

## &lt; 論 説 &gt;

## 類的存在と人間的解放の「完成」

——K. マルクス 『ユダヤ人問題によせて』の検討——

沢 田 幸 治

—

小稿の課題はマルクス『ユダヤ人問題によせて』<sup>(1)</sup>の検討を通して初期マルクスの類的存在と人間的解放（の完成）の関係を考察することである。

われわれはかつてマルクスの疎外論について考察した際に「疎外された労働の第三規定」たる「人間からの類疎外」についての合理的な理解のためには、類＝類的存在概念の正確な理解が必要であると述べたのであった。そして、この第三規定に関する限り、類＝類的存在概念は社会的・共同的存在と理解してはならないと考えたのであった<sup>(2)</sup>。

確かに、マルクスの類＝類的存在という概念は多くの場合、社会的・共同的存在という意味で理解されているのではあるが、第三規定における類＝類的存在の場合には、そのような意味ではなく、自由で「意識的」な存在（したがって創造的な存在）という意味に理解すべきだと考えたのであった。そのようにとらえることによってのみ、疎外の第三規定についての合理的な把握が可能になる、と考えたのであった。そしてまた、疎外の第一規定（生産物疎外——労働の結果の疎外、転じて自然疎外）、第二規定（労働疎外——労働＝生産行為の疎外——自己疎外）からの、第三規定の導出＝移行についての合理的な理解も可能になると考えたのであった。そのように考えた理由をごく簡単に述べれば、個人（個別）の上位概念である類は個人（個別）の有する千差万別の特質や欲望を超越した普遍的存在であり、また個人（個別）に不可避免的な諸種の限界をも超えた存在である（したがって自由な存在である）と考えられるからである。このような個別を超えた存在（すなわち類＝類的存在）というレベルで人間を規定するなら——これはまた人間を他の類との対比で規定することを意味することになり、そうした場合、それは、自由で意識的な存在ということになるからである<sup>(3)</sup>。マルクス『1848年の経済学・哲学手稿』中のいわゆる疎外論の検討をとおして、われわれは類＝類的存在概念について以上のように考えたのであった。

こうして、われわれは疎外の第三規定の合理的な理解のためには類＝類的存在概念を自由で意識的な存在（したがって創造的な存在）ととらえなければならないと考えたのであったが、しかし、このような類＝類的存在概念によってはつまり、類＝類的存在のいわば、特質＝本質に基づく把握によっては理解できない叙述も多く存在していることも事実である（この点についてもわれ

われは以前に簡単ではあるが確認しておいた<sup>(4)</sup>。すなわち、多くの論者が類=類的存在について理解しているように類=社会的・共同的存在ととらえなければ理解できない叙述も多く存在する。むしろ疎外の第三規定以外の問題に関しては、ほとんどの場合、このような意味で使用されているといってもよいであろう。それは、類=類的存在という概念が、個人(個別)を超えた普遍的存在についてのもの(=人間規定)である以上いわば当然のことであろう(個人=個別を超えた普遍的存在の現実態は社会的・共同的存在ということであろうからである)。

以上、われわれは、マルクスの類=類的存在は「社会的・共同的存在」であり、それをその特質=本質レベルで規定すれば「自由で意識的な存在」であると考えたのであった。しかし、この概念について、われわれが主として考察したのは、述べたように疎外論——疎外の第三規定とのかかわりで、「自由で意識的な存在」という面に関してであった。したがって類=類的存在=「社会的・共同的存在」というレベルでの人間規定=〈類=類的存在〉についての考察はほとんど行っていない。それゆえ、類=類的存在概念の全体的な理解のためには、このレベルでの考察=検討が必要となる。その考察によって、マルクスが(とりわけ、いわゆる初期のマルクスが)、人間を類=類的存在と規定した意図も一層、明らかになると思われる。

以上のような考えに基づいて、小稿では『ユダヤ人問題によせて』を対象=素材にして考察を進めることにする。なぜなら、この論文でマルクスは、類=類的存在を社会的・共同的存在という意味で使用しているからである。そしてそれを人間的解放の完成という興味深い問題と関連させて論じているからである。それゆえ、この考察によって、マルクスが、(研究の最も初期の段階において)人間を類=類的存在(社会的・共同的存在という意味での)というレベルでとらえた意図も明らかになると思われるからである。

## 二

われわれが『ユダヤ人問題によせて』の中で主要な考察の対象=焦点におくのは、「一 ブルーノ・バウアー『ユダヤ人問題』、ブラウンシュヴァイク、1843年」の最後の一節である<sup>(5)</sup>。最初に引用して掲げておこう。

「あ<sup>ら</sup>ゆる解放は、人間の世界を、諸関係を、人<sup>間</sup>そ<sup>の</sup>も<sup>の</sup>へ復<sup>帰</sup>さ<sup>せ</sup>る<sup>こ</sup>とである。

政治的解放は、一方では市民社会の成員への、利<sup>己</sup>的<sup>な</sup>独<sup>立</sup>した個人への、他方では公<sup>民</sup>への、法人への人間の還元である。

現実の個別の人間が、抽象的な公民を自分のうちにとりもどし、個別の人間のままでありながら、その経験的な生活において、その個人的な労働において、その個人的な関係において、類<sup>的</sup>存在となったときはじめて、つまり人間が自分の「固<sup>有</sup>の力<sup>力</sup>(forces propres)」を社<sup>会</sup>的<sup>な</sup>力<sup>力</sup>として認識し、組織し、したがって社会的な力をもはや政<sup>治</sup>的<sup>な</sup>力<sup>力</sup>の形で自分から切りはなさないときにはじめて、人間的解放は完成されたことになるのである。」(1-S 370, 407 頁)。

みられるように、ここで語られているのは「人間的解放」の「完成」についてである。この人

間的解放は、人間が類的存在となったときに完成されるとされている。そして、この類的存在になるときということについては、それは人間が「固有の力」を「社会的な力として認識し組織するとき＝ことであるとされている。それゆえ、ここでは、類的存在は社会的・共同的存在という意味で使用されているとみなしてよいであろう。したがって、この叙述は、社会的・共同的存在という意味での類＝類的存在について——そのことによってマルクスが何を明らかにしようとしたかについて——考察しようとするわれわれの課題にとって、最も適した叙述であるとみなすことができるであろう。上で引用した文では、このように人間的解放（の完成）と類的存在の関係について語られている。しかし、何故、人間が類的存在となることが、人間的解放の完成を意味することになるのかということについての説明は与えられていない。だが、その理由が示されなければ、人間的解放についても類的存在についても完全な理解を得ることはできないであろう。小稿の課題である、社会的・共同的存在としての類＝類的存在の意味と意義を考察するということは、このことを考察するということになるわけである。

だが、上の問題（われわれの課題）を考察するためには、まず最初に、簡単にでも『ユダヤ人問題によせて』でとりあげられている主要テーマは何であるのかということについて確認しておく必要があるであろう。

### 三

最初に『ユダヤ人問題によせて』において論じられている主要テーマが何であるかについてのわれわれの考えを述べておこう。それは一言でいえば「政治的解放」と「人間的解放」の関係＝違いについてである<sup>(6)</sup>。マルクスは、この論文において、ブルーノ・バウアーの見解＝主張——バウアーは公民としての解放、政治的解放のためには宗教からの解放（宗教の否定）が必要であるとしている——を批判する中で政治的解放と人間的解放の関係について論じているのである。すなわち、マルクスは、政治的解放は宗教からの解放を前提とするものではなく、宗教の自由を（も）保障するものであるとしているのである（ただし、私的領域に属するものとして）。そして、このことを理解できないバウアーは「政治的解放と一般的な人間的解放との無批判的な混同からしか説明がつかないような諸条件をたて」（I-S. 351, 388 頁）、それをユダヤ人に要求している、と批判しているのである。

では、政治的解放と人間的解放（の完成）とはどのように異なるのであろうか。それらはそれぞれ、どのような解放なのであろうか。

まず、政治的解放についてみてみよう。

少し、後に掲げる引用でもみられるところであるが、マルクスは、政治的解放について、それは人間を市民社会の成員として解放すると同時に、政治社会＝国家の成員としても解放する、そのような解放のことであるとしている。市民社会の成員としての解放というのは「自由」な個人としての解放ということであり、政治社会＝国家の成員としての解放というのは、公民＝法人と

しての解放ということである、としている。したがって、市民革命＝政治革命による政治的解放は人間を二重の存在へと分裂＝還元させたということである。マルクスは、このような解放（政治的解放）は人間的解放の完成を意味するものではないとみているのである（不十分な、未完成人間的解放というように考えているわけであろう）。なぜ、マルクスは、そのように考えたのであろうか。この点を知るためには、なぜ、市民革命による政治的解放は人間をこのように二重の存在へと分裂＝還元するような「解放」となったのかということについて、みてみなければならないであろう。この点をマルクスは市民革命＝政治革命というのは、市民生活の要素と政治の要素が一体化していた「古い市民社会」を解体する革命でもあったというところに求めている。マルクスは、市民革命はこのように一体化していた市民生活の要素と政治的な要素を解体＝分離したと考えているのである。このような市民革命＝政治革命によって「政治的精神」は市民生活との混合から解き放たれ「共同体の領域」＝「市民社会の特殊な諸要素から観念的に独立した普遍的な人民事項の領域として確立」された（1-S. 368, 405 頁）としているのである。こうして、人間は市民社会の成員（自由な個人）として解放されると同時に、政治社会＝国家の成員（公民＝法人）としても解放された、としているのである。

このように市民革命＝政治革命は古い市民社会の革命＝解体であったわけであるが、それでは、解体された、この古い市民社会とは、どのような特徴をもった社会であったのだろうか。そして、その古い社会はどのようにして政治革命をむかえることになったのであろうか。次にこれに関してのマルクスの説明をみておこう。かなり長くなるが（検討したい記述もあるので）、この点についてのマルクスの説明＝叙述を引用しておこう。

「政治的解放は、同時に、人民から疎隔された国家制度が、つまり支配者の権力が、よってたつところの、古い社会の解体でもある。政治的革命は、市民社会の革命である。古い社会の性格は何であったか？ それは、ひとことであらわすことができる。すなわち、封建制度である。古い市民社会は政治的性格を直接的なかたちでもっていた。すなわち、たとえば財産とか家族とか労働の様式とかのような、市民生活の諸要素は、領主権、身分、職業団体コルボラツィオンといった形で、国家生活の要素にまで高められていた。それらの要素は、こうした形で、個々人の国家全体にたいする関係、すなわち彼らの政治的関係、すなわち、社会の他の部分からの個々人の分離と排除の関係、を規定していたのである。なぜなら、人民生活のこのような組織は、財産や労働を社会的な要素にまで高めないで、かえってそれらを国家全体から完全に分離し、それらを社会のなかの特殊な諸社会につくりあげたからである。それでもなお、市民社会のもろもろの生活機能や生活条件は、封建制度の意味ではあるが、やはり、政治的であった。すなわち、それらの諸機能・諸条件は、個人を国家からしめだしながら、個人の属する職業団体の国家全体にたいする特殊な関係を、人民生活にたいする個人自身の普遍的な関係に転化させ、また個人の特定の市民的活動および状態を普遍的な行動および状態に転化させたのである。こういう組織の帰結として、必然的に、国家統一が、また国家統一の意識、意思、活動である普遍的な国家権力が、これもまた特殊

な、つまり人民から遊離した支配者およびその家臣の特殊な職務としてあらわれたのである。

この支配者の権力をうちたおし、国家的事項を人民的事項にまで高めた」のが政治的革命である（1-S. 367-68, 404-05 頁）。

少し長い引用になったが、以上が、古い社会の性格（封建社会）についてのマルクスの説明であり、また、その社会の中で政治的革命で打倒の対象となった国家権力がどのように形成されたかについての——形成論理についての——マルクスの説明である。

ところで、この国家権力の形成がどのように行われたのかについてのマルクスの説明＝叙述は、われわれにとってその意味を理解することが、必ずしも容易ではない個所を含んでいるように思われる。しかし、その個所は、この引用文の中で最も重要な個所であると考えられるので、ここで、考察＝検討を加えることにしよう（引用に先立って「検討したい記述もある」としたのは、このことである）。われわれが、考察したい点は、具体的には、国家権力が「支配者およびその家臣の特殊な職務としてあらわれた」のは、市民社会のもろもろの生活機能や生活条件が「個人を国家からしめだしながら、個人の属する職業団体の国家全体にたいする特殊な関係を、人民生活にたいする個人自身の普遍的な関係に転化させ、……」た「こういう組織の帰結として」である、という説明＝叙述についてである。この点について考察＝検討してみよう。

この叙述の意味は、全体としては、ごく大ざっぱにいえば、国家権力の担い手が特殊な支配者（とその家臣）の職務になったのは（つまり、彼らが国家権力の担い手になったのは）、人民生活の担い手が（職業団体に属する）個々人の職務＝仕事になったということによる（それに対応している）、ということであり、そして、そのことを推進＝媒介したのは「市民社会のもろもろの生活機能や生活条件」である、ということであろう。この叙述全体のおおよその意味はこのように考えられるのであるが、しかし、この叙述の正確な理解のためには、若干の考察が必要であると思われる。すなわち、「市民社会のもろもろの生活機能や生活条件」というのは、どのような機能や条件のことであり、それが、どのような論理の下で「職業団体の国家全体にたいする特殊な関係を人民生活にたいする個人自身の普遍的な関係に転化させた」のかということをはっきりさせることが必要であろう（ついでにいえば、「職業団体の……転化させた」という文は、文章上、問題があるように思われる。それというのも、転化される「関係」の一方が、職業団体と国家のそれであるのに対して、他方が個人と人民生活のそれとされているからである。このような転化——したがって対比——関係というのは次元の異なるものの対比であり、文章構成＝論理上からみて「不適切」な転化＝対比といわなければならないであろう）。

さて、まず「個人の属する職業団体の国家全体にたいする特殊な関係を、人民生活にたいする個人自身の普遍的な関係に転化させ」たという叙述についてであるが、この一文の理解を困難にさせているのは、「……特殊な関係を……普遍的な関係に転化させ」た、その「関係」というのが、何をめぐる関係なのか、ということが示されていないというところにある。「職業団体の国家全体にたいする特殊な関係」といっても、それが何についての「特殊な関係」なのか、「人民生



活にたいする個人自身の普遍的関係」といっても、それが何に関しての「普遍的関係」なのかということが、述べられていないというところにある。上で、われわれは、この一文は文章構成上問題があると述べたが、それは、このことによるものであろう。それゆえ、「関係」が何に関する関係であるのかを明らかにしなければならないわけであろう。そこで注目されるのは、「職業団体の国家全体にたいする……関係」という記述である。「職業団体の……関係」である以上、この「関係」は「職業」についての関係であると考えべきであろう。すなわち、諸種の生産や流通＝商業などに関する関係であると考えべきであろう。とすれば、「職業団体の国家全体にたいする特殊な関係」というのは、さまざまなものの生産や流通（商業）活動は、誰もが自由に行いうる活動ではなく、職業団体のみに与えられた、国家から許された関係＝活動であるということになる。職業団体と国家との関係が、このような関係であるとすれば、その転化した関係——人民生活にたいする個人自身の関係——というの、同様に、職業、したがって生産や流通など、に関する関係であるということになる。したがって、「個人の属する職業団体の国家全体にたいする特殊な関係を、人民生活にたいする個人自身の普遍的な関係に転化させ」という文全体の意味は（その大意は）、生産や流通（商業）は、個人が、自由に行いうることではなく、それについての「許可」が国家から職業団体にたいして与えられることによって職業団体（の構成員のみ）が行いうることである——国家全体と職業団体との特殊な関係とはこのことを指そう——、が、しかし、実際に生産や流通（商業）活動を行うのは、（職業団体に属する）個人であるということ、そして、その場合、生産や流通は、人民生活のために（広く、人民を相手にして）行われるということ、——およそ、このような意味になる。生産や流通という一個同一のことが一面では国家と職業団体との関係（特殊な関係）であるが、他面では人民生活と個人との関係（普遍的関係）でもあるということであろう（しかし、時代が推移するにつれて、後者の面が前面に出てくるわけであろう）。文全体の意味＝大意をこのように理解してもよいとすれば、「関係」を転化させたのは——二つの関係を転化＝媒介するものは、他ならぬ、生産や流通ということになるから、「市民社会のもろもろの生活機能や生活条件」というのは——それが両「関係」を「転化させた」と述べられているのであるから——、この生産や流通のことであると理解されよう。この点、生産や流通こそが、生活のための機能であり、また生活のための条件であるということからも、いえることであろう<sup>(7)</sup>。

では、最後に、このような「市民社会の生活機能や生活条件」が「政治的であった」とされているのは、なぜであろうか。それは「市民社会の生活機能や生活条件」が——われわれの考えによればそれは生産や流通活動のことであるが——、「国家全体と職業団体の特殊な関係」の下に行われていたからということであろう（その関係を個人と人民生活の関係へと転化していたとはいえ）。

長々と引用した引用についての（文の中で、われわれが理解困難と考えた個所についての）われわれの見解はおおよそ以上のとおりである。なお、念のため、われわれが検討した部分の原文も掲げておこう。

So waren indeß immer noch die Lebensfunktionen und Lebensbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft politisch, wenn auch politisch im Sinne der Feudalität, d. h. sie schlossen das Individuum von Staatsganzen ab, sie verwandelten das besondere Verhältniß seiner Corporation zum Staatsganzen in sein eignes allgemeines Verhältniß zum Volksleben, wie seine bestimmte bürgerliche Thätigkeit und Situation in seine allgemeine Thätigkeit und Situation. (1-S. 368)

以上、ごく簡単にではあるが、古い市民社会の性格＝特徴と、その社会の中で、政治革命＝市民革命によって打倒されることになる政治権力の形成について——形成論理について——のマルクスの見解をみた。では、政治革命の結果はどのようなものであったろうか。次に、これについてのマルクスの見解をみてみよう。

マルクスが、この革命の結果としてあげているのは、なによりも、それによって、市民社会の政治的性格が揚棄されたということである。すなわち、市民社会はその単純な構成部分に——一方では個々人に、他方では市民的状况を形成する物質的、精神的要素に——分解されたということである。次のとおりである。

「この支配者の権力をうちたおし、国家的事項を人民的事項にまで高めた政治的革命、政治的国家を普遍的な事項として、すなわち現実的な国家として確立した政治的革命、こうした革命が、共同体からの人民の分離の表現であつたいっさいの身分、職業団体、特権を粉碎したのは必然的であつた。政治的革命はこれによって、市民社会の政治的性格を揚棄した。それは市民社会をその単純な構成部分に、つまり一方では個々人に、他方では、これらの個々人の生活内容である市民的状况を形成する物質的および精神的諸要素に粉碎した。」(1-S. 368, 405 頁)。

このように、市民社会はその政治的性格を揚棄したわけであるが——一方、政治的精神の方は、市民社会から独立した領域として確立されたのであるが——、ここでマルクスが強調しているのは、この市民社会の成員は、「利己的な」(まもの)「人間」＝「個人」であつたということである。そして、そのような「利己的な人間が」「政治的国家の土台」＝「前提」となつたということである。「封建社会は、その基礎へ、人間へ、解消された。しかしそれは、実際にその基礎となつていたままの人間、利己的な人間への解消であつた。市民社会の成員であるこういう人間が、いまや政治的国家の土台であり前提である」(1-S. 369, 405 頁)。そして、このような「利己的な人間の自由とこの自由の是認」は、人間の「生活内容をなしている精神のおよび物質的諸要素の勝手きまな運動を是認すること」(1-S. 369, 406 頁) だったのである。しかし、市民社会の人間が利己的な(ままで解放された)人間＝個人であるとすれば、そのような個人から構成される市民社会は他の人間との共同＝協力を行いうる社会ではありえない、ということになる。他者を人間(＝目的)として尊重する社会ではありえないということになる。各人は相互に他者を目的ではなく、手段としてとり扱う社会ということになる。一言にして、市民社会の精神は「利己主義の領域、万人の万人にたいする戦いの領域」(1-S. 356, 394 頁) である、ということになる<sup>(8)</sup>。それ

ゆえ、この社会は、ヘーゲル流にいえば「対立的諸関係とその<sup>ほうらつ</sup>縛れあいにおいて、放埒な享楽と悲惨な光景を示すとともに、このいずれにも共通の肉体的かつ倫理的な頹廢の光景を示す」社会である、ということになる<sup>(9)</sup>。

以上、『ユダヤ人問題によせて』における政治的解放についてのマルクスの見解を一応みてきた。したがって、次には、『ユダヤ人問題によせて』におけるもう一つのテーマである（と思われる）「人間的解放」（の完成）についてのマルクスの見解をみななければならない。人間的解放とはどのような解放のことであろうか。しかし、この『ユダヤ人問題によせて』の中で、マルクスは人間的解放がどのような解放のことなのかについて詳しい説明を与えていない（政治的解放については、みてきたように、かなり詳しい説明を与えているのに対して）。それゆえ、われわれは、この「人間的解放」（の「完成」）に関しては、これに関して述べている叙述を手がかりに、それがどのような解放のことであるのかを考えていかなければならない。人間的解放に関する叙述はいくつか存在するが、ここでは、次の叙述を検討する中で、この問題について考察することにしよう。

「宗教にたいする政治的解放の問題は、われわれにとっては、人間的解放にたいする政治的解放の<sup>関係</sup>の問題となる。われわれは政治的国家を、宗教的欠陥とは切りはなして、その現世的な構造について批判することによって、政治的国家の宗教的欠陥を批判する。国家と、ユダヤ教のようなある特定の宗教との矛盾を人間化して、国家と特定の現世的要素との矛盾にかえ、国家と<sup>その</sup>諸前提一般との矛盾にかえるのである。」（1-S. 352, 390 頁）。

この引用の中でマルクスは「宗教にたいする政治的解放の<sup>関係</sup>の問題は、われわれにとっては人間的解放にたいする政治的解放の<sup>関係</sup>の問題となる」と述べているが、これはどのような意味であろうか。

まず「宗教にたいする政治的解放の<sup>関係</sup>の問題」というのは、政治的解放が宗教を容認したか否認したか、発展させたか衰退させたかというような問題のことであろうから、このような観点から両者の関係をみれば、政治的解放は、国家を宗教から解放したが（宗教は国教であることをやめた、したがって人間は公民としては宗教とはかわりをもたなくなったが）、市民社会においては宗教は存続した（宗教の自由は「人権」の一部である）、ということ——このような<sup>関係</sup>のことであろう。マルクスは、このような<sup>関係</sup>を「人間的解放にたいする政治的解放の<sup>関係</sup>」と同じものとしてみているわけであろう。そこで想起されるのは、宗教の存在についてマルクスが次のように述べているということである。すなわち、宗教が存在するということは「ある欠陥がそこに存在しているということである」（1-S. 352, 389-90 頁）と述べているということである。「そこに」というのは「現世」＝「市民社会」のことであろうから、市民社会は「欠陥」をもっているということを述べているわけである。したがって、「人間的解放にたいする政治的解放の<sup>関係</sup>」というの、政治的解放は、国家＝公民としては人間を解放したが——しかし、そこでの人間（＝公民）は現実性をもたない<sup>(10)</sup>——市民社会の成員としての人間は欠陥（矛盾、諸種の困難）から解放されていない、ということであろう。とすれば、マルクスが、人間的解放（の完成）ということを考えて



いたのは市民社会の欠陥からの解放を含む人間の解放ということであろうと考えられる。しかし、それは現実的には、社会が政治社会と市民社会へ分裂している状態を止揚することを意味しよう（なお、上の引用において、「政治的国家の宗教的欠陥——die Schwache=弱点・欠点——」について語っているが、これは政治的国家が宗教を完全に克服しえていないことをさしているものと解されよう。政治的国家はその前提に市民社会を置いているわけであるが、そこに存する欠陥を克服しえていない、というわけであろう）。

以上、われわれは、政治的解放と人間的解放についてのマルクスの見解をごく大雑把にはあるが、みた。この点をごく単純化していえば、政治的解放というのは、人間的解放の一部、端緒であっても、その「完成」ではないということ、そして、現世的欠陥（困難、矛盾）がなくならない限り、人間は宗教から解放されないということ、だが、市民社会は現世的欠陥を解消できるような社会ではない、ということ、であろう。

#### 四

これまでの考察を踏まえて、小稿の課題——類的存在と人間的解放（の完成）の関係を考察するという課題——について、一応の結論を与えることにしよう。すなわち、人間的解放（の完成）とはどのような解放のことであり、人間が類的存在になった時に、その解放が完成されるのは何故なのか、ということについて——『ユダヤ人問題によせて』ではそのことがどのように論じられているかについて——、われわれの見解＝小括を与えることにしよう（これによって、社会的・共同的という意味での類的存在概念の有する意義も——その一端も——明らかになろう）。

さて、人間的解放の完成というのは、政治的解放によっては達成し切れなかった問題（人間的解放）の解決ということであった。それは宗教からの解放であり、つまりは、宗教の存在を必然とする現世的欠陥の克服＝解決ということであった。そして、現世的欠陥というのは市民社会の欠陥のことに他ならなかった。この市民社会の欠陥というのは市民社会に不可避的な欠陥ということであり、したがってそれは、市民社会という社会＝人間関係のあり方そのもののことであった（そうしたあり方に不可避的な欠陥のことであった）。では、何故、市民社会には欠陥が存するのかといえば、それは、市民社会の成員たる個人＝人間が利己的な独立した個人＝人間だからである<sup>(11)</sup>。市民社会を構成する個々人は「経験的生活において、個人的な労働において、個人的な関係において」互いに対立し、他者を自己の欲望充足のための手段としているからである。このような利己的個人＝人間の構成する社会＝市民社会は先にみたとおり、ホブブスがいうような「万人の万人に対するたたかい」の場であらざるをえないからである。政治的解放は、このような「欠陥」を克服することはできなかったのである。むしろ、利己的な欲望の追求の「自由」を全面的に解放したのであった。したがって、人間が真に解放されるためには——宗教世界において解放されるのではなく、現世において解放されるためには——人間が利己的存在であることをやめなければならない、ということになる。マルクスがいう類的存在というのは、このような利

己的存在＝個人に対立する（それを止揚した）共同＝協力する存在＝人間のことで考えられる<sup>(12)</sup>。したがって、人間が「個別的人間のままでありながら、その経験的な生活において、その個人的な労働において、その個人的な関係において、類的存在となったときはじめて」<sup>(13)</sup>、「人間的解放は完成されたことになるのである」というわけである。社会的・共同的存在としての類的存在概念の有する意義は、まさに、このような人間的解放（の完成）と密接に関連しているというところに求められるといえよう。

以上が小稿の課題に対するわれわれのさしあたりの回答＝結論である。

## 注

- (1) K.Marx “Zur Judenfrage” Karl Marx-Friedrich Engels: Werke, Band 1, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Berlin, 1956. 所収。（邦訳「ユダヤ人問題によせて」『マルクス エンゲルス全集』第1巻，大月書店．所収）

Marx Engels Gesamt Ausgabe (MEGA) Erster Abteilung Werke. Artikel. Entwürfe Band 2 (März 1843 bis August 1844). Dietz Verlag, Berlin, 1982. 所収。

小稿での引用は Werke（邦訳 大月書店）によった。引用ページは文中の引用個所のあとに（1-S. ○○，○○頁）と示した。なお，1 は 1 巻の，S. は Werke のページの，頁は邦訳ページの意である。引用は，このように Werke（邦訳 大月書店）によったが，MEGA も参考にした。また邦訳については今村 仁司・三島憲一 監修『マルクス コレクション』Ⅰ所収の「ユダヤ人問題によせて」徳永恂訳，2005 年，筑摩書房も参照した。

- (2) 拙稿「マルクスの『類的疎外』規定の検討」神奈川大学経済学会『商経論叢』42-3 号（2006 年 5 月）所収．参照。
- (3) したがって，個別を超えた存在というレベルでの人間規定が類＝類的存在ということであり（それは現実には社会的存在，共同的存在として存在する），そうした類＝類的存在としての人間を特徴づけるものが，あるいは類＝類的存在の「本質」が「意識」を持っているということである。意識を持った存在であるから，自由な存在たりえ，また創造的な存在でもありうるというわけである。われわれが，類＝類的存在を〈社会的存在・共同的存在＝自由で意識的存在〉という時，それは，このような意味でいっているわけである。念のため。
- (4) 同「マルクスの『類＝類的存在』概念について」同（2006 年 12 月）所収．参照。
- (5) 『ユダヤ人問題によせて』は，「一 ブルーノ・パウアー『ユダヤ人問題』，ブラウンシュヴァイク，1843 年」と「二 ブルーノ・パウアー『現代のユダヤ人とキリスト教徒の自由になりうる能力』（『21 ボーゲン』56-71 ページ）」から成るが，われわれは「一」を中心に検討した。
- (6) 『ユダヤ人問題によせて』においてでは，「政治的解放」と「人間的解放」について論じられているというのは，『マルクス エンゲルス全集』1 巻の序文（第一巻序文）でも述べられているところである。次のとおりである。

「論文『ユダヤ人問題によせて』では，マルクスは，民族問題についてのブルーノ・パウアーの観念論的・神学的な立場を批判して，『政治的解放』——この言葉によってマルクスはブルジョア革命を理解している——と，『人間的解放』すなわち，あらゆる社会的抑圧と政治的抑圧とから人類を解放する社会主義革命との根本的な差異について，深遠な思想を展開している」。

みられるように，ここでは，『ユダヤ人問題によせて』において，政治的解放と人間的解放が論じられているとされており，この点，われわれの考えと一致しているといえる。しかし，ここでの「人間的解放」についてのとらえ方には若干の疑問が存するところである。はたして，「人間的解放」というのは，「社会主義革命」による解放のことなのであろうか。確かに「社会主義革命」を「あらゆる社会的抑圧と

政治的抑圧から」「人類を解放」する「革命」と定義するなら、そういうことになるであろう。しかし、それでは、人間的解放についてあまりに一般的な特徴づけをすることになり、マルクスがこの言葉（人間的解放）で、表現＝特徴づけようとしたことが、明確にならないとわれわれは考える。（この点、われわれの考察の中で、明らかになっていくであろう）。より限定された、厳密な特徴づけがなされるべきであろう。なお、この一卷序文は、当時の「ソ連邦共産党中央委員会付属 マルクス＝レーニン主義研究所」によるものである。

なお、念のため、『マルクス コレクション』Ⅰの「解説」もみておこう。

「この論文は……直接の論題はユダヤ人の解放とは何であるかにかかわる。マルクスはパウアーのユダヤ人論を批判することから出発しながらも、実質的にはフランス革命と、この革命から生まれた近代国家の本質を問うことへと議論を展開する」。

「フランス革命から生まれた近代国家は国家と宗教を分離したが、他方では宗教を市民社会にゆだねるから、宗教はけっして消滅せず、むしろ信仰の自由を獲得して一層活躍しはじめる。その意味でフランス革命も近代国家も宗教問題を解決することはできなかった。とくに近代国家は公民と私人<sup>シトワイヤン オム</sup>の分離状態、国家と市民社会の分裂を廃棄することができない。革命を準備したルソーの社会契約論は抽象的公民と世俗的利害で動くブルジョア的私人をむしろ温存するという欠点をもっている。マルクスが近代国家の「抽象性」の名の下で考えていることは、共同体の分裂である。マルクスがめざすのは近代国家の「抽象性」と分裂性をのりこえる条件をみつけることである。いかにして分裂なき共同体は可能か。この探求が今後も続く」（今村仁司、『マルクス コレクション』Ⅰ. 453～54 頁）。

ここでは、『ユダヤ人問題によせて』のテーマ＝内容が、国家論（近代国家論）の視角から整理されている。確かにこの問題についての考察は、『ユダヤ人問題によせて』の一つの重要な内容を成すものであろう。しかし、近代国家に関する問題も、政治的解放と人間的解放とのかかわりで論じられていることに注目すべきであろう。なお、本文中でみる所であるが、（ここで先どりしてふれておけば）上の解説の中で「近代国家は国家と宗教を分離したが、他方では宗教を市民社会にゆだねるから、宗教はけっして消滅せず……一層活躍しはじめる」と述べているが、このいい方は若干厳密さに欠けているというべきであろう。なぜなら、「宗教が消滅しない」のは、それが「市民社会にゆだねら」れているからではなく、「市民社会」が「欠陥」をもった社会であるからである、というのが、マルクスのこの論文での主張であると思われるからである。また、「マルクスが近代国家の『抽象性』の名の下で考えていることは、共同体の分裂である」といういい方も、やはり、厳密性に欠けるいい方であろう。なぜなら、「抽象性」は、筆者自身が「抽象的公民」と記してるように近代国家についてではなく国家の構成員たる「公民」（Citoyen）＝「政治的人間」について、述べたものだからである（市民社会の成員＝「現実的な本来の」人間に対するものとして）。

- (7) 市民社会の生活機能や生産条件をわれわれは、このように理解したわけであるが、市民社会の生活機能という語句は確かに理解の困難な語句である（これに対して「生活条件」の方の意味は明瞭であろう）。ところで、「〇〇機能」ということでわれわれにすぐに想起されるのは「貨幣」についてであるが（貨幣の諸機能——価値尺度機能、流通手段機能、支払手段機能など）、これにならって「市民社会の生活機能」についていえば、この「生活機能」というのは、市民社会が有し、遂行する諸機能——役立ち、作用——の一つであるということになろう（市民社会の機能として、われわれは、たとえば文化機能だとか政治機能だとか、いくつか（も）の機能をあげることができるであろう）。市民社会の生活機能をこのように理解するなら、それは市民社会が提供する、さまざまな、生産やサービス行為ということになる——教育や治安や福祉、あるいは諸種のインフラなども含めてもよいかも知れない——。われわれが、市民社会の生活機能（や生活条件）を生産や流通（商業）などとした理由の一つは、このように考えたことによる。なお、『マルクス コレクション』Ⅰにおいては、「……とはいえ、市民社会のさまざまな生活条件は、たとえ封建制という意味においてであったにせよ、いぜんとして政治的だった」（217 頁）と訳されており、「生活機能」が省略されている。

- (8) すでに行論から明らかどころであるが、マルクスは、このように、市民社会（の精神）を「利己主

義の領域」(の精神)としているのであるが、これに対比されているのは——これも行論から明らかところであるが——国家(の精神)である。マルクスは、「たとえ限られた仕方……」であるがと限定をつけながらも、この国家(の精神)を人間が「他の人間と共同して類的存在としてふるまう」領域としている(1-S. 356, 394 頁)(すでに周知のことではあろうが、念のため)。

- (9) G. W. Hegel, Grundlinie der Philosophie des Rechts, s. 166, Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, verlag von Felix Meister in Hamburg, 1955。

『法の哲学』(藤野渉訳)、岩崎武雄編『ヘーゲル』——『世界の名著』44, 416 頁、中央公論社、1955 年、所収。

- (10) マルクスは、公民(Citoyen) = 政治的人間を「抽象された人為的人間」「寓意的な、法人」とみている。これに対して、「市民社会の一員としての人間」を「感性的・個別的・直接的なあり方における人間」とみている。そして、「現実の人間は利己的な個人の姿ではじめてみとめられ、真の人間は抽象的な公民の姿ではじめてみとめられる。」としている(1-S. 370, 406 頁)。

- (11) 「経験的生活」(das empirischen Leben)というのは、たとえば I. カント『純粹理性批判』等においてと同様、ここでも現実の、(空想的・観念的ではない)、感覚的に体験できる、いわば、「普通」の生活のことと考えてよいであろう。

- (12) 上の注 8) や注 10) でも触れたところであるが、——したがって、繰り返しになるが——、マルクスは、国家 = 政治社会の成員(公民)をこのような存在としている。しかし、そのような人間 = 公民は、抽象的な存在であり、現実性をもたないものと考えている。

現実には、国家 = 政治社会は、このような「理想社会」ではないわけだが、ヘーゲルの「法哲学・倫理」のシエーマ(市民社会→国家)における「国家」と同様、ここでは、国家は、理想社会として、とらえられているといえよう。市民社会の欠陥は国家においては存在しない、国家は市民社会の欠陥 = 矛盾の解決形態とされているわけである(ヘーゲルにあっては、〈市民社会→国家〉というように、両者は進歩 = 発展の序列——いわば従の関係ないしは時間関係——とされているが、マルクスにあっては、両者は、同一時間における空間関係とされているといえよう)。それゆえ、市民社会に対して国家 = 政治社会は、彼岸の世界である「宗教世界」と同じ意味をもっていると考えられることもできよう。

- (13) マルクスは、「類的存在」になることを『固有の力(forces propres)』を社会的な力として認識し、組織することだとし、そのように「……認識し、組織すること」は、「社会的な力」「政治的な力の形で自分から切りはなさない」ことだとしている。(そして、それによって、「人間的解放」が「完成」される、としている)が、この一文に、この期におけるマルクスの「解放」観が示されているように思われる。

マルクスは「あらゆる解放は、人間の世界を、諸関係を、人間そのものへ復帰(Zurückführung)させることである」(1-S. 370, 407 頁)と述べているが、この一文は、マルクスの解放観を端的に述べているものといえよう。自立した、個々バラバラに存在している(利己的な)個人は、直接に社会を組織することはできない。したがって、社会は、国家という政治的な形をとって存在することになる(「社会的力」についても同様であろう)。この場合、社会は(したがって社会的力は)、市民社会の個人の力のいわば疎外態ということになる(この点、基本的には後の『資本論』『商品論』中の「物神性論」の論理と同様であろう)。こうした「力」を自分達の手にとりもどすことが、「人間の世界を、諸関係を、人間そのものへ復帰させる」ということであろう。そして、それは、つまりは、人間が、意識的に結合するということ——類的存在となるということ——であろう。

#### 〈付〉〈類的存在と人間的解放〉観のその後の展開に関する若干の問題

本文においてわれわれは、「現実の個別的人間が……類的存在となったとき」「人間的解放」が「完成されたことになる」次第をみた。そしてこの場合の類的存在というのは、社会的存在ないしは共同的存在という意味での人間(存在)のことである、とわれわれは考えたのであった。



さて、「人間的解放」の「完成」というのは、みてきたように、政治的解放によっては達成しきれなかった人間解放の達成＝完成ということであり、また利己的個人から構成される社会＝市民社会の止揚ということであった。したがって、これは、マルクスの最も初期における人間解放＝社会変革（社会のあり方）についての見解であるとみなすことができるであろう。このように、マルクスにあっては、人間解放＝社会変革は、人間が類的存在になることによって達成されるとされているのである。個別の人間が、「個別の人間のままでありながら類的存在」になること、そうした人間関係＝社会のあり方が、『ユダヤ人問題によせて』においてマルクスが示した、市民社会に代わる社会のあり方であった。そして、われわれは、マルクスのこのような見解は、『ユダヤ人問題によせて』においてだけではなく、後の『資本論』においても、基本的には継承されていると考える（例えば、『資本論』、第1部、第1篇、第1章「商品」第4節「商品の呪物的性格とその秘密」中において述べられている「共同の生産手段で労働し、自分たちの個人的な労働を自分で意識して一つの社会的な労働力として支出する」「自由な人々の結合体」というのは、『ユダヤ人問題によせて』の「類的存在」となった人間から構成される社会と、基本的には、同一とみなすことができよう。また、同じく『資本論』、第1部、第7篇、第24章、第7節で、述べられている、いわゆる「個人的所有＝個体的所有の再建」についても、同様の考え方をみてとることができよう。なぜなら「協業と土地の共有と労働そのものによって生産される生産手段の共有とを基礎とする個人的所有」というのは、類的存在としての人間のあり方を条件とする所有のあり方といえようからである）。

このように、われわれは、マルクスの人間解放＝社会変革についての見解は、初期の『ユダヤ人問題によせて』以来、後に至るまで基本的には継承されていると考えるのだが、しかし、このような考えを誤りとする有力な見解も存しているのは周知のとおりである。そのような見解の代表として、われわれは、いうまでもなく、廣松渉氏の見解をあげることができる。それゆえ、われわれはマルクスの人間観・社会観についての廣松氏の見解をみてみなければならない（むろん、ここでは、氏の見解のうちのごく一部をみるだけであり、したがって、当然のことながら、氏の見解の全体について検討できるわけではない——念のため）。

廣松氏は、初期マルクスと後のマルクスの人間観——社会観には、『ドイツ イデオロギー』を境にして大きな変化があるとしている。たとえば、次のとおりである。

「初期のマルクスは、そして一時期のエンゲルスも、ヘーゲル主義的発想にもとづいてブルジョア〔市民〕社会における諸個人のアトム化的分立状態を『類的存在』たる人間の非本来的な状態と看じ、個と類とが即自対自的に合一する社会状態の実現を志向したのであった。

多くの論者たちがくり返し引用している通り、『ユダヤ人問題』当時のマルクスは『政治的解放』と『人間的解放』とを区別し、『現実の個人的な人間が抽象的な公民を自分のうちにとりもどし、個体的人間のままで……類的存在になったときはじめて……人間的解放が完成されたことになる』と主張する。

この時点でのマルクスは、たしかに、ルソー的な用語法だけでなく、啓蒙主義的な或る発想、人間の本来性の回復による人間本質の実現という発想——シエマとしては、エデンの園の楽園時代、原罪による墮落と末世、来るべき黄金千年という図式とも相通ずる発想——が認められるが、しかし、この当時においてすら「回復」「実現」さるべき「本質」はかの英仏近代思想におけるごとき「抽象的本質」ではない。

この間の事情が『経哲手稿』『神聖家族』を経ると次第に明確な形をとっていき、やがて『ドイツ・イデオロギー』にみるごとく、いかなる意味においても、もはや『本質』の回復実現というのがごとき発想が卻けられるに至る。けだし、具体的普遍としての人間、社会的諸関係の総体を以って『本質』とする人間にあっては『回復』さるべき本質は存在せず、従ってそれを回復すべくもない所以である。」（廣松渉「マルクス主義の地平」『廣松渉著作集第十巻』、123頁、岩波書店、1996年）。あるいは、

「『ユダヤ人問題』では、『現実の個体的な人間が……個体的人間のままで……類<sup>ガットウングスヴェーゼン</sup>的<sup>ゴットウングスヴェーゼン</sup>本質<sup>ゴットウングスヴェーゼン</sup>となったときはじめて、人間的解放が完成されたことになる』ことを説き、その晩には『人間の個人的＝感性的実存と人間の類<sup>ゴットウングスヴェーゼン</sup>的実存の軋轢<sup>あつれき</sup>が止揚される』とマルクスは考える。そして翌年の『経哲手稿』でも、共産主義の第三階梯を規定して『それは人間と自然とのあいだの抗争の真の解決であり、実存と本質との……個と類とのあいだの争いの真の解決である』と彼は主張している。

このように、一定の歴史的・社会的な条件を附帯したにもせよ、初期のマルクスは、ともあれ、類として



の本質と個としての実存とが人間においては特権的に一致するという想定の上に立っており、しかるに現状では両者は乖離<sup>かいり</sup>していること、ないしは、この一致が即自的であって即自対自的ではないこと、この点をとらえて現状批判を展開したのであった」(同, 132 頁)。

以上廣松氏は、『ドイツ・イデオロギー』(「フォイエルバッハにかんするテーゼ」)ごろを境にマルクスの現状批判と社会変革についての見解が変化したとされている。そして、その理由として、氏が述べていることを——くり返しになるが——簡単に要約すれば、それは、マルクスが、人間の「本質」についてのとらえ方を変えたからだということになる。すなわち、「フォイエルバッハにかんするテーゼ」にみられるように、マルクスが人間の本質＝人間性を「個人に内在する抽象物」ではなく、「社会的諸関係の総体」と、とらえるようになったことが、その原因であるとされているのである。人間の本質＝人間性が「社会的諸関係の総体」ということであれば、『『回復』さるべき本質は存在せず、従って、それを回復すべくもない所以である』から、というわけである。

このように、廣松氏は、マルクスの現状批判＝社会変革観の変化にのつてのマルクスの人間観(本質観)の変化の重要性を指摘されているのであるから、われわれも、この「フォイエルバッハにかんするテーゼ」に述べられている、マルクスの人間観＝本質観(人間性)についてみてみなければならない。マルクスが人間の「本質」観を変えたことを証するものとされている「フォイエルバッハにかんするテーゼ」中の当該箇所を引用しておこう。

「六 フォイエルバッハは、宗教<sup>ヴェーゼン</sup>性を人間<sup>・</sup>性<sup>ヴェーゼン</sup>へ解消する。しかし人間性は一個の個人に内在する抽象物ではおよそない。その現実性においてはそれは社会的諸関係<sup>アンサンブル</sup>の総体である。

この現実的なあり方<sup>ヴェーゼン</sup>の批判へ乗り出すことをしないフォイエルバッハはそれゆえにいやおうなしに、

(一) 歴史的経過を切り捨て、宗教的心情をそれだけとして固定して、一つの抽象的——孤立的——人間としての個体を前提せざるをえない。

(二) 本質はそれゆえただ『類』としてのみ、内なる、無言の、多数個人を自然的に結びあわせる普遍性としてのみとらえられうる。」(Karl Marx Friedrich Engels Die deutsche Ideologie karl Marx [Thesen über Feuerbach]. Werke Band 3 s. 5, 邦訳『全集』第 3 巻, 4 頁)。

この「テーゼ」では、確かに、みられるように人間性を「社会的諸関係の総体」としている。われわれは、これがどのようなことを意味しているのかを明らかにしなければならないであろう。なぜなら、人間性＝人間の本質と社会的諸関係(の総体)とは、いうまでもなく全く別のことだからである。したがって、にもかかわらず、人間性＝本質を社会的諸関係の総体としているのは、どのような意味でそう述べているのかということをも、はつきりさせておかなければならないわけである。しかし、ここで注意しなければならないのは、単に「社会的諸関係の総体」であるとされているのではなく、「その(人間性＝本質の)現実性においては」(In seiner Wirklichkeit)と「限定」がつけられているということである。「現実性における」「人間性」というのは、人間性の現実にある姿、したがって、われわれが現に生活しているこの社会＝世界における人間性のあり方、ということになる。とすれば、「その現実性における人間性は社会的諸関係の総体である」という人間性規定は、現実世界に現実存在している人間性は、社会的諸関係によって規定されている(あるいは、大きな影響を受けている)ということの意味するものと考えられなければならないであろう。この点は、別のいい方をすれば、人間性は「個人に内在する抽象物」ではない、ということである。人間性は個人の内面に静止的に inwohnen しているのではなく、現実世界に登場＝存在しているものである、ということであろう。

[現実性における人間性が社会的諸関係の総体によって規定されるということは、たとえば、社会的諸関係の総体である市民社会にあっては、人間性＝人間の本質は、それ特有のあり方をするということである。たとえば、人間愛ではなく自己愛＝利己心が人間性＝本質である、といったことであろう]

以上のようにわれわれは、マルクスが人間性をその現実性において——現実という次元において——問題

にしていると考えた。とすれば、次に問わなければならないのは、何故マルクスが、人間性＝本質をその現実性において、すなわち、一定の社会において存在しているそのあり方において——抽象的な本質としてではなく——とらえようとしたのか、ということである。この点は、「フォイエルバッハにかんするテーゼ」が（テーゼ六だけではなく、全体として）、何を問題にしたテーゼなのかを見ることによって明らかになるであろう。

マルクスは、「フォイエルバッハにかんするテーゼ」「一」の冒頭において、次のように述べている。「これまでのあらゆる唯物論（フォイエルバッハのをもふくめて）の主要欠陥は、対象、現実、感性がただ客体的、または観照の形式のもとでのみとらえられていて、感性的人間的な活動、実践として、主体的にとらえられないことである。……」そして最後のテーゼ（十一）では、「哲学者たちは世界をさまざまに解釈してきただけである。肝腎なのはそれを変えることである。」と述べているのである。われわれは、ここではテーゼの最初と最後の部分のみの引用にとどめたが、この引用にみられるように、マルクスは「対象、現実、感性」を「変革」の観点から、「感性的人間的活動、実践として」「主体的にとらえる」ことの必要性を強調しているわけである。テーゼ「六」における「人間性」についての規定も——その現実性においては社会的諸関係の総体である、という規定も——このような観点からのものであると考えなければならない。すなわち、現存の「人間性」の「あり方の批判」、したがって、その変革という観点に立つての規定であるとみるべきであろう。社会的諸関係の総体によって規定されている（あえていえば、その限りでの、その次元での、したがって変革可能な）人間性＝本質が、ここでは問題とされているわけであろう。われわれは、マルクスが、人間性＝本質をその抽象的次元においてではなく、その現実性においてとらえたことを、このように考える（フォイエルバッハのように、抽象的なレベルで人間性をとらえるなら——そのようなとらえ方もありうるとわれわれは考えるが——人間性の改変は困難＝不可能となろう）。

さて、人間性をその現実性においてとらえるということが、以上のように現実性における人間性の批判＝変革という観点からのものとすれば、こうした人間性把握は、「フォイエルバッハにかんするテーゼ」以前のマルクスの人間性把握とどのような関係に立つものであろうか。「フォイエルバッハにかんするテーゼ」以前のマルクスの人間性という時、われわれにとってはさしあたり「ユダヤ人問題によせて」における人間性ということになるのだが、みてきたように、そこでは、人間性は、利己的という人間性と、類的という人間性であった。そしてマルクスは、利己的個人が類的存在になることによって「人間的解放が完成」としたわけである。このように、「ユダヤ人問題によせて」における人間性の改変、類的存在への転化は、人間的解放の完成のための、いわば条件とみなされているわけである。（ちなみに、ここでは、類的存在——個と類の一致は、達成される目的ではなく、人間的解放完成のための手段と位置づけられていることになる）。このように、人間性のあり方は、人間的解放の完成のための条件＝手段として位置づけられているわけだが、しかし、どのようにして、人間性が変えられるか、どのようにして人間が類的存在になりうるのかということは、ここでは全く示されていない。「類的存在になれば人間的解放は完成される」と述べられているだけで、いかなる条件の下で、どのような道をとって、どのようにして、人間が類的存在へと生成しうるのかについては語られていないのである。しかし、そのことが示されなければ、人間的解放の完成は不可能であろう。この点、「フォイエルバッハにかんするテーゼ」「六」において述べられている「現実性における人間性」＝「社会的諸関係の総体」（によって規定されている人間性）というのは、批判と変革の可能な人間性規定ということができよう。なぜなら、現実性における人間性が、社会的諸関係の総体によって規定されているものであるならば、社会的諸関係の改変によって、人間性を変えることが可能となるからである。

このように、「フォイエルバッハにかんする人間性」規定が、現存の人間性に対する批判と変革の観点からの規定であるとするならば、そして、そのような人間性把握が、初期マルクス（さしあたり「ユダヤ人問題によせて」）においては示されていなかった人間性改変の条件＝方途に道を開くもの——それはまたマルクスのいわば「社会変革」構想とかかわるといえようが——として位置づけられるとすれば、人間性＝社会的諸関係の総体とする把握は、必ずしもマルクスの人間性＝本質観の変更を示すものとはいえないとわれわれは考える。そのことは先にも述べた所であるが、マルクスの社会変革観が、『資本論』（段階）において

も、初期のそれを基本的には引き継いでいるとみなしうることからも証されていることと考えられるからである。