈されるべきか、である。

まず最初に指摘してよいのは、「テーゼ」六には、以上に考察したような『草稿』期の *das menschliche Wesen* も顕在的には現われない、ということであろう。すでに述べたように、マルクスは「テーゼ」六において現実態

における *das menschliche Wesen* を問題とし、それ自体を批判すべき対象としてとらえている。それが、現実批判の根拠・目的となるような『草稿』の *das menschliche Wesen* と異なることは明らかである。むしろ「テーゼ」六は、『草稿』が疎外のうちにとらえていた人間存在そのものを問題としていた、と言わねばならない。

この脈絡において「テーゼ」六前半は、まず、こう解釈されるであろう。——フォイエエルバッハは宗教の本質〔根拠・目的〕を *das menschliche Wesen* に解消した。だが、これは彼にあっては結局諸個人に内在するときされる抽象的な「人間本質」でしかなかった。宗教の根拠をなす *das menschliche Wesen* とは、市民社会において自己を疎外する人間存在、あるいは「宗教的」構造をかたちづくって存在する現実的人間存在の総体としての社会的諸関係のことでなくてはならない。「*das menschliche Wesen* はその現実態においては社会的諸関係の総体のことだ」というテーゼ（以下では、*das menschliche Wesen* のテーゼ、と言う）は、このことを端的に表現したものにほかならない。

この解釈は、「序説」の宗教批判と一致する。マルク

スは言う。「反宗教的批判の基本は、人間が宗教をつくるのであって、宗教が人間をつくるのではない、ということにある。……しかし、人間、と言ってもそれは世界の外にうづくまっている抽象的な存在ではない。人間とはすなわち人間の世界的こと、国家、社会のこと、なのである。この国家、この社会が転倒した世界であるがゆえに、それは転倒した世界意識である宗教を生みだすのである」(Bd. 1, S. 378)。マルクスによれば、宗教の根拠は人間であるが、人間とは言っても特定の社会をなして存在する人間、あるいは人間の社会のことだ、と言うのである。

したがって、かの *das menschliche Wesen* のテーゼは、(一) あらかじめ仕上がったものとして想定される「人間本質」が社会の総体においてはじめて顕現するというようなフォイエエルバッハの意味をもたないだけでなく、(二) ヘスのように人間の「本質」を社会性に求めるテーゼでもなく、(三) 一般に人間性(人間的本質)が社会的諸関係にもとづいて形成されるということを社会学的に論述したテーゼでもない。それは、さしあたり宗教批判の脈絡で、特定の——「転倒した」——社会的

諸関係をなして存在する人間存在の「宗教的」転倒構造を問題としたテーゼだったのだと、とらえられるべきなのである。

——だが、それにしてもこの「テーゼ」六解釈は果して十全なものであるだろうか。いま示した解釈からは社会的諸関係の構造分析のみを「テーゼ」六の帰結として導出することが可能である。しかし、マルクスが指示したのは、社会的諸関係の総体としての現実の人間存在にたいする批判であって、ここに人間存在 \parallel 個人 \parallel の在り方もまた問題とされていたのだと、言わねばならないであろう。問題は、人間存在と社会的諸関係との関連である。この関連づけは、すでに初期マルクスの人間存在論の視座として示されているが、ここでふたたび言及しておくならば、たとえば「ミル評註」ではこう言われる。「人間、と言っても抽象のうちに在る人間ではなくて、現実的な・生きた・特殊的な諸個人こそが、この共同体〔疎外の形態のもとに現われる真の共同体〕なのである。それゆえ、諸個人の在り方がすなわち共同体そのものの在り方なのである」(S. 451)¹⁾と。ここでは諸個人の在り方と共同体の在り方とは相即である。したがって「真

の共同体」が基本的に人間的、ヴェーゼンとしての社会的諸関係——現実には市民社会——を意味するのであるかぎり、社会的諸関係とはこうした諸関係を自己内に反省しているすべての諸個人の関連にはかならない、とマルクスはとらえていると言つてよいであろう。²⁾したがって社会的諸関係を問題とするとは、社会的な諸個人の在り方を問題化することであつて、「テーゼ」六もまた現実の人間存在 \parallel 個人の在り方を批判的に問題にしていると解されるのである。

この脈絡においては、「テーゼ」六前半はこう解釈されねばならない。すなわち、フョイエルバッハの言う宗教の本質としての das menschliche Wesen とは、その現実態においては特定の社会的諸関係を形成し、かかる社会的諸関係を自己内に反省して存在している各々の人間存在 \parallel 個人なのだ、と。この意味で、現実の個人は社会的諸関係のアンサンブル〔総体〕なのだ、と言つても、それはマルクスの真意を歪曲するものではけつてない、と私は考える。

こうして、das menschliche Wesen のテーゼは、私の解釈によれば、二重の意味を表わしている。ここでは

das menschliche Wesen は、いずれも「人間存在」と訳されるところでも、マルクスの人間存在論の視座の二重性によって一方は社会の総体としての人間を、他方は個人としての人間を意味することになる。そして、いずれにせよ「テーゼ」六は、あくまで「近代」の人間存在を問題とし、この人間存在の社会的在り方を批判的に超えねばならないことを指示していたのである。それを、人間存在の社会的被規定性一般、あるいは人間と社会との相互関連一般を論じたテーゼとしてとらえる解釈は少なくとも一面的ではないだろうか。

すでに言及したように、das menschliche Wesen のテーゼは、さまざまな解釈・論争を生んできた。だが概して、宗教批判の脈絡を抜きに、人間存在——ないし人間性——が社会的諸関係によって形成されることを一般的に論じたテーゼとして解釈されてきたように思われる。したがって、「テーゼ」六解釈において、主として「近代」の「宗教的」構造の批判が問題にされるといことはなかったし、³⁾批判が問題とされるばあいでも、人間存在の内的批判を問題とすることは不十分だったように思われる。このことは、たとえば、A・シャフとL・セ

ーヴとの「テーゼ」六をめぐる論争⁴⁾についても言いうることである。

しかし「テーゼ」六に見てとらねばならないのは、宗教批判などをとおしてマルクスが得たかの人間存在論の視座、つまり人間存在を自己解体的矛盾としてとらえ、それゆえ社会的諸関係をも変革しうる主体として把握する視座ではなからうか。——人間個人は、総体としての社会的諸関係に完全に解消され尽してしまうものではない。たしかに社会的諸関係を自己内に反省する人間存在は、現実の自己関係を個人的に形成しはしない。だがマルクスによれば、人間は社会的諸関係のもとで自己の〈本質〉をも形成するのであって、だからこそ現実の自己の在り方を批判的に問題化する本質存在^{ヴェーゼン}なのである。社会的諸関係のアンサンブルとしての人間存在、とはこのように自己矛盾した存在を表現しているのだ。だから『草稿』期の das menschliche Wesen は、概念としては消失しているけれども、しかしなお「テーゼ」六のうちに内的に生きている。それゆえにこそマルクスは、現実の人間存在にたいする批判に立ちいることができるのである。——これにたいしてフェイエールパツハは、

「近代」の人間存在を批判するまでにはいたらなかった。この批判に立ちいらうとしたなら、彼は一方では現実のうちにもその批判の根拠を発見し、また他方では市民社会を構造的に把握していかざるをえなかったであろう。しかし実際には彼は、抽象的な「近代」の人間個人を前提し、それゆえに具体的な個人のもつ社会的構造的矛盾をとらえることができず、かくして人間の現存を批判するのに抽象的な「本質」——それ自体が「近代」の個人を前提する——を想定せざるをえなかったのである。

「テーゼ」六の後半でマルクスが言わんとしたのも、まさにこのことにはかならなかった。

「テーゼ」六は、以上のごとくにフォイエルバッハの理論構制のブルジョア的な限界——「旧来の唯物論」(フオイエルバッハ的唯物論をふくむ)の立場は市民社会である(「テーゼ」一〇)——を指摘し、同時に社会的諸関係の総体としての人間存在への内在的批判を示唆する——それゆえ現実の人間存在をトータルな(本質)をそなえた社会的な存在だと把握する『草稿』の人間存在論を開示した——テーゼだったのである。

(1) 廣松渉は、やはり前掲の「初期マルクス像の批判的再

構成」のなかで、「テーゼ」六においてはじめてマルクスは人間の本质を社会的本质に見るヘスと一致するにいたったのだ、と論定している。しかし「テーゼ」六の *das menschliche Wesen* はヘスの「人間本质」理解をもこえた次元に指定されている、と言わねばならないのではなからうか。なお、これに関連しては、良知力「ヘスと若きマルクス——廣松渉氏の初期マルクス像によせて——」(同『初期マルクス試論』所収)、坂本賢三「フォイエルバッハにかんするテーゼ」(『マルクス・コメンタールII』所収)、参照。

(2) 『経済学批判要綱』によれば、「市民社会を全体として考察するなら、社会的生産過程の最終の結果として現われるのはつねに社会そのもの、すなわち社会的諸関連のうち存在する人間そのものである」(Marx Engels Gesamtausgabe, 2. Abt., Bd. 1: *Karl Marx Ökonomische Manuscripte 1857—58* [Grundrisse], Berlin 1981, S. 589)。¹⁾ れは初期マルクスの視座でもある。

(3) たとえばE・フロレンスは、「テーゼ」六を宗教的自己疎外の関連においてとらえはしても、「近代」批判の脈絡では十分に論じてらるとは言いがた(vgl. E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1980, S. 304—310)。

(4) シヤフは「*das menschliche Wesen* のテーゼ」個人は社会的諸関係の総体である」という意味に解釈するが、

それは前者が後者の「関数」であることを表わす比喻にすぎない (vgl. Schaff; a. a. O., S. 92. 邦訳一〇九ページ)。これはシャッフの不徹底である。これに反して、セーヴは、*das menschliche Wesen* は *l'essence humaine* を、すなわち「人間の本質」を表わし、断じて人間＝個人を意味することはできない、とシャッフを批判する (cf. L. Seve; *Marxisme et la théorie de la personnalité*, 4^e éd., Paris 1975, p. 508. 邦訳『マルクス主義と人格の理論』五五四—五五六ページ)。セーヴによれば、「テーゼ」六の言っていることは、人間を人間たらしめている根拠が社会的諸関係の総体にあるということである。すなわち「人間の本質の中心外在化」(ibid., p. 193. 邦訳二〇五ページ)。このセーヴの解釈の典拠となるのが『ドイツ・イデオロギー』の次の一節である。「……こうした生産諸力・諸資本・社会的交通諸形態の総和……こそ、哲学者が『主体』とか『人間の本質』とかと表象してきたものの實在的根拠なのであ

る」(Marx/Engels; *Die Deutsche Ideologie*, hrsg. von W. Hiramatsu, Tokio 1974, S. 52)。しかしこの箇所から *das menschliche Wesen* は社会的諸関係の総体のことだという肯定的なテーゼを、導くわけにはいかないだろう。なぜなら、それは哲学者が「人間の本質」と表象してきたものの根拠を論じているにすぎず、「テーゼ」六とは脈絡が異なっているからである。——こうして、シャッフとセーヴは、人間が社会的諸関係によって規定され構成されるということ、「テーゼ」六の核心と見るかぎりでは原理的に一致しているのであって、いずれにも私は賛成できない。

(5) 『草稿』と「テーゼ」を本質的同一性においてとらえることによって、いよいよ『ドイツ・イデオロギー』へのマルクスの「発展」の問題を論ずることが切迫した課題となってくるが、これは他日を期すこととしたい。

(一橋大学助手)