

# 和辻博士はマルクスの人間学をどのように捉えたか

——マルクス人間学に対する和辻人間学の批判の批判——

豊 田 全 (倫理学・社会学研究室)

---

Tamotsu TOYOTA

In what way did Dr. Watsuji grasp Marx's Anthropology?

——A Critique on Watsuji's anthropological  
Critique on Marx's Anthropology——

---

## I ま え が き

和辻門下の私が和辻先生の人間の学の一部に対して批判めいたことをなすということは、不遜であると感じられるかも知れないが、私自身は不遜な、あるいは不遜な心根を寸毫ももっているのではない。私は和辻先生の高くそして深い学恩を寸時も忘れたことがない者の一人である。私は先生に対して限らない敬慕の念をいだいているが故にこそ、先生の人間の学の方法を遵奉して、先生の理説に批判の目を向けようとするものである。

先生の人間の学の方法は解釈学的方法といわれるものであり、その真義は、還元・構成・破壊の三つの方法にある。この中、還元は消極的であるが、構成は積極的であり、さらにこの構成は破壊を前提する。だからして、破壊なしには解釈学的方法は極めて不完全なものになってしまうであろう。では解釈学的破壊とは如何なることを意味するか。「破壊とは、どうしても用いなくてはならない伝承的概念を、その作られた源泉に返し、批判的に掘り起こすことである。即ち<sup>1)</sup>伝統の発掘である。」ところで和辻博士によると「伝統とは『表現』以外の何者でもない。」<sup>2)</sup> 伝統の発掘が解釈学である所以は、それが表現であるからである。表現は人間存在の表現であり、そして表現は「歴史的に限定せられて<sup>3)</sup>」おり、また「あらゆる時代に如何なる人に対しても同じ仕方で接近せられる。」<sup>4)</sup> ものでもない。だから表現としての社会とか、生産関係とかは、歴史的に限定せられており、またそれらに対してマルクスが接近した仕方と和辻博士が接近した仕方とは異なっていなければならない。さらにマルクスの人間のとらえ方に対する和辻博士の接近の仕方と私の接近の仕方とは異ならねばならない。博士の門下生たる私がマルクスの人間学を解釈する場合、博士のマルクス解釈をそのまま踏襲することは許されない。解釈学的方法による和辻博士の「哲学的認識は本来的には歴史的認識である。」<sup>5)</sup> 博士のマルクス人間学の解釈を「批判的に掘り起こし」「破壊」し、しかしそれを「無用のものとして否定するのではなく、積極的に己れのものとする」ことこそ、正に和辻博士の教えである。このようにして私がこれからなそうとすること

は、実に和辻博士の教説そのものに依拠しているのである。

## II 和辻博士による人間の根本的構造の把握

和辻博士によると、人間存在の根本構造は、社会的であるとともに個人的であるところの二重構造である。そしてさらに「この二重構造は、……まさしく否定の運動に他ならない。」「一方に於て行為する『個人』の立場は何らかの人間の全体性の否定としてのみ成立する。否定の意味を有しない個人、即ち本質的に独立自存の個人は仮構物に過ぎない。」ところが、「他方に於ては、人間の全体性はいずれも個別性の否定に於て成立する。個人を否定的に含むのでない全体者もまた仮構物に過ぎない。この二つの否定が人間の二重性を構成する。」そしてこの二つの否定は一つの運動である。個人が「否定において個人となるとき」その否定の運動はそこで止むのではない。そこには「その個人を否定して全体性を実現する道が開かれる。個人の行為とは全体性の恢復の運動<sup>6)</sup>の一環である。否定は否定の否定へと発展する。人間存在は根源的にはこのような運動である。即ち「人間存在の根源」は「否定そのもの」または「絶対的否定性」であるといえることができる。だからして「個人も全体もその真相に於ては『空』であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。」空である絶対的全体性は否定の否定であるが、これはいうまでもなく単なる否定ではなくして、「絶対的全体性の自己還帰的な実現運動」である。人倫とは正にこのような運動である。だからして「人倫の根本原理は、個人（即ち全体性の否定）を通じてさらにその全体性の実現せられること（即ち否定の否定）に他ならない。」換言すれば、人倫の根本原理は「空が空すること」である。すでに明かなように、この運動の中には二つの契機が蔵せられている。「一は全体に対する他者としての個人の確立である。ここに自覚の第一歩がある。個人の自覚がなければ人倫はない。他は全体の中への個人の棄却である。……この棄却のないところにも人倫はない。」このようにして「人間存在」はその根源においては「否定的構造」をもつのであるが、この否定的構造こそ「人間存在を人間存在として不断に形成せしめるところの根本的理法である。」「もしこの理法を外れれば人間存在は存在し得なくなる。だからこの理法はまた人間存在の根底である。」然るに人間存在の理法は人倫もしくは倫理である。そこで人間存在の「根本的理法は根本的倫理である。」<sup>8)</sup>そしてこの根本的倫理がないならば人間存在は存在しえない。といわれることになる。

和辻博士の人間の根本的把握は、極めて大雑把にとらえるならば、以上の如きものである。

このような根本原理に立つ和辻博士の人間学は、マルクスの人間学をどんなふうに汲みとったか。即ち和辻博士によってマルクスの『人間』のどの面がくみとられ、どの面はくみ残されたか。そしてマルクスの人間学がそのように取り扱われたのは、和辻人間学の原理からは必然的なことであつたのであろうか。あるいは、和辻人間学はマルクスの人間学を別様に取り扱うことを許したのではないであろうか。ということなどについての疑問を心に抱きながら、以下に考究してみたい。

### Ⅲ マルクスの人間把握

#### (1) 意識的生命活動としての人間

マルクスの人間学においては、人間はまずもって「直接的な自然物」としてとらえられる。このようなものとしての人間は、その中に素質と能力とに結びついて衝動として存在している「自然の力」をもっている。彼は「動物や植物と同じように、外から影響をうけ、条件づけられている存在である。」<sup>9)</sup>「彼の衝動の対象は、彼の外に、彼から独立した対象として存在する。しかしこの対象は、彼の欲望の対象である。」そしてその対象に向って彼の全体の力がはたらく。

マルクスは一応人間をこのように規定した上で、しかし人間のこのような規定は、人間の本質を完全にいつくすものではないとし、次のようにいう。「人間はただに自然物であるのみならず、人間的自然物である。」<sup>10)</sup>それでは人間を動植物から区別するところの『人間的』とは如何なることを指すのであろうか。マルクスはいう。「動物はその生命活動と直接に一つである。」動物の心的活動と反応とは、動機の連鎖以外の何物でもない。動物には反省の可能性が欠けている。反省がないところには真の対象の成立は不可能である。「感覚に与えられた世界が対象になりうる」のは、「反省があるから」である。だから反省をもたない動物は真の対象をもたない。動物が物を把握する仕方及び一般にどのような物が動物の視野の中に入るかは、動物の生命的利害によって条件づけられる。そしてそれらのことは、動物の心的性質に応じて起こる。動物は世界の中で動く方向をきめ、栄養を調達し、蕃殖するのに必要なだけを世界の中から捉える。ところが人間はこれとは異なった仕方をする。人間は「彼の生命活動そのものを彼の意欲と意識との対象にする。彼は意識的生命活動（意識された生命活動）をもつ。」<sup>11)</sup>マルクスはこのような人間の意識的活動を、彼の『ドイツイデオロギー』に先行する労作においては『精神』とよんでいる。即ち彼は人間の特徴を人間が精神をもつことの中に見出したのである。彼は「人間は精神をもち、この精神は意識として自己をあらわす。」と書いている。しかしこの文章を彼は削除と挿入によって、「人間はまた意識をもつ。」に変えた。恐らくマルクスは神学的ヘーゲルの色彩の濃厚な『精神』という言葉をさけた方がよいと思ったのであろう。精神といっても意識といっても、そのよび方とはにかくとして、人間が他の動物のもたないそのような活動をなすところに彼の特徴があるとマルクスは考えた。動物が本能的になすことは、人間においては、意欲と熟考のはたつきによってなされる。いうまでもなく、人間といえども、栄養を摂取しなければならないし、自分の種族を保存しなければならない。しかし人間は、動物と同じように彼の生命活動と直接的に一つではない。人間においては、生命活動は媒介される。それは反省を通じて結果を生む。人間が意識的生命活動をもつということは、人間が自由と普遍性をもつということを意味する。動物はその肉体的心的組織によって決定され、「直接的肉体的要求の支配のもとに」「それが属する種の型によって」その特殊な世界を「形づくる」のであるが、人間は「肉体的欲求から自由に」あるいは人間にしてはじめて、「肉体的欲求からの自由において」「真に」生産する。生命活動と直接的に一なる動物の生産は一面的であるが、生命活動と生産との間に熟考が媒介する人間の生産は普遍的である。人間の生産は生命活動の直接の延長ではない。そこでは自己の生命に直接的に役立つもののみが生産されるのではない。自己の生命活動とはなれて、あるいは独立に

生産がなされる。眞の生産はそこにはじまる。

マルクスはこのようにして人間を動物から区別するものとして、意識的生命活動をとりあげ、それによって人間には自由があり、活動したがって生産の普遍性があるとなす。

人間は財を生産し、その財によって生存する。財は生存のために必要な物質的基礎であるが、このものの生産は、意識的合理的熟考と一定の目的のための手段の整序によって行なわれる。人間の生産は欲望を越えて行なわれる。即ち人間の活動は直接的欲望満足のみにつきるのではない。人間は自己の欲望からはなれて、意識的生命活動をなすが故に『普遍的に』生産する。人間は彼の肉体的心的組織のわく内で、そしてその強制のもとにのみ生産するのではない。人間は対象に備わっている性質を対象のものとして客観的にみることができる。また人間は彼の感覚に与えられたものを対象として観察し、さらに彼の存在の性質や法則性を対象として観察する能力をもっている。

## (2) 社会的存在としての人間

さてところで、上のような人間の規定は何等の補足をも必要としないであろうか。これに対してマルクスの答は否定的である。即ちマルクスによると、人間は根本的に社会的存在である。孤立の人間は眞なる人間ではない。現実の人間は社会においてのみありうる。人間は個的存在ではなくて、類的性格をもっているのであるが、この類的性格は人間が他者を指向することにおいてあらわになる。即ちそれは『私と汝』との関係において顕わになる。私の汝に対する関係はいわば『自然生的』関係であるが、しかしこの関係は単に自然的関係ではなくして、一つの殊に人間的な関係であることは明かである。私と汝との関係が殊に人間的な関係であるというのは、それが意識的生命活動によって実現されるからである。人間の全活動が彼の意識的意欲の対象であるように、人間存在がその中において自己をあらわにするところの社会的諸形象もまた彼の意識の対象でなければならない。それ故に社会的成体はいつも意識的生命活動の媒介においてできあがる。人間は、彼の如き人に対して、物質的生産に向けられた彼の生命活動に対して関係すると同様に関係する。即ち人間は、反省する精神的存在として他者に<sup>12)</sup>関係する。このような関係において人間は存在する。現実的な人間存在は正に社会的現実的存在である。社会においてのみ人間の本性は完成される。社会的結合は自然的に与えられる。しかしその結合の自然発生性は、意識をもつ生物としての人間の段階においてあるところのものである。意識をもつ存在としての人間の活動は、前にもいわれた通り自由な活動として、自然の決定と一致して流れ出る如きものではない。人間が、自然から即ちそれ自体で自然発生的であるところのものをなすならば、彼は動物の段階に立っていることになるであろう。が実際には人間はそうではない。意識的生命活動が人間の活動をそれ自体の自然から離間し、人間に自由を与え、動物と区別する。社会的結合は、自然発生的だといわれても、それは自然の決定と一致して流れるのではないところの人間の意識的生命活動の産物である。このような言い方は、あたかも個人がまず存在して、それが結合して社会をつくるかの如き印象を与えるかも知れない。しかしマルクスは社会と個人との関係を相互に条件になるものとして規定する。「社会そのものは、人間を生産するが、それはまた人間によって生産せられる。」<sup>13)</sup>となす。

### (3) 生産的労働をなすものとしての人間

マルクスは意識的生命活動をば人間の核心におくのであるが、この活動は社会生活において生産的労働としてあらわれる。だから労働こそ人間の本質であると考えられる。ところが人間を人間たらしめるところのものを労働であるとなしたのは、マルクスにはじまるのではなくて、彼の思想の基礎の一部をなすところのヘーゲルにおいて、それはそのようにあつかわれていると、マルクス自身はヘーゲルに対する称讃の意味をふくめてのべている。即ちマルクスはいう。「ヘーゲルは現代の国民経済の基盤の上に立っている。彼は労働をば……人間を確証するものとしてとらえている。」<sup>14)</sup>「ヘーゲルの現象学において偉大なのは……ヘーゲルが、人間の自己生産を、一つの過程としてとらえ、対象化を外化としてとらえ、そしてこの外化の止揚として捉えていることであり、彼がかように労働の本質をとらえ、そして具体的人間即ち現実的なるが故に真なる人間を、彼自身の労働の結果として把握していることである。」<sup>15)</sup>と。ヘーゲルは「精神は本質的に行為する。」<sup>16)</sup>とか、それは「純粹活動」であるとか、「絶対に落着かぬもの」<sup>17)</sup>とか、いっているが、マルクスはヘーゲルによる人間の本質のこの規定を大変高く評価している。しかしマルクスは、それとともに、ヘーゲルの見解に対して、批判的制限を加えることも忘れてはいない。マルクスの見解によれば、ヘーゲルは現代の国民経済の立場に立ってはいるが、「ヘーゲルが知り、そして承認している」労働が「抽象的—精神的なものだけ」であるかぎり<sup>18)</sup>、彼はこの活動の本質を誤認している。ヘーゲルは「自己認識へかり立てる神」を「精神自身の絶対的法則」<sup>19)</sup>とするから、あるいはまた精神の発展は「精神がその概念の完全な意識に到達する」や否や、その目標に達したのであるとするから、ヘーゲルはただ抽象的—精神的労働のみを知り、そして承認しているとマルクスが主張するのも当然である。マルクスによると、人間の本質をなす労働は、ヘーゲルによってとらえられた如きものではない。労働においては「物質的生活そのものの生産<sup>20)</sup>が行なわれるのである。そもそも労働は、新しい欲望の生産、家族とともに、歴史の最初から人類とともに存在し、今日においてもなお歴史において力をもっている根元的関係の一である。」<sup>21)</sup>労働とは、人間がまず第一に自己の生活一般を維持しえんがために企図しなければならないすべての努力、就中実践的なそして次に理論的な努力の総体である。そして人間の努力はまずもって直接的欲望の単なる満足に向けられるが、しかしそれはさらに目的——即ち生活維持——を達成するのに役立つすべての人工的道具の製造に向けられる。歴史における根元的関係の第二の「契機」は「新しい欲望の生産」であるが、これについては次のように語られる。「充足せられた最初の欲望、充足の行為、そしてすでにつくられている充足の道具」は新しい欲望へ「みちびく。」<sup>22)</sup>「歴史の運動」における第三の関係は「彼らみずからの生活を日々新たにす人々が、他の人間をつくり、蕃殖しはじめる」という関係である。即ちそれは「夫と妻との関係、親と子との関係、家族」<sup>23)</sup>である。

歴史における三つの根本的関係即ち労働による自分自身の生活の生産、生殖による他者の生活の生産、そして新しい欲望の産出は、自然的であるとともに社会的関係であり、それらはまた人間の根元的社会的活動の三つの側面であるともいわれ、しかもこれら三側面の中において労働がより根元的であるから、ここに多くの個人の共働が当然に重要な事柄として取りあつかわれねばならないが、共働の事実からは「ある一定の生産の様式あるいは産業の段階は、常にある一定の共働の様式あるいは社会の段階

と結びつく<sup>24)</sup>ということが認識せられる。このようにして労働は人間の社会生活においても、また歴史の過程においても、本質的な事柄であるといえることができる。

#### (4) 労働による人間の自己疎外(外化)とその止揚

労働は人間の欲望の満足にとって必要であるところの財を生産する。労働の過程は「頭脳労働と手労働」を「統合」し、労働の生産物の中に人間のエネルギーが対象化される。マルクスは人間がその生産物の中に自己を客観化する労働の過程を自己外化(Selbstentäußerung)あるいは自己疎外(Selbstentfremdung)と名づける。労働とその結果において、人間は彼が何であるか、そして何でありうるか、を示す。労働によっては生産された物は、一種の独立の存在性をもつところの対象である。即ち労働によって一種の独立の存在性をもつところの対象が発生する。しかしこの対象は目的自体ではなくして、生活維持の手段であるから、対象は人間の享樂に役立ち、そして享樂によって人間の生産の手段になることによって、再び「止揚」され、否定されるとき、はじめてその使命をはたす。したがって労働と享樂は『つい』をなしている。財を生産することは、その中に人間が自己を疎外することであるが、この自己疎外はこのようにして——人間が自然発生的な関係の中において生活している限り——再び否定せられる。人間は必然的に——即ち自然が与える生活資料の相対的欠乏によって強いられて——はたしながら自己から外にで、自己を生産物において対象化し、それからそれを消費するか、あるいは他の生活資料の製造に役立てるかすることによって、常に新たに成り、そしてくり返す自己産出を行なう。このような仕方では人間は自己疎外を止揚する。この閉じた循環は必然的なそして持続的なものである。というのは人間は「いつも自然とたたかわ」ねばならないからである<sup>25)</sup>。如何なる社会形態も生産秩序も人間を自然とのたたかいからまぬがれしめない。人間はこの強制からのがれることはできない。肉体的に精神的に労働しながら、そして上昇する欲望と物質的な生活の基礎の窮乏を顧慮しながら、人間はあらゆる可能的生産方法の下における必然の国にしばりつけられている。しかしながら労働はあらゆる人間においてすべて同一であり均一であるのではない。根源的自然的關係においてすでに労働過程は同一ではないことの萌芽が示されている。即ち性別や親子関係において労働の性質上の差別や量的差別がおこる。それは分業の萌芽である。

#### (5) 分業

分業は人口の増加によって促進される。そうして人口の増加は「生産力の向上」と需要の増大の条件になる。分業によって人間の共働が基礎づけられるとはいわれないが、——というのは人間は根元的に共働人間になるのが必定であるところの社会的存在であるから——しかし個人の生存を可能にすると思われる社会的成体は分業によって生じるという点からいえば、分業は人間の共働を強めるといってよい。分業の構成に対して影響するものとしては、「自然的素質」、肉体的力と精神的能力、さらに偶然があげられるが、これらの条件に基づいて各人の仕事の特殊化が要求される。しかし人間が一定の労働過程に特殊化されるや否や、相互依存の關係が生まれる。こうなると各人はもはや彼の生活に必要なものをすべて準備するようなことはしない。彼は他人のもので自己の生活の維持に役立つものがあるときは、それにまかせる。分業によって——ただ分業のみによるのではないが——社会的成体が一定の規則

を以って構成せられるに至る。その規則を無視すると、たちまちそれに 関与している個人の生活過程の障害が生ずることになる。各人がおのれの特的な仕事を行なうという条件下においてのみ、すべての人が生存することができる。各人が相互に依存するというのは、すべての人がそれぞれ自己の特的な労働を遂行するときのみ、必ずしも自分の労働の直接的結果によらないで、彼の欲望の充足のための資料を獲得することができるということの意味する。マルクスによると、分業は「自然発生的」であるが、しかし分業が相互依存の事実によって個々人の生活にとって有意義になりうるのは、共同態の前提があるからである。しかし現象としては、次々に生起する相互依存の体系において社会的成体の存在が顕示される。

この社会的成体は、個々人をその担い手とし、または成員としているけれども、それはそれらの部分（個々人）の単なる総体より以上のものであり、また総体より別のものであろうとする要求をもっている。社会的成体はその部分からはるかに独立している独特の存在でありはじめ、それとともに独特の法則を發展させはじめる。そしてそれは必要とあらば、成員の意志をこえて自己を貫徹する傾向をもっている。自己の部分の意志に反しても自己を主張しようとする要求と、自己を自己の基体から独立の、そしてこの基体の上に位する『実体』としての把握しようとする傾向とが結びつく。社会的成体はそれ独自の関心をもとうとする。それは無論個々人の関心に関係し、またそれを代表するけれども、しかしまた特種な性格をもっており、またそれを主張する。社会的成体の関心（または共同の利害）を支えるためには、法的秩序が設定されるが、これの担い手は独立の存在として理解される社会理性などではない。共同の関心の『機関』は常に人間自身である。彼及び彼の意志は一定の根拠からすべての人の意志を代表するということになる。ところが人間には物を擬人化する性癖があるので、社会についての理論をなすとき、どうしても用いなければならない概念、例えば家族集団、仲間集団、共同体、国家、民族等々の如き概念をば、行動する主体として捉えるか、またはそれまででなくとも、社会的実体としてとらえる傾向がある。社会有機体説はこのような傾向の結果である。そこでどうしても注意しておかねばならないのは、歴史的伝達は今ここに生きている具体的な人間において、そしてこの人間によって行なわれ、政治的法的制度の内容や要求を現実化し、その制度に現実性を与えるのは、いつも人間である。即ち人間のこのような行動によって社会的成体が存立するということである。いうまでもなく、社会的成体は、それを實現する個々の成員から一応独立してはいるが、それは一般に個々の成員がその内的要求に従うときのみ存在し、あるいは存続しうる。この要求は必ずしもはじめから道徳的命令として理解せられてよいとはかぎらない。しかし人間的結合が社会的成体にまで凝結すると、それは相互の義務と権利としてあらわれる倫理的諸規則を含むということは容易にうなずかれる。すべての社会的成体が成り立つためには、その成員が道徳的義務を感じることがなくてはならないであろう。その意味において、社会的成体は道徳的義務の基礎の上に成り立つといえる。しかし人間間の関係を、倫理的のみみるのは誤りである。例えば、仲間集団や家族集団や職場組織は、若しも物質的条件が何ら充足されないならば、存立することはできないであろう。いろいろな人間関係にとっては、それぞれ達成さるべき目的によってきまる最適の条件があるし、また、そこを越すと、その関係が分解するところの限界がある。

分業は「自然発生的」所興であり、如何なる人もその中に投げ入れられる。若し自然必然性を以って生起するものが道徳的評価の対象にならないのなら、分業に対してこの評定をなすことは正当ではない。しかしマルクスは分業に対して道徳的評定をなしているのである。即ちそれは次のようになされるのである。

#### (6) 分業にともなう人間の自己疎外の止揚の中絶

マルクスにおいては、分業は彼の哲学の中心に立っており、歴史及び人間の本性の洞察、さらに社会生活の形式の認識は、分業の作用を把握することによって、決定的な促進をうる。分業の理解からして、家族の構造、階級の発生、「抑圧者」と「被抑圧者」の出現、国家の起源、その発展、その組織が理解される。歴史的必然と。生産する人間から独立した「盲目の力の概念——この盲目の力は人間から自由なる主体の性格を奪い、人間を歴史的運動の単なる客体にすることにより人間を支配するのであるが——は分業の理解のたすけによってのみ解明せられる。さらにマルクスによると、イデオロギーの発生、「虚偽の」イデオロギー意識及び「イデオロギー身分」の発生も分業の結果である。人類の歴史が示す全体の目的論的過程は分業を枢軸として、そのまわりをまわる。しかし分業は本来の人間の墮落である。分業によって人は一面的になり不具にされ自己の独立と自由を失う。分業と共に歴史がはじまり、その終結と共に歴史くわしくいと人類の前史が終る。分業の止揚は一種の救済の意味をもつ。それと共に人類の真の歴史がはじまる。それは正に人間の復活を意味するのである。

人間の生産及び再生産の過程は「人間と自然との間の過程」である巡環運動において行なわれる。くわしくいと、欲望充足のために役立つ財は自然のままでは不足なので、生活維持に必要な資料を労働によって生産しなければならない。そしてこの資料は享樂せられることによってその使命をはたす。そしてまた労働は生活資料をつくる時に用いられる道具をつくる。労働のこれらの生産物中には人間が自己を客体化している。労働の生産物において自己疎外又は自己外化が行なわれるのである。享樂において即ち生産物の「止揚」において、人間は再び彼がつくり、その中に自己を疎外したそのものを獲得する。生活維持と生活促進に役立つこの獲得は外化されたものを取りもどすことであり、疎外の止揚である。巡環が終って、またそれは新しくははじまる。自己にもどるこの運動は、人間は彼の目的のために彼によってつくられたものを自由に処分する力を所有するという本質的な特徴をもっていることを示す。彼の活動即ち労働の生産物は彼のものである。それをどのように処分するかは彼の自由である。人間は自由であるといわれる。しかしこの自由は、彼の労働の成果を彼が実際に支配することにおいて開示される。エンゲルスによると、文明社会に入る前には、「生産者達は生産物がどうなるか知っている。生産物を消費するのは彼らであり、生産物は彼らの手からはなれない。そして生産がこの基盤の上に行なわれている限り、それは生産者を凌ぎ、彼らに対立する物的な疎遠な力をつくり出すことはできない。ところが文明においては、定期的にして不可避免的に、こうなるのである。」<sup>28)</sup> またマルクスはいう。「労働過程が一つの純粋に個人的のものである限り、同一の労働者が、すべての機能を統合する。しかしこの機能は後に分れる。彼の生活目的のために自然の対象を個人的に獲得する場合には、彼は彼自身を統御する。しかし彼は後には統御せられる。」と。ところで現実の社会は文明社会であり、純粋に個

人的な労働はない。

現実の歴史的社会的な生活は、上にのべた巡環運動が中絶されて、人間が彼の生産物を支配することができなくなっていることを示す。このことは生産物のその生産者への帰属があやふやになり、自己疎外の止揚がそこなわれていることを意味する。自己外化と自己奪還との間に妨害がおし入る。労働過程の巡環運動が妨げられる瞬間から、人間の外に、「独立に、人間に疎遠のものとして存在し、人間に対立した独立の力になる」ところの「対象的な世界」ができあがることはたしかである。「労働者が働けばはたらくほど、労働者が自己に対してつくところの疎遠な対象的世界の力はつよくなり、彼自身即ち彼の内的世界は貧しくなり、彼の所有は少なくなる。<sup>29)</sup>」そこでマルクスは決定的な問の方式をたてる。

「個々の人はいつも自分自身から出発した。いつも自分自身から出発する。彼らの関係は、彼らの現実的生活過程の関係である。彼らの関係が彼らに対して独立するということ、彼ら自身の生活の力が、彼らに対して抑圧的になるということは何処から来るのか。<sup>30)</sup>」「人間自身の行為が、一つの疎遠な、彼らに対立する力になり、そうして彼がそれを支配する代りに、それが彼を抑圧する。<sup>31)</sup>」ということは何処からくるか。換言すれば、この問は次のようになる。強制、即ち人間から主体の性格をうばい、彼を客体にする歴史的社会的な状態、彼が彼の生活、彼の労働、そして労働の生産物をもはや自分で「統御し支配し」ないで、彼が一つの「よそよそしい」彼に「対立する力」によって支配され統御せられるような歴史的社会的な状態は、如何なる仕方でも生ずるか。何故に人間は歴史的社会的な運動の単なる機能になるのか。答は分業がはらむ複雑な諸問題の中に求められねばならない。肉体的及び精神的エネルギーを労働によって対象化し（即ちこれは自己を外化することを意味するが）享樂によって即ち外化の止揚によって生活を再生産するところの人間の根源的自然的巡環運動は、分業によって破壊される。分業の出現と共に第一に「個々人の利害とすべての個人の共同の利害との間の矛盾」が生じ、第二に、労働と享樂、「生産と消費」の分配が生じ、第三に「他人の労働力に対する処分権」即ち「私有財産」が生じ、第四に、「精神的労働と肉体的労働」との分離が生ずる。

以上四つの事柄は相互に関連するのであるが、次に上記第三の事柄をきっかけにしてみると、それは「労働と労働の生産物との不平等な、量的及び質的分配」<sup>32)</sup>によるのであるが、この事実の萌芽は、マルクスの想定によると、妻や子供たちが夫の奴隷であるような家族のうちにみられる。そこには支配と被支配の「自然発生的な」関係がある。そこには、人類の一部のものを、無論はたらきはするが、優先的に享樂する享樂者となし、他の者を、無論享樂はするが、主として働くところの被抑圧者にするところの社会の萌芽がある。このようにして分業の初期においてすでに各個人の利害とすべての個人の共同の利害との間に矛盾があり、階級や国家の発生にとっての萌芽がある。何となれば、「分業によって条件づけられている階級」——「そのうち一つが他を支配するのである」が——は、特殊の利害と共同的利害との間の対立が、「共同的利害が、国家として、現実の個々の、また総体の、利害から分離されて、独立の形態」をとるという形になって確定されるような状態をとまうからである。すべての市民の利害を国家だとすることは「各家族集団や血族集団の中にある紐帯を現実的基礎」としている。しかし国家が共同の利害であるとなすのは幻影である。即ち国家は「幻影的共同体性」(illusorische Gemeinschaftlichkeit)をもつにすぎない。何となれば、国家の利害は「すべての他のものを支配する」階級の

利害にすぎないからである。国家とは「支配階級に属する各個人が、彼らの共同の利害を主張する」<sup>34)</sup>形態であるにすぎない。

このほか分業は各人の肉体的・一心的素質と精神的能力に相当だと思われる仕事にそれぞれの労働力を集中せしめるに至る。その必然的結果として、偏った人間がつけられる。「即ち労働が分配されはじめるや否や、各人は一定の専門的な活動範囲をもつ。この活動範囲は彼に強いられるものであり、それから彼は出ることはできない。つまり彼は狩猟者、漁師であるか、牧者であるか、批評家であるかである。そして彼が若し彼の生活資料を失うまいと思うならば、彼はそれでありつづけなければならない。」<sup>35)</sup>さらに分業によって人間の「共働」が生ずる。分業は個人々人を一つの社会組織の構成員にする。そしてその社会組織は一つの秩序をもち、独特の法則性を展開する。各人は他人の労働の生産物をたよりにする。彼は彼が生産するところのものに対する自由なる処分力を失う。何となれば、彼はただに彼の財を彼の生活維持のための補充として用いるところのものと交換しなければならないのみならず、彼は交換したがって売買が行なわれる市場を支配している法的秩序の下に投げ入れられざるを得ないからである。分業が発達すると人間は彼の独立と自由を失う。何となれば、「ある存在者は、それが彼自身によって存在するとき、はじめて独立のものとして認められる」<sup>36)</sup>からである。分業は一定の秩序を結果する。この秩序は最初から労働の不平等な分配を考へに入れている。しかしこの不平等な分配は、他人の労働力を処分すること以外の何事をも意味しないから、そこに生ずる政治的秩序は人間が再び自己をとりもどすこと、すなわち疎外を止揚することを結果しない自己疎外の状態を、最終決定の形において認容するものであるといつてよい。生産諸関係は、「政治的法的諸関係としてあらわれねばならない」<sup>37)</sup>

分業の出現と共に生ずる事柄のうち前述の第四の事柄すなわち精神的労働と肉体的労働との分離について次に考察してみよう。この問題は分業とイデオロギー的意識及びイデオログとの関連の問題として考察される。マルクスによると、「物質的及び精神的労働の分業が生ずる」や否や、「意識は、自己を現実の実践の意識より他のものであると現実に想像することができる。現実の或るものを表象することなしに、現実に何物かを表象していると想像することができる。——この瞬間から、意識は自己を世界から解放し、『純粋な』理論、神学、哲学、道徳等々の構成に移り行くことができる。」<sup>38)</sup>意識が現実の世界から解放せられることは、哲学や神学の発生を結果するものである。

マルクスにおける意識の問題を解明しようとするとき、それと存在との関係が論議の中心になる。意識は「もともとすでに社会的産物」であり、「そして人間が生存するかぎり、そうでありつづける。」あるいは意識は「他の人間との交通の欲求即ち必要からはじめて」<sup>39)</sup>発生する。意識 (**Bewusstsein**) の内容は「意識された存在 (**das bewusste Sein**) より他の何物でもありえない。」それは意識にもたらされた事実的關係である。そしてその関係は人間が財の生産によってその生存を再生産するとき生ずるものである。「人間の存在は彼らの現実の生活過程である。」マルクスは「天上から地上へおりてくるドイツ哲学とは全く反対に」「地上から天上へのぼる」即ち彼においては、「意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定する」<sup>41)</sup>とされる。人間がその生活を生産し、そして再生産するのは、ある秩序と条件においてであるが、その秩序と条件が実は彼の意識をつくりあげて行く。

ところが意識の存在に対する関係は、労働が肉体的労働と精神的労働とに分れることによって、『客観

的精神』の世界にとって基礎的な意味をもつところの転回をなす。即ち頭脳労働と手労働の根元的統一が分解するや否や、意識は存在との関連を失い、あたかも意識は 実際 にそれを条件づける存在から独立しているかのような虚構が発生する。意識は『現実的存在』に代うるに意識自身が作ったものを以ってするようになるが、この原因は分業にある。このようにして人間は、彼の意識は意識された存在にすぎないことをもはや認識しないようになる。この過程は、分業の結果として、労働の生産物とその生産者の処分力からにげて、彼から独立の疎遠な力として固定することによって決定的に促進せられる。この疎遠な力は経済的政治的秩序の必然の道程として現われ、そうして人間は 自分がこの秩序の中へ組み入れられていると心得ている。この独立の力については、人間はそれに依存してはいるが、逆にそれに対しては何等の影響も与えないと感じている。それは人間を客体にし、現存の社会秩序の機能にする。すなわちそれは彼から「人間性を奪う」(entmenslichen) のであるが、結局それは 宗教的意識の発生と哲学的あるいは神学的に基礎づけられたある世界秩序の承認のための前提をつくりあげる。そうしてここにいう世界秩序は、変化しない永遠の神的な意志からひき出されるか、あるいは人間と自然とを同じく支配する精神の原理に還元されるのである。世界を現実的世界と哲学的 または 宗教的世界に二重化することの根源は、存在と意識の間の関係の分離の中にある。この分離そのものは、分業の結果としての、生産者と生産物との分離及び肉体的労働と精神的労働との分離という二つの分離によるのである。

存在と意識の分離は、意識が、独自の客体、すなわち歴史と社会を動かす力及びそれらの目標であると称せられる精神的実体、換言すれば理念の世界を創作することを結果する。ヘーゲルの哲学はこの過程のよき標本である。まことにヘーゲルにおいて、『精神』の自己運動は『精神』がみずからを認識するために、ひたぶるに努力することであるという風にいわれるとき、それは、人間が歴史をつくるのではなくして、人間は、歴史をば彼を超越してはいるが彼において実現せられるものとしてとらえるということの表現にすぎない。人間は無論『精神』の機関である。しかし正にそれとして、精神の自己把握の世界史的過程の中に引き入れられている。人間は実際には分業によって自己から独立した力の奴隷にされ、その力の重圧の下にあるのであるが、しかしヘーゲルの哲学はこの「重圧」を「いわゆる世界精神の策略」<sup>42)</sup>として考える。伝統的哲学あるいは神学に従って、具体的な法秩序、国家組織、道徳的義務の規則、民族の要求などが或る形而上学的原理 あるいは 神人的存在の表示としてとられるとするならば、それは、人間はもはや超人的な力——神あるいは世界精神——は人間の自己疎外の表現にすぎないということを認識しないし、また認識することもできないのだということを告げていると考えてよい。かの「神秘的な力」の属性と考えられる独立性と独自の法則性は、人間は歴史の主体ではなくして客体である事態を開示する。現実の関係は、人間による統制と支配に服さないから、人間は、歴史の歩みを決定し、そして政治的法律的秩序の根柢であるところの超現実的存在のあることを信ずる。しかしこの「より高い存在は……みたところ孤立させられた個人の観念論的な僧侶的表現であり、彼の表象であるにすぎず、生活の生産様式とこれに関連する交通形態の運動がうけているところのきわめて経験的な桎梏や制限についての表象であるにすぎない。」<sup>43)</sup>「社会的な力すなわち分業において制約された各個人の共働によって生れる倍加された生産力は、これらの個人に対して、その共働そのものは自由意志によるものではなくて、自然発生的である故に、彼ら自身の統一された力としてではなくて、他者の、彼

らの外にある力としてあらわれる。そしてその力について、彼らは、それが何処から来て、何処へ行くか知らないし、また彼らは、それをもはや支配することはできない。反対に今やそれは、独特の、人間の意欲と行動から独立の、いな、この意欲と行動を支配する一列の様相と発展段階とをたどり進んで行く。<sup>44)</sup> 無邪気な人が形而上学的原理、世界精神あるいは超越の神として捉えるところのものの実体は、「社会的な力」である。「人間は宗教において、彼自身の頭づくりものによって支配されるように、資本主義的生産において、彼自身の手のづくりものによって支配される。<sup>45)</sup>」ヘーゲルによると人格化された世界精神は、歴史的必然を以って、たえずより高い段階——それは精神の自己顕現の実現の度に照応するのであるが——において自己を発現しながら、自己を貫徹するのであるが、この歴史的必然性の概念は、マルクスにとっては、人間の自己疎外の表現にすぎない。即ちそれは人間が生産を支配するのではなく、却って人間が生産によって支配されるような物質的生産諸関係の状態の表現にすぎない。「自由の国は、実際に、必要と外的目的性によって規定せられる労働が止むところにおいてはじめて始まる。したがって、それは、事柄の本性上、本来的な物質的生産の領域の彼岸にある。未開人が、彼の欲望を充足するために、彼の生活を維持するために、そして彼の生活を再生産するために、自然とたたかわねばならないように、文明人も自然とたたかわねばならない。そうして彼らはどんな社会の形態においても、またすべての可能なる生産様式のもとにおいても自然とたたかわねばならない。文明人の発展と共に、欲望が拡大するから、必然の国が拡大する。しかし同時に、欲望を充足する生産力も拡大する。この領域における自由は、社会化された人間、すなわち連合した生産者が、彼らの自然とのこれらの新陳代謝を規制し、盲目なる力としてのこの代謝によって支配せられる代りに、それを彼らの共同の統制の下にもたらずこと、それを最も少ない力の消費によって、しかも彼らの人間的性質に最も相応しいそして最も十全な条件のもとに、行うことにおいて成立する。しかしそこにはいつも必然の国がこっている。その彼岸に、自己目的であるところの人間の力の発展、すなわち自由の真なる国がはじまる。しかもこの国は、その基盤としての、かの必然の国の上においてのみ開花することができる。<sup>46)</sup>」

ところが現実の社会においては未だ自由の国はひらかれていない。人間は自己から独立の、自分ではどうにもならない外的な力によって支配されている。このような状況にある人間の意識の代表がヘーゲルの哲学であった。ヘーゲルの『概念』は、「幽霊の歴史」をつくる「幽霊」である。そうしてこの歴史は「経験的な歴史すなわちこの幽霊の歴史の基礎」を「この幽霊のための身体」をうる「ためにのみ利用する。<sup>47)</sup>」ヘーゲルの精神の哲学は幽霊の哲学である。ヘーゲルの概念もしくは精神はこのように神秘的意識であるが、マルクスは、これをイデオロギー的意識とする。このようなものとしてのイデオロギー的意識に入りこんでしまうと、人は、現実の人間の社会生活から独立して存在すると考えられる精神又は神の観念は、実は経済的社会的現実が人間に対して独立している状態に基づくのだということを理解することはできなくなる。自己疎外した人間の思想は「自然と人間の外に住む幽霊」<sup>48)</sup>をつくりだす。

マルクスによると観念的実体を構成するのに言語もまた大きな役をかう。「すべての関係（従って物質的生産の諸条件、市民的生活の国家組織と法的秩序として現われるところの政治的社会的関係）は、言語においては概念としてのみ表現されうる。これらの普遍性と概念が神秘的力として思われるのは、これらのものに表現せられる現実的諸関係の独立化の必然的結果である。<sup>49)</sup>」人間は独立した現実の諸関

係を処分することができなくなっているから、したがって人間はそれを自分の統制下におくことができなくなっているから、彼はこの事態の精神的反映をもまた彼の統制下におくことはできない。彼は宗教及び哲学の概念を独立の存在——神秘的力——として解釈するように強いられている。人間に対して自己を独立せしめた社会的な力に人間が依存するということは、意識の領域においては、過程としての歴史及びその中における社会の法的秩序や人間関係の道徳的規制は、本質に依存するという想定に変化する。しかし独立した社会的な力は、階級秩序によって即ち支配被支配の関係によって続くから、精神的秩序即ち「意識された存在」においても、人間の本質に対する関係は被支配の関係でなければならない。社会的な力は物質的生産の様式を反映する一定の秩序をもっており、それは支配階級のためのものである。それは支配階級の利害のためのものであり、それに違背すると国家権力による制裁をうける。それ故それは強制的であるといえる。このような事態は、意識の世界においては、精神的生産——即ち宗教の内容や道徳、法律の規範等——は、個人の意志とは独立に、それ自身の自律的要求をもつものとしてあらわれるという風に反映される。社会生活の歴史的進行の特徴であるところの自己法則性に対して、イデオロギー的には、精神的世界及びそれを基礎づける活動の独自の法則性が照応する。ここにおいても、人間は、宗教、法律、道徳の本質法則にしたがうより他の選択をなすことはできないとされる。『客観的精神』の全体は、自己疎外の結果であり、また表現である。「宗教、家族、国家、法律、道徳、科学、芸術等々は、生産の特殊の様式にすぎない。そうしてそれらは生産の普遍的法則の支配をうける。<sup>50)</sup>」その法則というのは、商品生産の法則のことである。人間前史のつづく間は、この法則によって支配される。即ちそれは人間は彼が分業的社会において生産するとき、それは商品として生産されているのであること、即ち人間は彼の生産物の中に自己を外化するが、その物を統御する力を失い、それを疎外せられた世界の秩序の中に渡すということを意味する。<sup>51)</sup>商品生産の法則の支配は、自己疎外の時代における生産の特徴をなすのであり、「人類の前史」は自己疎外の時代である。そしてこのことは人類の前史は分業の発生とともに始まり、その止揚とともに終ることを意味する。

マルクスはこれまでの哲学者なかんずくヘーゲルを彼らは「すべてをさか立ちさせている。」<sup>52)</sup>と非難しているが、これらの哲学者すなわちイデオログ達思想のさか立ちは、上にのべたように分業の結果であるということができる。そして現実には人々は分業組織の中に投げ入れられているのであるから、大ていの人がさか立ちする可能性があるのである。ヘーゲルは思惟過程を「現実的なもののデュルグ」としてとらえ、そして「逆に」観念的なものを「人間の頭の中におきかえられ、そして翻訳された物質」としてとらえない<sup>53)</sup>のであるが、多くの人々は、ヘーゲルほどには徹底しなくとも、多少ともさか立ちしているのである。しかしこのように事態をさか立ちさせてみる限り、そこに現実の関係の正しい認識は生れてこない。このようにして人間は真実の認識を誤るのみならず、完全に認識ができなくなってしまう。何となれば、哲学は本質すなわち神や理念の研究に従事し、そしてこれらのものは実に現実の人間の自己疎外の「精神的反映」にすぎないからである。哲学は意識的对象——宗教、そして道徳や法律の超時間的に妥当する法則——を現実としてとりあつかう。そしてそれらの『現実』は魂の世界においては強力な役割を演ずるが、ほんとうには、それは人間が社会生活の現実的貧困に耐えて行こうとするのを助けてくれるところの幻影にすぎない。

### (7) 共産主義による人間の自己疎外の止揚の中絶の廃絶

労働において人間の自己疎外が行なわれる。それは必然的である。何となれば、それは人間の本性に属するからである。分業によって、自己疎外は度をまして確定的になる。かくて労働の生産物の自然的根源的な所属即ち自己疎外の全体的止揚は今や妨害される。自己疎外の止揚は分業の止場に依存する。この止揚は歴史の目標である。それは自由の実現であり、人間の独立の実現である。即ちそれはいわば理性の実現である。それは目的論的過程としての歴史の意味であり、そして人類の歴史はこの過程としてとらえられねばならない。分業が止揚された状態にあっては、人間は「今日はこれを、明日はあれをなす」<sup>54)</sup>ことができる。分業の原理が力を失った社会秩序においては、「如何なる画家もない。たかだか、なかんづく絵をかくにすぎないところの人間がある。」<sup>55)</sup>分業によって、個人は「偏った人間にされ、不具にされ、限定される。」<sup>56)</sup>もはや如何なる分業もない社会は、現実において「豊かな深くひろい心をもった人間」<sup>57)</sup>を生む。この約束を実現する政治的社会的組織は共産主義である。共産主義は「実存と本質との間、対象化と自己確認との間、自由と必然の間、個と類との間の闘争の真実の解決」である。「それは歴史の謎の解決であり、そしてみづからをこれの解決だと心得ている。」<sup>58)</sup>「共産主義社会においては」「個人の原始的な自由な発展は空語」<sup>59)</sup>ではない。如何なる分業もなくなるなら、「個人のすべての面の発展」「個人のすべての面の実現」<sup>60)</sup>あるいはマルクスのいわゆる「全体人間」<sup>61)</sup>が可能になる。「人間の所有として現実的人間生活の返還を請求すること」は「実践的ヒューマンイズムの生成」<sup>62)</sup>を意味する。

マルクスは人類の歴史を人間の復興としてとらえる。それは人間が再び完全になることであり、崩壊した現実を止揚することである。即ちそれはおのれを失った人間が再びおのれを取りもどすことである。では何故に人間はおのれを失ったのであるか。それは人間存在の「自然発生の」所与に属するところの労働及び分業に起因する自己疎外に起因する。それ故人間の復興はこの自己疎外を止揚し真の共同体を形成することによって可能になる。即ち真の歴史は人間の自己疎外の止揚の過程である。そしてこの過程を可能にするのは共産主義である。だからしてマルクスは『経済学と哲学とに関する手稿の第三手稿私有財産と共産主義』(MEGA III 所収)の末尾において「共産主義は否定の否定として肯定であり、それ故人間の解放および回復の現実的な、つぎの歴史的発展のために必然的な契機である。共産主義はもっともちかい未来の必然的な形態であり、精力的な原理である。しかし共産主義はそのようなものとしては決して人間の発展の目標——人間の社会の形態——ではない。」とのべている。われわれはマルクスのこのような歴史観、社会観、結局は人間観の中に『現実的ヒューマンイズム』を看取することができる。

## IV 和辻人間学はマルクス人間学をどのように捉えたか

和辻博士はマルクスが人間をば社会関係における感性的活動の主体として規定していることを高く評価し、かかる立場においてとらえられた人間は、博士の主張せられる実践的行為の聯関における『人間』<sup>63)</sup>にはかならないとせられる。そうだとすると、博士の『人間』は個人であるとともに社会であるか

ら、マルクスによってとらえられた人間も個人にして社会である人間であるということになる。ところが博士はマルクスが人間存在をば『人の生活の社会的生産』なりとし、また『人の物質的生産力の一定の発展段階に相応する生産関係』なりとし、さらにこの生産関係であるところの人の社会的存在（人間存在）が人間の意識を規定するとなすところにこだわりを感じられる。<sup>64)</sup> 若し人の社会的存在が生産関係でなくして、生産関係に対してもその基礎になるところの博士のいわゆる「根柢的」な「間柄」<sup>65)</sup> であるならば、あるいはヘーゲルの最初の『思弁哲学体系』の考案——これは発表せられなかった——における人倫の体系の人倫であるならば、博士としては異存はなかったであろうが、マルクスにおいては、そうではなかった。

前にもいったように、マルクスはイデオログ殊にヘーゲルをば「すべてをさか立ちさせている」ときめつけ、また彼らは観念的なものを「人間の頭の中におきかえられ、そして翻訳された物質」としてとらえないので真の認識をなすことのできない人たちとして罵倒している。ところがこのようにマルクスによって逆立ちしているときめつけられたヘーゲルの『人倫の体系』の人倫になぞらえられる博士の根柢的な間柄における理法または『人間存在の理法』<sup>67)</sup> が人間の世界の根源であると博士によって主張せられる。勿論博士はすでに多くの人によって批判せられているヘーゲルの『法の哲学』における『人倫』またはその根源である『精神』と人倫の体系の『人倫』とは同一でないことの認識に立っておられる。しかしマルクスの社会観または人間観もしくは歴史観からするならば、精神というも、人倫というも、それらは大同小異であることは、前述のマルクスに関する叙述から明かである。マルクスにおいては、精神という『神秘的な力』も現実の生活にみずからを実現する人倫も、現実の人間存在——必然的に分業形態をとって行なわれる労働によって生産する人間の生活——によって規定せられる意識である。彼によると「意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定する」のであり、あるいは「人間の意識が彼らの存在を規定するのではなくて、逆に、彼らの社会的存在が彼らの意識を規定するのである。」ところが博士によると、人間の社会的存在即ち生産関係がすべての人間的営為の基礎であるとなすマルクスの見解こそ、原理的に考察するならば主体的具体的実践的な人間の生活を逆立ててみているのであって——博士はこのような主張を直接的に明示するような表現を用いてはおられないが、博士のマルクスに関する理論の中には、マルクスの理論の多くの部分を肯定しつつも原理的には、マルクスと逆の立場におられることをにおわせておられるのを感じざるを得ない。——主体的人間の生活の根本的な原理は人倫においてあり、人間の生産関係の如きも、その前提に立たなければ不可能であるとなされる。

一体博士の人倫の根本原理とは何であるか。それはすでにのべたように、人間存在の根元であるが、それは「否定そのもの」または「絶対的否定性」である。それは「絶対的全体性の自己還帰的な実現運動」である。即ちそれは「個人（即ち全体性の否定）を通じてさらにその全体性の実現せられること（即ち否定の否定）に他ならない。」人間存在がその根元においては人倫であり、人倫の根本原理が否定の否定即ち絶対否定性であるとするならば、人間存在の根本的構造は否定的なものであるといわれねばならない。しかもその否定は絶対否定であり、全体性の実現である。この運動においては個人は全体に対する他者として自己を確立する。ここに個人の自覚の第一歩がある。個人の自覚がないならば、人

倫はない。しかし全体に対する個人の自覚だけに人倫の原理はあるのではない。全体の中へ個人が棄却されることがあってはじめて人倫の実現が深められる。

それでは博士のいわゆる全体とは一体如何なるものであるか。絶対的全体は有であることはできない。若しそれが有であるならば、絶対ではなくして相対的にならざるをえないからである。それは如何なるものでもないところのもの即ち無であらねばならない。博士はそれを『空』とよばれている。そしてそれは絶対的否定の運動なるが故に単に『空』とよばれるよりは、『空が空すること』といわれた方が真相を示すのに適當であるであろう。

空として規定されなければならないような全体は、家族集団とか国家とかの如きものと（これらのものは個人の否定態として考えられるにもかかわらず）そのまま同一であるとはいわれえない。全体はそこに存在するものではない。全体は個人を成立せしめ、また諸集団を成立せしめる根柢としての否定的運動であり、形式である。にもかかわらず若しこの全体が実体として考えられ、国家の如き集団があたかもこの全体を意味するが如く思念せられるならば、それは眞実を把握したものとはいわれえないであろう。ヘーゲルは正にこの誤りをおかしている。ヘーゲルの影響を多分にうけていると思われる博士の思想においてはどうか。博士が人倫の根本原理を否定の否定たる運動としながら、それに対してまた絶対的全体性という表現を与えておられるのは個人よりも社会が、個別よりも全体が先であるというアリストテレス以来の全体主義的立場の傾向に立っておられるのではないかとの感を与える。そしてまた例えば倫理学上巻の第二章第一節私的存在と公共的存在の末尾において、社会が個人の肉体と同じような肉体をもっているという意味の表現を用いておられるが、これは社会なかんづく国家を全体的実体として認める見解を是認するのではないかとの懸念をいだかしめる。社会が意志をもち肉体をもつということは、或る事態をあらわすための表現としては必ずしも誤りではないであろうが、しかし社会が意志をあらわし肉体を用いるのは、現実には或る個人を通じてであり、これなくしては社会の意志も肉体もありえないにもかかわらず、あたかも社会の意志や肉体が個人からはなれて宙に浮いてあるかの如く思われる表現を用いるのは、それを用いた人の意思の如何にかかわらず、いろいろの過った結果を生むおそれがある。殊に国家という社会について、その実体性が狂信せられるようになれば、否定をうけるのは個人のみとなり、個人を現実の国家のために棄却することが人倫の実現のために絶対に必要なことのように思われるに至るであろう。<sup>(67の1)</sup> そうなれば、眞実に空が空することは不可能になるであろう。それはいうまでもなく人倫の疎外であり、人間存在の疎外より他の何物でもありえない。

和辻博士はマルクスのいわゆる生産関係も間柄を前提するとなされる。即ち「人間存在において最も根柢的なるものは、自他の間に間柄が形成せられること、即ち人が或るふるまいをする (sich verhalten) ということである。」<sup>(68)</sup> そして博士は、マルクスもその『ドイツイデオロギー』において、人間が動物から区別せられる所以は人間が他との間に間柄 (Verhältnis) をつくることにあることを認めているのではないかと主張せられる。<sup>(69)</sup>

人間が孤立してあるのではなく、他とのかわりをもちつつあると見られる限り、人間は他に対してあるふるまいをすることは自明である。何となれば、現実的社会的人間は実践的または活動的であることを本質とするからである。人間が社会的存在である限り、人間は間柄においてあることは自明であ

り、人間が如何なる行動をなすにしても、それはいつも他者との何らかの関係を もつことは 必定である。したがって人間が生産的行動をするとき、彼は他者に対して何等かの 間柄をむすぶことなしには、それをなすことはできないであろう。そのような生産的行動が生産関係をつくるものとするならば、生産関係もまた間柄を前提するといわれざるをえないであろう。

しかしここでいわれる間柄は如何なる社会生活にも前提せられる間柄であり、それなくしては社会生活が成り立たないものであって、そのものとしては何等の実質をも含まない形式である。間柄が何らかの具体的なものとなるときは、それは特定の間柄であって、そのような間柄はあらゆる人間の社会生活にとって根柢となりうるものではない。根柢的な間柄は特定の間柄ではない。それはいわば普遍的な間柄であり、それ故に形式的である。即ちそれは社会生活を可能にする形式である。これは如何なる社会に対しても可能根柢であるが、しかしそれはそのものとしては如何なる社会にも 固定しないものである。それは根元的には『空』である。

ところがマルクスが人間生活において問題にしたのは、形式的な間柄（関係）そのものではなく、<sup>(69の1)</sup>博士がいみじくも指摘せられている如く、<sup>70)</sup>実質の見地からの人間存在の関係である。前にもいったようにマルクスによると人間は意識的生命活動をその核心とするが、この活動は社会における活動即ち生産的労働としてあらわれざるをえない。ところが社会的労働は必然的に分業における労働である。分業組織の中において労働するということは生産関係において労働することである。現実的人間はそれぞれ特定の生産関係においてある。如何なる人間もすでに出来上がっている生産関係の中に投げこまれて生産関係に加わる。人間の社会的存在（社会的にあること）とはこのような生産関係であり、これからはなれて人間生活はない。人間の生活過程において生みだされる意識は根元的にはこのような生産関係の上に出来上がる。それ故マルクスは『経済学批判』において「人間の意識が彼らの 存在を規定するのではなくして、逆に、彼らの社会的存在が彼らの意識を規定するのである。」という。

さてマルクスによると、前にのべたように人間の生活は欲望（直接的欲望のみを意味しない）を充足するために労働によって生産し、その生産物を消費する。生産物を消費することは自己の再生産である。再生産された人間は新しい欲望をもつ。その欲望は生産によって充足される。このような巡環が人間生活である。この際人間の労働によって生産された生産物において、人間の自己外化あるいは自己疎外がなされる。即ち人間は自己の生産する生産物において自己を外化するのである。この段階にとどまるならば、人間は人間より他のものになったきりであるが、人間はその中に自己を外化したそのものを使用し消費するので、再び自己をとりもどす。ところが労働による生産は分業組織の中において行なわれるために、人間は自己の生産した生産物を自分で処分することができない事態が生ずる。即ち人間は自己をとりもどすことができないことになる。人間は自己を喪失するのである。上にのべたことを弁証法的な言い方に改めると次のようになる。人間は自然とたたかい、それを否定することにおいて生産するが、この生産において自己を外化するなわち否定する。これは人間の自己否定である。しかしこの自己否定は再び否定即ち止揚せられて自己をとりもどす。しかし生産は社会的であり、分業組織をもつために、否定の否定が不可能な事態が発生した。即ち人間の自己喪失態が発生した。

この人間の喪失は階級社会が確定すればするほど、その度をます。社会が支配と被支配との対立関係

をふくむことが度をませばますほど、その度をます。支配される階級のものも働けば働くほど自己に対立し、自己の力によってはどうにもならない自己の外の力「社会的な力」を強化する。しかし人間の喪失は被支配階級においてのみ起こる現象ではない。そのような被支配階級をふくむ社会全体の人間が自己を喪失するのである。総じて人間が生産するところのものが人間から独立し、人間の支配を受けなくなるのである。現代は正にこのような人間喪失が極限にまで達している時代である。人間は必然の道行きによってみずからつくりだした自由喪失態を止揚して自由の国を作りださねばならない。それはいわば人間の理性の要求である。マルクスは理性という言葉を用いることを好まない。しかしわれわれはマルクスが人間復興を主張するのを見るとき、復興さるべき人間は自然的人間ではなく自由な人間であり、主体性と独立性をもった人間であるから、表現の便宜上理性という言葉を用いてもよいのではないかと思う。ここにマルクスの人間性回復を念願するヒューマニズムがある。マルクスをして彼の哲学を哲学せしめ、いわゆるマルクス経済学を樹立せしめ、さらに社会主義を唱道せしめたモチーフは正にこのヒューマニズムであると考えられる。

このようにして現代の生産関係は人間の喪失態であり、現代人は好むと好まざるとにかかわらず、この状況に投げ込まれている。そこにおいて人間が如何にふるまうにしても、この生産関係の外に立つことはできない。人間のあらゆるふるまひは、根元的にはこの生産関係によって規定せられる。マルクスが人間の社会的存在がすべての基礎であるとするとき、彼の脳裏には現代の資本主義的生産の姿が渦まいていたことであろう。そこで彼は人間が自己をとりもどし、真に自由な人間になるためには、このような生産関係を止揚しなければならないとする。このような生産関係を止揚するとは即ちそれをつくりあげた分業を止揚することを意味する。かかる止揚によって新しい生産関係をつくりあげなければならない。このような新しい生産関係をつくる契機即ち人間を解放し自由な人間を生み出す契機をなすのは、生産手段を社会的共同所有にし（財の私有を止揚し）生産力が著しく上昇することによって可能になる共産主義である。共産主義は人間を否定する分業的生産（この生産は必然的に商品生産である）関係を否定する人間性回復の運動である。共産主義は否定の否定として肯定であり、人間性の絶対肯定である。共産主義は空想的なでっちあげにより生れたものではない。それは現実の人間と社会を科学的に分析することによってえられたところの人間または歴史の進むべき方向を示す最も近い将来における現実的な社会政治形態の見解である。それ故にそれはそのようなものとしては、人間の発展の終局的目標ではない。

和辻博士も現実の人間生活が人間性（博士においては人倫の理法）を十分に現実化しているとは考えられなかったであろう。恐らく博士の言葉をかりるなら、『墮在』していることは十分に認められるであろう。しかしその墮在は人倫の欠如態としてとらえられ、現実の人間生活は何等かの段階における人倫の実現過程であるとみなされる。従ってこの見地からは人間の喪失態をつくり出す生産関係も人倫の発展過程の一段階となるであろう。即ち人間性の喪失は『根本的』な人倫の問題として片づけられる。現実人間をおしつぶす生産関係がまともにみられないで、『人倫の体系』という網にすくわれる部分のみがみられる。かくてマルクスが骨折って分析した分業は博士の視野から逸してしまう。博士はマルクスの『社会』理論を高く評価せられる。しかしそれは、マルクスが人倫の否定態としての『社会』を

分析することによってヘーゲルの人倫哲学を著しく発展せしめたからである。近代市民社会が人倫の否定態であるということは、近代の市民社会が人間生活または人間の歴史にとって重大な意味をもたないので軽くあつかってよいということを意味しない。却って否定態たる近代市民社会は徹底的に分析され、それに基づいてこの社会が止揚されるのでなければ、人倫の全体性は顕示されないであろう。ヘーゲルは近代市民社会を分析し、それが人倫の否定態であることを論述した。しかし彼は市民社会の実質的根元を止揚することなくして、彼によって市民社会とは別の次元にあるとされる社会即ち国家において止揚されるとした。しかも国家もまた特殊の社会であり、——ましてや現実にある国家は全く特殊の社会である——それもまた否定態にすぎないにもかかわらず、国家は精神の本来的な自覚態であり、それにおいて全体性が具現するかの如く信ずる。このようなヘーゲルの理論に対してはすでに批判がなされているのであるから、博士がヘーゲルと全く同じ立場に立たれたとは思われないが、人倫の次元から生産の次元に下りて、その次元において社会と取り組もうとする熱烈な意欲が欠けていなかったとはいきれないような気がする。

博士の人間の構造の分析はすばらしいし、その人倫の体系化は偉大なる業績である。この人倫の体系の理論によって、人間が現実によげこまれている生産関係の止揚のための理論が根拠づけられることは可能でないであろうか。博士は恐らく現にある生産関係の止揚は人倫哲学の外の問題であるとされるであろう。経験の学でない学としての人間の学のとりあつかうべき事柄ではないとされるであろう。人間の学が『人倫』の学である限り、その提言は認めらるべきだと思われる。それならば、博士が近代市民社会の現実と真向から取りくまれなかったのも、やむをえなかったとせられねばならない。

カントは論理学緒論三において『世間的概念における哲学』の場面を次の四つの問に要約している。

- 「1. 我は何を知ることができるか
2. 我は何をなすべきであるか
3. 我は何を望んでよいか
4. 人とは何であるか

第一の問に答えるのが形而上学、第二の問には道徳学 (Moral)、第三には宗教、第四にはアントロポロジーである。しかし初めの三つの問は最後の問に関するが故に、根柢においてはこれらをすべてアントロポロジーに属すると見ることができるであろう。」ところでカントが『世間的概念における哲学』といているのは本来的な哲学たる実践哲学のことである。そしてこの哲学の根本問題は根柢において皆アントロポロジーに属する。

さてカントはその第一批判末尾の『純粹理性のArchitektonik』の章において、「人の全体的規定」である「究極目的」に関する哲学が道徳学 (Moral) である旨をのべている。この道徳学は「人の全体的規定」を目ざすが故に、また一つのアントロポロジーでなければならない。<sup>72)</sup>

和辻博士の人間の学もカントのアントロポロジーのめざすところを目ざすものとするならば、それはその中に「人は何をなすべきか」の問を含むのでなければならない。人間の学の主要なる課題の一つが「人は何をなすべきか」にあるとするならば、その学は現実の人間生活における人間疎外に対処すべき人間の行為について、現実の地盤において、論ずることをもその中に含むべきであろう。無論カントの

道徳学またはアントロポロジーも博士の倫理学または人間の学も経験の学ではないであろう。しかしもしそれが人間の経験の可能根拠についての学であるとするならば、現実の疎外された人間の経験の根拠についての学でもなければならぬ。もしそうであるならば、そして人間疎外の原因が分業的労働にあるとするならば、その事実の認識にもとづいて、人間は如何に行為すべきかが探究されることも人間の学の任務でなければならぬ。若し人間の学が現実の人間の喪失態を止揚することを志念し、そのため的手段を指示し、自由なる人間の真の歴史を開拓することに思いをいたさないとするならば、そのような人間の学は現実の人間生活から遊離したものといわれても、それを全面的に否定することはできないであろう。

和辻博士はドイツのイデオログ達の如く、単に「天上から地上へおりてくる」だけでなく、「地上から天上へのぼる」が如き姿勢を示される。しかし博士の地上は直接的現実的な生命のみなぎっている大地ではなく、いわばそれを写し取った地図であるといわれたいであろうか。

私は人間性回復のための道が必然的に共産主義を契機とするという論理をそのままに戴くわけにはいかない。しかしマルクスが市民社会を現実的基盤において、極めて精密に分析し、それに基づいて人間解放または人間復興のための指針を発見しようとしたことは高く評価されねばならないと思う。若し博士が人間疎外の現実的基盤としての生産関係したがって分業について、その他の事柄に向けられたと同じくらの関心と努力を向けられたならば、博士の人間の学はもっと現実的な肉体をつけることができたであろう。<sup>73)</sup>しかしこのようにしてできあがる人間の学は、恐らく、すでに博士によってつくり上げられた人間の学とは別のものとして姿をあらわすであろう。しかし私は別のものであっても、そのような人間の学が博士によってつけ加えられたならと、すでにせんないことながら、思うのである。

私がこのような批判めいたことをあえていうのは、博士の人間の学が世界的地平において最もすぐれた、そして最も総合的な人間の学であり、倫理学であるが故に、このような批判によって博士の学が毫もその光を失うことはないことを信ずるからである。

—1963. 9. 15—

#### 注

- |     |                       |     |
|-----|-----------------------|-----|
| (1) | 和辻哲郎；人間の学としての倫理学，岩波全書 | 252 |
| (2) | “ “ “                 | “   |
| (3) | “ “ “                 | 253 |
| (4) | “ “ “                 | 251 |
| (5) | “ “ “                 | 252 |
| (6) | “ “ “ ; 倫理学 上巻        | 26  |
| (7) | “ “ “                 | 27  |
| (8) | “ “ “                 | 196 |
| (9) | MEGA III              | 160 |

MEGA は K. Marx und F. Engels; Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe. の略号である。

この全集の第一部は7巻から成り立ち、第三部は4巻から成り立っている。第一部の第一巻(Iとする。以下これに準ずる。)の内容は、1844年までの著述と論文からなる。フランクフルトアムマイン、ベルリン及びモスクウにて1927~1929年に発行。

IIは1844年の初頭までの著述と論文を含む。Iと同じところで1930年に発行。

IIIは神聖家族と1844年初頭から1845年初頭に至るまでの論文を含む。Iと同じところで1932年に発行。

IVは1844年8月から1846年6月に至るまでの間に書かれたイギリスにおける労働者階級の状態及びその他の論文を含む。Iと同じところで1932年に発行。

Vはドイツイデオロギーを含む。Iと同じところで1932年に発行。

VIは1846年5月から1848年3月に至るまでの著述と論文を含む。Iと同じところで1932年に発行。

VIIは1848年の3月から12月に至るまでの著述と論文を含む。モスクワとレニングラードで1935年に発行。

第三部のIからIVまではマルクスとエンゲルスとの間にやりとりされた書簡をふくむ。フランクフルトアムマイン、ベルリン及びモスクワにて1929～1931年に発行。本小論において引用したのは第一部からである。

- (10) MEGA III 162  
 (11) " III 88  
 (12) " III 11  
 (13) " III 116  
 (14) " III 157  
 (15) " III 156  
 (16) Hegels Werke (Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten 2. Aufl., Berlin 1840～ ) IX 91  
 (17) " VII/2 61  
 (18) MEGA III 156  
 (19) Hegels Werke VII/2 4  
 (20) MEGA V 17  
 (21) " V 19  
 (22) " V 18  
 (23) " V 18  
 (24) " V 19  
 (25) K. Marx; das Kapital, 10. Aufl., Hamburg 1922, I 472  
 (26) MEGA III/2 355  
 (27) " V 21  
 (28) F. Engels; Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, 23. Aufl., Berlin 1928, 183  
 (29) MEGA III 83～84  
 (30) " V 537  
 (31) " V 22  
 (32) " V 22  
 (33) " V 22  
 (34) " V 52  
 (35) " V 22  
 (36) " III 124  
 (37) " V 342  
 (38) " V 21  
 (39) " V 20  
 (40) " V 15  
 (41) " V 16  
 (42) " V 26  
 (43) " V 21

- (44) MEGA V 23~24  
 (45) K. Marx; Das Kapital I 585  
 (46) MEGA III/2 355  
 (47) " V 110  
 (48) " III 169  
 (49) " V 342  
 (50) " III 115  
 (51) K. Marx; Das Kapital I 38  
 (52) MEGA V 536  
 (53) K. Marx; Das Kapital I XVII  
 (54) MEGA V 22  
 (55) " V 373  
 (56) " V 415  
 (57) " III 121  
 (58) " III 124  
 (59) " V 417  
 (60) " V 270  
 (61) " V 118  
 (62) " III 166  
 (63) 和辻哲郎; 人間の学としての倫理学 161~162  
 (64) " " 162  
 (65) " " 171  
 (66) 和辻博士は後に『精神の現象学』に発展する思想を『人倫の体系』の中に認められる。後者から前者への移行行きについては、その間に大きな変化もあるし、前者は後者に比して著しく体系化している。しかし人倫が精神の中に定位づけられることによって、かえってヘーゲルの哲学は具体性と現実性を失っていると博士は思われているようである、——人間の学としての倫理学九ヘーゲルの人倫の学を参照——  
 (67) 和辻哲郎; 倫理学 上巻 第一章 第五節 人間存在の根本理法  
 (67の1) 和辻博士は、国家をば、家族、地縁共同体、文化共同体等の如き種々なる共同体とは次元を異にするものとなし、その所以を、それがこれら共同体すべてを統一するところにあるとなされる。即ち「国家は家族より文化共同体に至るまでのそれぞれの共同体に各々その所を与えつつ、さらにそれらの間の段階的秩序、即ちそれら諸段階を通ずる人倫的組織の發展的聯関を自覚し確保する。国家はかかる自覚的総合的な人倫的組織なのである。」(倫理学 中巻 第三章 第七節 国家 458) とされ、あるいは「国家は人倫的組織の人倫的組織である。」(同上 460) とされる。博士によると、国家の中に含まれる階級性は無視され、国家の権力は人倫の体系において根拠づけられ、国民はその権力に絶対的に随順すべきものとされる。博士も現実の政治において不正の行なわれていることを認められていないのではない。しかしそのような権力の悪用は国家の本質にかかわるのではなく、官・公吏等の職にある『私』人の悪であるとなされる。即ち権力の悪用の社会的必然性について眼をむけることなく、社会からきりはなされた個人の問題にされてしまっている。また博士の国家論からは国家の帝国主義的行動の必然性についての掘りさげも不可能であり、そのような行動は国家の本質の欠如態であり、甚だ影のうすいものとされざるをえない。そうしなければ、『人倫国家』の存在の確信はゆらぐであらうからである。われわれが現実の国家の活動の中に見出す大小の悪は博士によっては捨象せられる。そしてこの人倫国家において支配する命法は正に教育勅語であるのである。(同上 502~503)  
 (68) 和辻哲郎; 人間の学としての倫理学 171  
 (69) " " 171及び165  
 (69の1) 博士は「間柄的活動の本質的な特徴」を「間柄において己れを見出す主体が既にあらかじめ相互の限定

においてあるということ」となされる。(倫理学 中巻 第三章 第六節 文化 共同体 342) この際相手に限定せられ、また、相手を限定する我が特定の生産関係においてあることを考えに入れることは不自然であろうか。しかし博士はこれを考えに入れておられない。

(70) 和辻哲郎；人間の学としての倫理学 163

(71) “ “ 174

(72) “ “ 68

(73) 和辻博士は倫理学中巻に経済的組織（第三章 第五節）という節をもうけて経済社会について多くを語っておられる。しかしここにおいても、それは人倫の体系の絶対であることを立証するための一つのファクターとして取りあつかわれているにすぎず、生産関係が人間生活において実質的に如何に根柢的であるかということは捨象されている。だからして博士は「現代の危機を克服して健全なる人生を取り返すものは」「経済時代の経済観に人倫的意義の喪失を認め、経済組織の本来の面目が人倫的組織にあることを自覚することである。」そしてそれが「何よりも必要である」(倫理学 中巻 300頁) ことを説かれる。そしてこの際、『経済時代の経済観』とマルクスの経済観とが根本的に異なるものであり、マルクスの人間学が人間を『経済時代』から解放することを志念していることも黙殺されている。