慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	Gemeinwesen'の人間学的基礎 :「受苦的存在」としての人間についての考察
Sub Title	Die anthropologische Grundlage für, 'Gemeinwesen' : Über das menschliche Wesen als 'leidendes Wesen'
Author	大國, 充彦(Okuni, Atsuhiko)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1988
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.28 (1988.) ,p.51- 59
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000028-0051

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

,Gemeinwesen' の人間学的基礎
——「受苦的存在」としての人間についての考察——

Die anthropologische Grundlage für ,Gemeinwesen'
——Über das menschliche Wesen als ,leidendes Wesen'

大　國　充　彦
Atsuhiko Ohkuni

Den Begriff „das leidende Wesen des Menschen" von Ludwig Feuerbach hat Karl Marx so bedeutungsvoll entwickelt. Der stellt zunächst dar, daß das Wesen des Menschen aktiv und zugleich passiv ist, und daß die Aktivität und Passivität des Menschen auf seiner Sinnlichkeit beruht.

Das leidende Wesen des Menschen stellt auch das bewußte Sein dar. Aus dem Verhalten, d. h. Tätigkeit des Menschen entstehen Verhältnisse und Beziehungen, und aus diesen setzen sich Gesellschaften zusammen.

Beziehungen des leidenden Wesens des Menschen zu seiner Umwelt unterscheiden sich von Verhältnissen durch Zusammengehörigkeiten, während Verhältnisse des menschlichen Wesens dazu sich von Beziehungen durch Trennungen.

In der Gesellschaft befindet das Gemeinwesen sich für Verhältnisse und Beziehungen davon. Das leidende Wesen des Menschen hält sich für die feste, anthropologische Grundlage des Gemeinwesens. In dieser Hinsicht kann man wohl daraus eine allgemeine Idee von Führungsgesellschaft und alltäglichem Herrschaftsverhältnis und außerdem auch Schöpferkräften unseres reichlichen glücklichen Lebens haben.

1. 近代合理性批判としての個体認識

「人間は真に共同存在者 Gemeinwesen である，というのが人間的本質 menschliches Wesen であるのだから，人間はその本質 Wesen を発揮することによって人間的共同組織 menschliches Gemeinwesen を，すなわち，個々の個体に対立する抽象的・普遍的な力になることの決してない，むしろそれ自身がすべての個体一人一人の本質 Wesen であり，彼ら自身の活動，彼ら自身の生活，彼ら自身の享受，彼ら自身の富であるような社会的組織 gesellschaftliches Wesen を創造し，生みだすのである。」[1] カール・マルクスの Gemeinwesen という概念は，彼の初期の研究において確立され，その後の経済学批判の全体系を通して維持されつづける基本的な人間把握である。マルクスは彼の研究を通して，この Gemeinwesen という言葉を三重の意味で用いている。第一は，人間の本質としての Gemeinwesen であり，これは「共同存在者」と訳されるものである。個体の自己表出が共同存在という制約を受けている，そういう個体存在者の本質を意味する「共同存在者」という性格が，ある組織・形態を整えて現われてくるその組織・形態の連関・統合の構造原理を示すものが第二の「共同組織」である。これは人間が自己の本質を発揮して創造し産出するものである。第三は，上記第二で示された構造原理が特殊歴史的な規定性のもとで，個別的な共同体として現われてくる「共同団体」を意味するものである。

このような三重の意味を Gemeinwesen という一語のなかに含めたということは，現実の社会がいかに疎外された形態として現われようともそこには依然として人

間的な本質が貫通しているのだという社会観・人間観をマルクスが持っていることを示している。人間の本質としての Gemeinwesen とは，階級社会であれ無階級社会であれあらゆる社会に共通するという意味での歴史貫通的なものであると考えられている。歴史貫通的な――それゆえ現代の文化状況においても貫通する――人間的本質としての Gemeinwesen を支える人間学的基礎を初期マルクスがフォイエルバッハから継承した「受苦的存在」leidendes Wesen に求め，その検討を通して現代の文化状況の総体的な批判的認識の基礎となる人間像，個体概念を提示することが本稿の課題である。

平田清明は「個体的所有概念との出会い――労働と所有のディアレクティーク――」[2] において「社会的個体」概念を設定することによって，客観的条件の歴史的展開を労働主体の社会的・質的規定とのかかわりにおいて捉えていこうとする。この歴史的展開は「市民社会の原ロゴス」としての「労働と所有の同一性」の自己展開によるものとして捉えられている。平田のいう「同一性」とは「自己が，そこに自己として示されているものと同一であることを自他に向かって実証・確認し一体視すること」であり，「労働と所有の同一性」とは「労働が，その個体的生命発現を，そのものとして，また，その活動成果の自己獲得において，社会的に承認されている，ということを意味する」，すなわち「労働が所有を自己そのものであると実証・確認することである。」[3] マルクスの『経済学批判要綱』[4] のなかの「世界史の三段階把握」，「依存関係史論」と呼ばれる議論のなかに，平田は「労働と所有の同一性」の自己展開という視点を積極的に読み込むことによって『要綱』と『資本論』とを貫くマルクスの思想的・方法的根拠を捉えようとしている。近代市民社会の歴史的起点に出現した独立生産者としての個体において即自的に実在している「労働と所有の同一性」は，疎外された姿態のもとで資本の支配下に包摂された「結合労働」として第一次的に否定される。「結合労働」は，しかし潜勢態としての「社会的個体」として，資本の自己否定的要素に他ならない。こうして第一次的否定が再度否定されて，「社会的個体」が顕勢態となり「労働と所有の同一性」が再建されるのである。

この平田の論旨展開にたいして山之内靖は二つの疑問点を提示し，平田の個体概念を批判する。第一に，「社会的個体」の潜勢態から顕勢態への転換の必然性に伴う個体の側の精神的変革の検討が不十分であること，つまり平田が捉えた限りでの主体の歴史的資質では顕勢態への転換への必然的な動機が把握されていないので，転換への客観的諸条件がたとえ揃ったとしても，諸個体が潜勢態に甘んじてしまうことが十分ありうることである。第二に，平田の論旨が主体の歴史的規定性についての考察をある程度踏まえているにもかかわらず，結局は生産力の発展自体が資本の否定的要素を展開させるというあらわな生産力説の信奉へと帰着している点である。これらの疑問を生じさせるのは，平田の個体概念がヘーゲルの同一性原理に必要以上に深く立脚しているからだと山之内は指摘する。「平田にとっての個体とは，何よりもまず，自己自身において完結し，自立（＝自律）的であるところの同一的主体なのである。また，たとえ個々の個人がではなく，「連合」した社会的個体が主体として考えられているとしても，そこでもこの社会的個体の自己関係，自己媒介が目標とされているという意味で，やはり平田の論旨を貫く主題は同一性の原理にあるといってよい。」[5] 自立的な個人ないし個体はその自己完結性のゆえに，創造的で活動的な主体でありうるのだが，同時に極めて危険な攻撃的性格を内包してもいるのである。なぜならば，そのような創造的・活動的な能動性は個体内部にそれを限定し制約する要素を含んでいないからである。平田にとっては，この個体の攻撃性は自覚されないまま，生産力の普遍的な展開のなかに新しい変革への可能性を信奉するというオプティミスティクな観点が生じてくるのである。

山之内は，西欧近代を成立させた近代的合理性を支える主体的エートス――それは平田の言葉でいえば市民社会の原ロゴスとしての「労働と所有の同一性」であり，マックス・ヴェーバーの言葉でいえば「プロテスタンティズムの倫理」[6] である――そのもの自体のなかに近代的合理性とは裏腹の非合理的なもの，すなわち現代の文化状況のなかで進行する疎外の源泉そのものを捉えようとする。そこから山之内は，同一性の原理に依拠する平田の個体概念にたいして，ヘーゲル批判者として立ち現われるフォイエルバッハの「受苦的存在」leidendes Wesen としての人間把握の立場に立つ。「受苦的存在」という提起は「同一性の回復というヘーゲル的な立場が，人間相互の社会関係における現実的緊張や，人間と自然の間に横たわっている永遠に繰り返さるべき相互作用を観念的に超越し，理性の場において一種の無矛盾的な円環を画き出していることへの批判であった。」[7] フォイエルバッハの宗教批判は，キリスト教文明，より広くは西欧文明の自明性に対する批判として，その抑圧的性格に対する告発としてなされたものであると山之内は把握する。しかし，フォイエルバッハの個体概念は初期マ

ルクスによっても正当に評価されているとは言えず，攻撃的・抑圧的性格を内包する同一性原理に基づく個体概念がマルクスのなかに色濃く残存してしまっていると考える。それゆえ山之内はフォイエルバッハの個体概念に立ち戻りその立場から現代の文化状況を有効に照射しうる視点を獲得しようとする。以下では山之内の捉えた「受苦的存在」というフォイエルバッハの個体概念を，その差異性原理，自然主義的傾向，疎外論について本稿の展開に必要な限りで検討する。

2. 「受苦的存在」という個体認識

「困窮に悩む存在 notleidendes Wesen だけが，必然的な存在 notwendiges Wesen である。要求のない生存 bedürfnislose Existenz は不必要な生存である。……悩むことのできるものだけが nur was leiden kann 生存するに値する。……悩み Leiden のない存在は本質 Wesen のない存在である。悩みのない存在は感性 Sinnlichkeit のない・物質 Materie のない存在にほかならない。」[8] 悩むことのできる存在とは感性的に自己の困窮を知りうる存在だということであり，自己の有限性・部分性に自覚的に立つということである。この悩みを人間に知らせるもの，「受苦的存在」leidendes Wesen であることを人間に悟らせてくれるものは「まずなによりも痛みや渇きを知らせ，味覚や聴覚，さらには触覚などの喜びを与えてくれる感性 (Sinnlichkeit) なのである。」[9] フォイエルバッハにとっては，直接的に感性的な，繊細な感覚諸器官をすみずみにまでいきわたらせた身体 Leib をもつ経験的諸個人こそが現実的な出発点なのである。

受苦的存在であることを悟るということは，自己の外部にある対象にたいして自己が受動的であるということであり，その受苦性を補完するために対象にたいして積極的・情熱的 leidenschaftlich に働きかけるということである。受苦的存在とは受動的であると同時に能動的である存在なのである。人間は，対人間関係においても対自然関係においても，受動的な対象であると同時に能動的な主体でもあり，対象自体もまた能動的な主体であると同時に受動的な対象でもあるということなのである。このような相互主体的・相互対象的な立場からフォイエルバッハは社会的な共同性を受苦の連帯として把握した。

フォイエルバッハの出発点である現実的な諸個人においては受苦性は様々な現われ方をする。「たしかに人間の本質 Wesen der Menschen は一つのもの eines である。しかしこの本質は無限である。それゆえにこの本質の現実的 wirklich な現存在は，本質の富を明らかにするために相互に補完しあっている無限な差異性 Verschiedenartigkeit である。本質における単一性 Einheit は現存在における多様性 Mannigfaltigkeit である。」[10] 受苦的存在を透徹したところに立ち現われてくる他者との相互補完としての相互性は，現実的には相互に「差異性」をもち「多様性」をもった個体存在者の相互補完性にほかならない。この立場は，観念の自己完結的な無矛盾的円環運動として把握されるヘーゲル的な同一性の原理にたいして，現実的な諸個人の多様性という経験的な直接性のレベルから受苦的存在の相互補完を社会関係として捉えようとする差異性の原理に立つものである。

フォイエルバッハは受苦的存在の立場を対人間関係ばかりでなく対自然関係にまでも広げ，人間を自然の一部として自然に属するものとして捉えている。ヘーゲル的な同一性の原理が，西欧近代の合理性が内包する攻撃的・抑圧的な性格に無自覚なまま，自然を粗野なものとして人間によって文明化すべき対象としてのみ捉えたのにたいして，フォイエルバッハの立場には自然を生命ある存在として，主体として捉える観点が明確に現われている。「フォイエルバッハには，今日でいう生態系 (ecology) という言葉こそ欠けていたけれども，地上の自然が複雑に相関し合った生命有機体の連鎖として存在しているという認識があった。そして人間も，この生命有機体の複雑な連鎖の一環として位置を占め，他の諸生命体との間で相互交渉関係を保っているのである。」[11] フォイエルバッハが疎外として捉えたものとは，対人間的・対自然的な経験的・現実的直接性とのかかわりから切り離されて，自己自身及び自己の生みだした所産を対象としつつ無限に自己増殖していく人間の意識作用の側面である。

フォイエルバッハは人間の意識活動を二つの側面から考察する。第一は，人間の本能的な生存活動と結びついた直接的意識である。「人間は自己にとって必要なあらゆる外的対象を自己自身との直接的な関係においてのみ意識しているのであり，この限りでは，意識が自己自身から離れて自立的に展開することはない。」[12] 第二は，自己に直接かかわりのない諸事物の普遍的関連性を認識しようとする意識である。「人間は外界との直接的関係から解き放たれて，自己の頭脳の内部で諸事物の普遍的関連性を論理整合的に追跡することができるのである。」[13] 第二の側面は外的世界の存在という人間の本源

的な受苦性をなおざりにしたまま自己増殖活動を開始し，絶対的普遍としてのキリスト教の神，ヘーゲルの「絶対精神」という表象にまでたどりつく。近代合理性は第二の側面の意識作用としての能動性を積極的に展開することによって，確かに前近代的な伝統主義の魔術からの解放を達成することはできたが，対自然的・対人間的な受動性に無自覚なままその積極的な能動性を展開してしまったことが，同時に非人間的 unpersönlich・反人間的 unmenschlich な非合理性を，すなわち疎外を生みだす原因となってしまったのである。

フォイエルバッハは抽象的な理性の働きを全面的に否定するのではなく，それが感性・身体・自然といった直接的経験への関心を取り戻し，後者によって統制されることを要求した。これが自己を受苦的存在として，有限な部分的な存在として自覚しその立場に立ち尽くすということである。これはフォイエルバッハにとって疎外を乗り越えるための主体的な資質を表現する個体概念に他ならない。「理性の自己媒介的増殖という可能態を意志の力でコントロールし，そのことによって，たとえどんなに技術が発達し，生産力が高まろうとも，人間は決して自然の一部であるという根本規定の外に脱出することはできないことを，自覚しようとするものであった。」[14] 受苦的存在とは，感性的存在であるということであり，相互に差異を持つ諸個人の連帯の紐帯であり，人間をも自然の一部として自然と人間との間の相互主体性を保証するものであり，そういうものとして疎外の克服のために自覚的に意志の力を持って立たねばならない個体概念である。さらに，感性的・受苦的な直接的存在としての個体を，能動的かつ受動的な存在として常に他者や自然との間の交流を保ちつつ，そのなかで変化していく過程性・流動性として捉えたものでもある。

山之内によれば，マルクスが最もフォイエルバッハの個体概念に近づいた『経済学・哲学草稿』の第三草稿においても，ある決定的な一点においてすれちがいを示しているという。フォイエルバッハは意識の二重の作用のなかに，人間が「意識する存在」として他の動物種とは区別される人間の本質のなかに，疎外の進行をもたらす根源を見ていたのにたいし，マルクスは「疎外された労働」という特殊歴史的な特質を帯びた，構造化された社会機構のなかに疎外の原因を捉える。それゆえ「マルクスの体系が，資本主義のもたらす産業的・技術的発展の中からおのずと疎外を克服する要素が生み出されるという生産力説への傾斜をみせてしまった」[15] のであり，「独自の意味をもった生態系が存在している，という事態を過小評価」[16] することになる。山之内はともすれば客観分析に偏向しがちなマルクスの立場を批判し，人間の意識をも分析の対象に捉えることができるフォイエルバッハの立場にたつ。「フォイエルバッハの人間学 Anthropologie とは，精神分析学の別名である。だからそれは，人間の狂気の世界を，とりわけ，主観的には合理性・理性に従って実践しているという自覚の中で知らず知らずのうちに――ウェーバー的に表現すれば「思わざる結果」として，フロイト的に表現すれば「無意識」のうちに――陥る狂気の世界（＝近代キリスト教・近代合理主義の自然観）を，摘出する。」[17]

近代合理性に対する批判として提起されたフォイエルバッハの個体概念についての山之内の評価には基本的には賛成である。しかしいくつかの問題点も現われてくる。第一に，疎外を克服するために外的世界の規定性＝受苦性の立場に「意志の力」でもって自己限定しなければならないという論点である。意志の力を支える情熱は疎外という受苦性によってもたらされた能動性ではあるが，意志の力とは非合理的なものと見做されるものであり，その根拠を捉えることのできる枠組みを持っていなければ，容易に非人間的・反人間的な力へと転化しうるものだからである。近代合理性を貫徹せしめた力とそれを克服しようとする「意志の力」との連関を山之内はどのように位置づけているのだろうか。第二に，「人間は自然の一部である」という視点が，人間存在が自然生態系の中に無矛盾的に調和し生存しうるという発想を内包している点である。確かに山之内はフォイエルバッハの視点が「ストレートな反合理主義や単純な自然回帰ないし伝統的共同体賛美ではありえない」[18] としているが，それにもかかわらずこの点への疑問は残ってしまう。第三には，西欧近代の合理性批判として現われたとはいえ，フォイエルバッハの思想は紛れもなく西欧近代の土壌の中で形成されたものであり，西欧近代の刻印を受けているはずである。このことが彼の個体概念にどのような影響を及ぼしているのかという検討が，山之内においては積極的になされていないように思う。

3. 『経済学・哲学草稿』第三草稿におけるマルクスの人間把握

マルクスは『経済学・哲学草稿』第三草稿において，個体を能動的であると同時に受動的＝受苦的である相互主体的な関係性のもとで把握するというフォイエルバッハの個体概念を継承しつつ，それを後のマルクスの展開に欠かせない概念とのかかわりあいの中で捉えようとし

ている。そこではもちろん山之内の指摘する限界が見られるとはいえ，それだけではなくフォイエルバッハの把握のままでは不十分であるものをマルクスの観点から補完しているという批判的継承の側面もまた見落とすことができない。マルクスは受苦的存在としての人間を「直接的な自然存在」と「人間的な自然存在」との二つの視点から考察する。これはフォイエルバッハが，人間をまずは自然の一部として前提し，その上で人間の意識作用の二重性へと論を進めているのとは微妙な相違を示している。

「人間は直接的には自然存在 Naturwesen である。自然存在として，しかも生きている自然存在として，人間は一方では自然的な諸力を，生命諸力をそなえており，一つの活動的 tätig な自然存在である。これらの力は，人間のなかに諸々の素質，能力として，衝動として実存している。他方では，人間は自然的な身体的 leiblich な感性的 sinnlich な対象的な存在として，動物や植物がそうであるように，一つの受苦的な，制約をうけ制限されている存在である。すなわち，人間の衝動の諸対象は，彼の外部に，彼から独立している諸対象として実存している。」[19] 受苦的であるということは自己の外部にその対象を要求するということであり，その対象は，彼の内部に素質・能力・衝動として実存している本質力が活動し現実化するための本質的な対象なのである。それゆえ人間が「現実的で感性的で対象的な存在であるということは，……人間がただ現実的な感性的な諸対象によってのみ自分の生命を発現できるということを意味するのである。」[20]

逆に諸対象にとって人間は，人間の本質諸力を発現させることができるという諸対象のもつ本質諸力の対象となるのである。「対象的，自然的，感性的であるということと，自己の外部に対象，自然，感性をもつということ，あるいは第三者に対してみずからが対象，自然，感性であるということは，同一のことである。」[21] ここに示されているのは直接的な自然存在としての人間のレベルにおける自然と人間，人間と人間との相互主体的かつ相互対象的な関係である。自己の本質諸力の発現のために，諸対象を要求する存在として受苦的存在が措定されている。「対象的な感性的な存在としての人間は，一つの受苦的存在 leidendes……Wesen であり，自分の受苦 Leiden を感受する存在であるから，一つの情熱的な存在 leidenschaftliches Wesen である。情熱 Leidenschaft，激情 Passion は，自分の対象にむかってエネルギッシュに努力をかたむける人間の本質力である。」[22]

「しかし」とマルクスは続ける。「人間は，ただ自然存在であるばかりでなく，人間的 menschlich な自然存在でもある。」[23] マルクスは直接的な自然存在としての人間を動物や植物と同じレベルで論じたのにたいして，ここでは動物や植物と区別されるという意味での「人間的」な自然存在としての人間について論じている。「人間的な」自然存在ということは「意識する存在」bewußtes Sein としての人間を意味している。厳密にいえば人間は動物や植物と同じレベルにおいて「直接的な自然存在」ではありえない。動物や植物にとっては，自己の本質諸力の諸対象はその本能のなかに一義的に決定されており，個体の側の主体的な働きかけによって変更できるものではないのにたいして，人間は意識によって対象を作り出さなければならないのである。「したがって，人間的な諸対象は，直接にあたえられたままの自然諸対象ではないし，人間の感覚 Sinn は，それが直接にあるがままで，つまり対象的にあるがままで，人間的感性 menschliche Sinnlichkeit，人間的対象性であるのでもない。自然は——客体的にも——主体的にも，直接に人間的存在に適合するように存在してはいない。」[24] マルクスは，意識する存在という人間の本質規定において，意識によって人間的諸対象を作り出すことと，人間は直接的には環境に適合していないこととの，二つの相即的な事柄を含意しているのである。

しかしマルクスはこの規定の含意する後者の側面よりも，前者の側面を重視していく。人間にとって自然は，人間的な意識によって分節化されたものに他ならないのであるから，人間的な本質諸力の発現のためには，積極的に自然にたいして働きかけ本質的な諸対象，人間的な諸対象を分節化しなければならない。直接に自然のままでは実存しない人間的な本質諸力の諸対象を人間の外部に分節化することをマルクスは人間に固有なものとして「対象化」Vergegenständlichung と呼ぶのである。「たんに五感だけではなく，いわゆる精神的諸感覚，実践的諸感覚（意志，愛など），一言でいえば，人間的感覚，諸感覚の人間性は，感覚の対象の現存によって，すなわち人間化された自然によって，はじめて生成するのである。」[25] 五感でさえも直接にあるがままではその諸対象が実存しえないのであり，自然を人間的に分節化するという対象化がなされなければならないのである。それゆえにマルクスは人間的な自然存在を特徴づける人間の意識を，人間に独自な類的本質として，動物や植物と異なり普遍的に諸事物にかかわることができるという人間の普遍的諸力の源として，肯定的に評価するのである。

山之内のマルクスに対する批判は，歴史貫通的次元における人間的本質を肯定的にのみ評価するマルクスの態度への批判である。「マルクスにあっては，人間そのものは歴史貫通的に健全な可能性をもったものとしてイメージされたのであり，それがいいすぎであるとしても，せいぜい病理現象とは直接のかかわりをもたない中立的存在とみられるにとどまった。」[26] 山之内がフォイエルバッハに導かれて提起した論点，人間の歴史貫通的規定性そのもののなかに現代文化の危機的状況を生みだした疎外の源泉があるという論点は首肯しうるものであるが，だからといってフォイエルバッハの個体概念に全く疑問の余地がないわけではない。フォイエルバッハにおいて疎外克服の基準となるのは，直接的意識の基礎である人間の外的自然に対する感性という直接的経験レベル——マルクスの言葉でいえば人間が「直接的には自然存在」であるということ——である。この視点においては人間は自然の一部として，あるがままの自然との間に相互主体的・相互対象的なかかわりあいが成立していることが前提となる。しかしこのような観点は，人間が直接的な自然存在としては生存しえないことにあまりに無自覚であるといわざるをえない。マルクスがフォイエルバッハにたいして示す優位点はこの点への明確な自覚にある。「自然は——客体的にも——主体的にも，直接的に人間的存在に適合するように存在してはいない。」[27] これは人間が直接的な自然存在としては環境的自然に適応しえないことを示している。

人間の対自然的・対人間的なかかわりあいは他の動物や植物とは異なる特殊なものである。フォイエルバッハがこれを人間に独自のものとしては明確に検討していないのにたいして，マルクスはこのかかわりあいを関係行為 Verhalten という概念を用いて把握している。この関係行為なる概念は初期マルクスにおいてその根底的な把握がなされ，その後のマルクスの体系の展開のなかで枢要な位置を占めるにいたったものである。「世界にたいする人間的諸関係 menschliche Verhältnisse のどれもみな，すなわち，見る，聞く，嗅ぐ，味わう，感ずる，思惟する，直観する，感じとる，意欲する，活動する，愛すること，要するに，人間の個性 Individualität のすべての諸器官は，……それらの対象的な関係行為 Verhalten において，あるいは対象にたいするそれらの関係行為において，対象獲得，すなわち人間的現実性の獲得 Aneignung なのである。」[28] ここでは，世界に対する人間の諸関係があらゆる人間的活動 menschliche Tätigkeit——五感はもとより人間的な意識の作用も含めた活動——によって支えられていることが示されている。関係行為とは，人間のある特定の活動に固有なのではなく，人間的活動すべてにあてはまる概念である。それゆえ「社会 Gesellschaft は諸個体 Individuen から成り立っているのではなくて，これらの諸個体が互いにそのなかに立っているところの諸関連 Beziehungen，諸関係 Verhältnisse の総和である」[29] と述べられるときには，社会は人間的活動をその根底に前提しているということが含意されているのである。

人間は直接的には環境に適合していないという他の動物種とは異質な受苦性を被っている。このことが人間の内部に実存している「衝動」としての「情熱」「激情」としての人間の本質力を根拠づけている。これらの本質諸力は，意識する存在である人間がその人間的諸対象を措定することによって現実の力となる。ところが，本質諸力の現実化のプロセスである関係行為において，あらゆる人間の本質諸力がそれとして現実化されるわけではない。人間的な諸対象を措定することによって発現する本質諸力は自覚的・意識的に捉えられうるが，人間的な対象化からこぼれたものは本質諸力として発現することが不可能であり，意識の中の「無意識」として潜在的なエネルギーとなるのである。山之内のいう「意志の力」とはこの潜在的なエネルギーにその根拠を持つものであると考える。

4. 身体としての個体

マルクスによって鋭く提起されたように，人間はありのままの自然をその本質的な対象とすることはできない。つまり人間はありのままの環境に，直接的には適合的ではない。それではどのようにして人間は自己の生命を維持しているのかといえば，直接的には自己の外部に実存していない人間的諸力の諸対象を意識のなかで表象し，それにしたがって外的世界を分節化することによってである。このことを突き詰めていえば，現に存在していない，すなわち非現前のものを意識のなかで想像＝創造することによってそれを現前化するということである。竹内芳郎はこのような人間存在の規定性を，動物行動学や発達心理学の諸成果をふまえて以下のように把握する。「感覚＝運動次元」では，つまり直接的な自然存在としては，人間は環境に適応できない——生命体として自己を維持・再生産・展開できない——欠陥動物であり，環境の方を自分に順応させるために「表象的体系の皮膜」を通して想像力という意識作用を用いて自らの生活・生命を不断に変化させることのできる唯一の動物種

である。その意味で，感覚＝運動次元にのみ固執する「一面的に生産する」[30] にすぎない動物の目から見れば，「普遍的に生産する」[31] とされる「人間存在とは，先験的に狂気を賦与された動物であり」，環境の方を自分に適応させるための「逆順応装置」としての「文化とは，先験的意味における狂気そのもの」なのである。[32]

欠陥動物としての人間存在という視点から山之内によって導かれたフォイエルバッハの立場を照射すると，次のような問題点が現われる。山之内はフォイエルバッハ的な個体概念に依拠しながら，疎外の克服のために，人間の自由の根源でもあるその意識作用が直接的経験のレヴェルによって統制されることを要求する。しかし「直接的経験のレヴェル」ですらも環境の方を変革し人間に適応させようとする「文化の狂気性」を免れていない。山之内は，自己増殖する普遍的意識がなおざりにする「独自の意味をもった生態系」の存在を重視することが必要であり，そのために意志の力をもって直接的経験のレヴェルに立ちつくすことを強調するが，そのような「独自の意味を持った生態系」という把握自体がすでに人間的に分節化された意味 Bedeutung に基づいて構成されているということにたいして無自覚であるといえる。

意識する存在として，感性的・受苦的な存在として人間は外的環境を特定の意味に基づいて分節化・対象化するのであるから，山之内のいう生態系の独自な意味とは人間的な意味にすぎないのであって，自然に固有の意味 Sinn を捉えうる保証はどこにもない。関係行為において措定された人間的諸対象は，確かに人間の本質諸力を発現するためには必要な諸対象ではあるが，対象化される側からすれば，それは人間の恣意的な分節化であり，人間にとってしか意味 Bedeutung を持たないものである。自然に固有の意味 Sinn とは，そのような人間的意味によっては捉えることのできないもの，そこからは見ることのできないものである。もちろんフロイト的な「無意識」のように，人間の意識のなかには意味 Bedeutung ばかりではなく人間固有の意味 Sinn がある。山之内のいう「意志の力」は人間的な意味にその根拠を持つものではなく，人間固有の意味に根拠を持つものだと考えるが，この両者の意味相互の連関が不明確なため，山之内の意図に反して環境的自然に対する人間の内的自然に対する攻撃的・抑圧的性格をもつ可能性を免れていない。

重要なことは，人間の意識によって分節化された自然（＝人間的自然）のもつ意味を捉えるだけではなく，未分節の自然，カオスとしての自然のもつ固有の意味をも捉えうる射程をもつということである。なぜならば，生態系といえどもそれ自体地球上で自己完結しているシステムではないのであり，また人間の意識といえども意識化されていない意識＝無意識があるからである。[33]

山之内が自然——環境的自然と人間の内的自然——の固有の意味 Sinn を捉えうる視点を提示しえなかったのは，フォイエルバッハから継承した個体概念が生物学的有機体としての身体 Leib に限られていたことに起因する。この個体概念は，山之内の指摘するように特殊歴史的な西欧文明の自明性に対する批判として展開されたものではあるが，それがいかに個体の有限性・部分性を自覚していようとも，個体概念自体は西欧近代科学の所産である自然科学としての生物学の自明性に規定されたものにすぎないように思える。

生物学的有機体としての身体のみを，固定的に個体として把握する立場は，人間の個体性を矮小化して捉えている。「自然，すなわち，それ自体が人間の肉体でないかぎりでの自然は，人間の非有機的身体 unorganischer Leib des Menschen である。」[34]「労働の客観的諸条件にたいする彼の関連は共同体の手足 Gemeindeglied としての彼の定在によって媒介されている。」[35] 非有機的身体としての自然，共同体の手足としての共同体成員というマルクスの把握は自然や人間の個別的個性を捨象してしまった一面的な把握なのではない。ここではマルクスが，生物学的な有機体としての範囲を超えて身体を想定しているということが重要である。身体とは，受苦的存在にとって不可欠の感性的諸器官を，すみずみにまで行き渡らせた感性的諸器官の総体である。人間は生物学的有機体としての身体をその感性的諸器官としてもつばかりではなく，非有機的な自然をもその身体として感性的諸器官としてもっているのであり，さらには自己自身を一つの肢体として共同体の諸器官にもなりうるような身体をもっているのである。人間が非有機的自然を身体としてもつということは，非有機的自然が人間の感性的諸器官を身体としてもつということでもあるが，人間のみが非有機的身体のもつ常に過程的・生成的である意味 Sinn の実存を意識することができるのであり，それゆえ非有機的身体をそのうちに含めた個体とは，常にその拡がりを変化させる流動態なのである。個体が流動態であるということは，それがそのものとして一つの生成・形成過程であるということと同一のことである。

5. 関係行為と関係・関連

人間的感性諸器官と人間的諸対象との間の関係行為は

意識における対象化を通して関係 Verhältnis として現われる。関係は環境の方を人間へと順応させるという人間の生存にとって不可欠の内容を持っているので，特殊歴史的な規定性の中でも一定の位置を占め，諸関係は独自のシステムとして，程度の差はあるにしても特定の仕方で秩序づけられることになる。このようなシステムが成員の日常生活の場において当然のもの自明のものと見做されていく。そこから諸関係の位置づけは特定の理念によって一義的な意味 Bedeutung を与えられる。特殊歴史的規定性における環境に対するそれの関係とは諸関係からなる一つのシステムに他ならなく，これが自明性といわれるものである。

関係において，人間と人間，人間と自然との関係行為は意識化され自覚化されているが，それらは常に意識されなくなり無自覚的になる可能性を持っている。関連 Beziehung は相互に対象化され相互に分離された諸関係が，無意識化され無自覚化されるということ，関係相互が共属的な連関にあることを表現するものである。関係行為において対象化され分離されていたもの相互の一体性・連続性を示す関連は，同時に関係の未分化・融合の状態をも表わす。関連は意識において自覚的なものではないので，特殊歴史的な規定性のなかでは特定の理念から一義的な意味を与えられることはなく，あいまいで多義的な位置づけしか与えられない。関連においては，既成のシステムを活性化させるような新しい意味 Bedeutung を持ちうる関係が分化する可能性を常に持つと同時に，既成のシステムを崩壊させるような破壊的なエネルギーをも内包している。[37]

関係・関連はそれぞれ固定的なものではなく，常に関係から関連へ，関連から関係へと流動する可能性を持っており，また常に新しい関係・関連が生じてくる可能性を持っている。人間の感性的諸器官の総体としての身体とはこのような諸関係・諸関連によって生成・形成されるプロセスなのである。非有機的自然を身体とするということは，非有機的自然を受苦を感受する感性的器官として持つことなので，非有機的自然と有機的身体との間の関係行為は，共属的連関・一体性・連続性を特徴とする関連へと融合することになる。それゆえ身体とは諸関連をその基礎として持っているのである。身体が生成・形成過程としての流動態であるということは，その内部で諸関係・諸関連相互の運動が常に行われているということである。流動的な身体の拡がりは関係行為の多様性に基づき，それらの関係行為はすべてが一義的な意味 Bedeutung のなかに包摂されるものではありえず，すべてが特定の意味を持った関係として意識のなかに自覚的に表象されるわけではない。それらの多くは人間的な意味によっては捉えることの不可能なものであり，それらは人間的自然・環境的自然に固有の意味 Sinn と見做されるのである。それらを人間は意識のなかで自覚的に表象することはできないが，彼自身の身体として彼の感性的器官としてその受苦を感受することは可能である。

人間の感性的諸器官の総体である身体を個体として捉えるということは，身体を構成している諸関係・諸関連の相互連関を明らかにすることを通して，特殊歴史的な状況において何が自明のものとされ，何がそうではないのかということを知るための有効な枠組みを提供してくれるということである。個体をそのようなプロセスとして把握することによって，支配的 dominant な諸関係・諸関連の相互連関がどのようにそれを拡大していくのかという支配 Herrschaft の問題への視点を提供してくれる。重要なことは，特殊歴史的規定性のもとで，どのような個体のあり方が支配的なものとなるのかということであり，諸個体の補完関係態についての諸個体の主観的な意識——共同性 Gemeinschaftlichkeit——とは，個体の支配的なあり方が自明のものと見做されていくプロセスであるということである。本稿で提示した個体認識は，現代文化の日常的支配の問題，管理や操作の問題，さらには新しい人間的な豊さや幸福の創造の可能性の問題，これらを照射しうる基礎的な枠組みとなりうると考える。

註

1) Karl Marx, Auszüge aus James Mills Buch „Élémens d'économie politique"; Karl Marx Friedrich Engels Werke, Ergänzungsband, Schriften・Manuskripte・Briefe bis 1844, Erster Teil, Dietz Verlag, Berlin, 1968, S. 451. 杉原四郎・重田晃一訳『経済学ノート』1962年，未来社，96頁。
2) 平田清明「個体的所有概念との出会い——労働と所有のディアレクティーク——」『思想』1975年11月号-1976年2月号。『経済学批判への方法叙説』1982年，岩波書店，所収。
3) 同上論文，『思想』1975年12月号，128-129頁。同上書，272頁。
4) Karl Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Dietz Verlag, Berlin, 1953. 高木幸二郎監訳『経済学批判要綱』全五分冊，1959年，大月書店。
5) 山之内靖『現代社会の歴史的位相——疎外論の再構成をめざして——』1982年，日本評論社，75頁。

6) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1972. 梶山 力・大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』上・下, 1955/1962 年, 岩波文庫。ヴェーバーは, 伝統主義にとらわれていた大衆の日常性を魔術から解放した「プロテスタンティズムの宗教倫理」が展開しつくした資本主義の「機械的化石化」をもたらすことを主題化している。
7) 山之内, 前掲書, 46頁。
8) Ludwig Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie; Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke, Bd. 9, Akademie Verlag, Berlin, 1970, S. 253. 「哲学改革のための暫定的命題」松村一人・和田 楽訳『将来の哲学の根本命題』1967年, 岩波文庫, 所収, 110頁。
9) 山之内, 前掲書, 48頁。
10) Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums; Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke, Bd. 5, 1973, S. 276. 船山信一訳『キリスト教の本質』上, 改版, 1965年, 岩波文庫, 320頁。
11) 山之内, 前掲書, 52頁。
12) 13) 山之内靖「フォイエルバッハの唯物論と『聖家族』」『現代思想』1977年3月号, 226頁。
14) 山之内靖「フォイエルバッハとマルクスの対話——市民社会の歴史貫通的規定性とは何か——」『社会科学の現在』1986年, 未来社, 所収, 220頁。
15) 山之内『現代社会の歴史的位相』42頁。
16) 山之内『社会科学の現在』193頁。
17) 同上, 195頁。
18) 同上, 219頁。
19) Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte; Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Werke·Artikel·Entwürfe, Bd. 2, Dietz Verlag, Berlin, 1982, S. 408. 城塚 登・田中吉六訳『経済学・哲学草稿』1964年, 岩波文庫, 206頁。
20) 21) Ebenda, S. 408. 同上邦訳, 206頁。
22) 23) 24) Ebenda, S. 409. 同上邦訳, 208頁。
25) Ebenda, S. 394. 同上邦訳, 140頁。
26) 山之内『社会科学の現在』212頁。
27) Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, S. 409. 前掲邦訳, 208頁。
28) Ebenda, S. 392. 同上邦訳, 136頁。
29) Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 176. 前掲邦訳第二分冊, 186頁。
30) 31) Ebenda, S. 369. 同上邦訳, 96頁。
32) 竹内芳郎『文化の理論のために』1981年, 岩波書店。
33) 近代の自明性の相対化というテーマについては真木悠介『気流の鳴る音』1977年, 筑摩書房, 参照。
34) Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, S. 368. 前掲邦訳, 94頁。
35) Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 385. 前掲邦訳第三分冊, 419頁。
36) 身体としての個体の拡がりは, 空間的なものばかりではなく時間的なものをも含む。真木悠介『時間の比較社会学』1981年, 岩波書店, 第1章を参照。
37) 関係 Verhältnis, 関連 Beziehung のこの規定は, 大淵英雄「自立と人間喪失」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』1986年, 第26号, を参照。