

Title	現代社会における「人間的自然」概念について : 「死んでいる個人」の人間学的意味について
Sub Title	Über den Begriff der ‚menschlichen Natur‘ in der gegenwertigen Gesellschaft : Über den anthropologischen Sinn des ‚Todten‘
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	1991
Jtitle	慶應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.31 (1991.) ,p.47- 56
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-00000031-0047

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.

現代社会における「人間的自然」概念について

—「死んでいる個人」の人間学的意味について—

Über den Begriff der ‚menschlichen Natur‘ in der gegenwertigen Gesellschaft

—Über den anthropologischen Sinn des ‚Todten‘—

大 國 充 彦

Ohkuni Atsuhiko

In der Gegenwart hat der Bereich der modernen systematisierten Gesellschaft über die Grenzen der alltäglichen unmittelbaren Erfahrungen der Individuen hinausgegangen. Die Individuen können nicht diese systematisierte Gesellschaft aus ihren Erfahrungen wissen, so können sie nicht anders, als sie auf den abstrakten Rahmen des Begriffs sich verlassen, um diese Gesellschaft zu erkennen. Daraus ergibt sich, daß die Tendenz der Erkenntnis durch Abstraktionsvermögen dominiert. Der abstrakte Rahmen des Begriffs kann nicht den einzelnen konkreten lebendigen Lebensprozeß der Individuen erfassen, aber kann nur die abstrahierten Individuen begreifen. Wenn der abstrakte Rahmen des Begriffs die konkreten lebendigen Individuen als die abstrahierten betrachten, diese sind ‚die Toten‘.

In dieser Forschung versuche ich den Begriff der ‚menschlichen Natur‘ aufzuklären, um den konkreten Lebensprozeß der Individuen zu erfassen. Es handelt sich daher um den Gesichtspunkt daß der wirkliche Individuum das widerspruchsvolle Wesen ist. Dieser lebt im zweifachen Widerspruch; Gemeinsamkeit-Individualität und Aktivität-Passivität. In diesem anthropologischen Sinn will ich den Begriff der ‚menschlichen Natur‘ forschen.

1. 現代社会における「自然」の問題

現代社会においては、諸個人の諸相互関係は、諸関係相互に媒介されそれだけ間接化され複雑化され、諸個人が諸個人の日常生活の枠組のなかで直接に経験することのできる範囲をはるかにこえて、広がり展開している。このように複雑化され、全体を展望できぬほど不透明化され、組織（システム）化された社会の広がり、諸個人が直接的に経験できる範囲をこえてしまっているために、抽象的な概念・観念の枠組を通じた抽象力によってしか捉えることができなくなってしまっている。

現代社会においては、自然と人間とが直接的にかかわりあうことを通して「自然」（外的および内的・人間的自然）と交感する場面が失われ、抽象的な概念・観念の枠組の中でのみ自然を知っているにすぎない。そこでは、感性的感覚諸器官を通して具体的な「自然」とかかわり「自然」の生命力を感受するというプロセスを経ることの

ないまま、抽象的な概念・観念の枠組によって与えられた自然観を鵜呑みにしそれを疑うことなく固定化してしまっている。その結果、「自然」のもつ豊かな多様性が奪われている。

現代社会から直接的な「自然」が見えにくくなっているからといって、現代社会の内部に自然-人間関係がなくなってしまうわけではない。諸個人の意識の上からは排除され、潜在化させられてしまっている「自然」と人間との直接的なかわりを発見することが問題なのである。¹⁾ そのため、直接的な「自然」とのかかわりを見えにくくしているシステムそのものを解明することや、日常生活から離れた場面で自然と直接的にかかわることを通して得られた経験を、日常生活において支配的な抽象的な自然観に対置することで現代社会批判とするような立場は、ここでの問題ではない。

ここで「自然」と人間との関係という場合には、人間とは「人間的な自然存在」のことを意味している。人間

の内的「自然」の観点から見た場合、人間の諸活動は、「自然」(外的自然)と人間とのかかわりと人間の相互的なかかわりとに分けて考えることができる。この二様のかかわりのうち、人間の相互的なかかわりの方がより根底的である。なぜならば、人間は、自分が「人間的な自然存在」であることを、他の人間とのかかわりを通して初めて確証させられることができるからである。本論文においては、この意味で根底的である内的「自然」すなわち「人間的な自然」に焦点をしばって議論を展開する。

現代の組織化された社会という機構を生み出し、支え、変化させ、同時に諸個人自身をもまた変化させている人間の生命力・創造力は、具体的で現実的な生活の場においてのみ捉えることができるものである。そのために、諸個人が生き生きと生きている姿が見えにくくなっている現代社会において、諸個人の具体的で現実的な生活をそのものとして捉えるために、「人間的な自然」概念を明確化し、それが現代社会においてどのような論理構成をもつものなのかを探究しようと試みる。本論文では、「人間的な自然」の展開の場面を、人間相互の関係に限定して議論を展開する。

2. 抽象的な概念・観念の枠組と現実的人間

日常生活を営む現実的な諸個人のあり方は、汲み尽くすことができないほど多様であり豊かである。現実的な諸個人は、その日常的な諸活動に際して、さまざまな矛盾・葛藤に直面している。具体的な生活の場において、諸個人はその個性、多様性、諸矛盾、諸葛藤のなかで生きている。このような諸個人が抽象的な枠組を通して捉えられてしまうと、諸個人の日常生活における具体的な関係性とその豊かさとは捨棄されざるをえなくなる。具体的な関係性を捨棄された諸個人のあり方は、一方では抽象的な共同性へと抽象化され、他方では抽象的な人格性へと抽象化される。抽象的な概念・観念の枠組は、現実的な諸個人が個別的・特殊的な諸活動を営んでいることや、他の諸個人と具体的・特殊的にかかわりあっていることを捨棄して、抽象的な枠組のなかで「幻想としての共同性」と「幻想としての人格性」とに二極分解する。

抽象的な共同性が中心にすえられると、抽象的な共同性の枠組からこぼれおちてしまった諸個人の具体的な関係性は、抽象的な人格性に収斂されてしまい、抽象的な枠組のなかの二極対立が全面におしでしてしまう。抽象的な人格性が中心にすえられたときにも、諸個人の具体的

な関係性は捨棄されて、抽象的な枠組のなかでの二極対立にすべてが還元されてしまう。現実的な日常生活をおくる諸個人は、抽象的な枠組からみれば、いずれにせよどちらかの極に収斂されてしまうものと見なされてしまうので、不安定なもの、確実ではないもの、と考えられてしまう。これに対して、抽象的な枠組は具体的な現実性をも取り込んでいく確実なもの、安定的なものと考えられるために、さまざまな矛盾・葛藤に満ちた諸個人の具体的なあり方よりも明確なものと思われされる。この結果、諸個人の具体的な関係性が見えにくくなり、リアリティ感を喪失してしまい、抽象的な枠組のなかでの「幻想としての共同性」と「幻想としての人格性」との対立が、抽象化の度を高めていってしまう。

この結果として生じるのが、いわゆる個人と社会との二項対立関係を前提とする不毛な議論である。「幻想としての共同性」も「幻想としての人格性」も抽象化され理念化され、それ自体で存在しているかのように見做されてしまう。しかし、そのいずれの極も、諸個人の具体的な矛盾に満ちた関係性を捨棄しているがゆえに、不毛な議論にならざるをえない。すなわち、フイエルバッハのいうように、「真理であるのは人間であって抽象的な理性(Vernunft in abstracto)ではない。また真理であるのは生命(Leben)であって、紙の上に止まっている思想・自分にふさわしい全実存を紙の上にもっている思想(Gedanke)ではない。」²⁾

近代社会科学に特徴的なことは、その初発から現実的・具体的な関係から自立・孤立した「個人」を中心にその議論を展開させてきたことである。それは一方で、「中世のキリスト教神学による世界の目的論的統一という観念が破れさった後に、それにかわる生存の意味づけをもとめる人間の内的努力によって獲得されてきた」³⁾ものであるが、他方で現代社会において、共同体から解放され自然から自立したがゆえに、己の「根」を失い、操作される客体として浮遊する個=孤を生みだしてしまったものでもある。

「近代一般における特徴的なことは、近代においては人間が人間として・人格(Person)が人格として、且つそのことによって個別的な人間の個体がそのものとしてその個性のなかで、自分を神的且つ無限なものとして把握したということである。」⁴⁾ 近代的な「個人」は、フイエルバッハがいうように、自らを「神的且つ無限なものとして」、すなわち全的なものとして(als das Ganze)捉える。近代科学においては、こうして「幻想としての人格性」が「人間的な自然」として捉えられてし

まったために、次のような設問の仕方が自明なものと思われ、見做されてしまう。「みずからの人間的自然によって支えられた諸個人の理性は、実践によって媒介されつつ、どのようにしてそれら諸個人の自然的諸力の解放を可能とする社会を生み出すことができるのであろうか。」⁵⁾ここに現われている近代的な「人間的自然」概念は「幻想としての人格性」を前提としているために、「幻想としての共同性」としての「社会」を「個人」の外的条件、外的環境と見做していることになる。この観点からは、コント、スペンサーの社会有機体説からデュルケーム、パーソンズの機能主義にいたる「社会」を前提とした思想潮流は、現実追認の社会理論でしかないと批判される。⁶⁾

現代社会は組織化された社会としての機制を明白に示している。そこでは、諸個人各々の日常的・具体的な営為から分離しそれ自体で完結した「社会」が優位をしめ、その組織化された社会のなかに「個人」が取り込まれている。そこでの「個人」は、具体的・現実的な関係から自立しているがゆえに、操作される客体として浮遊する個＝孤であるにすぎない。近代的な自由な行為主体としての「個人」の「主体性」が発揮されるのは、たかだか、諸個人の、極端に限定された、他の諸個人との関係性を奪われた (privé)、「私的」な日常生活の領域に限られてしまっている。そこでは、諸個人は、主観的には、自律的な「個人」(フォイエルバッハの言葉でいうところの「人格(Person)」)として生活している。現代社会においては、日常生活の細部にいたるまで、組織化された社会が浸透している。そのため日常生活の場面においても、諸個人相互の直接的・具体的なかかわりあいより、抽象的な概念・観念の枠組から規定された関係の方が、諸個人の意識の上で比重を増す。例えば、「地位」や「役割」という概念・観念は、諸個人相互の現実の具体的な関係性のダイナミクスを固定化し抽象化したものであるために、諸個人各々の個別性、特殊性を捨象してしまっている。

このようにして現代社会においては、抽象的な概念・観念の枠組を通して諸個人に与えられ諸個人を規制する自明性によって、諸個人のもつ受苦性は捨象されている。他の諸個人との具体的・直接的な感性的なかかわりを通して初めて、諸個人の個性性は具体的・個別的なものとなるものであるにもかかわらず、抽象的な自明性の枠組からは、諸個人の共同存在という制約は捨象され、諸個人はそれ自体で完結的に存在する「人格」として規定されてしまう。その「人格」は自らが現実的、個別的、唯一的なものであるという根拠を他の諸個人の中に

もつものとは見做されておらず、自らがそれ自体で自発的に存立しているものと規定されている。諸個人は、「人格」というあり方で存在しているのが自明であると見做されている。

確かに現実的な場面では、日常生活の自明性の枠組なしには人間諸個人は生活することができない。というのも、組織化された「社会」は、諸個人が「人格」であることを前提にして作られてしまっており、このことを承認することなしには、諸個人は日常的な生活を営むことができないからである。だからといって、諸個人は「人格」としてのみ生きているわけではなく、感性的な受苦的存在 (leidendes Wesen)⁷⁾としてもまた生きている。というのも、日常生活の自明性の枠組そのものは、諸個人にとって既存のものである一方で、諸個人の営みによって作られ変化させられているものだからであり、それはまた受苦的存在としての人間の矛盾関係が、人間諸個人の感性的諸活動を通して表現されたものだからである。抽象化の結果として得られる無矛盾性・一義性の明晰さが、現実の日常生活を営む諸個人の具体的な姿を見えにくくしている。そこでは、人間諸個人の内部にある同一性と個性性との、すなわち共同性と個性性との二つの傾向性が、抽象的な概念・観念へと一義化されてしまう。この二つの傾向性を抽象的な枠組における二項対立として捉えるのではなく、二つの傾向性を矛盾態として現実の諸個人のなかに見るという観点こそが、現代社会における「人間的自然」概念にとって必要である。

諸個人は各々が非完結的な欠如態であり、その欠如を補完するためにさまざまな活動を営んでいる。諸個人はこのさまざまな営みを通して、日常生活の自明性の枠組を支え、維持し、あるいは創造し、変化させ、同時にその営みを通して、自分自身をも支え、維持し、あるいは創造し、変化させている。この欠如は、諸個人の意識にのぼるレベルのものから諸個人の意識にはのぼりにくいレベルのものまでである。そのなかで最も根底的な欠如は以下のようなものである。すなわち、諸個人は決して普遍的な類の体现者として生活しているわけでもなく、完全な個性性の体现者として生活しているわけでもない、というものである。諸個人は、完全な共同性の具現としても、完全な個性性の具現としても存在していない。かえって逆に、諸個人は共同的であると同時に個体的でもあり、個体的であると同時に共同的でもあるという、共同性と個性性との矛盾に悩む存在である。

諸個人は日常的な諸活動を通して、日常生活の自明性の枠組を支え、変化させ、同時に自分自身をも支え、変

化させることを通じて、この共同性と個性性との矛盾＝欠如を表現している。つまり、諸個人は共同性と個性性との矛盾を生きているのである。この矛盾は、人間が生きている間には解決されるものではない。人間がこの矛盾を生きているということは、この矛盾を固定化させることによって自己を引き裂いてしまうことのないように、絶えざる日常的な諸活動を通して、自明性の枠組と自分自身とを常に変化させているということを示している。それは、人間諸個人が絶えざる生成・形成過程を生きているということであり、人間諸個人が日常的諸活動を営むという能動性が、人間の共同性と個性性との矛盾＝受苦に支えられているということである。

3. 感性的存在としての人間

フォイエルバッハにおいては、人間によって考えられたもの、すなわち抽象的理性そのものは単に主観的なものにすぎず、客観的な根拠をもたないものと考えられている。それゆえ、諸個人各々の抽象的理性＝自己意識はそのものとしては、諸個人自身において完結したものであり恣意的なものであるために、現実的なものとは考えられていない。フォイエルバッハにとって現実的なものとは、「私にとって他の人にとっても同時に存在するもの、それについて私と他の人が一致するもの、私だけのものではないもの」だけであって、「私にとってしか存在しない」ものではない。⁹⁾ この意味で現実的なものとしての意味を与えられるものは、感性的諸器官の対象だけである。「その現実性においての、または現実的なものとしての現実的なものは、感官の対象としての現実的なものであり、感性的なものである。……ただ感性的存在だけが、真の存在、現実的存在である。ただ感性的諸器官(Sinne)を通してのみ、対象が本当の意味において与えられ、思考自身だけによってではない。」⁹⁾

他方で「私」の現実性はいかにして基礎づけられるのか、といえば、それは他者によってであり他者を介してである。つまり、「私」が現実的存在であることの根拠は「私」自身の内部にあるのではなくて、他の「私」すなわち他の個人にあるということである。「対象という概念は一般に対象的な自我である汝という概念によって媒介されている。……なぜなら、私が自我から汝に変えられるばあい、私が受動的であるばあい(wo ich leide)にのみ、私のそとに存在する能動性、すなわち客観性の表象が生じるからである。」¹⁰⁾ フォイエルバッハの「感性的存在」としての人間という観点においては、諸個人の能動的な側面は諸個人の受動的な側面によって基礎づけ

られている。つまりそこでは、諸個人の受動的な側面の方が能動的な側面よりも、現実的にも論理的にも先行しているということである。¹¹⁾ ここに、能動性と受動性との矛盾関係を考えることができる。「自我は身体を付与されている(das Ich ist beleibt)。しかしこのことは「自我はただ能動態(Activum)であるだけではなくて、また受動態(Passivum)でもある」ということ以外の何事をも意味しないのである。そして、自我のこの受動性(Passivität)を自我の能動性(Activität)から導き出すこと、または能動性として叙述しようとすることは、誤っている。反対に、自我の能動態は客体の能動態(das Activum des Objects)なのである。客体もまた活動的であるから、自我が受動する(leiden)のである。」¹²⁾

このようにして、「感性的存在」としての人間諸個人は、受動性を前提として初めて主体的な能動性を発揮することができる。すなわち、他の諸個人との共同性に依拠して初めて諸個人の個性性が成立している。「存在するものは必ず他者と共に存在しており他者のなかに存在しており他者のために存在している。存在は共同態(Gemeinschaft)であり、対自存在(Fürsichsein)は孤立であり非共同性(Ungemeinschaftlichkeit)である。」¹³⁾ 人間諸個人は、初発から対自存在として自発的に生きているのではなくて、他の諸個人との感性的かかわりを通して、他の諸個人に「生かされてある」ものとして「生きている」。他の個人の存在が「私」の存在の根拠であるということは、「私」という個性性は他の個人とのかかわりという共同性の中で初めて確かなものとなることである。

「存在とは関係に富んだ充溢であり、内容に充ちた結合であり、最も雑多な諸連関から成っている無尽蔵なふところである。」¹⁴⁾ フォイエルバッハはこの無尽蔵な豊かさをうちに含んだ直接的な感性的かかわりを、すなわち諸個人が相互にかけがえのない存在としてかかわることを「愛すること」と表現している。¹⁵⁾ 人間諸個人が受苦的存在であるとは、この感性的かかわりを通して初めて、個人自身もまた具体的・個別的・現実的・感性的なかけがえのない存在であることを確認させられる、ということである。同時にこのことは、他の諸個人が感性的かかわりを通して感性的・受苦的存在であることを確認させられる際に、この個人は他の諸個人にとっての感性的対象であることを確認させられる、ということでもある。つまり、諸個人は相互の感性的かかわりを通して、自らが他の諸個人によって「生かされてある」というこ

とを相互的に確証させられるということである。¹⁹⁾

「愛は共同感情 (Mitgefühl) を離れては考えられず、また共同苦悩 (Mitleiden) を離れては考えられない。私は感受性をもたない存在者に対して関心をもつか? いや、私はただ感受性をもっているものに対してだけ感受性をもつのである。」²⁰⁾ それゆえ、感性的かかわりあいとしての「愛」は「一体存在 (Einssein)・共通存在 (Gemeinsamsein)」¹⁸⁾ であり、それは抽象的な枠組に還元されて捉えられた「人格」が「自己内存在=対自存在 (Insich-und Fürsichsein)」¹⁹⁾ であるとは異なる。感性的かかわりは、「人格」を構成する抽象力によって成立するのではない。感性的かかわりは 人間諸個人が共同存在という制約をこうむった個体存在者である、という「人間的自然」のあり方に基づいたものである。したがって、「あなたはあなたの人格性 (Persönlichkeit) の力によって愛するのではなくて、あなたの本質 (Wesen) またはあなたの本性 (Natur) の力によって愛するのである。」²⁰⁾ このように、受苦的存在としての人間諸個人が、他の諸個人との感性的なかわりを通して、他の諸個人に「生かされてある」ものとして生きていることを、人間学的意味で「生きている」と呼ぶことにする。

日常的な枠組の中で自明なものとされている時間の観念においては、他の諸個人に「生かされてある」ものとして生きていることを確証すること (=生の充足) は瞬間的なものであって持続的なものではない。生の充足は、いま、ここで、という個別的・具体的な場面においてのみ捉えることができる。諸個人は、抽象的な枠組のなかで等質化され・無限に延長された時間を、連続的なものとして観念している。しかし、この抽象的な時間観念の連続性は、現実的な生活の場面においては、瞬間的な生の充足によって、断ち切れ中断されている。「私が感覚するのはもっぱら、私がいわばそれ自体において等しくかつ中断されない〈時間の流れ〉から瞬間という真珠を引き離し、且つ瞬間という狭い空間のなかに私の存在を総括して包みこむことによってである。」²¹⁾

しかし、この中断は諸個人の意識にのぼることはなく、かえって逆に、抽象的な概念・観念の枠組は、瞬間的なものである感性的かかわりを永久化・持続化しようとするものであり、その結果、それを固定化することになる。あるいは、固定化されたものを永久化・持続化することになる。生の充足の瞬間性を固定化し永久化することは、人間諸個人の生きられる矛盾、すなわち共同性と個性性との矛盾のダイナミクスを固定化し、そのことによって、現実的な諸個人の諸活動から共同性と個性性

とを分離・抽象化することである。こうして、生の充足の瞬間性が固定化され永久化されることによって、ますます生の充足の瞬間は、日常的には意識されにくくなり捉えにくくなっている。

4. 人間学的意味における「死んでいる個人」

日常的には見えにくくされている感性的かかわりは、通常は諸個人の意識には上ってこない。諸個人は自らが受苦的存在であることを普段はほとんど意識せず、そのかわりに対自存在である「人格」として自らを意識している。しかし、そのような諸「人格」相互の主観的には自発的なかわりのなかに、感性的かかわりは潜勢的には存在している。諸個人は、それがたとえ潜在化されても、他の諸個人との潜在的な感性的かかわりを通してのみ初めて、自らの生成・形成過程を生きていることができるのだから、人間学的意味での生の充足は、日常生活の自明性の枠組をこえた場を構成することをも可能とする。

一方で諸個人は、抽象的な概念・観念の枠組に還元された自明性の枠組として、日常生活を意識している。しかし他方で、諸個人の意識にはのぼりにくい、人間学的意味での生の充足の場が日常生活の中にはある。それゆえ、「人格」相互のかかわりは、自明性の枠組の中でのみ完結するものではなく、「人格」相互のかかわりの裏腹で潜勢化されている感性的かかわりを通して、生の充足の場へと導くものでもある。その意味で、この潜勢的な感性的かかわりは、諸個人が自らの日常的な生を意識することなしに否定することであり、同時に日常的な生活の「枠組」から飛躍し、他の諸個人との間の関係の広場へと超出することでもある。日常的な反復性から飛躍・超出し、本来の日常性のさまざまなドラマを獲得することができるのである。諸個人は、この飛躍を通して日常的な生を否定することによってしか、他の諸個人との感性的かかわりをもつことができない。すなわち人間学的意味での生を「生きること」とは、この意味で、日常生活の活性化を生きていることにほかならない。

生の充足の瞬間には、諸個人は日常的な自明性の枠組を全く否定しきっている。生の充足は抽象的な時間の観念からみれば、瞬間的であるにすぎないが、その時、諸個人は日常的な自明性の枠組から飛躍し超出しているのだから、日常的な生活の枠組からみれば、日常的な生を生きていない瞬間にあるということになる。すなわち死んでいる状態にあることになる。

現代社会の組織化された社会においては、日常生活の

現実的な関係性の具体性・個別性・豊かさ・多様性を捨象してしまう抽象的な概念・観念の枠組が、日常生活の細部にいたるまで浸透してしまった結果、諸個人は、抽象的な枠組に還元されてしまった「人格」としてしか自らを意識することができなくなってしまっている。諸個人は「人格」に固執することで、まず第一に、他の諸個人の「人格」を否定することになる。というのは、「人格」はそれ自体で完結しているものと見做されているがゆえに、なんらの欠如をも感じることではなく、他にかかわらなければならないような対象を必要としないからである。その結果「人格」にとっては他の諸個人は単なる操作の客体にすぎなくなってしまう。第二に、「人格」に固執することは、諸個人相互の内容に満ちた感性的かかわりを主観的に否定してしまうことである。なぜならば、「人格」に固執することによって、他の諸個人に「生かされてある」という彼の制約をないものと見做すことになってしまうからである。

第一の場合には、「人格」を否定された個人は人格的に殺されていることになる。つまり、「人格」のあり方は、主観的には、自己完結的に自足した自律的なそれ自身で自発的・能動的なものと考えられているにもかかわらず、他の諸「人格」からみれば、単なる被操作的な客体にすぎないと見做されるからである。自己完結的に自足している「人格」にとっては、他の諸個人は、自らの欠如を補完してくれる生存にとって不可欠の存在とは見做されていない。つまり、他の諸個人を自らの個体の現実性の根拠であるところの「感性的対象」としては見做していないことになる。したがって、「人格」にとっては他の諸個人の能動性はないものと見做されてしまう。こうして「人格」は、自らを能動的な「主体」としてのみ見做し、他の諸個人を受動的な「客体」としてのみ見做し、他の諸個人の能動性を否定してしまう。

現代社会において、共同主観的に自らを「人格」と見做しあるいは「人格」と見做すように操作されている諸個人は、相互に他の「人格」を否定しあうことによって、たとえ諸個人が主観的にどのように考えていようとも、相互に他の諸個人を客体と見做しあうことになる。自らの「人格」が自律的・自発的なものであると、主観的に見做せば見做すほど、他の諸個人を単なる操作の客体と見做すようになる。「単に対象であるにすぎないものは死んでいるものである。(Todt ist, was nur Gegenstand ist.)」²²⁾ 受苦的存在という観点からみれば、受動性に基礎づけられた能動性が発揮されないということ、すなわち受苦を感受することができないということは、「死んで

いる」状態にあることを意味する。そこでは、「死んでいる個人」と他の諸個人との関係は一方的なものであって、双方向的なものではない。²³⁾ 自らを主観的に「人格」として意識している諸個人は、そのことによって他の諸個人を「死んでいるもの」と見做していることになる。この意味で、現代社会においては、諸「人格」が相互に殺しあい殺されあっていることになる。

第二の場合には、日常生活を生きることに懸命なあまりに、人間学的な意味で死んでしまっていることを示している。「人格」は自らを能動的な「主体」としてのみ見做すのだから、自らの個性の受動性を否定してしまうことになる。自らの受動性を否定しかつ他の諸個人の能動性を否定すること、つまり自らを能動的な「主体」としてのみ見做し他の諸個人を受動的な「客体」としてのみ見做すことは、感性的かかわりの相互性を否定することにはほかならない。諸個人は、彼が具体的・個別的・現実的・感性的なかけがえのない存在であることを、他の諸個人と感性的にかかわることを通して初めて確認させられるのである。しかし「人格」は自らを単に「主体」としてのみ考えるだけであって、自ら以外の「主体」とのかかわり方をもっておらず、他のものの能動性を受け入れる構えがない。さらに「人格」は他の諸個人を「死んだもの」と見做すことによって、自分自身を具体的・個別的・現実的・感性的なかけがえのない存在であることを確認してくれる根拠そのものを否定している。

このことは、他の諸個人も自らと同様に、受動的であるがゆえに能動的であるという諸個人の個性のあり方、相互に客体的でありかつ相互に主体的であるという諸個人の個性のあり方を、「人格」という概念・観念に諸個人が固執することによって、捨象してしまっていることを示している。「そしてそれはちやうど、両手がひからびてしまったりまたは両手が切り取られてしまったりした人がなお対象をとらえることができなかつたのと同じことである。あなたと他者との間のキズナまたは媒体が引き裂かれてしまったのである。」^{24,25)} 「人格」に固執することによって、他の諸個人の能動性を否定することは、同時に自らの個性の受動性を否定してしまっていることにほかならない。つまり、感性的かかわりの現在性を否定してしまっている、すなわち「人間的自然」のあり方をないものと見做していることになってしまう。

諸個人における共同性と個性との動的な矛盾関係を抽象的な概念・観念の枠組から固定化してしまうことによって、諸個人の個性だけを人間の特性として考える「人格」が成立する。その上で、能動性と受動性との

動態的な矛盾関係を、同じように固定化したところに、「人格」が完全な主体性をもったものとして立ち現れ、あるいは完全な客体性をもったものとして立ち現われる。この二つの「人格」概念はいずれも現実的な二重の矛盾関係を捨象したところに成立する。現実的な諸個人はこの二重の矛盾関係を生きているのだから、「人格」と見做される状態はまさにそれら諸個人を「死んでいるもの」と見做すことに他ならない。「人格」は、「人格」に固執することで、自らが個体存在者としてこらむっている共同存在という制約を捨象してしまっている。生の充足へ導いてくれる感性的かかわりを自ら否定している「人格」は、人間学的意味で「死んでいる個人」である。けれども、諸個人は、半ば無意識的な飛躍によって、人間学的な意味での生を「生きている」のだから、日常的には死んでいるということにすら気づかない。

5. 「死んでいる個人」と現代社会

現代社会における「死んでいる個人」は、一方で、他の諸個人から自らの能動性を否定され、単なる操作の客体としてのみ見做される状態において現れ、他方で、自らの受動性を自ら否定し、自らを「人格」と見做す状態において現われる。前者の場合には、他の諸個人の側が一方的に自分の側を「死んでいるもの」と見做している、すなわち殺しているのであり、後者の場合には、自らが一方的に自らを「死んでいる」状態においている、すなわち自らを殺している。いずれの場合においても、人間学的な意味で「死んでいる」状態にある諸個人は、主観的には、自らは「人格」として生きていると思っているために、「死んでいる」状態にあることに気づかない。つまり、「死んでいる」状態に自らがあることに気づかないということは、「死」を自分で直接経験することはできないということである。「死が死であり苦痛なものであるのはただ死の前だけにあって、しかも死ぬときにはではない。死はこうして幽霊のような存在者であり、その結果死が存在するのはただ死が存在しない場合だけであり、且つ死が存在しないのはただ死が存在する場合だけであるほどである。」²⁶⁾

別の言い方をすれば、「死んでいる個人」が主観的に思念していることと、他の諸個人が「死んでいる個人」にかんして考えていることが、全く異なっているということである。現代社会において「人格」として生きていかざるをえない諸個人は、生の充足に支えられた「共同感情」や「共同苦悩」を意識することができないので、他の諸個人との「同情」²⁷⁾をもつことがない。日常的に

考えられている同情は、単なる一方的な思い込みに終わってしまう。

現代社会においては、諸個人はさまざまな位相の「死」の状態に、意識することなしにおかれている。これらの諸位相における「死」は、特定の状態として、一連のプロセスのなかに位置づけられる。このプロセスとは、諸個人が、特定の諸関係・諸関連、概念・観念の枠組のなかに生みこまれ、日常生活の自明性の枠組を支え、変化させ、同時に自らのあり方を支え、変化させる、という生成・形成過程のことである。すなわち、「生きる」という生命・生活過程である。このプロセスの特定の状態が「死」であり、瞬間的な活動＝プロセスが生足の充足である。「感覚する諸存在者が話題になるばあいには、存在と非存在とが相互に対立するのではなくて、非存在と最高の幸福とが相互に対立するのである。」²⁸⁾ フォイエルバッハのいうように、「生きる」という一連のプロセスのなかで、「死」と「生の充足」とが相互に対立しているのであって、「生きる」というプロセスと「死んでいる」という状態とが相互に対立するのではない。

このようにして、感性的かかわりを通した生の充足に支えられた、共同存在という制約をこらむった個体存在者である人間諸個人は「生きている死」²⁹⁾の状態にある。「すなわち愛は決してただあなたを肯定するものであるばかりではなくて同様にあなたを否認するものなのである。愛は生命を産出もすれば生命を破壊もし、生命を与えもすれば生命を取り去りもする。すなわち、愛は同時に存在および非存在であり、一つの生命としての〈生および死〉である。」³⁰⁾「愛」は生の充足へと諸個人を導くものである。生の充足の瞬間には、日常生活の自明性の枠組における諸個人の「人格」というあり方は死んでいることになる。しかし、生の充足は瞬間的なものであり、「愛」を永遠化することはできない。生の充足がもたらした喜びの感情は、同時に新たな生の充足を希求する苦痛の感情でもある。現代社会においては、諸個人はますます「死んでいる個人」であることを余儀なくさせられ、あるいはそのように操作されている。諸個人の側においても、さまざまな矛盾・葛藤に満ちた日常生活のなかでなんとか生きぬいていくためには、自ら「人格」としてふるまい、自分と他の諸個人とを「死んでいる個人」として見做さざるをえなくなっている。「死は平和と和解とを樹立する。死者はもはやいかなる諸激情 (Leidenschaften) をもたず、いかなる個人的諸関心をもたず、いかなる利己心をもたない。それ故に死者はまたもはやわれわれを怒らせない。」³¹⁾ 他の諸個人を「死ん

でいる個人」と見做し、自らも意識することなしに「死んでいる個人」であることができるならば、さまざまな苦痛の感情をすなわち受苦を感受することをないものとして済ますことのできる、死者の平和が日常生活におとずれることになる。

現代社会に生きる諸個人は、殺しあい殺されあい、生かしあい生かされあい、そのようにして生きながら死んでいる。フォイエエルバッハにあっては、諸個人の日常生活のなかに「生きている死」を持ち込んだのはキリスト教であった。³²⁾ われわれが生きている現代の組織化された社会は、この抽象的なもの・死んでいるものが、まるで生きているもののように自律的に展開している裏腹で、日常的な諸個人の生の充足を潜勢化させ、諸個人を操作して「死んでいる個人」にしてしまっている。その意味で、まさに現代社会は「死者」が構成する社会である。

註

- 1) 「発明することではなくて、発見すること・「現存在を暴露すること」が私の唯一の目的だったのであり、正しく見ることが私の唯一の努力だったのである。」(Ludwig Feuerbach, Vorrede zur zweiten Auflage vom „Wesen des Christenthums“, 1843, Ludwig Feuerbach Sämtliche Werke neu herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, Bd. 7, Zweite, unveränderte Auflage, Frommann Verlag Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960, S. 283. 船山信一訳「第二版への序言」, 『キリスト教の本質』改版, 上, 所収, 岩波文庫, 1965年, 27頁。(以下、ポリン・ヨードル版のこの全集は, SW と略す。))

このようにフォイエエルバッハが言うときには、「発明すること」とは抽象的な概念の枠組を新たに作り出し、それを既存の抽象的な枠組に追加することを意味している。他方で、「発見する(entdecken)こと」とは抽象的な概念・観念の枠組によっておわれているものを明るみに出すこと、すなわち、おおいを取り去ることを意味している。本論文においても、「発明すること」ではなくて、「発見すること」をめざしている。

- 2) Vorrede zur zweiten Auflage vom „Wesen des Christenthums“, S. 278. 邦訳, 上, 20頁。
- 3) 田中義久『人間の自然と社会構造—文化社会学序説—』勁草書房, 1974年, 9頁。
- 4) Ludwig Feuerbach, Todesgedanken, 1830, SW, Bd. 1, S. 6. 船山信一訳『死の思想』, 『フォイエエルバッハ全集』第16巻, 死と不死』所収, 福村出版, 1974年, 7頁。(以下, 邦訳の『フォイエエルバッハ全集』は『全集』と略す。)
- 5) 『人間の自然と社会構造』4頁。

- 6) 同上書, 29頁。

- 7) 山之内靖はフォイエエルバッハの「受苦的存在」という個体認識を「身体を媒介としながら、主体としての自我が能動的であると同時に受動的であり、逆に、客体としての対象が受動的であると同時に能動的である」と捉えた上で、次のように評価する。「フォイエエルバッハはまさしくドイツ観念哲学における根本テーマ—つまり能動的なものは主体であり、客体は受動的的存在であるか、あるいは主体の産物であるにすぎない—を真向から批判し、存在の構造を主体・客体関係としてではなく、相互主体関係としてとらえているのである。」(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—』日本評論社, 1982年, 48頁。)

- 8) Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843, SW, Bd. 2, S. 283. 松村一人・和田稔訳『将来の哲学の根本命題』, 『将来の哲学の根本命題』所収, 岩波文庫, 1967年, 53頁。
- 9) Ebenda, S. 296. 同上邦訳, 68頁。
- 10) Ebenda, S. 296. 同上邦訳, 69頁。
- 11) 「人間の最も重要な、最も本質的な感性的対象は人間自身である」(Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S. 304. 邦訳, 78頁。)というフォイエエルバッハの主張は、マルクスによって批判されている。

「これまでの全ての唯物論—フォイエエルバッハのをもふくめて—の主要な欠陥は、対象、現実、感性がただ客体の、または観照の形式のもとでだけとらえられて、人間的な感性的活動、実践として、主体的にとらえられていないことである。」(Karl Marx, Thesen über Feuerbach, 1845, Karl Marx Friedrich Engels Werke, Bd. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1983, S. 533. 藤川寛・秋間実訳「フォイエエルバッハについて」[フォイエエルバッハにかんするテーゼ], 『フォイエエルバッハ論』所収, 国民文庫, 大月書店, 1972年, 76頁。)[かれ[=フォイエエルバッハ引用者]は人間を感性的対象としてだけとらえていて、感性的活動としてはとらえていない。](Karl Marx und Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, Neuveröffentlichung mit text-kritischen Anmerkungen, Herausgegeben von Wataru Hiromatu, Kawadeshobo-Shinsha, 1974, S. 20. 廣松渉編訳『ドイツ・イデオロギー』廣松渉新編版, 河出書房新社, 1974年, 20頁。花崎集平訳『新版ドイツ・イデオロギー』合同出版, 1966年, 52頁。)

マルクスのフォイエエルバッハに対する批判は、フォイエエルバッハが、感性の受動的な側面に力点をおいて感性を捉えているがゆえに、感性の能動的な側面が見落とされているというものである。そのためにフォイエエルバッハにおいては、人間諸個人は単なる客体としてのみ捉えられ、諸個人の能動的な主体性が捨象され、諸個人の諸活動を通して現実的な世界が歴史的に創られていくという

- プロセスを捉えることができないとされてしまう。しかし、フォイエルバッハの受動性の強調は、諸個人を単なる客体と見做すことではない。それどころか、後述するように、諸個人を単なる客体と見做すことへの根底的な批判をフォイエルバッハは志向している。フォイエルバッハにおいては、人間の受動性は人間の能動性と不可分に捉えられているのであって、受動性そのものが能動性と切り離されて考えられているのではない。
- 12) Ludwig Feuerbach, *Über den „Anfang der Philosophie“*, 1841, SW, Bd. 2, SS. 212-213. 船山訳『哲学の端初』にかんして、『全集』第2巻所収, 12頁。
- 13) *Todesgedanken*, S. 15, 邦訳, 17頁。
- 14) *Ebenda*, S. 15. 同上邦訳, 17頁。
- 15) 「すなわち、私は愛することによって、私をすなわち私の本質を私自身のなかに認めているのではなく、私が愛している対象のなかに認めているのである。私は愛することによって私の存在を他者の存在に結びつけている。私は愛することによってもっぱら他者のなかに存在し、他者と共に存在し、他者のために存在している。私は愛さないことによってもっぱら私のために存在し、愛することによって私を他者のために措定する。私は愛することによってもはやなら私自身の存在をもたずなら私のための存在をもたない。」(*Todesgedanken*, SS. 15-16. 邦訳, 18頁.)
- 16) 「人間にとっての直接的な感性的自然は、直接には人間的感性(同一のことを示す表現だが)であり、直接には彼にとって感性的に現存する他の人間として存在する。すなわち彼自身の感性は、他の人間を通じてはじめて、彼自身にとっての人間性感性として存在する。」(Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Karl Marx Friedrich Engels Werke, Bd. 40, S. 544. 城塚登・田中吉六訳『経済学・哲学草稿』岩波文庫, 1964年, 143-144頁.)
- 17) Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, 1841, SW, Bd. 6, S. 66. 船山訳『キリスト教の本質』上, 141頁。
- 18) *Todesgedanken*, S. 25. 邦訳, 31頁。
- 19) *Ebenda*, S. 25. 同上邦訳, 31頁。
- 20) *Ebenda*, S. 25. 同上邦訳, 31頁。
- 21) *Ebenda*, S. 31. 同上邦訳, 38頁。
- 22) *Ebenda*, S. 69. 同上邦訳, 88-89頁。
- 23) その具体例が、本多勝一「母親に殺される側の論理」(『潮』1974年11月号, 本多勝一『殺される側の論理』所収, 文庫版, 朝日新聞社, 1982年.)にある。二人の重症脳性マヒ児をかかえた母親が年下の子を絞殺した事件にかんして、母親のために減刑嘆願運動がおきた。この事件が「たとくに」問題化した最も大きな理由(12頁)は、この減刑運動にたいして脳性マヒ者たちから「根本的疑問が提出された」(12頁)ことにある。「脳性マヒに限らず、どんな身体障害者にしる、障害だけが理由で心の底から死にたい、自殺したいと考えること」(12頁)はない。それにもかかわらず、この母親は「こんな姿で生きているよりも死んだ方が幸せなのだ」(13頁)と思って、子どもを殺した。本人の思惑とは無関係に、「死んだ方が幸せ」と一方的に決めつけられた子どもは、生物学的な意味で殺されたのと同様に、人間学的な意味でも殺されている。
- 24) *Todesgedanken*, S. 18. 邦訳, 21頁。
- 25) 現代社会の諸問題の一つである精神病理学的諸現象の顕在化という傾向と、他の諸個人との具体的な関係性の喪失との連関がここにある。「精神分裂病質者(schizoid)というのは、その人の体験の全体が、主として次のような二つの仕方では裂けている人間のことである。つまり第一に世界とのあいだに断層が、第二に自分自身とのあいだに亀裂が生じているのである。このような人間は、他者とくともに(together)ある存在として生きることができないし、世界のなかでくくつろぐ(at home in)こともできない。それどころか、絶望的な孤独と孤立のなかで自分を体験する。その上、自分自身をひとりの完全な人間としてではなく、さまざまな仕方でも分裂(split)したもとして体験する。」(R. D. レイン『ひき裂かれた自己』みすず書房, 1971年, 14頁.)
- 26) *Todesgedanken*, S. 84. 邦訳, 107頁。
- 27) 中井信彦は柳田國男の「方法としての「同情」を「見る人」が「見らるゝ人」へと自己を同一化することによって生まれる「追体験」ないし「感情移入」の意」と解している。(中井信彦『歴史学的方法の基準』橘書房, 1973年, 75頁.)「見る人」と「見らるゝ人」との「分離」があり、過去と現在との懸隔があるにせよ、たとえ部分的であれ、「見らるゝ人」が「見る人」のうちにあり、過去が現在のうちに生きているかぎり、感情移入的・内的追体験による説明の可能性は存在するという主張は、一定の正当性をもつのである。』(『歴史学的方法の基準』85頁.)
- 28) Ludwig Feuerbach, *Belegstellen aus Lichtenberg*, 1847, SW, Bd. 1, S. 262. 船山訳『リヒテンベルグからの諸引証句』、『全集』第16巻所収, 373頁。
- 29) Ludwig Feuerbach, *Satirisch theologische Distichen*, 1830, SW, Bd. 1, S. 374. 船山訳『諷刺的神学的二行詩』、『全集』第16巻所収, 150頁。
- 30) *Todesgedanken*, S. 26. 邦訳, 31頁。
- 31) Ludwig Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, 1846, SW, Bd. 1, S. 128. 船山訳『人間学の立場からの不死問題』、『全集』第16巻所収, 230頁。
- 32) 「キリスト教は死を生にするために、われわれの生を死にするのである。」(*Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, S. 117. 邦訳, 216頁.)「神的存在者は抽象とい

う死によって浄化された人間的存在者—人間の死
霊 (der abgeschiedene Geist des Menschen)

—である。」(Das Wesen des Christentums, S.
117. 邦訳, 上, 216 頁.)