

普遍的苦惱 (改訂稿)

市川白弦

まえがき

(イ) 前の拙論は仏教にいう「一切皆苦」と、マルクスのいう「普遍的苦惱」とが、どう切り結ぶかを考えようとするものであった。縁起観は衆生の主体的行において成るもの、史的唯物論は労働者大衆の実践に待つものである。「一切皆苦」の諦観と「普遍的苦惱」の思想とは、共通点をもたないのみか、相反するものですか。拙稿はこの対立・矛盾の構造をみようとするものであった。ところが考察の手がかりであった、京都仏教徒会議編「人生読本」が、単行本として出版される際、大幅な修正がなされたために、つぎの事情とかさなって、書き改めることになった。

(ロ) 改稿の直前、舟橋一哉博士の高著「原始仏教思想の研究」(昭三七年改訂)を参照したところ、「仏陀の根本思想」の編に「苦」の一章があり、博士の御見解が私の素人考

えと違っていることを知った。編集期日はすでに数カ月を過ぎたいま、博士と御交際を得ていない私は、ハタと当惑した。けっきょく観念して、私の無知と誤解が博士に礼を失することを恐れつつ、綴ることにした。この不始末をおわびしておきたい。

(ハ) 普遍的苦惱 *universelles Leiden* という術語は、私のたずねたところでは、マルクスの初期論文「ヘーゲル法哲学批判・序説」(一八四四年)に一カ所見られ、そのこの論稿には見当らない言葉である。この言葉による発想を、マルクスはのちに放棄したとも考えられるのであり、この術語に直結すると思われる「人間の自己疎外」の思想は「ドイツ・イデオロギー」(一八四五―四六年)において克服されたとする主張も少くない。またこの発想からマルクスをみていく場合には、マルクシズムを実存主義的ヒューマニズムに解消させる危険がある。それにも拘らず、私はのちにのべる理由によって、この

術語に固執し、そこから出発しようと思う。初めに「一切苦」を考え、次に「普遍苦」を調べ、そしてこの二つの切り結びを見よう。

一

「大無量寿経」巻下につきの説がある。(この経の原文は批判の問題は)

本稿と無関係である)

「然るに世人薄俗にして共に不急の事を諍い……少長男女共に銭財を憂う。有無同じく然り……田有れば田を憂え、宅有れば宅を憂う。牛馬、六畜、奴婢、銭財、衣食、什物、また共に之を憂う……田無ければ亦憂えて田有らんことを欲う。宅無ければ亦憂えて宅有らんことを欲う。牛馬、六畜、奴婢、銭財、衣食、什物無ければ亦憂えて之有らんことを欲う。たまたま一有れば、また一を少く。是有れば是を少く。畜等に有らんことを思う……身心ともに勞れて坐起安からず。」

われわれはここで「怨み憎む者に会うは苦である。愛する者に別れるは苦である。求めて得られぬは苦である。五つの執着による集まり(五取蘊)はすべて苦である。」の四苦説を思い起す。人生には楽もある。怨み憎む者に別れ、愛する者に会い、求めるものを得ること、喜びである。しかしここでは、苦の時は楽を求め、

楽の時は楽の失われるのを憂え、失われた楽に未練をつなく、自己中心的な分別意識上の愚痴と取越苦勞が、あらゆる事象の變化生滅との連関のなかで、否定的諦観においてとりあげられるのである。したがって「一切皆苦」を「一切苦滅」に転ずる方法は、知的・根本的には無明 avidya を、情意的には渴愛 tanha を空する道となる。一切苦觀が虚無主義ないし自殺に至らないで、「寂滅」に到るのはこのゆえである。寂滅は一切苦滅といふのは、自執分別の消えた苦樂が、常識的な「苦樂」の情を離れて、自然にあるがままに現前することである。「金剛般若経」の語法によれば、即非の苦樂である。さきの大無量寿経は、自執的欲望の悪無限を示唆したものとみられる。

舟橋博士は原始仏教經典によつて、つぎのように論じていられる。

四聖諦は凡聖に通ずる普遍的真理のはずである。もしも「一切皆苦」がひとえに渴愛の所産だとするならば、それは凡夫には妥当するが、聖者には通じないことになる。「諸行無常」は凡聖に通ずる。すると「無常なるが故に苦なり」の教説が、普遍的真理ではなくなる。さらに「無常にして苦なるが故に無我なり」の命題も、困難になる。無我の根拠は無常と苦であるのに、苦が凡聖に

通じないとすれば、無我もまた凡聖に通ずる真理ではなくなる。三法印の一つ「諸法無我」が欠けることとなる。それゆえ別の見方が必要となる。思うに、「阿含」に苦と説かれているものは、つぎの三段階とみるべきである。

(一)苦楽相對の苦↓(二)一切皆苦の苦↓(三)渴愛による苦↓
一切苦滅。(一)は苦楽捨(三受)鼎立の常識的世界(第一次の苦)、(二)は三受ともに苦とみる世界(第二次的苦)。ところで相應部三六・一一には、諸行無常の故に一切皆苦と説かれている。これによるならば一切皆苦は諸行無常の換え名であり、ことさらに渴愛をもつてこなくとも、一切皆苦は成りたつ。ではなにゆえ無常を説いてのち、さらに「苦」を説くのであろうか。思うに常識の世界から涅槃に入るためには、世間的なものを厭離しなくてはならない。この必要から「世間的」とは「無常」の意されたのであろう。原語上「世間的」とは「無常」の意味である。つまり「一切皆苦」は、三受鼎立の常識界から涅槃に入るための跳躍板である。かくて「諸行は滅壞の法なり。汝等不放逸をもつて精進せよ。」というのには、「一切は無常なり(それ故に苦なり)と身証し体観すれば、必然的に渴愛を断ずることに向つて精進するようになる。」ということである。凡夫は、一切は苦であるに

も拘らず、楽なりと執して渴愛を起す。従つて渴愛は満足せられないで苦を感じる。この渴愛による苦を、かりに「第三次的苦」とよぶ。

それでは第二次苦から第三次苦への進み方は、どのようであらうか。第二次苦は「客観の諸法の上に、法自爾として苦なる性質が具わっていると感ずる」ものであり、主観の受け取り方によつて、同じ客観の諸法が苦とも楽とも受け取られるというように、主観の受け取り方を問題とするのではなく、世間的なものを厭離するための苦観である。しかしこの苦観に留まっていると、厭世思想や虚無主義に墮する恐れがある。それゆえこの苦をあらためて自己において眺め受け取つていかねばならない。すると、一切は苦なりと思つていたのに、実はそうではなくて、苦には自性がないことがわかる。苦の正体をつきつめると、苦とは「主観における影像にすぎず、無自性であった」ということになる。これが妙有の世界すなわち三受を感受しながら、三受到繋縛されない自主自由の境地である。このようにみえてくると、一切皆苦は常識の世界と一切苦滅の世界とを媒介するもの、と言えらるであらう。

私の要約に誤まりがないならば、これが博士の御論旨である。同じ問題に関する上記の私見は、博士の御見解

と違わないようにみえるが、必ずしもそうではない。その違いを、原始仏教に全く暗い私が、めくら蛇におじず、あえて非礼をかえりみずのべようというのである。博士の御叱正を仰ぎたい。

二

(1)「一切皆苦は渴愛をとりあげなくても、諸行無常だけで成りたつ」について

知られる通り、変易の哲学「易経」は一切皆苦を言わず、莊子（物ニ死生有り真成ヲ恃マズ、一虚一満其形ニ位マラズ）、列子（常ニ生シ常ニ化スル者ハ時ニ生ゼザル無ク、時ニ化セザル無シ）董仲舒も例外ではなく、存在の作用的相互連関と世界の生成変化（天地生々之理）を説いた朱熹の場合も「如夢幻泡影」「一切皆苦」とはならなかった。ダーウィンの進化論、H・スペンサーの進化説、ベルグソンの「創造的進化」、ホワイトヘッドの「創発的進化」は勿論のこと、ヘーゲルないしエンゲルスの世界観―「すべては生きそして死に生成しそして消滅する。」（ヘーゲル「小論理学」）「自然はあるのではなく生成し消滅するのだ。……弁証法哲学は凡ゆるものにつき凡ゆるものにおいて無常性、Ungewissheitを立証する。」（エンゲルス「自然弁証法」）―からは、一切皆苦説はでてこない。L・フォイエルバッハは存在

の生滅変化を説き人間が苦惱的存在であることを強調した。しかしかれは「苦惱的存在としての人間」観から、基督教的救済へも印度的涅槃へも進まなかった。諸行無常はどのようにして涅槃への跳躍板・一切皆苦の換え名になるのであろうか。「無常なるものは因縁所生の故に無我なり。」の理由からであらうか。経験諸要素の一次的結合による現実界の生滅変化を説いて、我と物との実体性を否定したマッハ、アヴェナリウスらの経験論は、「一切皆苦」を示唆しなかった。同じく実体なき万象の重々無尽の連関を指摘した、カール・ピアスの場合もそうである。著名な現代哲学者ホワイトヘッドは、我と物との実体を否定し、直接経験における無数の場の無尽の作用連関による、存在の生滅生成を力説する。広く深く精緻なこの世界論理は、しかし一切皆苦に結集してはいない。この点において、現代哲学の大半がそうである。我の実体性を否定してこれを「状況―内―存在」としたサルトルは、一切皆苦を説かなかった。実存主義者の「不条理」の哲学ですら、仏教風の一切皆苦とは思考の基調と内容を異にし、寂滅への方向性を全く含んでいない。マルクス「哲学の貧困」は、「我々は時間の順序によらず觀念の順序に従って歴史を作りあげる。」というブルードンのテーゼを批判している。時間（生成変化）

の順序を否定して、観念の順序に従がうのは、ものごとを「固定した常住不変の範疇」をもって考えようとすると、ヘーゲルまがいの独断論だときめつけている。まさに人間の本質を永久不変の存在とみたフォイエルバッハを否定したマルクスは、ブルードン批判のなかで、一つの家屋をそれを構成する諸部分に分解し、その分解を限りなくおし進めるならば、けっきょく論理的範疇だけが不変なものとして残ると論じ、—仏教の「法体恒有」説と比べよ。一家はその歴史的社会的な形成過程のなかでとらえねばならないのに、反対に、かかる抽象体がどうして学者の頭脳に現われるに至ったのか、そのプロセスを明らかにする必要があるといい、もしもこの種の学者がさらに一切の事物の生成変化を包む絶対的方法を考えるとするならば、それはヘーゲルに似て、あらゆる存在は応用形而上学 *eine angewandte Metaphysik* の対象になつてしまふ、と批判する。およそ存在の生滅変化論じたいは存在論のカテゴリーにぞくし、快苦の問題は広義の価値論の分野にぞくし、両者は直ちに結びつく論理をもっていない。存在の生滅変化論が一切皆苦観に至らないのは、当然のことである。「無常なるものは苦なり」は經典の結論的提示であつて、哲学書の論証的理説ではない。

三法印・四法印の一つである諸行無常は、「すべてのものごととは生滅変化する。」ということではないであろう。そして—これは舟橋博士の説ではないであろうが—「客観の世界は無常であるのに」「主観の側に渴愛があつて」(前掲書(三八頁)) というように、世界を二つに区切つて考えるのも、仏教の本旨ではないように思われる。仏教からいえば問題はただ一つ、すなわち、渴愛(知的には無明)に繫縛された三受において現前している、諸法流転無常即苦の世界である。濃淡の別はあつても、内観的否定においてみられた自執渴愛に、初めからくまなく染められた一切法の生滅変化が、同時に、とりもなおさず一切皆苦の諦観のなかにある—だからこそ一切皆苦が諸行無常の換え名であり、その逆もまた同じである—のではなからうか。つまり存在観と価値観との空観的混融未分の場における世界観である。

註。右のコンテキストの核心をなすものは、やはり内観的否定である。「剰余価値にたいする人狼の渴望」(マルクス)の否定性、「資本主義の運動法則は、その崩壊の法則に外ならない」(ラーヤ・ドナエフスカヤ)の崩壊説が、一切皆苦^{II} 諸行無常と全く無縁な事情がここにある。

常識的にいうならば、変化かならずしも苦ではない。新陳代謝の停止、数日の便秘でさえも不快である。その

發育を永遠に停止した赤ん坊の国は想像するだけでも無意味である。まして世界の万象が永遠に凍結したなら憂鬱であろう。機械的単純労働の反覆習慣による人間疎外は、チャップリンの「モダン・タイムズ」に明らかである。「治安維持法」の常住、「現人神」体制の天壤無窮、植民地の永続は、被支配者層にとっては理にかなった苦痛であり個人主観の幻影ではない。ペトナム爆撃の永続を誰が望むであろう。(この次元、領域では常・無常と苦・樂との相関の中へ階級社会關係が入りこんでいる。)

(四)「一切皆苦は凡夫には妥当するが、聖者には妥当しないことになる」について

「凡夫」というのは、一般社会人のことではない。たとえば和辻哲郎博士のばあい、この区別が明らかでない。(後段参照)人間が仏教的な知見とんらんかの対照、連関のなかで見られた場合に、はじめて凡夫となる。その「凡夫」と「一切皆苦」との問題である。マルクス、毛沢東、ホー・チー・ミンの世界に、「凡夫」に相当する概念はない。B・ラッセルの世界に一切皆苦はない。ゲーテ、ホイットマン、武者小路実篤にもそれはないであろう。いわゆる大衆社会の大衆が、泰平ムードのなかで明るく生きているのは、かれらにとって諸法が皆苦ではないからである。「思ひのままにならぬ」ということ

は、必ずしも一切皆苦には通じない。「意志から独立した生産關係」の認識は、革命への論理をもつが、涅槃への通路をもたない。もちろん渴愛を否定的にとらえることと、これを断ずることは同じではない。諸行無常、一切皆苦を知ることが、必ずしもこれを超えることではないように。一切皆苦が同じ実質において凡聖共通であるならば、抜苦与樂といった慈悲の存在理由はなくなるであろう。愛や慈悲どころではない、慈悲以前の主客一枚だといわれるにしても、それは、瀕死の重傷者が出たばあい時を移さず救急の措置にでることであつて、自分も瀕死の重傷を負うことではもちろんない。もしも涅槃 \parallel 無為 \parallel 有為(無常)の滅 \parallel 常樂我淨の等式が一応成りたつとするならば、無常 \parallel 苦の等式は、渴愛(無明)という内観の見地なしには、成りたたぬのではなからうか。五位百法といった要素の形而上的実有(法体恒有)を認めず、あらゆる存在の歴史的社会的な相互連関と不断の生滅変化と、死すべき人間の死について語ったマルクスは、一切皆苦も涅槃寂靜も説きはしなかった。無常が凡聖に通ずる限りにおいて、一切皆苦も凡聖に通ずる。通じない(生滅が滅し、寂滅が滅し、無常即常の智慧 \parallel 安心 \parallel 不住涅槃 \parallel 慈悲)限りにおいて、一切皆苦も凡聖に通じない。(無相即非の三受)。無我が凡聖に通ずる

(たとえば諸法因縁生〓諸法無我の知的理解 限りにおいて、一切皆苦も凡聖に通ずる。無我が凡聖に通じない(諸法実相・自他未分の根本体験、般若即非の自他) 限りにおいて、一切皆苦も凡聖に通じない。要するに、普通の一般大衆には一切皆苦ではない。聖者にとっても一切皆苦ではない。聖者に指摘されて、渴愛による一切皆苦に目ざめて凡夫となった人間にとっては、一切皆苦である。この意味において、一切皆苦は凡聖に通ずる、普遍的真理である。

「しかもかくのごとくなりといえども、花は愛惜に散り、草は棄嫌に生うるのみなり。」(正法眼蔵現成公案)

(イ)「即ち『苦の故に無我』とは、恣意的な欲望の満足せられないこと(即ち思いのままにならないこと)を理由として、無我を説く」について

「恣意的な欲望」にかぎらず、「思いのままにならぬ」ということは、「人間は人間である」という事実、人間は全知全能の「神」ではないという事実にはかならない。これは万人共通の事実認識である。問題は、この社会通念をもつ人間が、我の実体的把握を多少とも共通にもっている、というところにある。もしもそうであるなら、思いのままにならぬ〓苦(これは一切皆苦の苦ではない)〓無我の命題は、成立しない。かような世間的常識

的に自明な「苦」が、「無我」という仏教の智慧〓法印の根拠に、はたしてなりうるであろうか。博士のいわれるように、「恣意的な欲望の満足せられないことが苦」であり「根源的に言えば、無常も苦もすべて縁起説に根拠する」のであるならば、一切皆苦は渴愛に関係づけなくとも成り立つ、といえるであろうか。「恣意的な欲望」の根は渴愛であろう。「五取蘊は苦なり」は原始仏教の通説である。取の根も渴愛であろう。無常なる諸行が五取蘊と不可分の状況にこそ、諸行無常即一切皆苦が成りたつのではなからうか。ここで一切皆苦というのは「恣意的な欲望が満足せられない」ことではない。

(ロ)「一切は無常(苦)なりと体観すれば、必然的に渴愛を断ずるために精進する」について

諸行無常〓一切皆苦が厭世観や虚無主義に進まないで、「必然的に」渴愛否定の道に進むのは、無常が空觀の方向にとらえられた渴愛(知的・根本的には無明)と、表裏をなして観取されているからであろう。もしもそうであるなら、第二次苦と第三次苦の区別と、前者から後者への進み方という問題は、なくなるであろう。

(ハ)「客観の諸法の上に法自爾として苦の性質が具わっている……主観の受け取り方を問題としない」(ここで博士は伝統にしたがって、身受を心受〓受にからまる貪瞋癡、か

ら峻別される)について

気温や気圧の変化そのものは、苦でも楽でもない。気温や気圧は、温度計、気圧計と同じく感覚をもっていない。苦痛は、生命の危険に対する警告であり、生命が自己防衛の措置をとるための非常呼集である。苦受は、人間の身心を鍛え深める機縁でもありうるが、何よりもまず、生命に有害なものを直覚し、これをとりのぞく行動をよびおこすために、不可欠の生命機能である。飢えや渴きの苦痛がなければ、動物は死滅する。「欠乏の感情とは、これを止揚しようとする衝動である。」(ヘーゲル「エンテクロペディ」)人間が生存できるのも苦受のおかげである。「わが身をつめて人の痛さを知る」人情は、苦痛あればこそである。人間の苦痛は、人間的な主客未分の直接性(受)の場で成りたつ人間の感受である。このことはつぎの諸契機をもつ。(原始仏教思想への批判を含むであろうか。)

イ 猫の苦受と人間のそれとは違う。「蓼食う虫」もあり、「一水四見」の譬えもある。脚を怪我して悟った禅者はあるが、猫は悟らないであろう。悟りの機縁となる身受は、猿人ないし古代原始人の身受ではない。

ロ、単に五官の感覚(身受)としてとりあげるのは、抽象的思考の立場による人為的な抽象である。「ナズナ花

さく垣根かな」(芭蕉)「ふる里の山、ふるさとの川」(啄木)の視覚は、ただの身受ではない。沙門瞿曇の見星成道の視覚や、「香巖撃竹」の聴覚は、たんなる身受ではない。

わき道になるが、「思惟する視覚、思惟する触覚」というフォイエエルバッハの視点にふれておこう。感覚(のちに感性とよばれた)は、かれによれば悟性(理性)と別ではなくて不可分であり、この点においてそれは普遍的感性 *universelle Sinnlichkeit* である。感性は感性的直観として真実在であり、悟性、理性はむしろ感性的客体である。真実在としての感性は、「肉と血となった詩」としての肉体にほかならない。「日常的な諸感覚のうち、最高かつ最深の真理が隠されている。」「私の全存在を一瞬の焦点に集中することによって、私のうちに感覚の火が生まれる。」これが不死ということである。(神秘的もしくは東洋的無的直観を示唆しているのではない。)ところで視点をかえて、香巖撃竹底は、通身は手眼は、どのような受であろうか。主観と別の客観自体という見方が原始仏教にあるであろうか。

苦観の観は観光の観ではなく、科学的觀察の観でもない。仏教は主観・主体のありかたを問題とすることから始まるのではなからうか。「一切は初めから苦であった」

「客観の諸法の上に法自爾として苦の性質が具わっている」というのは、わかり易くいえばどういふことなのであろう。主観にかかりなく初めから苦であったというものは、どういふことであらう。主観には今のところ意識されてはいないが、遅かれ早かれ苦として意識されるはずの刺激性ある物質的成分が、客観そのものの中に含まれていることであらうか。主観の意識では快であるが、下意識または無意識の領域では、始めから苦だといふのであろうか。主観の意識では楽であるが、それは錯覚にすぎず、真に深く内観すれば、実は苦であることに目ざめる、という意味であらうか。「一切は苦なるにも拘らず、楽なりと思ひ誤つて渴愛を起す。それ故に渴愛は満足せられないで苦を感じる。」といふのはどういふことであらう。喜捨の喜びをかえて苦と思ひ誤まつて出し惜しみ(貪)するのは、渴愛に含まれないであらうか。同じ苦痛を何度くりかえし経験しても、やはり楽だと思ひ誤まるのであろうか。それとも「楽あれば苦あり」といふことであらうか。「一切は苦なるにも拘らず」の苦と、「渴愛が満たされない」の苦とは、同じ次元と質のものであろうか。「一切は苦である」といふことと「苦は主観の影像にすぎない」といふことと、どのように統一されるのであろう。一切皆苦が凡夫の主観の

影像にすぎないとすれば、それは聖者には妥当しないはずである。この場合、博士によれば我の主・宰性の否定としての「無我」の根拠である一切皆苦(我の思いのままにならぬ)が、凡夫の幻想だとするならば、どうしてこの幻想が「無我」の根拠となりうるであらう。幻想ではない「一切皆苦」と、苦楽対立上の幻想的な苦との區別と關係はどのようであらうか。苦は主観の影像にすぎないといふのは、どういふことであらう。「幽霊の正体見たり枯尾花」といつたことであらうか。われわれは戦時中、治安維持法、治安警察法、宗教団体法等々による直接間接の威圧のために、仏教を御用化し、破邪顕正を回避した。この場合の弾圧がどの「受」にぞくするにせよ、(脚をふみはずして崖から落ちた苦痛と、思想警察による拷問の苦痛—それは家族の「栄辱」浮沈に直結する—とは、心受との相即において同質ではない。)それは明らかに生活への脅威であり、生死の問題にさえも直通した。この苦悩はわれわれの主観が好きこのんで、もしくは勘がいて、作りだした影法師ではない。矢内原忠雄は教壇を追われ、美濃部達吉は暴漢に撃たれ、三木、戸坂は獄死した。当時「国体」「天皇神道」を「枯尾花」「架空の観念」と断定した無畏心の仏教者があったであらうか。「諸行無常」と「天壤無窮」、「穢土」と「神国」とは、

どのように会通したのか。「一切苦」観は戦争中、皇道仏教が逃避仏教か、どこへおちついたのか。自著「宗教の本質」のなかで、最も大切なことは「己れに克つことだ」、とフォイエエルバッハは言い、自己に勝つことすらできぬ者が、どうして政治の圧迫から自由でありえよう、と書いている。肚の底に、みずから銘記しておきたい。

舟橋博士の批判(前掲書、三八頁以下)をうけた、宇井伯寿博士の説をみよう。

「愛は渴愛とも訳されるが、元来は、水を欲して止まない渴の状態を指す語であつて、それを転用したのであるから、愛は本能的の根本希求欲望で、凡て不変化常住を欲して止まない心作用である。かかる愛は、諸行無常に關して、全然満足せられないものであつて、諸行は如何なる場合にも、愛の要求通りに副うて来ることがない。この要求通りに副わないこと、即ち要求の満足せられないのを、苦と称するのである。故に一切皆苦といわれる。」(「仏教思想研」(究)六一頁)

宇井博士は諸行無常を、總ての事象は生滅變化する、と解していられる。諸行無常は、単なる存在變化論ではあるまい。存在生滅變化説は古来世界思想界の常識であり、仏教の専売品では決してない。三法印ないし四法印は、バラバラな三つないし四つの原則・諦觀のモザイク

ではなからう。モザイクであるなら、諸行無常が一切皆苦に帰する必然性はない。私見によれば、世界認識のなかへ人間の自己認識を浸透させ、人間認識へ世界認識を浸透させ、この相互浸透が広義の空觀(つきつめていうならば、時間における人間存在の根本的無の不安)を基調とすることによって、あるいはむしろこれら三つの契機が、未分混融のすがたで現前するところに、「諸行無常」が成りたつ。いいかえるならば、はじめから「流転性」という諦觀(したがつて生死の不安と苦惱を底にもつ)へのニユアンスを、潜在ないし顕在させた存在生滅觀が、諸行無常觀である。一切皆苦を結論づける博士の前提は、「渴愛はその対象の不変化常住を欲してやまない心作用である。」という命題である。この命題は精確であろうか。渴愛は足ることを知らぬ欲求として、その対象が現状よりもヨリ以上に、欲求にかなうものに変化することを欲する。調味料はそのゆえに、美容整形はそのゆえに、文明開化はそのゆえに、である。渴愛の内容・構造・水準そのものが歴史的に發展(無常!)する。不変常住を好むなら、石器時代すら現われなかつたであらう。「要求通りにならないことを苦という、故に一切皆苦」であらうか。一切皆苦にして一切の要求が挫折するならば、要求じたいがナンセンスである。人類が生きてきたのは、人

類の歴史が今日まで展開したのは、相当広範囲に人間の要求が満たされたからである。月世界への旅行も、生命の人工的合成も夢ではない。要求がすべて満たされないことを、「一切皆苦」というのではない。さようなことは事実ありえない。仏教はそうした誇張から出発するのではない。たんに「要求通りにならないことを苦という」のは常識であって、仏教の知見ではない。常識と仏教とを混同した博士の論理をもって、渴愛と無常と皆苦とをつなぐのは、無理かと思われる。なお執着には愛着と憎着とがある。要するに渴愛は、実体的自己中心の生存意欲を足場として、好ましきものと永続または増殖と、好ましくないものと速かな消滅を求めて、内的にありえ、外的にきそいあう欲望の渴きである。無明・渴愛は、生滅変化する此の世における、人間の苦樂の対立・不安の多種多様の交互形成・交互激発を生みだす、人間の根源的自己疎外のありかたである。この諦観なしに、一切皆苦は成りたない。(このことは、一切苦觀が解脱への契機を潜在させていることを意味する。)したがって「一切皆苦」は、初転法輪以前(成道以前)と初転法輪以後の双方に通ずる。なお世俗的な欲求不満と挫折への初步的方便としての「思いのままにならぬゆえに苦」という見方は、生産力・生産関係の未発達な段階のなんらかの私有

財産制のもとでの生活物資の稀少、政治的社会的拘束力の強大、自然と政治への人間のいちじるしい従属性という歴史的社会的制約が、その助縁をなしている。さて、一切法にかんして四つの命題があげられるであろう。(上述の部分と時には重複する)

- A、一切法は無常である。
- B、一切法は縁生である。
- C、一切法は無我である。
- D、一切法は苦である。

この四つが有機的な連関にあるかどうかは暫らく置いて、諸行無常が一切皆苦の換え名である、という舟橋博士の説にしたがって、AとDとを関係づける場合には、一応つぎのことが問題になるであろう。

- (一) 一切は無常である。故に一切は皆苦ではない。一切法が空間的・時間的に皆苦であるならば、それは苦の常住であって無常ではないのだから。
- (二) 皆苦は変ることはない。それは皆苦という不変の理である。この不変の理は変化する一切法の中に含まれない。それゆえ一切法は無常であるが、それにもかかわらず一切法は皆苦である。前の「一切法」と後の「一切法」とは別である。

(三) 一切法という以上、二種あるはずはない。皆苦が不変の理であるように、無常もまた不変の理である。無常(変る)

の理と皆苦(変らない)の理との關係はどのようなのか。
 四 無常を皆苦の別名とし、皆苦の因を渴愛とすれば、諸行を無常ならしめるものは渴愛だということになる。(a)諸行は渴愛の故に無常である。(b)諸行は縁生の故に無常である。

この四つの疑義は、多少見当はずれな問いである。このように乱雑な問いを未然に防ぐ配慮が、さきの舟橋博士の論文には見いだされないように思われる。ここでもう一度四を吟味しよう。命題(a)は、無常が単なる生滅變化を意味しないことを示す。命題(b)は、命題(a)と呼応して、縁生が単に諸条件の一時的結合・相互連関による現象の生成を意味しないことを明らかにする。二つの命題は、一切皆苦という求道の諦観の場において、始めて仏教的特質を共有する本性をもつ命題である。このことは諸法無我が西欧の類似説と性格を異にすることを同時に示唆する。

教化研究所編「仏教概要」(法蔵館)の所説をみよう。便宜上、命題Aと命題Bとに区分する。

A、「凡夫の生活においては、無常・無我なる一切が、すべてそのままに苦なる存在なのであり、さればこそ一切皆苦と説かれるのである。」

B、「こうして三法印は……凡夫の常識的なものの見方を打

破して、如実の知見に進む道を指示するものである。」(二三頁)

まず気づかれるのは、命題Aの「凡夫」と命題Bの「凡夫」とは同じではないということである。命題Aの「凡夫」は、(イ)仏の智慧から見ても、世俗的人間はすべて、「無常・無我なる一切が苦なる存在である」生活を生きている実存にほかならないと規定づけられた人間、(ロ)この人間観を聴いて、これをうけいれ謙虚に反省している人間、即ちなんらかのかたちで仏縁に結ばれた人間としての凡夫である。命題Bの「凡夫」は、(イ)無常・無我・一切皆苦の自覚をもたず、まったく「常識的なもの」の見方に生きている常識的人間、および(ロ)あらゆる存在が弁証法論理にいう「有って同時に無い」というように、たえず生滅変化しかつ相互に影響しあう実体なき存在であることを認識していて、しかもその認識が「根本分別の不安・苦悩に直面していないゆえ」主体的な一切皆苦の自覚には全然達していない、したがって仏教の諸行無常の自覚にも達していない知識人たちである。古代印度にも、多少ともこのたぐいの知識人があったであろう。

「四聖諦の苦は、聖人は実に是れ苦なりと知る。愚夫は之を謂いて楽と為す。」(智度論、卷一九)「三界の狂人は狂せることを知らず、四生の盲者は盲なることを識らず。」(秘蔵宝鑰)「諦の実は唯だ聖の所知にして凡の能く

覺するに非ず。聖の知る所を方さに諦と名づく。」(大乘義章、三) したがってさきの「概要」は、やや簡略にすぎのではなからうか。

同じことがさきの引用文の前段、すなわち「このような求めて飽くことを知らぬ誤った欲望を渴愛といい、この渴愛の要求の満足せられない所を指して苦と称するのである。ここに苦というのは、単に楽や不苦不楽に相對する意味での苦ではなく……」についてもいわれるであろう。渴愛の要求は現われる瞬間に挫折するのではない。それはくりかえし満足されるのである。そして満足されることは喜び(樂)である。渴愛が樂をくりかえし経験するという事実が、渴愛を存続させ、拡大させ、根づよくする原因、条件である。そして渴愛の樂こそが、人類の文化、文明を生みだしてきた、生みだしつつある強大な発条なのである。この意味において渴愛の樂こそ、多彩豊富な人間史の母胎である。人類の歴史におけるこの樂の重大な意義と価値とを、まずあるがままに認めなくてはならない。竜樹や空海のように「愚夫はこれを樂となす」「三界の狂人は狂せることを知らず」というように、一刀兩断に斬り捨ててのでなく、愚夫の樂、狂人の狂の恩恵に謝するのである。そしてそのうえで——これが私の原点の論理である——この樂の根源にある苦惱

と迷妄を掘りおこさなくてはならない。渴愛にも苦と樂とがあること、そしてこの苦・樂の根源に次元をことにする根、本苦惱があることを明らかにすることによって、「一切」皆苦の「一切」がなんであるのか、「皆苦」の「苦」とはどういうことなのか、はじめてわかるのである。本居宣長はつぎのように書いている。

「うまき物くわまほしく、よききぬきまほしく、よき家すままほしく、たからえまほしく、人にとうとまほしく、いのちながからまほしくするは、みな人の真情也」(玉かつま)

これは従來の儒教、仏教などの儀礼的、禁欲的倫理すなわち「からごころ」を、素朴自然な人情をゆがめるものとして、批判した言葉である。そのかぎりにおいて健康であり、そして近代である。しかし仏教から再批判するならば、本居の世界はやはり「渴愛」の世界であり、さきの「常識的な見方」にぞくするといえるであろう。ハイデッガー風（ドイツ語）にいうならば、「死への存在」の自覚に徹しない世人 *das Man* の生活であり、和辻博士のいわゆる「自然的立場の人生」である。そこでキルケゴールをみよう。

「医者……健康だと思つている者がはたして事実健康であるかを診断すべきである。」

「絶望していないこと、いいかえれば自分が絶望していることを意識していないことも、まさしく絶望の一つの形であ

る。」
 「絶望があらわれるやいなや、その人がまえから絶望していたということも明らかに。彼を絶望にひきいれるものがあらわれると、その同じ瞬間に、彼が過去の全生涯を通じて絶望していたことも、あらわになるからである。〔死にいたる病〕岩波文庫版、二八—三〇頁」

和辻哲郎博士はしかし凡夫を自然的立場に立つ「一般普通人」と規定したうえで、「自然的立場における人生は無常苦であり、この苦を脱するのが解脱である。」（原始仏教の実践哲学、一七五頁・三九五頁）という意味のことを再三のべていられる。この命題は、これまでの考察からみて立場の混乱を含むか、少なくとも厳密ではないといえるであろう。仏教者がもともと仏教の場においてものを見ていることは自明であり、一般社会人を「共にこれ凡夫」とみなすのは当然である。したがってこの仏教的見地をしめすためにとられねばならぬ手続はつぎのとおりである。(1)凡夫にとつては一切皆苦ではない、すなわち自然的立場にある一般社会人、いいかえるならば「凡夫の常識的なもの見方」すなわち前仏教的または非仏教的なものの見方によれば、一切皆苦ではない。一切皆苦ではないからこそ、現に大半の社会人が四諦を志向してはいないのである。このまぎれもない世界の現実があるがままに確認すること。つぎに(2)一般社会人では

なく、たとえば基督者にとつて一切皆苦であるかどうかを確かめること。そして(3)(4)仏教から一般社会人をみた場合の凡夫、(4)他宗教の求道者を仏教からみた場合の凡夫、(5)前の二者が仏教者と成つた場合の凡夫—この三種の凡夫をまず明確に区別すること、そしてそれから三者相互の関係をとりあつかうこと。(4)一切皆苦観がイデオロギーであるか否かを吟味すること。(5)教理として的一切皆苦と体験として的一切皆苦とを厳密に区別すること。これだけの手続をふんでおかないと、凡夫というても諸行無常即一切皆苦というても、理解されにくいであろう。

肝腎なことは、諸行無常も一切皆苦も諸法無我も、無明（渴愛）・渴愛（無明）↓寂滅という、真剣な内観・求道または伝道の行程のなかでの諦観・教説だということである。「無常を向うに置いて、客観的に観察するのではない。それは無常を解釈する立場である。無常を身証する立場は、恐れることなく、憚ることなく、無常を無常のままに受けとるのである。」と舟橋博士が強調されるゆえんがここにある。博士の見地にしがたって、もう一度くりかえすならば、諸行無常は仏教の法印の一つである。それは世間の常識のないし存在論的思惟から、「一切の存在はたえず生滅変化する」と言うのではな

い。それは「凡夫」の流転縁起に染縁起に根拠づけられた一切法の生滅變化を、批判的内観において、先ず、提示したのである。そうでなければ、一切は無常なり苦なり無我なり、という命題が成り立たなくなる。一切皆苦の換え名としての諸行無常は暗いものである。寂しくつらいものである。「青山を泣き枯らす」ものでさえある。そればかりではない、たとえ渴愛は寂滅しようとも、「花は愛惜に散る」であろう。この実相に徹するところから、無常不可得も日々好日もそして無常への畏敬も、生まれるのであろう。月にむら雲、花に風、とかく浮世はままならぬ、といった無常観・皆苦観は、俗説的方便であらう。この基本的立場を確認したうえで、歴史における流転縁起の積極的な価値を位置づけようというのが、私の原点の論理である。

反戦・平和・解放の運動、新しい歴史創造の行動を世俗的なもの、個人的集団的執を脱しきらぬもの、無明渴愛的な盲目性のもとと批判したところで、それだけではどうにもならない。批判者自身がこの盲目の世界から生まれ、これに生かされ、こんごも生かされてゆくほかはないのである。自由無礙は繫縛の世俗によって生かされていること、寂滅、解脱は三界の狂人、四生の盲者たちの無明・渴愛・業の恩恵の中にあること、この照顧脚下を忘れるならば、「聖なる傲慢」におちいるほかはない。原点的自覚の重要性がここにある。

一切皆苦の換え名としての諸行無常を成り立たせる消極的なし積極的契機は、原始仏教のワクを時にはみ、であることをゆるされるならば、およそつぎの十ではなからうか。(1)存在論的思惟と価値論的思惟との混融未分化の見方が土台をなすこと。ただしこれは無常(生滅變化)を樂とみる逆方向も論理的には含んでいる。(2)遺跡、廢墟などを中心に、人間の集団行動の所産である歴史が、飛花落葉といった自然の變化と無差別に、滅びの感覚において咏歎されること。(3)歴史を作りかえる人民の視点に發展史観が、歴史の世界に登場していないこと——「アッシリアは亡び、ペルシャ、マケドニアも亡びぬ、カルタゴはいま火炎の中、つぎはそれローマか」は、「榮枯盛衰世の習い」の循環史観である。——登場しても、または登場しているがゆえにかえって、この事実自体の関心が焦点づけられないこと。ただし發展史観の歴史はなおさかのぼられる。

「ブルジョアジーは生産手段を變革し……生産關係ならばに一切の社會關係をたえず革命することなしには生存することができない。……このことがブルジョア時代をそれ以前の一切の時代から區別する。……一切の固定した凍結した關係は一掃され、一切の新しくつくられた關係は、かたまたまぬ前に古くさくなってしまう。……固定したものはすべて氣化し、一切の神聖なものだけがされ

……」(共産党宣言) いわゆる「日進月歩」である。(4)すべてをものを静止的、停滞的に、即ち悪循環の永劫回帰において、主体的に諦観するゆえに、積極的に歴史に参加してこれを作り変えるという進歩発展の発想が成り立たないこと。(インド的自然の古代中世における圧倒的な力との関係。間接には出家生活における労働禁止との関係)。諸法の自動詞的契機(変わる)が視野の中心を占め、諸法が人間主体の対象的实践の対象とならず、したがって人間主体の他動詞的契機(変える)が欠けること。(5)三世にわたる生死輪廻の悪循環の恐怖が、土着の精神風土を形成しており、この悪循環を生みだしおし進めるものが、無明・渴愛だとみられること。(6)個人我とそれを取りまくものが、独立固定した自体・自性をもつかのようになり、なんとなく思い馴らされた世間の事象の生滅変化のうち、自己ないし自己のぞくする集団・階層の愛着に適應する部面とプロセスではなくて、逆に、不適応なものに転化し消滅していく部面とプロセスに——人間関係でいえば、自己ないし自己の集団・階層に有利な他者のありかたにではなく、自己に好ましからぬものに傾いていく他者の部面とプロセスに、自己の実存的関心がたえず焦点づけられること、すなわち自己および他己は、さまざまな社会関係、物質関係の流転を介しての特定の間人間

係の生滅変化のなかで、双方がはなはだしばしば好ましからぬ間柄に移り変わる、という一種の挫折が実感されること。「推移であり転変であるとは苦であるということと同義である。」(和辻博士「原始仏教の実践哲学」)は厳密ではない。(7)このような人生経験のなかで、自執的渴愛そのものここからかなたへの、またかなたからここへの、選択的ころ移り(無常)の動揺不安についての諦観的内省。「結婚し給え、君は悔いるだろう。結婚しないで給え、やはり君は悔いるだろう。……ひとりの娘を信じてみ給え、君は悔いるだろう。信じないでみ給えやはり君は悔いるだろう。恋してみ給え、君は悔いるだろう。恋しないでみ給え、やはり君は悔いるだろう。……諸君よ、これはすべての世才の内容である。」(キルケゴール「あれか・これか」)(8)自分に親しい者の死に直面した悲歎と敬虔と嚴肅のなかで、死の連帯感のなかで、この私自身という「人間」の老死がいたく実感されること。(9)無明・渴愛の実存構造をなす自執的根本分別が、その二元分裂の拮抗性を脱しえない悪循環への疑團的内省。(10)このような諸契機の多様な相互連関において、人間の根本苦悩を内蔵するさまざまな世間事象が生起し展開するという事態の認識実感。

このような諸条件の全部または一部の積極的または消

極的な相即連関のうちに、一それゆえこの連関を離れて「あらゆるものごとにはたえず変化する」という場合には、すべての学問が成立しなくなる。一諸行無常と一切皆苦とが一つにつながる消息がある、と考えられる。

このようなとらえ方は、原始仏教のそれではない（事実ほみでた部面がある）とするならば、原始仏教において、諸行無常即一切皆苦の命題を成り立たせる論拠は、なんであろうか。「諸法は無常なり」といえども、愛着すれば苦を生じ、着するところ無ければ苦無し。」（智度論、卷二三）ただしこのばあいの「苦」は如実じゆじつの苦ではない。

舟橋博士は別の論文において、パーリ相応部三六・六をひいて、「身心の二受について」論じていられる。それによれば、凡夫も聖者ともに苦・楽・不苦不楽の三受をうけとる。しかし三受は聖者の場合身受に限られる。そして心受を感受しない。凡夫は聖者と同じく身受において三受を感得するが、さらに貪欲、瞋恚、愚痴をこれにからませて心受をうける。心受は凡夫のみのものであり、これは貪・瞋・痴の繫縛のなかにあるゆえ、もはや三受ではなくて、心苦受の一つである、というのである。（印度学仏教学研究、第十卷第二号）これは正統説であろう。この場合、もしも一切皆苦がこの心苦受に相当するとするならば、さきに博士が渴愛と凡夫の関係につ

いてのべられた文脈によるかぎり、一切皆苦はやはり凡聖に妥当する普遍的真理ではなくなるのではなからうか。聖者ではない凡夫の三受における「苦」と、心受における「苦」とは同じであろうか。前者は事実上後者のかたちにおいて感受されるのであろうか。それとも時間上の先後があり、まず聖者と同じ苦受をうけ、つぎに凡夫として心苦受を感受するのであろうか。いずれにせよこのことは私がさきに和辻説にふれて、「凡夫」というのは一般社会人すなわち「自然的立場の人間」のことではない、といった消息につながる。厳密にいうならば、心苦受の全貌は一般社会人のばあい、的確には対自化されない。一般社会人が例えば仏道にころざしたとき、すなわち「聖」を志向したとき、心苦受（二切皆苦）が始めてその全貌を露呈する。逆にいうならば、一般社会人がなんらかの挫折を転機として心苦受に深く目ざめたとき、「凡夫」となるのである。一このことはのちにのべるように、賃労働者が「普遍的苦惱」に目ざめることによってプロレタリアート（狭義）となる論理構造に、対比されよう。一いいかえるならば、「一切皆苦」は凡と聖との向上的または往相的な緊張関係において、もしくは凡夫に対する覚者の教化の場において、始めて成りたつ命題である。

結論を割り切つていうならば、三法印・四法印の一つである「諸行無常」は、「すべての存在はたえず生滅変化する。」という意味ではない。―資本の労働に対する関係は、永遠の秩序ではなく、過渡的なものにすぎぬ、とマルクスはいった。―「無常なるものは苦なり」というのは、苦観に包みこまれるものとして無常が観られているのである。それは単なる生滅変化ではない。生滅変化と苦との間には、必然的關係はない。「凡夫にとつて一切は苦である」というのは、「一般社会人にとつて」自然的立場の常識人にとつて「世間の人間にとつて」という意味ではない。一般社会人にとつては、一切は苦ではない。これが通則である。この通則を「顛倒」とみるのが原始仏教であろう。

諸行無常だからこそ人生には希望もあり創造・進歩もあるという明朗モダンな人生・社会哲学―例えば「今日の社会は固定的な結晶物ではなくて変化しうる・かつ絶えず変化の過程にある・一の有機体だという予感が、支配階級のうちにすら目ざめている。」マルクス。「弁証法的唯物論は一日一日時々刻々、実践を媒介として新しく作りあげ、新しく獲得してゆかねばならない。」ルカーチーとは、次元を異にする。三法印の第一は「歴史の弁証法的発展」を意味する、などということはいえない。それでは釈迦もマルクスも一緒くたになってしまう。われわれにはとかく仏教の「暗さ」へ

のアレルギーがあり―仏教が苦樂交錯する世間の次元にあり、苦だけを抽出しこれを強調する方便説に墮したことがその主因―この世間的な暗さのはるか手前から、明るみへ逃げ帰ってくる。かくて「明るさ」は、たんに社会学的見地からみても、浅はかさと同じになる。

無機的な自然現象そのものに快・苦はない。動物とことなる人間の快・苦は歴史の所産である。これにくわえて、「一切皆苦」は、生産力・生産関係の相当高度な文明段階の、特定の精神風土における特定の知識層が到達した形而上的諦観である。それは世界の現実が示すように、普通一般の人間には通用しない。世界の民衆は「凡夫」としての「凡夫」ではないのだから。渴愛は世俗的人間のすべてに共通するであろう。しかし世俗的「凡夫」として、主体的に自覚された「一切皆苦」と、仏教教理としての「一切皆苦」とは、全く次元がちがう。この決定的に重大な断絶が、見おとされてはならない。仏教の「諸行無常」は、主体における無明・渴愛への否定的内観なしに、仏教の「一切皆苦」の換え名であることはできない。そして「一切皆苦」が、渴愛のさまざまな世界相の根源への自己内返照において、もともと主体の根本において成りたつという一事実に、われわれは撞着する。このことは、いわゆる「一切」「一切法」が、凡

夫の自己がかかわりあう諸事象の全体を意味するという観点が、その機能をはたし終ったことにほかならない。この観点じたいが崩壊し、「一切法」は根本苦惱の深淵に落ち込んで、前後不覚の一となる。そしてこの「一」が打破されるのである。打破されたものが、打破したものと、逆対応的不可逆的一となる基点において、「一切皆苦」がひとしく無常なる運命共同体の般若愛からの知見として、人間の根本苦惱についての呼びかけの一説としてよみがえる。

おなじことを、すこし視点をかえて、「諸行無常」についてみよう。「諸行（一切法）は無常である。」ということとは、不変でなくてはならない。そうでなければ命題が命題として確立されず、法印として成り立たない。したがって「変易法は、変易するもの」の「変易せざる法」の意義でなくてはならない。（和辻哲郎「原始仏教の法理学的には、一応、そもいえるであろう。無常が苦である以上、われわれは何か無常を超えるもの、無常を超えた真実の法（和辻流の法ではない）、を求めてやまぬ意業が生まれざるをえない。この求道の業の挫折と追求の反復（輪廻）のなかで、この真剣な求道こそ、まさしく無明・渴愛のつきつめた悶えとして覚されるとともに、人間の根本苦惱がその全貌を現わす。すなわちさきき一切皆

苦が「一」に極まり、この「一」が寂滅を志向してやまぬことになる。しかし滅への意志（業）ということほど大きな自己矛盾はない。（いわゆる二河白道はその神話的譬喩か。）このようにして寂滅への志向という人間究極の自家撞着、八方塞がりの一切苦（上述の一切）となる。「どうして越えられるか」とたずねられて、盤珪は、暫らく考えたのち「越え様は無し」と答えている。苦諦をそしてある意味では集諦をも絶して、もはや苦とさえもいえない暗黒の「一」である。このことは、一切皆苦がけつきよく真の普遍的苦惱、すなわち一苦（サルトル的自由の基底・根本亀裂を、克服しようとする亀裂の究極的自己矛盾の苦惱）であることを示唆する。一苦がその全一的な根源に徹したこの絶体絶命の「一」が打ち破られると、無常が永遠であり、永遠が無常である世界がひらける。しかも無常は無常であり、永遠は永遠である。そしてここに、親鸞の世界へ見えざる契機が、きざすのであろうか。同時に不住涅槃の場において、すべての実存が根源において不安・苦惱である、という新らしいかたちの自他互融的な「一切皆苦」（または「地獄一定」）観が成りたつであらうか。

終りに、原始仏教への私の無知と、原始仏教からのハミ出しによる、舟橋博士へのマトはずれな数々の「批判」

と、したがって思わぬ非礼とを、重ねて深くお詫びするとともに、博士の御高教を乞うものである。

上記の私見に幸わいにして大きな誤まりがないとするならば、「一切皆苦」は常なき諸行の諦観が、自己の人間現実を、死との対決において、生死の課題のなかで、主体の底にきわめることによって、自執分別を基軸とする生存欲の悪無限の不安・苦惱に撞着し、この悪循環からの離脱を願って、涅槃への「跳躍板」に立つことであった。「貧しければ有に苦しみ、賤しきは賤しきに苦しむ」(東嶺四愁(伏馬鞭)) というように、それは貴賤貧富に共通する苦惱、人間が人間である限り、回避しえない根本的な普遍苦として、自覚され指摘されたのである。そこにひかれて例証が、歴史的世間の事象であるにせよ、それによって示唆されるものは、そうした事象の制約と次元をこえた実存の根本苦である。そうでなければ、月並の心理学道話に墮してしまふ。基督教の場合をみよう。「人の世に在る、影に異ならず、その思い悩むことは、むしろしなからざるなし。」(詩三九)「われらにおのが日をかぞえることを教えて、智慧の心を得させたまえ。」(詩九〇)「人全世界をもうくとも、己が生命を損せば、何の益あらん。」(マタイ六・二六)「すべて此の水を飲む者は、また渴かぬ。されど、わが水を飲む者は、永遠に渴くことなし。」

(ヨハネ一・一三) このような根本的普遍的な苦惱からの解放は、仏教の知見からすれば、人間の歴史的社会的条件の変革によってではなく、「煩惱の性を亡じて解脱の道に到らざれば」(東嶺前掲書) 達成されない、と断定されるのである。

つぎの拙論後半における、賃労働者の苦惱の二重構造についての私の発見は、奇妙なことに、仏教の苦観の立体構造から示唆をえたものである。そして私は、キルケゴールとマルクスとの発想のタイプの類似点(別稿で論ずる)をも見るのである。

補註。さきに循環史観と発展史観とを対比したが私は単純に前者をすてて後者をとるのではない。ヘーゲルの発展史観はヒロシマ、アウシュヴィッツ以前の日付のものである。尤も発展史観の発展とは何かを明らかにする必要がある。何らかの反覆性があればこそ温故知新による歴史の創造が可能であろう。また私は共産主義革命によって人類の歴史が終り、人間のエゴイズムを含めてあらゆる自己疎外が二度と起らぬまでに跡を絶ち新しい樂園共同体の歴史(?)が始まる、と考えるほどのオプティミストではない。つぎに、これまでの問題点に関連する経論の言葉を引いておこう(なお弁証法は、存在の変化を存在の内部矛盾から捉える論理である)。

(1) 無常、皆苦に関するもの

「八種無常」(剎那、相続、病、老、死、心、器、受用)。(顯

揚論、一四)

「世間無常、如流水不暫停、如草上露、如空拳、誑小兒、如芭蕉心。」(本行集經、卷一八)

「禪宗禮信徒日課經」所収「發菩提心空拳章」の三世因果思想を背景とする次の章節は、真宗の御文一帖目十一、二帖目七、三帖目四、五、四帖目四、九、五帖目十六(白骨の御文章)と共に、日本仏教における無常觀、皆苦觀を一応代表するといえよう。「……今をも知れぬ後の世の、永き冥路を打忘れ、空しく過ぐるぞ愚かなり。老若貴賤も諸共に、無常の風に誘われて、忽ち此世を終る時、耳も聴えず目も見えず、一生作し置く罪過が、聚まり来りて責むるゆえ、臨命終の苦しみは、百千万の鋒に、突き悩まさるゝごとくなり、其時何を頼むべき、田畠数多有るとても、冥途の用には成らぬもの、……偕老比翼の契いも、少時浮世の夢にして、出入の息の絶えぬれば、野辺の送りを営みて老も若きも、佗野の、空の煙と消え失せて、朝夕撫でし黒髪も、蓬が根の塵となる。……」(空拳については臨濟の語参照)

「福報無常、猶如疾風。」(悲華經、卷三)

「色者無常、無常則苦。」(中阿含、卷二九)

「三受皆苦、一切行無常故。」(雜阿含、一七)

「不苦不樂受、由三行苦故苦。」(瑜伽論、六六)

(ロ) 生苦、最も重し

「一切苦中、生苦最重、即生時迫近、骨肉如破、冷風觸身甚於劍戟。」(智度論、一四)

(ハ) 老死の苦

「老死緣愁、悲、苦、憂、惱。」(大毘婆娑論、二四)

(ニ) 苦は樂よりも多し

「三受有樂受、少故為苦、如一斗蜜投大河。」(智度論、一九)

「苦力強、樂力弱、遍身受樂時、一処針刺、以樂都失。」(同上二〇)

(ホ) 苦と樂との質差。前の場合は用語上嚴密を欠き、後の場合は修行が苦とみられている。

「新苦為樂、故苦為苦。」(智度論、一九)

「四種先苦後樂法」(修習梵行)(誦習經文)(坐禪念定)(數出入息)(増一阿含、二〇)

(ケ) 苦の種別、身・心の苦。第三の語は政治權力による苦

「憂愁是心苦、老病是身苦。」(智度論、二三)

「内熱是愁、哀泣是悲、五識相應不平等受是苦、意識相應不平等受是憂。」(大毘婆娑論、二三)

「王難」(十誦律、二三)

(ト) 諸苦の因は食欲。後のフォイエルバッハ、マルクスの場合と比べよ。

「衆生苦由飲食生、離食苦不生。」(須弥藏經、下)

「諸苦所由、食欲為本。」(法華科註、二上)

(チ) 苦は縁生。

「仏説、從因縁生苦樂、非自作、非他作。」(雜阿含、九)

(リ) 鬭争の原因は無常觀の欠如、無常觀を修すれば鬭争は無

くなる。

「修無常想、尽断三欲愛色愛無色愛。無明憍慢、不修無常三有閻諍。」(增阿含、三二)

(又) 無常の諸行を厭え

「諸行無常、可厭離、可求解脫。」(起世經、九)

(以) 無常に著するな(苦を離れるために無常を説く)

「仏欲離憂苦、説無常……著無常生戲論。」(智度論、八六)

(ク) 渴愛など

「一切苦生、以欲為本。」(雜阿含、三三)

「衆生衆苦增長、依愛取因緣。」(月藏經、三)

「食欲無厭、猶欲飲鹹水。」(寶積經、九)

「愛執著生死、如下蠅蜂等、至酥、油、蜜、湿皮上、粘翅足不能飛。」(大毘婆娑論、七八)

「凡夫於苦樂、生身受心受、聖弟子生身受、不生心受、三毒不繫。」(雜阿含、一七)

(ウ) 無常であるが苦ではない(この苦は愛の意味)

「諸法雖無常、愛著生苦、無著無苦。」(智度論、二三)

「道雖無常、非苦……無所著故。」(智度論、二三)

(カ) 苦の空性

「苦性亦不可得。」(智度論、三二)

(ク) 煩惱即菩提

「有衆生雖著欲、能成菩提。」(寶積經、八三)

(ク) 一切皆樂

「因陀幢仏土衆生、唯有樂、無苦、亦無不苦不樂受、無愚痴故。」(寶積經、六三)

これまでの引証からもわかるように、相互に次元と質を異にする苦・樂を、同一の語で表わす場合が多い。

(以) 分別の否定

「常無常、著相皆邪見。」(智度論、二八)

「常無常、是二辺、常多生煩惱故不用、無常破顛倒故多用。」(同、九二)

(ウ) 無常と名づけず

「不生不滅故、不為名無常。」(同、二二)

(イ) 不可得、如実、即非の無常と苦樂

「是空中一切法不可得故、無常亦不可得。」(智度論、二三)

「諸法畢竟不生不滅、是無常義也。」(維摩經、六)

「極樂地悅名樂、無喜根。極苦地名苦、無憂根。」(唯識論、五)

「問、如何是無疾之身。師云、四大五蘊。」(趙州錄)

なお無常、皆苦、渴愛、我見、我所見に關する代表的一説として維摩經、方便品第二をあげよう。

「諸の仁者よ、是の身は無常なり、力無く堅きこと無し、速かに朽つる法なり。信すべからず、苦たり、惱たり、衆病の集まる所。此の如き身は明智の怙まざる所なり。……是の身は泡の如し、久しく立つを得ず。是の身は焰の如し、渴愛より生ず。是の身は芭蕉の如し、中に堅有ること無し。……是の身我無し、火の如しと為す。……是の身空たり、我々所を

離る。」

要するに、世間の樂が老死（無常）の諦觀において苦と体認される消息を示そうとするのが、無常觀の中心路線であり、やがてそれが不可得空の無我愛において、菩薩代受苦の遊戯にも至るのである。

(外) 代受苦

「菩薩為三法、身受無量苦惱。」（華嚴經、二七）

「菩薩為三度生受身、苦中不生瞋、樂中不生愛。」（智度論、九四）

「我方代十方一切衆生……受地獄中苦。」（大品般若、金剛品）

「願彼所作惡、於我果報熟、是我所行善、於彼果報熟。」（宝行王正論）

一九六三年六月十一日、南ベトナム旧都ユエにおける釈広徳 Tich Quang Duc 師の焼身が、とりわけ私に衝撃的であった事情については、かつてのべたところである。この事件は私のばあい、必然的にひとつの衝撃的な発見を生んだ。それは私が、「臨濟録」中の示衆一句を見直す視座に立ったということである。その一句はこれである。

「入三途地獄、如遊園觀」

この示衆は「鏝湯爐炭清涼界、劍樹刀山遊戯場」と言

い換えてもよからう。禪が慈悲の場にあることは、上堂示衆、勘弁の事実からも明らかである。右の一句を私は「災難に逢う時節には災難に逢うがよく候。死ぬる時節には、死ぬがよく候。」という良寛の智・自由・慈悲・安心（恵林寺快川紹喜禪師）と、相通するものと見ていた。しかし広島、長崎、アウシュヴィッツ、「三光」（焼きつくし、奪いつくし、殺しつくす）作戦に代表される此の世紀のなかで、さきの示衆一句を見ると、これは、その行ないのありかたはともあれ、釈広徳師を連想させるたぐいの「代受苦」の場において受けとることが、できるのではないか。そういう時節が絶無ではないのではないか、という発見である。これは、法を求める者、法を説く者の「肚」と「無畏心」の眞實が、決定的に見分けられるのは、国家権力との出会いの場においてである、という発見でもある。仏教者の「聖戰」体験は、決して無駄ではなかったはずだ、という発見である。「ここに一切の疑惧を棄てねばならぬ。一切の怯懦がここに死なねばならぬ。」（ダンテ神曲・地獄篇）このような発見は、臨濟正宗においては、ゆるされないであろうか。「来ッテ是非ヲ説クハ、是レ是非ノ人」か。

三

十九世紀の半ば、ハイデルベルヒ大学の学生たちの希望によって、市の議事堂で行なわれた「宗教の本質についての講義」を、「われわれは神への信仰の代りに人間そのものへの信を、神の愛の代りに人間愛をうちたてなくてはならぬ。信仰する人間を思惟する人間に、祈る人間を働らく人間に、基督者を人間に、*全人 der ganze Mensch* に変えなくてはならない。」という意味の言葉で結んだのは、L・フォイエルバッハであった。そして、政治こそわれわれの宗教とならねばならない、というのがかれの信念となった。この講義の約十年前に発表された「基督教の本質」(一八四一年)にみられるかれの見解は、およそつぎのようである。

宗教は人間の自己疎外である。宗教の公開された本質は、人間に対する神の超越であるが、宗教の隠れた本質は、神の本質と人間の本質との同一である。宗教は、人間の秘宝の儀式ばった除幕にすぎぬ。宗教は、人間の、自己自身との離間である。Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst. この自己疎外の不安を解消するために、人間は「宗教」という廻り道によって本来の自己に還ろうとする幻想をもち。

—「基督教の本質」はもと匿名出版の予定であり、書名は「汝自身を知れ、宗教の秘密と神学の幻想」*tu. bi erkennst, oder Das Geheimnis der Religion und die Illusionen der Theologie* であった。—信仰による彼岸の救済は、病人を死後に治療し、飢え渴く者を、かれの死後に救助する愛である。彼岸への愛を断念せよ、そして生きた隣人のために心を砕け。神への愛の代りに、人類への愛を確立すべきである。人間は本来「人間と共にある人間」*Mensch mit Menschen* であり、「我と汝との統一」である。「神は私の最初の、理性は私の第二の、人間は私の第三の、そして最後の思想であった。」「人間は宗教の始点であり人間は宗教の中心であり、人間は宗教の終点である。」われわれは神学を人間学に引き下げることによって、人間学を神学の地位にまで高める。「世界という意識は、我にとっては汝という意識に媒介されて存在する。したがって人間は人間にとって神である。Homo homini Deus est. 人間が存在するということは自然のおかげであり、人間が人間であるということは人間のおかげである。」「人間と人間、我と汝との統一、それが神である。世界史の転回点がここにある。この自覚を真に実践する者こそ、基督をして基督たらしめたことを行なう。その時、基督はかれの真の本質を失うことなくして消えてゆく。da verschwindet Christus, ohne dass sein wahres Wesen

vergeht.

フォイエエルバッハの宗教批判は、青年マルクス、エンゲルスに深刻な影響をあたえた。「感激は一世を風靡した。」(エンゲルス)その後マルクスは、前者の宗教批判の中心概念「人間の自己疎外」の思想を、ヘーゲルにおける疎外思想とともに、うけつぎかつ批判することによって、すなわち、超時空的な「人間性」を分裂し苦惱する歴史のダイナミズムのなかで、その観想的円環性をぬぎすてた弁証法のなかに、血肉化することによって、共產主義者としての自分を形成していった。(フォイエエルバッハの宗教批判は宗教と結合した政治の批判でもあったが、我と汝との人間愛を思考軸としたかれに比べて、現実の歴史のダイナミックな構造運動を注視したヘーゲルの弁証法はこの意味ではヨリ現実的であった。若きヘーゲルにおけるフランス革命の感動は精神現象学、論理学、歴史哲学にも影響を与えた。マルクスがいかにヘーゲルを高く評価したかは、かれの「経・哲学稿」に明らかであり、「精神現象学」の影響は著しかった。)

四

苦悩の問題に帰ろう。「苦悩しうる者のみが生存するに値する。」という人間規定をうちたてたのはフォイエエルバッハである。「哲学改革のための暫定的提言」の

なかで、かれは言う。

「何らの限界、何らの時間、何らの窮迫 (Zwang) もないと
ころ、そこにはまた何らの性質、何らのエネルギー、何らの
活気、何らの火焰、何らの愛も存在しない。ただ窮迫に悩む
(nothleidend) 存在のみが、必然的 (notwendig) な存在
である。欲求を失った生存は、余計な生存である。欲求一般
から自由なものは、また何らの生存の欲求をもたない。その
ようなものは、存在しようがしなかるうが、同じことであ
る。―そのもの自身にとつても、他のものにとつても一つの
ことである。窮迫のない存在は、根拠のない存在である。た
だ苦悩 (Leiden) しうるもののみが生存するに値する。ただ
苦痛にみちた存在のみが神的存在である。苦悩のない存在
は、本質のない存在である。しかし苦悩のない存在とは、感
性なき、物質なき存在にはかならない。」(Samtliche Werke,
II, S. 234. 岩波文庫「将来哲学の根本問題」所収)

この言葉はマルクスを思い起させる。「ヘーゲル弁証法と哲学一般との批判」のなかで、かれは言う。

「人間は直接的には自然存在である。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、生命諸力を具えており、一つの活動的な自然存在である。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、人間は自然的な肉体的な感性的な対象的な本質として、動物や植物がそうであるよ

うに、一つの受苦している (leidend)、制約をうけ制限されている本質である。即ち、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。にも拘らず、これらの対象は、人間の欲求の対象であつて、彼の本質諸力が活動して自己を確証するためには、欠くことのできない本質的な諸対象である……自分の外部にその自然をもたない存在は、なら自然的存在ではなく、自然的存在に關与しない。自分の外部にいかなる対象もたない存在は、決して対象的な存在ではない。それ自身が第三者にとつて対象でない存在は、いかなる存在をも自分の対象としてもたない。即ち、対象的にふるまわない。その有は、決して対象的なものではないのである。非対象的な存在とは一つの非存在である……それゆえ、対象的な感性的な存在としての人間は、一つの受苦的な存在であり、自分の苦惱を感受する存在であるから、一つの情熱的 (leidenschaftlich) な存在である。情熱 Leidenschaft、激情 Passion は、自分の対象に向つて、エネルギーに努力を傾ける、人間の本質力である。」

「世界の苦は有身に過ぐるなし。身を苦器となす。」

(法句經譬喻經
第三安寧品) という言葉がある。この言葉は、ここに

引用した限りにおいて、言葉そのものとしては、フォイエルバッハおよびマルクスの場合と違つてはいない。しかし似通つた双方の術語は、実質的には殆んど共通点を

もつていない。客観とか対象とかよばれるものは、仏教の場合、人間の根本分別によつて外化・疎外されたものであり、この分別の二元性を切断すれば、賓主未生前の原体験が現成し、客観も対象も内外未分に内面化されるものであつた。ところがフォイエルバッハの場合、ヘーゲルと違つて、それは絶対に内面化できない。飢えた人間にとつて、パンはどこまでも外部の対象である。苦惱において物質の外部性を自覚させるものは、感性である。人間は感性において—自分の対象である自分の身体を介して—自覚に達する。哲学は無から出発しなくてはならない。観念的神秘的な無ではなく、胃の中の無から。身と心と物とはひとつである。ひもじさの意識、渴きの意識は、人間が自然的存在として、外部と同じ物質を基体としていることを確証する。感性が受苦的であることは、忍苦的、leidend であること、人間が外部への依存性、受動性をもつことである。われわれは見るだけでなく、見られてもいる。しかも受動的・受苦的であるがゆえに、—人間の本来の能動性のゆえに受動性が自覚される—外に向つて働らきかける情熱 Leidenschaft をもつ。(受苦は否定である。情熱を介して欲求をみたすことは、否定の否定である。ここにフォイエルバッハの弁証法がある。) 自覚とは「自己が自己において自己をみる」ことではない。自

己の外において自己をみることにある。物質的自然は生を滅ぼすものであるとともに、生を生かすものである。自覚とは自然の中で自己の有限性を知ることである。この自覚の根柢には、有限をこえた自然がある。このようにして、たとえば情熱は、仏教の場合、払拭または超克されねばならぬものであり、フォイエルバッハとマルクスの場合、それは意識から独立した物質的自然を確証する、基本的な場としての感性とひとつであった。この見地からこのふたりは、一切を究極的に内面化するヘーゲルの「絶対精神」を批判し、この絶対から生まれるあしき現実主義を否定した。

註。べつの拙論「禅における自由の問題・続」(「思想」一九六四・一〇)が引いたように、鈴木大拙博士は芭蕉のナズナの句境を、芭蕉がナズナを見たのではない、ナズナがナズナを見たのだとされ、久松真一博士は仏院の見星成道を、星が星を見たのだと示していられる。両博士の提示は、般若体験の真相を示すものとして、まことに深い。この消息を知らぬ者に、禅は無縁である。ところでレーニン「哲学ノート」は、未開人や本能の人間は自然と自己とを分離しない、意識的な作業する人間だけが自然と自己とを分離する、という。自然と人間とが決定的に分れるのでなければ創作も労働も可能ではない。ナズナをよく見るためには、近づかねばならぬ。距離が前提。ナズナは俳句からでなく大地から生えてい

る。「奥の細道」の作者は五月雨を集めて早い最上川ではない。仏教の開祖は金星ではない。自然と人間との決定的な分離のないところに、高度の芸術や宗教の生まれる余地はない。この厳然たる事実を忘れるならば、禅は「物心一如」という名の観念論に墮するほかはない。なおマルクスによれば、自然は人間に至って自己を認識し、動物的欲望から自由となり、自然を科学と芸術の対象とするに至った。これが人間の自然である(禅者と物質との一如と断絶の問題)。

マルクスはフォイエルバッハの感性概念を、唯物論の基本的契機としてうけつぎ、しかもこの感性を、フォイエルバッハが実践的な感性的活動としてとらえなかつたことを批判した。人間は感性的・対象的存在であるゆえに、感性的対象的に働らきかけ得るし、対象を作り変えるのであり、対象を作り変えざるを得ない労働人間であることを指摘した。―「哲学者は世界を色々に解釈しただけだ。要は、それを変革することだろうに。」というのも、感性へのこのような把握からくる。―同時にこれはヘーゲル現象学の「主と奴」にみられる疎外概念から、資本制的私有財産を疎外された労働の所産―「財産とは盗奪である。」(ブルードン)―としてとらえることによって、逆にいうなら、賃労働者をまず労働と所有との分裂に苦悩する人間としてとらえることによって、ここに、賃労働者の受

動的・受苦的なライデンシャフトが、能動的・變革的な活動 *Tätigkeit* に転化する可能性・必然性をみたのである。

*「主は奴を媒介として、間接に物に關係する……奴は物に力を加える、*beeinflussen* のみである。然るに主はこの媒介によって、物の純なる否定としての直接的關係を、即ち享受 *Genuss* を得る。」(金子訳「精神現象学」上、二七二頁。Phänomenologie des Geistes; S. 146)

われわれはここに、仏教における苦と業と自由と、マルクスにおける苦と実践と自由との切り結びの場、および禅における作務とマルクスの労働との切り結びの場をみいだす。ここで私は「一切皆苦」を常識の世界から涅槃の世界に入るための跳躍板とみられた舟橋博士の言葉を興味深く思い起す。なぜなら、私のみるところでは、マルクスは人間性の完全喪失＝普遍的苦惱を全人性回復のための「必然的な通過点」とみている、と考えられるからである。(マルクス「経済学批判要綱」邦訳三、四五―頁)

五

資本主義的私有財産制のもとにおけるプロレタリアートの「普遍的苦惱」について語ったのは、青年マルクスであった。

「ではドイツの解放の積極的可能性はどこにあるのか。

答。つぎのような階級の形式にある。即ち、根底的な鎖をおった一階級、市民社会の階級でありながら、市民社会の階級でない一階級、すべての身分の解消である一身分、その普遍的苦惱によって普遍的な性格をもっており、かつなにか特殊の不正ではなく、不正そのものを加えられているが故に、特別の権利を要求せず、もはや歴史的権原ではなくて、人間の権原だけをよりどころとすることができ、ドイツの国家制度の諸帰結に対して、一面的に対立するのではなく、その諸前提に対して全面的に対立する一階級、最後に、社会の他のあらゆる階級からみずからを解放し、それと共に社会のあらゆる階級を解放しないではみずからを解放できない一階級、一口でいえば、人間性の完全な喪失であり、従って人間性の完全な回復によってしか、みずからをかちとることのできない一階級。一つの特異身分としての社会のこの解体こそ、即ちプロレタリアートである。」

あらゆる階級からみずからを解放し、あらゆる階級を解放しないでは、みずからを解放しえない一階級、すなわちプロレタリアートによる革命の原理は、もつともラヂ、イカルでなければならぬ。ラヂ、イカルであるということとは、事柄をその根柢においてとらえることである。人間にとって根柢とは、人間そのものである。人間が人間にとつて最高の存在である、という根本命題 (フョイ

エルバツハからの継承) から出発する実践こそが、原理の高⁴ *Praxis à la hauteur des Principes* 人間的な高⁴ *die menschliche Höhe* における革命である。このものが達成する共産主義は、つぎのように規定される。

「人間の自己疎外⁵としての私有財産が積極的⁶に揚棄されたものとしての、またそれ故に、人間による人間のための人間の、本質の現実的獲得としての、それ故に社会的な、即ち人間のな人間としての人間の意識的に生じた、そして従来の発展の全成果の内部で生じた、自己に向つての完全な還帰としての共産主義。この共産主義は完成された自然主義⁷人間主義としてあり完成された人間主義⁸自然主義としてある。

(Dieser Kommunismus ist als vollendet⁹er Naturalismus = Humanismus, als vollendet¹⁰er Humanismus = Naturalismus) それは人間と自然との、また人間と人間との抗争の真の解決であり、生存と本質との、対象化と自己確認との、自由と必然との、個体と類との、闘争の真の解決である。それは歴史の謎の解決でありこの解決を自認している。¹¹」

しかしながら、人間解放の革命はいつどこにおいても可能なのではない。それを可能にする客観的条件がなくてはならない。「問題そのものは、その解決に必要な物質的条件がすでに存在しているか、少くともその生成の過程にある場合¹²にのみ、始めて発生する。」¹³のであり、「ひとつの社会組織は、すべての生産力がその組織内

で余地ある限り発展をとげた後でなければ、決して顧慮するものではない。¹⁴」このことは社会法則が自然法則と同じであることを意味するのではない。革命は客観的条件によって必然的に起るものではない。歴史的必然は自然必然ではない。「人間は環境の産物である」という見方は、歴史に関する決定論である。「環境の変更と人間活動あるいは自己変更との合致は、ただ革命的実践としてのみとらえられ、合理的に理解されることができ¹⁵る。」社会の変革と人間の変革との動的統一としての革命的実践における、主体的動因は何であろうか。社会的な、すなわち人間的な人間への人間の自己還帰 *Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen* を実現する¹⁶、プロレタリアートの実践の発条は何であろうか。私はこれをプロレタリアートの「普遍的苦惱」だと考える。このものは、さき¹⁷にみた人間の受苦性と、次元を異にする。さきの人間規定は、人間的自在存在としてのそれであつて、資本主義的私有財産制下の賃労働者に特有の規定ではなく、したがつてそれは人間性の完全喪失・人間性の完全回復という、ダイナミックな矛盾契機を内蔵する、「普遍的苦惱」ではないからである。しかも普遍的苦惱は人間的自在存在の受苦性を、全く離れてあるのではない。

さきにマルクスが苦惱ライデンを感受する存在を情熱ライデン・プロレタリアート的な存在と規定し、情熱は人間を行動的にするといったことを思いおこそう。情熱はしかし必ずしもつねに対象変革的な実践に展開するのではない。むしろあきらめに落着く場合が多い。いわゆる解釈の哲学も、広い意味においてあきらめの哲学である。いま「普遍的苦惱」は、変革の哲学と不可分のものとしてとらえられている。それは「貧しければ無に苦しみ」といった、単なる貧苦や生活苦ではない。たんなる生活苦であるなら、あきらめに馴れることもできよう。望みを彼岸につなぐこともあり得よう。政治的解放ないし福祉国家をめざすことも容易である。普遍的苦惱はしかしそのような苦惱ではない。知的にはそれ自身の経済哲学的構造への自己省察と、行為的には政治的解放(後節参照)でなく人間解放のたたかいと、不可分の苦惱である。したがってそれはつぎのマキシムに、形成されていく。「この解放の頭脳は哲学であり、その心臓はプロレタリアートである。哲学はプロレタリアートを揚棄することなしには、実現されることはできず、プロレタリアートは哲学を実現することなしには、みずからを揚棄することはできない。」(ヘーゲル法哲学批判・序説)

仏教の「一切皆苦」が、縁起觀をたんなる思想たらし

めないように、プロレタリアートの「普遍的苦惱」は、唯物史觀をたんなる思想たらしめない。ここに仏陀の普遍苦とマルクスの普遍苦とが、切り結ぶ原点がある。

六

「普遍的苦惱」の生成過程とその構造は、私の未熟な理解によれば、およそつぎのようにみられる。

人間労働の根源的二重性における抽象的一般労働は、労働者からの生産手段の分離を前提とする資本主義的私有財産制のなかで、すなわち商品生産を基軸とする資本の支配下におかれることによつて、剰余労働時間において、剰余価値の実体となる。このことは、労働者が自己の有用労働の外化としての商品を生産すると同時に、この生産手段なき商品生産者は、特殊な商品＝貨幣の介入によつて、使用価値を有する生産物(商品)から、巧妙かつ決定的に離間されることを意味する。労働者が自己の有用労働をたえず無化する過程のなかで、生きる手段として賃労働を余儀なくされることを意味する。商品としての労働力を再生産するための労働を、強制されることを意味する。かくて労働者は、生産過程においても流通過程においても、必然的に労働および労働の生産物から疎外されることになかで、自己すなわち商品としての

労働人間を生産し再生産する悪無限—感情的には苦惱とあきらめの悪循環—におちこむ。(そしてこの悪循環の自覚・普遍的苦惱は、原理的に、この循環の切断への情熱にはかならない。)このようにして賃労働者の疎外された労働は、つぎの疎外事態を生むわけである。

(一) 生産物からの疎外。労働の生産物が、労働に対して疎遠な本質存在として、すなわち生産者から独立した力として、立ち向ってくる。⁽⁵⁾賃労働者は自己の生産物からひき離されるだけでなく、生産物は生産者に対立し、さらに資本(死んだ労働)としてかれを隷属させるにいたる。かくて労働者は、富をより多く生産すればするほど、かれの生産力の力と量が増せば増すほど、それだけ相対的または絶対的に貧しくなる。彼がより多くの商品を作れば作るほど、「単なる労働人間」としての彼はますます安価な商品となる。この場合、生産者から独立した力と化した生産物の基本的なものは、生産手段、労働の客観的諸条件である。資本の発展にともなうて、生産手段および労働の客観的諸条件は、大工場の巨大な機械体系、資本の物神化した生産手段(死んだ労働)として、ますます巨大な自主性を獲得し、労働(生きた労働)に対して疎遠な力として対立する。労働者は物神化した生産手段の巨大な冷酷なメカニズムに隷属するにいたる。死

んだ労働(資本・生産手段)への生きた労働の隷属、資本と労働のこの矛盾構造、いにかえるならば、物質的生産におけるこの敵対的な生産諸関係こそ、つぎのさまざまな疎外を生みだす基盤である。

(二) 労働(生産活動)からの疎外。賃労働者の労働は、ただ生きたがための労働、賃労働者としての生活を維持するため、すなわち商品としての労働力を再生産するために、余儀なくされた労働であるゆえ、「彼は自分の労働において肯定されずして否定され、幸福を感じずに不幸を感じ、自由な肉体的、精神的エネルギーを発展させることなく、彼の肉体を疲れはてさせ、彼の精神を荒廃させる。したがって労働者は、労働の外部ではじめて自己のもとに *bei sich* あると感じ、労働している時には、自己のそとに *ausser sich* あると感じる。労働者は労働していない時に *at home* であり、労働している時は *at home* ではない。」⁽⁶⁾創造の喜びであり自己確認であるはずの労働が、生きるための単なる手段となる。(このことは、その限りにおいて、労働者の生命が商品生産のための単なる手段となることもある。)

(三) 類の本質存在 *Gattungswesen* からの疎外。人間は自然的存在であり、人間的な自然的存在である。動物は肉体的欲望にしたがって自己自身を生産するにすぎない

いが、人間はさらに肉体的欲望から自由になり、普遍的に全自然を再生産する（全自然の人間化）。かれはこの生産において全自然を直観するとともに、人類としての自己自身を直観する。生産物に対して自由に対立するとともに、自由な本質存在として自己自身を対自化する。人間的な諸対象は、直接与えられたままの自然的対象ではなく、人間の感覚も直接に对象的にあるがままで、人間の感性なのではない。自然は客観的にも主体的にも、直接に人間的な本質に適合するように存在してはいない。そこであらゆる自然的なものが生成 werden せざるをえないように、人間もまた自然に働らきかけ、自然を生成させる（作り変える）ことにおいて、自己自身を生成 werden せざるをえない。すなわち人間は歴史を作ることにおいて、人間的な自然をそのようなものとして、即ち自己意識ある自己活動的な、「あらゆる種の基準において生産する」主体として、自己を確認する。つまり彼は自由で目的意識的に活動する存在として、自分の生命活動そのものを自分の意欲・意識の対象とすることによって人間の対象界を作り、かつ非有機的自然を对象的に作りかえるところの類の本質存在である。⁽⁶⁾「自由こそは全精神存在の類の本質 das Gattungswesen des ganzen geistigen Daseins [249]」この普遍的な、それ故に自由な類の本

質存在としての自己を確認するための意識的普遍的労働は、それが肉体を維持する個人的欲求のための、単なる、即ち余儀なき手段になりさがることによって、「自然および精神的な能力のこの双方を含めて、人間の類の本質存在は彼には疎遠な本質存在に、彼の個人的現存の手段に変質する。⁽⁶⁾」人間の自由な類的生命・生活が、個人の物質的生存の手段に変質する。

④ 人間の人間からの疎外。賃労働者が労働の生産物から疎外されることによって、人間の人間からの疎外が起ってくる。「もしも人間が自分自身に對立するならば、その時には、彼に對して他の人間が對立する。」「ある人間が他の人間から、また彼等の双方が人間の本質から疎外される：」⁽⁶⁾人間の疎外は、一般に人間と自分自身とのすべての関係の疎外は、人間が他の人間に對してたつ關係のなかで、はじめて現実化する。「労働の生産物が労働者に属さず、疎遠な力が彼に對立しているとすれば、このことは、ただ、生産物が労働者以外の他の人間に属する、ということによってのみ可能である。もしも彼の行為が彼にとって苦惱であるとすれば、彼の行為は、他の人間にとって楽しみであり、他の人間の生の欲びでなければならぬ。神でなく、自然ではなく、ただ人間自身だけが、人間を支配するこの疎遠な力であるこ

とができる。」このことは(イ)労働者と資本家との基本的敵対関係(労働者の生産手段からの疎外に基づくこの敵対関係こそ、人間と人間との対立の普遍的土台をなす。)の成立を意味するとともに、(ロ)政治的解放による資本家の利己主義の自由解放と、これを反映する労働者のエゴイズム、たとえば労働市場における労働者相互の競売関係(そして植民地労働力または国内の黒人労働力との競売関係)の成立をも意味する。人間関係が冷たい貨幣関係に翻訳され、—貨幣は愛を憎に、憎を愛に、賢を愚に、愚を賢に変え、縁を結び縁を切る万能の神となり—生産物の価値が使用価値によつてではなく、交換価値によつて定められる。人間は唯物教の信徒となる。「ブルジョア階級は、これまで尊敬すべきものとされ、たすべての職業から、その後光を剥ぎ取った。かれらは医師を、法律家を、僧侶を、詩人を、学者を、自分たちのお雇いの賃労働者に変えた。」(なおここに人間からの人間の疎外が、すべて労資の敵対関係に収斂されるのか、という問題がのこる。)

資本と労働との基本的構造矛盾を土台とするさまざまな疎外は、相互に構造的・作用的連関をなすばかりでなく、疎外を「回復」するための操作が、疎外を再生産する悪循環をなす。生産物からの疎外は労働からの疎外をもたらし、労働からの疎外は自由な知性人間と工作人間

としての類的本質存在の疎外となり、それにもとづく生活の疲労、無意味、欲求不満をまぎらし麻痺させる消費文化への隷従と道德的頹廃が生ずる。経済闘争の必然とこれに潜在する物質的福祉への人間の隷属、闘争経験の蓄積のなかに醜酔する幹部の墮落と独裁と病的闘争性(味方の中に敵を作り出す。技術革新による知識労働者の増大から生まれる新しい人間関係における摩擦、卑屈孤独、欲求不満、そしてそれらを処理するための人間関係の調整、人間形成の要請にこたえる精神分析、産業心理学、道德教育、宗教的練成。こうした疎外処理のたがいに連関するさまざまな操作は、疎外された労働における人間主体のがわに、社会科学の関心の欠如—人間疎外の根本原因に対する労働者の歴史的自覚の催眠—要するに、「普遍的苦惱」の内攻・意識下への沈澱—後述のイデオロギーの問題を含めてここにマルクスと深層心理学との接点がある—という悪循環をうみだす。

「疎外された労働」が生みだす疎外は、右の四つである。(オートメーションにおける労働の意味からの疎外、人間の部品化については七節末参照)ここで私は自然からの疎外という一項を一応とりだしてみたい。一応というわけは、このものは上記の四つに含まれることもできるからである。マルクスは(Ⅲ)類的本質存在からの疎外(人間の自然が人間の的でなくなる)をのべるなかで、疎外された労働は人間か

ら「自然を疎外し云々と書いているが、これを手がかりとして素朴な感想を綴ってみたい。

(4) マルクスは「告白」の中で、愛誦する詩人としてゲーテをあげている。ゲーテの「自然」は彼自身いふように、スピノーザの「自然」の流れをくんでいく。スピノーザの「自然」にフォイエルバッハがつながっていく。(ゲーテの全人の概念はフォイエルバッハの全人および人間種属の能力の無限性—かれによれば神の無限性の実質—の概念をへて、マルクスの人間概念につながるのではなからうか。)

(5) フォイエルバッハはヘーゲル批判のなかで、哲学は哲学(思弁)から始めるべきではなく、非哲学から始まるべきだと言ひ、本当の始めは有限なものの限定されたもの現実的なものと主張して個体をあげ、個体は有限であればこそ無限に直接するといひ、個体がその対象およびすべての個体とその対象とのかわりあい可能にするもの、個体が無限な活動する基本的な場として自然を見た。この自然は「基督教の本質」において宗教の本質を人間の本来に還元した彼が、「宗教の本質」においてこれを自然に還元した、その自然である。かれの思索の焦点は人間と自然との統一であつた。自然はスピノーザの自然とヘーゲルの具体的概念を経たものとして、死んだ抽象的自然ではなかつた。人間の有限性の根柢には、有限をこえた自然がある。「人間は自分の始めを知らず終りを知らない。」「かれの下には測るべからざる深淵がある。」それは自然である。「人間の本質に対応した自然」で

ある。この自然はスピノーザの能産オウツクツラシメ的自然をうけつぎ、その汎神論的粉飾をすて、感性的直観において直接にうけとらるる生きた自然である。ここに観照と思惟との統一があり、

自然の観照と科学と哲学の母胎がある。晩年極度の窮乏のなかで、ブルックベルクの自然に隠退した彼は、「かつては伯林に、そして今は村里に！ Iobachを私はドイツの村里で学んだ、しかしOpatowitzを見る術を私は初めてドイツの村里で学んだ。」と語っている。私はここでマルクスの「社会は、人間と自然との完成された本質統一であり、自然の真の復活であり、人間の貫徹された自然主義であり、また自然の貫徹された人間主義である。」という言葉業を思い起す。(後段参照)

(6) 「太陽のない街」という作品があるが、「資本論」は剰余価値の生産、本源の蓄積などの説明のなかで、賃労働者が大地、空気、日光等から疎外されている事例の数々をあげている。「経・哲手稿」によれば、人間は動物と同じく非有機的自然によつて生活する。しかし人間は普遍的(意識的)であればあるほど、彼がそれによつて生活する非有機的自然の領域も普遍的となる(フォイエルバッハの思想)。このように拡大された自然は、theoretisch(理論的・観相的)には(1)自然科学の対象、(2)芸術の対象として、科学的には解明さるべき、芸術的には表現さるべき、人間の精神的な生活の手段であると共に、実践的には衣食住の資料として、人間の生命および人間活動の一部をなしている。疎外された労働は、自然の一部である人間を自然から疎外する。(なお手稿三六

○、三七二頁をみよ。別に後段参照)

マルクスによれば、人間の眼は、これまでの全世界(全自然)史の労作である。このことは人間性 human nature が人間の human な自然 nature であることを示唆する。自然からの人間の疎外と人間からの人間の疎外とが、根源的に一つである事情がここにある。わかり易い一例として、資本主義形成期における「囲い込み」Enclosure をみてみよう。―「農民からの土地の収奪が全過程の基礎である。」(資本論、巻二)―それは自然からの人間の疎外である。人間は自分の身体的生命の基盤であり、精神の享受の場としての母なる緑の大地から疎外された。「労働は質量的富の父であり、土地はその母である。」(資本論) 生活共同体の基盤の喪失、労働市場の出現、商品生産の社会化とともに、人間は孤立した個人への道歩んだ。同時に自然と人間との関係も人間と人間との関係も、しだいに貨幣関係に転化した。「利己主義がブルジョア社会の原理であり、ブルジョア社会の実利的な欲望と利己心の神は貨幣」である。その貨幣は「自分のまえには他のどんな神も存在することを許さない、嫉妬ぶかいイスラエルの神であり、それは人間の神の一切をひきずりおろし、それを商品にかえてしまふ。貨幣は、あらゆる事物の、自立的な構成をもつ普遍

的な価値である。ゆえにそれは世界全体から、人間界からも自然界からも、それらに固有の価値を奪ってしまった。……私有財産と貨幣の支配のもとでえられる自然観は、実際は自然の軽蔑、自然の品位の引き下げである。」とマルクスはいい、青年牧師トマス・ミュンツァーのつぎの言葉をひいている。「あらゆる被造物、水中の魚も、空中の鳥も、地上の植物も、財産にかえられている。被造物も解放されなければならない。」⁰⁸「そればかりではない、賃労働者たちは貧困と多忙、無知と浅俗ゆえに、美しきものを創造し享受する目を失ない耳を失ない、人間的、自然は非人間的、自然に低下している。「動物的なものが人間的なものとなり、人間的なものが動物的となるのだ。」(手稿)

ところで貨幣所有者が商品としての労働力を市場に見出すためには、法律上かれと平等な人格として、自己の労働力の売却を貨幣所有者と「自由」に契約する人間を必要とする。そのための政治的解放が必要である。同時に貨幣所有者は買い取った労働力を使って、自己の営利を自由に拡大するために、封建的拘束からの自由を必要とする。このようにして近代の政治的解放が起った。この解放によって「近代化」した市民社会と、その政治的花冠としての国家が成立した。人間はこの新らしい近

代社会において二重の生活を生きる。その一つは、人間が「自由」「平等」な類的存在として、自分自身に対して共同存在として通用する政治的共同体における抽象的公民、空想的主権の想像の一員として類的生活に属する一面。その他面、市民社会においては、ホッブスの人間観がしめす排他的私欲をほしのままにしようとする私人、すなわち他人を手段とすることにより、自分自身をも営利の手段に格下げして、利己的な物質生活を追求する明け暮れ。「その入口には、無用の者入るべからず」と揭示されている。……彼らを一緒にし、一つの關係に結びつける力は、彼らの利己、彼らの特殊利益、私的利益の力だけである。……各人は自分のことだけにかかわって何人も他人のことにはかかわらない。」(資本論Ⅰ・2・4)近代人たちは、觀念の世界では想像的共同社会の空想的主権に参加して生き、現実の世界では利己的世俗人として生活する。「国家の觀念論の完成は、同時に市民社会の唯物論の完成であった。政治的拘束からの脱却は、同時に市民社会の利己的精神を拘束していた紐帯からの脱却であった。」^(註)社会の近代化の政治的莊嚴としての国家は、その存在理由を聖化するために、宗教を必要とする。したがって同時に、庶民の利己心を指摘し、国家への忠誠のためにこれを善導する、宗教を必要

とする。庶民の関心を自己の内面に、人生究極の問題「罪」と「死」とに集注させ、中間の政治的現実を目をつむらせるために、宗教を必要とする。国家は宗教に対しては政治的にふるまい、政治については宗教的にふるまう。国家による生活の二重化と、宗教による世界の二重化とが照応する。これが近代社会における、たとえば「困い込み」に代表される、自然からの人間の疎外の帰結である。

近代国家の「近代化」における人間生活の二重化という亀裂に直面して、マルクスが政治的解放から人間解放を峻別するにいたる、前段階の契機とみられるものは、かれが「ライン新聞」編集者当時の「木材盜伐取締法」にかんするライン州議会の討論(一八四二年)であろう。この新聞にのせられたかれの論説は、貧しい村人が森の中に落ちてゐる枯枝を拾ひ集めることを認める慣習的入会権を主張したものである。州議會では、枯枝拾集はあらかじめ枝を切り落しておき、枯れるのを待つて拾ひ集める行為と区別がつかないという理由によって、これを取締ることを主張した。マルクスは、動物における「種の平等」とちがった、人間における「類の平等」を指摘する。動物においては異なった種の間には敵対關係しか存在しないが、種差をこえた人間における類全体の平等

は、かかる動物的なものではないと言ひ、慣習法ないし慣習上の権利は、その本性上、最下層の無産大衆の権利としてのみありうる、特権階級が枯枝の拾集すら違法だとするならば、それは権利の動物性を主張するものである、貧困者たちは木の枝をもぎとつて地面に落す嵐のような自然の力のはたらきの中に、人間の力よりもずっと人間味のある親しい力を感じず。特権階級の偶然な恣意の代りに、自然の力の偶然が現われ、その力は私有財産がもはや決して手離さないものを、私有財産から引き離すのである。路上に投げられた喜捨が富者の受けるべきものではないように、自然のこの施し物も富者の受けるべきものではない。」と主張し、森林所有者の利益保護のための正義と公平は、無産者の利益保護のための正義と公平と敵対関係をなす、と論じた。自然からの人間の疎外は、すでに見た基本的疎外と同じく、いたるところで人間の類の本質としての人類愛（フ・イェルバッハ）を、圧殺していることを実証する。マルクスは市民社会をもたらし政治的解放の実質を見ぬくとともに、人間解放の論理へ向つていった。

七

ところで、人間と人間との関係の最も自然的なもの

は、男性対女性の関係である。従つてそこには、どの程度まで人間の自然的態度が人間的になつてゐるか、またはどの程度まで人間の本質が人間にとつて自然的本質になつてゐるかが現われている。そしてこの関係において、どの程度まで人間の欲望が人間的な欲望になつてゐるかが示されており、更にどの程度までその最も個別的な現存における人間が、同時に共同存在になつてゐるかも示されている。一般化してゐるならば、この関係のなかで、どの程度まで人間が類の本質存在として、人間として自己になり、自己を把握してゐる *als Mensch sich geworden ist und erfasst hat* かが、明らかになる。そしてこの関係から人間の全形成段階を評価することが可能である。

註記。このことと関連して、非人間的な粗野な共産主義の思想が批判されている。この思想はいわば普遍的私有財産制 *allgemeines Privateigentum*、私有財産の普遍化の思想であり、その典型は婦人の共有、即ち普遍的な売淫 *allgemeine Prostitution*、婦人の人格の完全な疎外として現われる。ここに必然的に生まれる嫉妬は、所有欲 *Habsucht*（貪欲）がみずからを主張し、しかもただ別の仕方でも満足されてゐるだけの、隠された形態にすぎない。この事態は、人間と人間との関係において、たがいに相手を手段（物件）とすることにほかならない。このような粗野な共産主義思想の根本欠陥

は、無所有と所有との対立を、労働と資本との対立としてとらえていないところにある。

私有財産の積極的な揚棄は、もはや明らかであるように、所有形態の揚棄にとどまるのではない。それは疎外された労働の揚棄として、政治的解放ではなく、全面的な人間解放である。人間はそこで全面的な存在を、全面的な仕方、全体的人間 *ein totaler Mensch* として回復する。世界に対する人間的諸関係の一つ一つ、見ること、聞くこと、嗅ぐこと、味わうこと、感じることを、考えること、直観すること、感受すること、活動すること、愛すること、要するに、各人の個性のあらゆる器官、機能が、共同性を獲得する。その器官の活動は、真の意味での人間的現実性の確証、すなわち、人間的な能動性と人間的な受動的苦惱である。苦惱はここでは人間の自己享受 *ein Selbstgenuss des Menschen* となる。このようにして、目の対象が社会的な、人間的な、人間のために人間に起因している対象になっているのと同じく、目は人間的な目になっている。人間的な目が非人間的な目とは違った見かたをし、人間的な耳が、粗野な非人間的な耳とは違った聞きかたをする。人間は、その対象が人間にとって人間的な対象、または対象的な人間となる場合にだけ、その対象のなかで自己を喪失する。

Der Mensch verliert sich in seinem Gegenstand. 2
 のような社会の実質は、つぎのように示される。

「自然の人間の本質 *das menschliche Wesen der Natur* は、社会的人間にとって、初めて具体的な形を具えて存在する。なぜなら、ここにおいて初めて自然は人間にとって人間の紐帯として—他人に対する彼自身の定在として、同様に人間の現実の生活基盤として—存在するからであり、またここにおいて初めて人間自身の人間的定在の基礎として、具体的に存在するからであり、またここにおいて初めて自然は人間自身の人間的定在の基礎として、具体的に存在するからである。ここにおいて初めて人間にとっての自然的定在はその人間的定在であり、自然は人間にとって人間になっている。かくして社会は人間と自然との完成された本質統一であり *Die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur* 自然の真の復活であり、人間によって貫徹された自然主義 *der durchgeführte Naturalismus des Menschen* であり、自然によって貫徹された人間主義 *der durchgeführte Humanismus der Natur* である。」

自然と人間との多彩なダイナミックな調和と、人間と人間との多彩なダイナミックな調和とが、交響する新しい共同社会の「富」は、なんであろうか。自然主義即人間主義、ヒューマニズム即ナチュラリズムが実現する

人類社会の眞の富は、何であろうか。「資本論」はのちにみるように、必然の領域を基礎として花開く、「眞の自由の領域」についてのべているが、このパラグラフは、「労働日の短縮が根本条件である。」という言葉で終っている。マルクスはリカードゥ派社会主義者 C. W. Dilke (1789—1864) の、「富とは自由に処分できる時間 disposable time である。」という見解に同意して、このべている。「社会が小麦や家畜等々を生産するために要する時間が、少なれば少ないほど、ますます多くの時間をその他の生産—物質的または精神的な—のために社会は獲得する。個々の個人の場合と同じく、社会の発展、社会の享樂、社会の活動の全面性は、時間の節約にかかっている。時間の節約、すべての経済は結局そこに帰着する……だから時間の経済は、生産のさまざまな部門への労働時間の配分と同様に、依然として共同的生産の基礎の上での第一の経済法則である。」そして労働時間の短縮には、「すべての諸個人のために遊離された時間と創造された手段とによる諸個人の芸術的・科学的等の教養が照応する。」マルクスはここで、時間で測られる抽象的一般労働を、人間の生活時間のなかで、自由に処分しうる時間にくいこむという意味において、本源的費用、であると考へ、したがって、この費用を節約しうる生産力

の發展が、人間の歴史を貫ぬく基本動向と考へている。いいかえるならば、豊かな物質的条件を基礎にした、「自由に処分できる時間」こそ、人間の自由で、全面的な個性的發展を保障する、「社会の眞の富」であり、閑暇は単に享樂の時間ではなく個性的人間創造の時間である。このような時間を生みだすための必要労働こそ、新しい社会における人間的な労働であり、かかる労働による時間の節約こそ、眞実の経済—節約—die wirkliche Ökonomie-Esparung と考へたのである。マルクスが余暇の中に自由社会の基礎、「自分自身を自己目的とする人間的諸力の發展」の基礎をみたことは、極めて重要である。飛躍的な技術革新を包みこんだ生産関係の根本的変革は、国家権力の消滅の問題と同時に、余暇の問題すなわち余暇における人間の生き方、文化の創造という重大な問題にとりくまざるをえないであろう。それはすぐれて哲学的な問題であるだろう。

けつきよく、「各個人の獨創的かつ自由な發展が、各個人の一つのつながりを条件とする。」(ドイッツ) 社会、「一切の個人の完全で自由な發展が支配的な原則である社会」(資本論)「各個人の自由な發展が、すべての人びとの自由な發展にとつての条件である」(共産党宣言。この原則をマルクスはパリ・コンミュニンの経験から学んだ。)

人類社会の富は、資本制社会の富の現象形態が「老大な商品集聚」であるのに対して、各個人の個性的、全面的、発達の基礎条件としての、「自由に処分できる時間」なのである。このように見てくると、根源的には、次節にのべる「不可逆的包摂関係」の事実上の無視という倒錯に由来する、疎外された労働における賃労働者の生産物からの疎外、労働からの疎外、そして自然からの人間の疎外、人間からの自然の疎外、人間からの人間の疎外、という構造・過程をもつ人間の類の本質存在の疎外の痛み、これがプロレタリアートにおける「普遍的苦惱」だということになるであろう。唯物論の使命は、人間を唯物主義（資本主義）の奴隷から解放することである。革命は、革命する主体の自己変革であると共に、この自己変革のための社会的諸条件を構築することである。共産制社会においては、人間関係についての各個人の意識が、全く別なものになる。それは「『愛の原理』や献身ではなく、主我主義でもない」であろう。（ドイツ・イデオロギー）

なお「資本論」は、機械（死んだ労働）による人間疎外「労働手段の劃一的な運動への労働者の技術的隷属」Die technische Unterordnung des Arbeiters unter den gleichförmigen Gang des Arbeitsmittels 「内容空虚な個々の機械労働者の細目的熟練」 Das Detailgeschick des indi-

viduellen, entleerten Maschinenarbeiters について、「機械労働は神経系統を極度に疲れさせるが、それは一方、筋肉の多面運動を抑圧し、また一切の自由な肉体的および精神的活動を不可能ならしめる。労働の容易化さえも責苦の手段となる。というわけは、機械は労働者から労働を解放するのではなくて、彼の労働を内容から解放するのだから。…すべての資本制生産にとつては、労働者が労働手段を使用するのではなくて、逆に、労働条件が労働者を使用するのだということが共通しているが、しかしこの顛倒は、機械を俟って初めて技術的・感覚的な現実性を受けとる。…労働者の生活条件の…人格的保護手段の組織的な盗奪となる。フリーエが工場を名づけて『緩和された牢獄』 Gemilderte Bagnes と呼ぶのは不当であろうか。」（機械と大工業）一橋大学岡稔教授は、マルクスの言葉を引いて、「労働が疎外された労働としてのみ存在する状況のもとでは、疎外された労働にたいする人間的な反感が、労働そのものにたいする反感に転化することは避けられない。」と論じている。（思想、一九六二、一〇）賃労働による疎外と機械による疎外との完成態である資本制下のオートメーションは、身心の過労、労働の無意味化、人間の部品化、受動化、孤立化、失業と閑暇への不安、この不安を救うための「パーキンソンの法則」による「無益な労働」の拡大再生産をもたらす。資本制下のレジャーは、失業または自己麻醉的享楽への強制の意味を含む。

八

われわれはこれまでプロレタリアートにおける人間疎外と共産主義によるその回復を、さまざまな局面において辿ってきた。しかし重要な問題がなお残っている。

人間の自己疎外、人間性の完全喪失というばあい、疎外され、回復さるべき「人間性」とはいったい何なのか、という問題である。われわれはここでひとつの困難に出あう。「フォイエルバッハに関するテーゼ」が次のようにべているからである。

「フォイエルバッハは宗教の本質を人間の本質に解消させる。しかし人間の本質はなにも個々の個人に内在する抽象体ではない。その現実においては、それは社会的諸関係の総和である。」

このテーゼにおいて、すでにマルクスは「人間性」の概念を離脱し、したがって「疎外」の概念を放棄したのだという主張が、ソ連マルクス学者（レーニンには「疎外」の概念が全く無いという。）はじめ多くの人びとによってなされてきた。^(註) 事実マルクスはそのご経済学の研究に没頭し、「経済学ノート」（二八四—四四五）「賃労働と資本」（二八四七）「経済学批判要綱」（二八五三）「経済学批判」

（二八五九、エンゲルスと共著）を経て「資本論」に到達している。上記の説によれば、人間の自己疎外の概念は純粹に経済学的カテゴリーに置かえられた、というのである。（ソ連哲学にも新世代が現れたという。竹内良知氏）

この見解をとらない学者も相当にある。わが国では、立命館大学梯明秀教授（主著「経済哲学原理」、四五八頁等参照）によって代表される学者たちである。この人びとによれば、初期マルクスの人間性の喪失と回復という規定は、なお直観的抽象的であることを免かれない。賃労働者の人間疎外とその回復の思想は、マルクスの一貫した人間観であり、これを資本主義的私有財産の基礎構造、資本主義的生産における賃労働者の存在構造の解明によって、論証しようとするのが、「資本論」に結実する探究過程である、という。なお西欧のマルクス学者たちは暫らくおいて、「禅と精神分析」の共著者フロムも同じ連続性を強調している。（E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, 1961）

註。マルクスにおける類の本質存在とそれの疎外の概念は、フォイエルバッハのそれをうけついでいる。違うところは、フォイエルバッハが賃労働者の立場に立たず、したがって疎外された労働から展開するさまざまな疎外と、それを生み出す資本主義的生産様式における基本的矛盾と、この矛盾を揚棄する歴史的必然性を見なかつたがために、人間の類の本質

は神という形に疎外された「愛」に外ならぬことを自覚することによつて、我と汝との人類愛を実現するという意識の變革、その意味での人間の變革を、疎外回復の唯一の道とみたのに対し、マルクスは人間の自己疎外は個人の意識のありかたにもとづくのではなく、基本的には社会の生産關係の構造的矛盾にあると見、このもの變革のための組織的闘争を媒介として、「人間と人間との抗争の眞の解決」を達成しようとしたところにある。

思うに、賃労働者における人間の全面的自己疎外を——(イ)社会構造にたち入って、生産における分業の成立と發展、(ロ)商品の流通過程などの研究、(ハ)價值論の確立と相待つて——疎外された労働（普遍的苦惱生起の場）の歴史的成立過程として、すなわち資本制生産様式の自己形成の過程として明らかにしたものが、「資本論」の「本源的蓄積」の解明である。さきにヘーゲルの「主と奴」において指摘された、労働と所有との分裂（賃労働者の苦惱）こそ、本源的蓄積の端初である。

そこでわれわれはまず、フォイエルバッハが人間の現実的な本質存在の批判を欠いたために、歴史的な経過を無視し、宗教的心情をそれだけとして固定し、孤立した抽象的な人間個体を前提するに至つたことを批判したあとで、マルクスが次のように書いていることに注目したい。

「旧い唯物論の立場は市民社会であり、新しいその立場は人間の社会あるいは社会的な人類である。」
そればかりではない、「資本論」には「人間性」にふれた一節がある。

「自由の領域は、事実上、窮迫と外的合目的性によつて規定される労働が、無くなる所で始まる……この領域内での自由は、ただ、社会化された人間・結合した生産者たちが、自然との彼等の質料變換により、盲目的力によつての如く支配される代りに、この質料變換を合理的に規制し、彼等の共同的規制のもとに置くという点——最小の力を充用して、彼等の人間性に最もふさわしく最も適当な諸条件のもとで ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. この質料變換を行うという点——にのみありうる。だが、これは依然として常に必然の領域である。必然の領域の彼岸において、自己目的として行われる人間の力の發展が、眞の自由の領域 Jenseits desselben beginnt die menschlichen Kräfteentwicklung, die sich als Selbstzweck gift, das wahre Reich der Freiheit——を以てても、かの必然の領域を基礎としてのみ開花 aufblühenし得る自由の領域が——はじまる。」

マルクスは人間性と疎外の概念をすてたのではなかつた。人間における疎外の思想をすてて、階級ないし階級意識の概念をとりあげたのではない。学問的関心と追究

が、個人ではなくて階級に、人間の意識構造ではなくて社会の経済構造におかれるに至ったのは、マルクスにおける、社会変革と人間変革との動的統一を実現しようとする哲学の情熱・理性が、資本主義的私有財産制こそ、人間の類的本質存在の疎外を生産する基盤・基礎構造だと見たからにはかならない。思うに、マルクスの階級意識の根柢には、人間疎外・自由からの疎外への怒りと疎外回復への理性的情熱があり、これがプロレタリアートの歴史的使命——福祉社会の建設とは質と次元を全く異にする——の「人間的な高さ＝原理の高さ」を、根源において支えるのだ、という確信がある。マルクスが指摘したのは、人間の本質が個人の内部にまたは上に存在する抽象体ではない、ということである。それは歴史的社会における潜在性・可能性として、かつ歴史的過程のダイナミックな現実のなかで動いていることを示唆したのである。この見地の背景には原始共产制、ユダヤ予言者の未來観、ルソーの「自然」が、そして根柢には、パリ・コンミュニーン³⁴の歴史的経験からまなんだ、人間の自由な協働的な自己確認・自己変革としての生産活動・組織的共同体活動の概念があつたであろう。「そこ（現存社会）では共同体的な人間の本質 *sensenschafliches menschliche Wesen* が全般にわたり不当に利用されている。」^{(第三) (草稿)}

マルクスの場合、回復さるべき人間性は、どのようにして明らかになるのであろう。われわれはさきに資本主義的私有財産制下の生産過程、流通過程における基礎的、派生的な人間疎外の根柢にあるものが、プロレタリアートにおける全人性喪失のパトスの自覚「普遍的苦惱」であり、これがプロレタリアートによる人間解放のたまたかの主体における根本動因であることをみてきた。この過程のなかでヘーゲル、フョイエルバッハにおける苦惱と情熱との概念を、マルクスが批判的に展開したことをみてきた。一ひとはここで「一切皆苦」と「仏国土」³⁵との呼応を連想するかもしれない。一われわれはいまフョイエルバッハ批判において、マルクスが宗教による世界の二重化を否定し、彼岸の真理が消滅したあとに此岸の真理をうちたてる必要を説いたことを想起する³⁶。この場合かの彼岸の国の多彩が、此岸の多彩の正・負関係の映現であつたように、人類史におけるさまざまな功罪を生産しつつある資本制社会の、基本的小および副次的または派生的なさまざまな矛盾・疎外・苦惱の弁証法的展開過程のなかで、しかもその過程の複雑多様な矛盾・疎外・苦惱を媒介として、回復・創造さるべき人間の類的本質存在の多種多様な開花の可能性および現実性が、歴史的現実的に明らかになっていく。もしもそうであるならば、

この思想はつぎの諸契機を含むと思われる。

(イ)商品生産が支配的である資本制社会における人間の自己疎外を生みだす基因は、労働者の生産手段からの疎外である。これを一層根源的にみるならば、「ドイツ・イデオロギー」にいう、人間そのものと起源を同じくする、あらゆる歴史の根本条件 *eine Grundbedingung aller Geschichte* 一切の歴史の第一の前提 *die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte* (S. 24.) である物質的生産労働一般と、資本主義的生産労働との基本的関係、すなわち前者の後者に対する不可逆的包摂関係、人間存在成立の基点におけるこの基本的秩序を蔽いかくして、可逆的であるかに見える、歴史的現実すなわち資本主義的生産が永久不変の必然であるかに見える現実を作りだした根本顛倒である。資本の「原罪」がここにある。「労働は神聖である」という資本制社会の欺瞞がここから生まれる。

(ロ)「労賃において、労働もまた自己目的として現われずに、賃金の下僕として現われる。」(疎外された労働)この事態は、マルクスが再三ふれている労働者の *allegemeine Prostitution* につながる。学者、思想家、宗教者もこの事態から完全に自由であることは可能でない。侵略戦基地を生活の基盤とする労働者の悩みは、その顕

著な一例にすぎない。政党ないし研究集団の財源がしばしば問題となるのも、不思議ではなからう。

(ハ)「生産に対する労働者の関係のなかに、人間的な全隷属状態が内包されており、すべての隷属関係は、この関係のたんなる変形であり帰結である。」プロレタリアートの「普遍的苦惱」の「普遍性」がここにもみられる。労働者の解放が人間全体の解放であるゆえんがここにある。ここからプロレタリアートの「普遍性への要求」(哲学の貧困)が生まれる。一八六七年S・マイヤーあての手紙の中で、マルクスは「人類の苦惱」に背を向けるべきでないことをのべている。

(ニ)「疎外の最も極端な形態、すなわち資本対賃労働の関係において、労働、生産的活動がそれ自身の諸条件とそれ自身の生産物に対しておちいるところのこの形態は、ひとつの必然的な通過点である。」(経済学批判)キルケゴールの「挫折」または親鸞の「地獄一定」と、マルクスの「普遍的苦惱」とが対比されるであろう。現実の生産関係・社会関係における人間疎外の自覚された普遍的苦惱↓自由と普遍性への要求を、主体的動因とする社会変革の歴史的過程が、回復さるべき人間性・全人性を現実的具体的にあらわしていく。このコンテキストを、かりに譬喩的に考えるならば、たとえばドストエフスキー

またはフランツ・カフカが描く諸人物は、多種多様な疎外人間の諸矛盾が織りだすドラマの主体である。その葛藤の深さ豊かさが、回復創造さるべき人間性と人間社会を、さまざまな疎外の相互葛藤のプロセスと苦悩の自己認識をおして、いわばフォイエールバツハが前提した抽象的全人性を、はるかに多彩、具体的かつダイナミックに形象化し示唆している。「社会的諸関係の総和」としての現実における、「人間の本質」は、ここから類推される構造においてとらえられるであろう。人間疎外の形成と回復の歴史的必然の過程をマルクスの方法においてとらえる場合「もしも人類がルソーに耳かたむけていたとすれば、資本主義は存在しなかつたはずである。」(M. Murry, Rousseau and Marx.) という示唆から、われわれは何をどのように学びうるであろうか。マリーはこの二人を機械的に分けることによつて、マルクスの中に生きるルソーを見落し、マルクスをひからびたものにした。「近代人の疎外」の著者パツペンハイムは、テンニエス「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」へのマルクスの影響を明らかにしたあとで、こう書いている。

「マルクスが人は子供っぽくなる以外には、ふたたび子供になることはできないと警告したように、テンニエスも近代世界では意味を失ってしまったゲマインシャフトの形態を、復活させようとする企図に、大きな危険があることを洞察して

いた。…テンニエスの恐れは、一九三〇年代に、ヒットラーおよびその手下たちが民族的ゲマインシャフトという觀念にとりつかれて、ドイツの生活の進行方向を逆転させようとしたときに、悲劇的な仕方では確認されたのである」(岩波新書、八〇頁)

九

上来「普遍的苦悩」の形成について、その論理と構造と過程をみてきたが、資本制社会における人間の自己疎外は、賃労働者にだけ起っているのではない。搾取・抑圧される階級・民族にだけ、人間疎外が起ることはありえない。人間の類的本質存在は、すでに明らかであるように、失業、貧困、無学というかたちでのみ、疎外されるのではないからである。富める者と天国との断絶を語る教理も、このことと無縁ではあるまい。「死の商人」という言葉もある。クリスチャン・サイエンス・モニタ一紙は、日本の会社がベトナム戦争によつて、「黙々と利益をあげ…良心の危機をもたらすほど深く関係している。」(24日)と指摘したが、良心の危機は、日本の会社だけにあってはなからう。「ムチとニンジン」をもつて後進民族を処理しようとする政治力もある。「有産階級も無産者の階級も、同じ人間的な自己疎外をあらわす」と「聖家族」はいい、ブルジョアジーの人間疎外は、あ

の意味において、プロレタリアートのそれよりも甚だしい、と「経・哲手稿」、「ドイツ・イデオロギー」は書いている。「物質的生産の手段を左右する階級は、それと同時に精神的生産の手段を左右する。」（「ドイツ・イデオロギー」という命題は——これを歴史の流れに位置づけ、国民教育による薫習に関係づけることによつて下意識が意識を支配する精神分析の問題領域に直結すると共に——例えば東京教育大学家永三郎教授による教科書検定違憲訴訟を、想起させるであろう。

同じ人間的な自己疎外が感受されるされ方は、しかしながら、労資において相反している。ブルジョアはその自己疎外において快適と確実さを覚え、自己疎外は自身自身の力 ihre eigene Macht であると感じ、そこに人間の生存の光影 Schein を持つ。プロレタリアートは自己疎外において破滅を感じ、自己の無力と非人間的生存の現実を見る。同じ人間的自己疎外 dieselbe menschliche Selbstentfremdung についで、この実存的感受の相互背反、それを支える疎外形態の隔絶、いかえらるならば、疎外感受の相互背反に支えられた資本主義的私有財産制の構造的根本矛盾が、階級社会の揚棄をはなはだしく困難にする。この事實は、支配層にある個人が、人間の類の本質存在の場に立って、「普遍的苦惱」を自

覚することの、可能性はあつても必然性は絶無である、——逆にいうならば、この可能性を必然性にまでたえ上げる可能性は、絶無ではない——という事実とひとつである。「普遍的苦惱」の自覚は、社会の中・上層のばあい、通例、良心的・動揺的である。（なお註師参照）

近代合理主義が彼岸への希望を消滅させることによつて、生活苦を慰さめなきものにしたとともに、階級闘争を一契機とする資本主義の修正、ないしその国の特殊事情によつて、民衆の生活水準を高めたことも事実である。人間平等思想の普及が、曾ては忘れられていた生活苦をむきだしにしたとともに、「女工哀史」（細井）「日本の下層社会」（横山）と同じ状態が同じ規模においては存在しなくなった、という現実もあるであろう。しかしキルケゴールが人間について、絶望していないことがまさに絶望的存在であることを示す、といった論理を、近代化されたアメリカ的「大衆社会」に、転用することが可能ではなからうか。

附記。日本的疎外の二三の雛形を「朝日新聞」二カ月間の見出しから拾つてみよう。「中央競馬で八百長レース・天皇賞騎手ら逮捕・暴力団と組む（註。護国・愛国・日の丸を旗じるしとする暴力団。競馬は勿論公営の賭博である。）（四〇年・九・一三）」「こどもをねらえ・こづかい月に70億・広告者の新しい目標・こどもたちこそ新しい消費市場」（四〇年・一〇・五）

「不遇なる男性―爆發できぬ不満―病的なおしゃれに逃避」筆者加藤秀俊氏は男性専門雑誌のはらんに驚ろき、「じつに広告の七割は、服飾品、化粧品、そしてヘア・ドライヤーだのネクタイピンだの、ひとこといえばおしゃれ商品の広告なのだ。」(四〇年・五)。広島県教員番城昌弘氏によれば、「先日とてもよく出来る一生徒が、日記の中でこういつていた。『原子力潜水艦寄港反対のデモをする連中の気が知れない。それが休養に来るのは、自分とは関係ないではないか。でも、ぼくは、デモをする連中はよく自身のためには必要だと思ふ。なぜなら、連中がデモをしている時、ぼくはじつとしておれば、きつと将来には、上役の人が目をかけてくれて、出世コースに乗れるからである。』」(「世界」四) 昨年、樞原神宮から部厚な包みがきた。機関紙「かしはら」は高階宮司の「日本には笑いが減った。あるものはテレビで売られる商品化した笑いにすぎぬ」という評論。あとの紙面は、昨年元旦「開運初神楽」を奉納した全国の氏名で埋めた。べつに「開運初神楽奉納家族歴史名」の用紙と神楽料振替用紙および「延寿神著」三対がはいっていた。

徹底的にみるならば、資本家には資本家の苦惱があり、労働者には労働者の楽しみがある。しかしながら資本主義的私有財産制は、構造論的原理において、精神的・肉体的疎外を苦痛として感受する位置、「非人間的な

生活に対する人間の抗議」に目ざめる境位にある賃労働者を、生産せざるをえない。現体制における人間疎外の社会的諸条件が凝集している代表的な、資本家の人間疎外をも対応的に包みこんだ、自分を生産せざるをえない。精神的・肉体的な全人性喪失の自覚、この普遍的苦惱ゆえの抗議は、階級的即人類的抗議である。疎外生産の過程は、徹底的・論理的には、疎外克服の契機の生産過程でもある。プロレタリアートの普遍的苦惱が、日常の喜怒哀楽の根源にあるという点に関する限り、仏教という普遍的根本苦惱が、日常の快苦の根源にあるのと、構造的には似通っている。プロレタリアートが生活の不安と苦惱を介して、自己の普遍的苦惱に撞着するとき、はじめて自己が、すべての階層を解放することなしには、みずからを解放することのできない階層にぞくすること、この事実の連帯性を自覚するに至る。自己の苦惱、自己の生活の不安が、階級意識としての人間解放への連帯的な理性と情熱となつて見いだす。かくて、普遍的苦惱の歴史的境位に目ざめ歴史的使命を自覚したプロレタリアートが形成される。つまり資本制的私有財産は形成費大の過程において、自己の精神的かつ肉体的窮乏を自覚した窮乏 *seines geistigen und physischen Elends* Bewusste Elend 自己の非人間性を自覚したゆえに、自

己を揚棄しようとする非人間性を生産せざるをえない。このことは、プロレタリアートの普遍的苦惱が、人間解放の歴史において、経歴せざるをえない不可避の苦惱であることを意味する。生活の不安を真に連帯的な普遍的苦惱にまで高める作業を、賃労働者の立場において追究するものが、唯物論である。

フォイエルバッハは窮迫 Not が必然性 Notwendig-
 性を生むといったが、資本主義的生産の発展・矛盾の
 激化と、労働者の生活の苦惱↓普遍的苦惱(後者の前者に
 対する不可逆的包摂関係)の連帯性の自覚の拡大とが相俟
 って、人間解放の必然性が高まる。共產主義は社会倫理
 にもとづく当為ではない。人類の歴史が目標とする理想
 ではない。現体制の矛盾、不合理と、それにもとづく生
 活の苦惱と普遍的苦惱を揚棄する現実の理論と行動であ
 る。—例えばパリ・コンミュンについてマルクスは「彼らは
 (崩壊しつつある古いブルジョア社会の胎内にすでに発展して
 いた)新しい社会の諸要素を解放すること以外には、実現すべ
 き何らの理想をももっていない。」とかいている—あのヘー
 ゲルの命題を逆にして、「現実的なものは理性的であり、
 理性的なものは現実的である」ということの、新しい
 歴史的意義がここに展開する。この現実の理論と行動の
 なかに、フォイエルバッハの愛と克己が、新しい根拠

と形をもつて、生き返るであらう。

註。神学者ティリヒは疎外思想について、古代ユダヤの予言
 法とマルクスとの対比を試みている。The Protestant Era,
 chap. XVII.) またプロレタリア革命の歴史的必然の概念は
 「摂理」の哲学的合理化の残影であるといひ、しかしマルク
 スの場合、この必然は革命の挫折や失敗の可能性の認識をも
 含んでいると解説し、社会革命にかんしてプロテスタンティ
 ズムは radical laicism を必要とする。 (ibid., p.
 173-5)

哲学者クローチエはマルクスの革命思想と倫理との問題を
 論ずるなかで、マルクスの階級闘争説を一種のマキアヴェリ
 ズムだとする説をとりあげている。そしてマキアヴェリに対
 する一般の誤解を指摘したあとで、マルクスを最もきわだつ
 た「労働運動のマキアヴェリ」だとしている。(この評価は
 的確でない、と私は考える。) クローチエによればマキアヴ
 エリは戦乱状態の社会において、これにいかに対処すべき
 か、という課題から出発している。この場合道徳学者でない
 マキアヴェリに、戦争の倫理を要求するのは、無い物ねだり
 である。この状況の中でのマキアヴェリの間諷は、人間は
 邪悪である、邪悪に対しては邪悪に対処するほかはない、君
 が相手をだまさなければ、相手は君をだますであらう、君が
 相手に暴力を用いないなら、相手は君に暴力を用いるであら
 う、問題は道徳的か否かではなく、意思と結果との構造連関
 にある、というのがマキアヴェリの見地だとして、かれの

「もしも人間が善良であつたとすれば、私の勧告は全面的にまちがつているのだ」という言葉をひいたあとで、マルクスに目をむけている。もしもわれわれが、奴隸制、農奴制ないし資本家対労働者といったものが存在しない場合を考えたとするならば、それは人類の歴史は存在しなかつた、ということと同じである。かような観点から歴史を批判するのは、マルクスからみれば時間の浪費でしかない。歴史はその存在理由によつて存在し、その自己矛盾によつて展開する。このことはしかし旧体制から新体制への転化を、なるべく速かに、しかしなるべく少ない犠牲をもつてすることの可能と必要とを含意する。世のヒューマニストたちの社会に対する倫理的批判は、つねに後の祭りである。歴史がすでに審判し終つたことを、あとから評議するにすぎない、というマルクスの道徳無力説を紹介している。—時間の幅をどうとるかが問題だが、ここにはヘーゲルと同じ歴史オプティミズムがある。—われわれはここで、思想、信仰におけるわれわれの競争体験および戦後体験を反省する。Benedetto Croce, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, 1914. chap. V.)

賃労働者の存在構造は、資本主義的生産方法すなわち「死んだ労働の生きた労働にたいする支配」(マルクス)が根本的に揚棄されなにかぎり、いかに高度な福祉国家においても、本質的に変りがない。その人間疎外はますます内攻し、原理的に潜在する普遍的苦惱は永久に抑圧

され(さきにもたようにマルクスと精神分析の接点がここにある)、「自由」と「幸福」ゆえの厭世、虚無、自殺の誘惑を含みかねない。—こんにちの労働組合、革新政党における単なる経済闘争主義の人間の低さ、消費的唯物主義への自発的隷属、資本制の物神崇拜・人間疎外の連帶的現実を反省しよう。—この意識下の普遍的苦惱を対自化し、その歴史哲学的構造論理を明らかにすることが、「原理の高さ」における唯物論のひとつの使命ではなからうか。ここに唯物弁証法と精神分析学との本質的な違いがある。(註90)

そればかりではない、「真の自由の領域」において開花する自由は、そのはるか手前の過渡的政治形態たる、プロレタリア独裁を消滅させることはいうまでもなく、さらに「政治」そのものを消滅させ、人間を「政治」からさえも解放するであろう。さきにわれわれは、国家の觀念論の完成が、同時に、市民社会の唯物論の完成にほかならないこと、このような政治的解放においては、現実の人間は利己的個人のだがたにおいて、真実の人間は抽象的公民のすがたにおいて、始めてみいだされることをみた。マルクスは「政治的解放」をこのように分析したあとで、真実の解放は人間の世界を、その諸關係を、人間そのものへ復帰させること Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den

Menschen selbst であるとい、つぎのように結んでい
る。

「現実の個別的人間が抽象的公民を自己のうちにとりもどし、個別的人間のままで、その経験的生活、その個人的労働、その個人的諸関係において類的存在となるときにはじめて、人間がその本来の力を社会的な力として認識し、組織し、したがって社会的な力をもはや政治的な力のすがたで、自分自身からきりはなさなくなるときにはじめて、そのときにはじめて、人間の解放は成就されたのである。 erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.」

この結びの言葉における政治の解消＝人間の政治からの自己解放という概念との呼応関係にまで、「普遍的苦惱」を高めることによって、われわれはこの「普遍性」に、さらに新しい意義を加えることになるであろう。なお「経・哲手稿」は社会と個人について「われわれは何よりもまず社会を再び個人に対立する抽象物として建設することを避けるべきだ。個人は社会的存在なのだ。」といい、科学と人間について「生活のためにひとつの基礎をもち、科学のためにこれとは別の基礎をもつということは、もともとひとつの虚偽なのだ。」と書いている。

「普遍的苦惱」に関する私見を要約しよう。

一、プロレタリアートの「普遍的苦惱」を、根源的に、一般的生産労働と資本制の生産労働との不可逆的秩序の事実上の無視に由来する資本主義的私有財産制こそ

こでの死んだ労働と生きた労働との敵対的な生産諸関係にもとづく人間の類的本質存在の根本的・全体的な自己疎外の不安・苦惱として、把握し位置づける。

二、賃労働者の苦惱を重層構造においてとらえ、生活の不安・苦惱は、普遍的苦惱の諸現象または諸索引だとみる。したがって、普遍的苦惱は、賃労働者において必ずしも自覚されず、また必ずしもその全体性（歴史的・社会的・実存的な作用連関の論理構造）において自覚されない。

三、生産手段の喪失↓自己の労働力の商品化↓人間性の完全喪失のパトスの自覚としての労働者の普遍的苦惱は、資本家の人間性喪失を、階級的矛盾における快適・強力と苦痛・無力との対立のかたちにおいて倒映している。したがってこの相関関係は、基本的には、仏教の「彼レ有レバ此レ有り、此レ有レバ彼レ有り」の縁起関係の場合と同じく、単なる並列的な相関関係（例えば資本家あつての労働者、労働者あつての資本家といった対概念的相関関係）ではない。

四、福祉社会の展開過程は、確かな歴史哲学の根拠をもたぬ場合、「原理の高さ」「人間の高さ」の人間解放に展開すべき普遍的苦惱を、いわば「労働者に落ちてくるパン屑の増加」（賃労働と資本）によって、隠蔽する過程

にほかならない。(例えば経済的援助による後進民族の人間去勢。)

五、普遍的苦惱を作られたものから作るものへの階級的・世界連帯的・歴史的自己にまで対自化し高めること、史的唯物論の使命である。

六、普遍的苦惱を自覚する可能性は、資本家にもある。しかし必然性は全く無い。(仏典の語法を転用するならば、「往キ易クシテ、人無シ。」)

七、普遍的苦惱の自覚は、(イ)広義の労働者大衆を、多かれ少なかれ、日常的、小市民的な浅薄、卑俗、孤独、病的な利己性・劣等感から自由にする。(ロ)それはプロレタリアートにおいて人間実存の個別的主体性と社会的(人類的)連帯性との統一、個別的生命の一回性と歴史の全体性との統一、自己の人間変革と社会の体制変革との動的統一、唯物主義からの人間の開放にかんする、真正かつ有効な理論(科学的ならびに哲学的)と実践との弁証法的統一へ、プロレタリアート自身を、根源的に動機づけ、労働者大衆の受苦 *Leiden* を人間的な高きにおける歴史創造の情熱 *Leidenschaft* にまで、かたちづくりゆり動かすエネルギー源である。

八、賃労働者の生活の不安・苦惱の普遍的基底としての普遍的苦惱は、この自己疎外そのものが疎外への自覚

と抗議への契機を含むがゆえに、それは本質的には厭世的、自虐的、虚無的な苦惱ではない。それは生産力・生産関係の健全な長期の飛躍的な発展をとおして、ゆたかな客体的・主体的基盤のうえに、社会的個人の自由な創造的な閑暇、*creative leisure* 創造的な遊びの世界を建設する志向を、原理的に潜在させている。

九、それは個人の「死」の問題に、上来とりあげてきた諸契機との連関のなかで、一応の意義づけと答えとを、生むであろう(未考察)。

十、「普遍的苦惱」がたんに現代人のさまざまな疎外現象のなかのひとつとして、そのなかで診断される場合には、それは現代人のメンタリティの領域に位置づけられ、けつきよく意識の問題として処理されるであろう。

反対に、これまでわれわれが迎ってきた方法と文脈からみるならば、普遍苦としての人間疎外を社会心理学、産業心理学、人間関係論、精神分析学、人間工学、産業経営学の問題とする思想・技術・処方、多かれ少なかれ疎外的イデオロギーである。人間の自己疎外を「心の持ちかた」によって、「真の自由」に転換させようとする心術が、たとえばオスヴァルト・シュペングレーまたはシモーヌ・ヴェイユー彼女は多くの重要な課題をわれわれに残したのだが―を援用しつつ、説かれははじめている。

十一、さきの利己主義は市民社会の原理である。Der Egoismus ist das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft という言葉を想い起そう。注目されることは、マルクスはここで「ブルジョア社会」と言っているのだから、「ブルジョア」と言っていない、ということである。現実の人間は利己的個人のすがたにおいてはじめてみとめられる、とも書いていたのだ。「ヘーゲル哲学批判」は、社会のあらゆる欠陥が一特殊階層に集中していると言い、「聖家族」はプロレタリアートの「歴史的使命」について、この発想はプロレタリアートを神だと考えたからではなくてその逆である、といい、現存社会の生活条件が、最も非人間的な鋭さにおいてここに凝集しているからだといひ、別の箇所では、プロレタリアートの疎外の事例として、無学、不道徳、人間的頹廢などをあげている。「経・哲手稿」ブルジョア社会の、とくに現代帝国主義の疎外についていえば、例えば東南アジアにおいて全貌を暴露している「軍部・産業・結合体」の体制的人間疎外が、いかに悪魔的であろうとも、その克服は歴史を超えた神や聖者たちによってではなく、疎外のなかにあって疎外のなから、徹底的集中的人間疎外を苦惱の極限として感受しつつある個人と集団によって始められ、その主体性において闘われるほかに

ない。ところでここに重要な問題がある。この場合、たかひの理論、方法、行動における過誤が時には新らしい疎外の生産であるばかりではない。疎外克服のための闘争したいが、少なくとも必要悪としての人間疎外である。そして相手の疎外がときに自分の側に倒映する。現存世界の基本的構造矛盾による人間疎外から、人間を解放しようとする使命と自信と喜びをもつ主体そのものが、なんらかの疎外的手段によらずしては、目的を達成しえないという歴史の宿命または法則性に、プロレタリアートの根本的な矛盾と悲劇と苦惱がある。疎外された労働の物質的集積たる私有財産制による人間疎外を解剖し、この病毒の発生と展開の病理、その克服の可能と必然とを論究し実現しようとするマルクス自身もまた、おなじ病菌に侵されている、とみなくてはなるまい。人間の本質は、その現実においては、社会的諸関係の総和における、かれ自身の諸矛盾の総体だともいえるからである。人間マルクスは、サタンサタンの試練と誘惑を完全に超克した人類のメシヤではなかった。業識性の極底を打破し、十方世界に全身を現じた大自在底の人ではなかった。マルクスの性格、行状にかんする多数の文献が、かれの苦惱と偉大さ、文字通り赤貧洗うがごとき窮乏のなかでの、人間解放の情熱と理性による論究と実践の偉大

な統一と、そして人間的美德のかずかずとともに、他面における人間的欠陥のいくつかの事例をも伝えている。⁽⁴⁾

註。「資本論」を書いたマルクスは、資本をつくることでは無能力者だった。一家の生活のためには、気の進まぬ雑文書きもやった。「やめたらすぐに乞食にならねばならない。」

「僕は自分の時間の主人ではなく、むしろ奴隷だ。」(ラッサールへの手紙) 十二時に使役された人間が、ここにいる。！ 十二時を使役する禪はこれをどう見るか。

「医師よ、汝自身を治療せよ。」Physician, heal thyself! といわれる。しかしみずから胃潰瘍を病みつつ胃潰瘍患者の治療につくす医師を、われわれは軽蔑しないであろう。いうまでもなくこれはマルクスとは異質のケースである。とはいえ私は、社会改革者たちの人間としての矛盾、弱さ、苦悩を、ひとつとならぬものとして、批判しかつ受けとりたい。われわれの歴史が、社会・人間の変革の理論と実践にわたる「事上磨練」として、孤独における自己批判と、集団ないし社会における相互批判との協働のなから、創造されると考えたい。西田幾多郎は歴史を煉獄イグナトイオにたとえたが、全体性における歴史の実践的批判は、このような実質のものであろう。

人間解放の情熱と論理と方法を、みずからの人間的欠陥にもかかわらず、あるいはむしろそのことのゆえ

に、堅持し鍛練し実現しようとする革命者マルクスの意思と言葉と行動とを、かれの人間的な「病い」とみるならば、マルクスの病いは、空なる丈室ウチヤに臥して「衆生病むが故に我れ病む」維摩詰の病いとは、次元と質を異にする。維摩の病いは空・無相なる幻化方便げんげの病いである。両者はその「自由」において世界を全く異にする。

—維摩はブルガトリオを遍歴するであろうか。⁽⁵⁾—マルクスの思想・行動は「和光同塵」ではなく、「入店垂手」ではなく、「灰頭土面」でもない。「汚れた手」(サル)もつ俗の俗なるものである。もういちどフォイエルバッハを思い起そう、「汝の生活における最大の過失は、汝がかつて過あやまたず、罪を犯さなかつたということである。」^(記)この場合われわれは、つぎの梅本克己氏の言葉をつけ加えておく必要があると思われる。

「々疎外からの脱出過程そのものが、やはり疎外の状況からの不可避の制約をうけ、そこにさまざまな歪みと人間疎外の現象を生みだす：疎外の止揚過程そのものが一定の疎外形態の媒介を不可避のものとする、この論理を無視したら、わたしたちはたちまち幻視の政治家になってしまう：疎外：とのたたかひの方法そのものが、人間的存在の根底にあるものとの対決を不可避にするのも、ここから生まれてくるのであり、この対決をあいまいにして、プロレタリアートは

その歴史的な任務にこたえることはできない。マルクス主義の科学性とは、この任務への責任を単なるモラリズムに放置することなく、歴史発展の論理の中に解決してゆくところに成立するのである。」

註。マルクスの病いと維摩の病いとの対照は、マルクスの維摩への一批判の意味を含まないであろうか。しかし維摩には、マルクス病むがゆえに我れ病むの消息があるであろう。二つの病いはどのように切り結ぶのか。ここでフォイエルバッハの「人間性」に対するマルクスと神学者バルトとの批判が思いだされる。フォイエルバッハは神性と人間性との不可逆的秩序を知らぬ、とバルトはいう。(Karl Barth, Ludwig Feuerbach, 1927)「人間性」に対する二つの批判は、どう処理されるであろう。フォイエルバッハは神の無限性を人間種属の能力の無限性に還元することによって、マルクスの全人性の概念にさきがけた。マルクスもまたその人間的立場において、バルトの批判に出会うであろう。「人間と人間との統一こそ神である」というフォイエルバッハの根本信条は、東洋のないし禪の人間のみる「一如」とは異質のヒューマニズムに属する。つぎの「絶対的貧困」もまた、禪および神秘主義のそれと、全く世界を異にする。

十二、われわれはさきにマルクスが政治的解放と人間解放とを区別したこと、つぎに粗野な共産主義と人間性回復としての共産主義とを区別するのを見た。原生的な

粗野な共産主義は、普遍的な私有財産 allgemeine Privateigentum であり、私有財産の普遍化と完成である。ここでは私有財産として万人に共有されたいものは、すべて否定しようとする。すなわち所有を原則とする排他性をはたしている。そこにあるものは私有財産の粗野な現象にほかならない。

私有財産の根本原則は所有である。近代における所有の主たる対象は貨幣である。貨幣はすべての具体的質を抽象的量に還元し換算する。それは物体化した欲望充足可能性として、その抽象力の支配を人間の物質的生活ばかりか精神生活にも浸透させる。それは人間性を貨幣として外化し疎外する。貨幣経済が支配する私有財産は、人間的な肉体的・精神的感覚を疎外した結果、人間の内面的な富 seiner innere Reichtum である自由な創造性を疎外してしまう。人間は人間的な欲望・欲求を縮小する度合に応じて、外なる富(所有)が、そしてその姿における人間の実体が、増大するという倒錯におちいる。人間的な生活を犠牲にして駄獣的に労苦することによって、自己すなわち自己の富が増大すると考える。かくて社会の底辺に労苦する貧民大衆の粗野な下等な欲望体系の上に、労苦から自由な富裕者たちの「上品な」洗練された欲望体系が咲き匂う。おびただしい貧者たちの粗

野な露骨な率直な欲望生活こそ、少数の富裕者の「高雅」な欲望を保障する利益の供給源である。私有財産のもとでは、「所有」が他人を排除しているために、人間は「真の所有から疎外されている。」内なる富を喪失して、外なる所有の奴隷であることにおいて、富者も貧者も変りがない。人間として貧困であることにおいて、両者は同じである。ただ富者の貧困は、この意味での poverty in plenty であり、貧者はこの意味での poverty in poverty である、といえよう。この同一の自己疎外、全人性の喪失をマルクスは「絶対的貧困」absolute Armut とよんだ。(第三草稿)マルクスが私有財産の積極的な揚棄を、たんに占有する Besitzten 所有する Haben という意味でとらえてはならず、一個の全体的人間の回復としてとらえ、実現しなくてはならぬといったゆえんがここにある。もちろんマルクスが経済闘争を軽視したと考えるのは、大きな誤まりである。一ついでながら、労賃の上昇が物価上昇の原因だという常識論を打破したのは、ブルジョア経済学者リカードウ「経済学及び課税の原理」(一八一七)である。—マルクスは共産主義を「the society of plenty」としてのみならず「a society of dignity」として描こうと努めた、とE・カメンカ(オーストラリア国立大学社会学教授)は論証している。

ところで私のいう poverty in plenty は快適であり、poverty in poverty は苦痛である。快適な貧困は快適のゆえに、絶対的貧困に目ざめる条件を欠いている。物質的貧困において、苦痛を介して人間の貧困に目ざめる境位にある賃労働者の存在構造は、すでにみたように生産手段(死んだ労働)からの疎外を基底とする。この基底に「あらゆる労働手段と労働対象、その全客体性から切りはなされた労働」(経済学批判要綱)がある。しかもこの労働こそが富を生産する可能性にほかならない。ここに「対象としての絶対的貧困 absolute Armut」活動として的一般の富の可能性の自己同一がある。(同上)このようにみてくるならば、さきの全人性(自由な個性と社会的連帯性)の喪失(受動、孤立、抽象化、不安)としての「絶対的貧困」(経済批判要綱)は、ここにもみる労働の「絶対的貧困」(批判要綱)にもとづくことが明らかになる。そしてこの重層構造をなす「絶対的貧困」のパトス・ロゴスの自覚が「普遍的苦惱」(歴史創造のライデンシャフトの母胎)にほかならない。この重層的な「絶対的貧困」が、いわゆるプロレタリアートの「絶対的窮乏化」と、直接に関係がないことはいうまでもない。そしてこれは禪者の「雖もまた無し」といった「絶対的貧乏」(同上)とは、何のかかわりもない(仔細には関係する場がある。別論にゆずる)。

十三、つぎの問題が生ずる。絶対的貧困(普遍的苦惱)↓その克服のための生産関係の根本的変革↓労働時間の短縮↓閑暇をいかに生きるかという、すぐれて哲学的な問題の発生。この路線と対立して、もしくは並行して、疎外された労働の当処に禅的「全人」を創造し、断片化された技術労働そのものに、禅的「全人」の禅的「閑暇」を見る生活道がありうるかどうか。ありうるとすればそれはプロレタリアートの「普遍的苦惱」(絶対的貧困)とどのような関係にたつのか、という問題である。

これまで辿ってきたのが、ひとりの浅学アウトサイダーによる「普遍的苦惱」(人間解放の根源的動因)と、それをめぐる諸問題についての私見である。つぎの仕事は、私のみる限りでの仏教の「一切皆苦」↓「一苦」としての「普遍的苦惱」と、私のみる限りでのプロレタリアートの「普遍的苦惱」とが、どのように切り結ぶかという問題である。ここで思い起されるのは、精神分析学者エリヒ・フロムである。かれが禅とマルクス主義とに深い関心をよせていることは、知られる通りである。しかし人間の自己疎外に坎するかれの視点は、とくに前期において、精神分析学的実存哲学のそれである。かれのマルクス理解における深さと限界とを、端的に示す言葉とし

て、*“The wealthy man, for Marx, is the man who is much, and not the one who has much”*. (“The Sane Society, 1956, p. 254.) をあげることがであろう。五年後の *“Marx’s Concept of Man”* (1961.) もまた、この制約から完全に脱してはいない。これに収録されているフロムの「人間マルクス」の結びの言葉にも、マルクスへの上記の一文に呼応する讃辞がみられる。禅とマルクスとは、人間を「自由」にする点において相通する、といった読後感をあたえる危険を含むのはこのゆえである。「私有財産の思想を揚棄するには、思想的な共產主義でまったく十分である。」(マルクス)

附記。ここでフロムについて、弁護をかねた批判をのべておきたい。フロムによるマルクスの心理、倫理、実存哲学的な修正歪曲を批判したものに、例えば中野敏三「疎外論の理論的諸問題」(唯物論研究、一九六三年一六号)、三沢謙一「疎外論と思维方法」(思想、一九六五年一〇月)などがある。これらの批判に私は共感する。ただここでいいたいことは、フロム自身がナチス・ドイツに追われて、心理学の楽園アメリカ「自由」世界に移ったユダヤ系精神分析学者だ、ということである。この事実、われわれにナチズムとアウシュヴィッツとが一つのものとして、鮮烈な印象をフロムにやきつけているであろうことを想像させる。ナチズムはかれにとつて、人類の深大な「病い」||自己疎外の筈である。(The

Protestant Era." "Systematic Theology" の Paul Tillich は「疎外」と「罪」との異同をみているが、フロムは違うようである。疎外の最大なるものは、かれの主著からも知られるように、人間の自由と尊厳の放棄と抹殺である。かれはロシア共産主義を、マルクスに名をかりた非人間化だ、ときめつけている。じじつ「ヤング・マルクス」と「オールド・マルクス」との絶縁を強行したのは主としてソ連マルクシストであった。マルクスが自由と人間の問題に主力を注いだのは、「出版の自由」「木材盗伐取締法」「ユダヤ人問題」などに始まる初期の論文においてである。フロムはここにマルクスの人間観を見、この人間観の基調は「資本論」をも貫いていると主張し、マルクスは「人間」をすてて「階級意識」をとりあげたと主張する Daniel Bell, 'The Meaning of Alienation, 1959. に反論している。事実われわれは資本論の随所に、疎外による人間の断片化に対して、「全面的に発達した人間」*vollseitig entwickelter Menschen* が強調され、労働者の個人的な活気・自由および自立性の組織的な圧迫 *organisierte Unterdrückung seiner individuellen Lebendigkeit, Freiheit und Selbständigkeit* に対して自由な個性 *freie Individualität* が主張され、「政治からの人間の解放」「自己目的として行なわれる人間の力の発展、真の自由の領域」(出)が結論されるのを見いだす。しかしフロムは社会改革の観念をすてて、マルクスの「疎外」を実存倫理に解消したのではなかった。とはいえ、

Entfremdung を Alienation (疎外・狂気) とみて、狂気を正気 *Sanity* の対概念とした (その空海の狂気に通ずるかにみえる) ところに、フロムの疎外論のあいまいさがある。そしてこのあいまいさこそ、私のいわゆる原点にまで形成されるおもしろさでもある。

賃労働者の「普遍的苦惱」にかんする一応の結びとして、つぎのことをもう一度くりかえしておきたい。「疎外された労働」の章は、労賃が疎外された労働の必然的な一帰結として、私有財産と同一であること、労賃において労働もまた自己目的として現われずに、賃金の下僕として現われることを指摘し、したがって労賃の強引な引上げも、「奴隸の報酬改善以外のなものでもないだろうし、労働者にとっても、労働にとっても、その人間的な規定や品位 *ihre menschliche Bestimmung und Würde* をからとったことにはならないであろう。」といひ、さらに「それどころか、ブルードンの主張するような給料の平等でさえも、自分の労働にたいする今日の労働者の関係を、労働にたいするすべての人間の関係へと転化するだけのことである。その場合、社会は抽象的な資本家として把握されているのだ。」と断定している。(ソ連の国家体制はいったいなんであろうか。) もしも労働運動における「人間の高さ」「原理の高さ」の欠如を人間

疎外とよぶならば、こんにち世界の組合運動は顕著な人間疎外におちこんでいるのではなからうか。情勢分析や戦術論のあけくれのなかで、資本主義とおなじ「物取り主義」の集団となり、プロレタリア的・人間的エネルギー源が枯渇しているのではあるまいか。マルクスは「人間の人格性」と「労働者の自由な個性」を否定する、「粗野な唯物論」と「粗野な共産主義」をしりぞけてい⁽⁶⁾る。

拙論はさきにあげた梯明秀教授の諸著作と、細見英講師の御示唆に負うところが大きかった。その学恩に深く感謝したい。ただしこの方面の学者と文献に接する機会には、はなはだ恵まれていない筆者は、無知ゆえの傲慢と独断を重ねたかと思われる。「諸行無常論」を含めて、拙論せんたいがもつであろう多くの誤まりが、ひとえに私の無謀と浅学不才によることはいうまでもない。広く御示教を乞うものである。(つづく)

- 註
- (1) Feuerbach, Das Wesen des Religion. Kröners Taschenausgabe. S. 340-341.
 - (2) Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. M-E Werke. Bd. I. S. 390. 「マル・ヘン選集」補巻四、一九〇頁。
 - (3) Marx, Ökonomische-philosophische Manuskripte. Bü-

cherei des Marxismus-Leninismus. Bd. 42. S. 127. 前掲書、三四一頁。

(4) Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort.

(5) Die Deutsche Ideologie. B. M-I, *ibid.* S. 594.

(6) P. Manuskripte. *ibid.* S. 98. 選集前掲書、二四六頁。

なお一三八頁「ヘーゲル法哲学批判序説」の言葉は労働者に対する知識人の指導性を示すかのようにみえる。しかしパリ・コンミュンにおける労働者の創造的英知はマルクスの思想に深大な影響を与えた。マルクスは労働者層において無知と英知との双方を見た。哲学と労働との統一。

(7) *ibid.* S. 98. 前掲書、二九九頁。

(8) *ibid.* S. 101. 前掲書、三〇三頁。

私は一昨年訪れた東京駒場「日本民芸館」の美しい民芸品の数々を思い起す。そして柳宗悦の歴史的業績を、ラスキンの「Political Economy of Art, 1857」と共に想起する。聖書は罪による人間疎外を、フォイエルバッハは宗教による人間疎外を、マルクスは資本による人間疎外を説いたわけである。ところでわれわれは果して手作りの工作時代に帰ることができるであろうか。ここでわれわれは古代工芸の魅力についての「経済学批判・序説」の有名な結論の問題に出あふ。

(9) *ibid.* 城塚・田中訳「経・哲草稿」岩波文庫版二〇八頁。

(10) M-E Werke. Bd. I. S. 54. 選集前掲書、一一六頁。なお同じ評論に「自由は人間のかくも重大な本質なのだから、

(11) その反対者でさえも、自分たちが自由の実現に反対して闘っているうちに、自由を認識するのだ。」

マルクス「経済学ノート」杉原・重田訳、一二二頁。
 マーリンクは「人間が自分自身の持前の力を、社会的な力として組織することによって、類の本質存在となった時に、始めて人間の解放は完成される、という認識にマルクスが達した」と書いてゐる。Meining, Karl Marx; 3. Aufl. S. 101.

(12) Marx, Ö-P. M. *ibid.* S. 107. 前掲選集、三〇九頁。

人間が必然即自由（禅の意味でなく）な類の本質存在であることを確認する筈の生産活動において、自己の外にあると感ずるということは、人間が自己自身に対して、自己の生産活動と生産物に対してヨソヨソしくなることである。人間の自己疎外の原経験である。この疎外関係はそのまま他の人間に対する関係でもある。ここに人間の人間からの疎外がなりたつ。ここに社会科学・経済哲学と禅とが切り結ぶ原点成立の契機がある。ヨコとタテというのはここでのはなしである。

(13) *ibid.* S. 107. 前掲書、三二二頁。

(14) 「貨幣が私を人間的生活に、社会を私に、私を自然と人間とに結びつける紐帯であるとするれば、貨幣は一切の紐帯のなかの紐帯ではないか！それは一切の紐帯を解きはなしたり結びつけたりできるのではないか！だからそれはまた、一般的な縁切りの手段ではないか！…貨幣は一般的な娼婦

であり、人間と諸国民との一般的な取りもち役である。…人間の疎外された類の本質…：人間の外化された能力…それは誠実を不誠実に、愛を憎に、憎を愛に、徳を悪徳に、悪徳を徳に、奴隷を主人に、主人を奴隷に、愚鈍を理知に、理知を愚鈍に変ずる。…人間を人間として、また世界にたいする人間の関係を、人間的な関係として前提してみたまえ。そうすると、君は愛をただ愛とだけ、信頼をただ信頼とだけ、その他同様に交換できるのだ。」（経・哲草稿）岩波文庫版、一八五—六頁。）

(15) Communist Manifesto.

(16) 大阪唯物論研究会「現代独占資本の催眠術イデオロギー」（唯物論研究、季刊、一四号、一九六三、六）。

(17) Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie.

(18) Thomas Münzer (1490—1525) もとM・ルーテルの弟子。ドイツ農民戦争指導者。引用文はドイツ農民を裏切り、これを弾圧したルーテルを非難したパンフレットの言葉。これは至福千年説をいだき、かつ基督教神秘主義の傾向をもつた。

(19) Marx, Zur Judenfrage. M-E. Werke. Bd. I. 369. 前

掲選集、一五八頁。

(20) M-E. Werke. Bd. I. S. 109 cf.

(21) Marx, Ö-P. M. *ibid.* S. 126. 前掲選集、三三九頁。

(22) *ibid.* S. 124. 前掲書、三三八頁。

(23) *ibid.* S. 132. 同右、三四七頁。

(24) *ibid.*, S. 133. 同右、三四八一—九頁。

(25) *ibid.*, S. 129. 同右、三四三—四頁。

(26) Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, S. 89. 「経済学批判要綱」巻一、九三頁。

(27) 杉原四郎「マルクス経済学の形成」、第七章参照。

(28) 同右、同節。

(29) 「経済学批判要綱」第三分冊、六六〇頁。「聖家族」に「社会が自らを人間的に形成する時間をもっているかどうかは時間の問題である。」ここにハーバート・マクルーゼとセルジュ・マレとの論争、オートメイション・システムの発達、労働者層の変質、革命の主体の問題が入りこんでくる。「現代資本主義と労働者階級」(展望、一九六五、一月)。

(30) 疎外論は多年「正統」マルクス学者の間でタブーであった。この問題を再検討しようとしたアンリ・ルフェーブはソ

連の警告をうけた。若きマルクスのヒューマニズムを見直そうとしたゲオルク・ルカーチは同じ非難によって「歴史と階級意識」を絶版にした。しかしスターリニズム没落の前夜から、各国のマルクス理論家の間に「疎外」「自由」「社会主義ヒューマニズム」の問題が再燃した。ポーランド哲学者 L. Kolakowski は、生産関係の根本的変革によって疎外は完全に克服されるのではないと論じ、イタリア共産党グラムシ研究所の C. Luporini は、いかなる生産関係のもとにおいても社会と個人との対立緊張は存在するといひ、ユーゴの哲学者 P. Vranicki は、個人と社会との間には何

らかの亀裂があり、これを人為的に埋めようとするとき、そこに二重化した人間 *homo duplex* が生まれると論じた。

チェロの哲学者 K. Ksik は、社会主義社会にもつても疎外は存在するといひ、ポーランドの社会学者 J. Hoftfeld は、テクノロシー、オートメイション、汎経済体制による疎外を論じた。フランス共産主義者の間には、官僚機構の発達に伴なう疎外論が見られ、F. Cohen, M. Ducas らは共産制社会における新しい階級の発生をとりあげている。

A. Schaff, Togliatti, V. I. Svinov, Frizhand らはそれぞれの視点から疎外、個人の自由と責任、社会主義ヒューマニズムについて論じ、社会主義社会における個人の自覚の向上が、社会体制の健康度に影響する所以をのべている。フランス共産主義者 J. Semprun は、「プロレタリア独裁の理論が同一プロレタリア階級内での自由にかんする理論的、実際の措置の不徹底から、スターリニズムの萌芽を生んだ」と論じている。サルトルの「弁証法的理性批判」の努力は知られる通りである。シャフには藤野訳「人間の哲学」(岩波) ドナエフスカヤには「マルクシズムと自由」の邦訳「疎外と革命」(三浦・現代思潮社)がある。マルクス思想の源泉とされるドイツ古典哲学、イギリス経済学、フランス革命社会主義の三つの構成関係は、「その哲学が政治学を生み、その政治学が経済学として展開されるに至った」といわれる。(山崎正一「西洋近世哲学史」三) Das Kapital, Bd. III, M-E. Werke, Bd. 13, S. 595.

- (33) 「すでに信仰はわれわれにまで一つの法律とされた。やがて国家の警察が神学の土台となるであろう。」(死と不死との考察) というフョエルバッハの言葉は、マルクスへの路線を留意している。
- (34) プロテスタンティズムと資本主義の関係を分析したあとで、マルクスはいう。「基督教はあまりにも上品で、精神主義者だったので、虚空へ上昇させる以外の方法で、実際の欲求の粗野性を排除することができなかった。」(ユダヤ人問題に よせて、選集、補四、一六九頁) M-E. Werke. Bd. I. S. 376.
- (35) マルクスの労働概念におけるこの不可逆的包摂関係、この根源的秩序を抽出されたのは、九大滝沢克己教授である。(現代思潮、第2号、昭三二・六) 大西賢一氏の長論文「労働論」(一一七)には「歴史の第一前提」としての労働にかんする鋭い分析がある。但し商品における人間労働の発見(マルクス)への批判は当てていないように思われる。マルクスはここで労働をアリストテレスの交換論の批判としてとりあげているからである。
- (36) M-E, Die Heilige Familie. B-M-L. Bd. 41. S. 137.
- (37) Marx, Zur Judenfrage. S. 370. 前掲書、一六一頁。
- (38) Fred Cook, Juggernaut-The Warfare State, 1962. 笹川訳「戦争国家」みすず書房。
- (39) 山崎正一「西洋哲学史」(四)岩波「この市民社会の欲望の体制を止揚するということ」を、国家及び哲学への止揚よりも、より根底的なるものとして前景に確保すること、それがマルクスの事業であった。」(一四七頁)
- (40) 山崎、前掲書、第六章、第三節参照。
- (41) 維摩の世界では、主体がみずからを歴史的現実のダイナミズムに参加させ客体化(外化・疎外)することによって、あやまち、傷つき、病み、そのなから歴史をつくる大衆と共に、そのあやまちとやまいとたえず更新する、疎外とを、その原因、条件をあわせてのりこえようとする労働(広義)の受動と能動の実践的弁証が明らかでなく、在家仏教とはいうものの、職業をもたない富豪(Nicht-Arbeiter) 維摩における労働概念の欠如のゆえに、すでに最終的に完結した宇宙(丈室)にあつて、つねにその丈室から歴史を批判する、歴史を超えた丈室から歴史の中へ降りてきて、これを一刀両断に審判することになりはしまいか。維摩が在家姿の出家であるということは、ヨコの次元の圧倒的な人間疎外時代以前の、原点をもたない人間像である——逆にそのことが維摩の自由の精髓を直示する——ということと、何かかわりがあるのであろうか。まことに思いついた疑義であるが、先達の御示教を乞いたし。
- (42) 梅本克己「疎外とたたかうものの疎外」(唯物論研究、一四号、一九六三・六)。
- (43) 所有本能。「ある革新政党の代議士が、岩手県の奥地において、参議院選挙の応援演説をしたところ、方言で何だかわからないことを叫びつつ追いかけてくる婦人がいた。彼は

それに手を振って答えたが、あとで意味を聞いてギャンフンとなった。彼女は「お前の話に感心した」とも、投票してやる」ともいったわけでなく、「お前のところに投票したら、いくらくれる」と尋ねたのだそうである。(戒能道孝、思想一九六五・一二月)「共産主義の特徴をなすものは、所有一般の廃棄ではなく、ブルジョアの所有の廃棄である。」(共産党宣言)

(44) E. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, 1962, p. 156-8. 著者は「ユダヤ人問題」(一八四四年)時代のマルクスは、人間の内部における私人と公民の分離を考えたが、社会の階級的矛盾の観念に達していなかったと述べている。しかし「ヘーゲル法哲批判・序説」が四三年末起稿、四四年一月脱稿の事実からみて、この評価はどうかと思われる。

「展望」一九六六年一月、座談「日本の将来像」は、こんごの日本人の「価値観の変革—所有権から使用権へ」を語っている。使用権は貨幣の所有と全く無関係に成りたつであろうか。

(45) 資本制生産において問題になるのは、労働者の生活時間ではなく労働時間である。「時間がすべてであって、人間はもはや何物でもない、人間はせいぜい時間の殻にすぎない。」労働者は工場の大時計の奴隷 a slave to a clock である。去年貧未是貧 今年貧始是貧 去年無卓錫之地 今年錫也無。—香嚴智閑(禪林類聚、第八)

(47) 唯物論は精神主義ではない。経済闘争をぬきにして労働運動はありえない。しかし経済闘争を唯一の信条とするものを、マルクスは嫉妬 Eifersucht と貪欲 Habsucht を根拠とする物取りマニア acquisitive mania—それは「美」と「創造的自由」の逆—のひとつとみなし、近代史の主たる動因は、かような非人間的な力 unmensliche Macht であるとした。(普遍的苦惱の自覚が、マルクス、バクーニンにおいて既述の「良心的・動搖的」でなかったゆえんの一つがここにある。)

人間の自己疎外は、人間と他の人間との関係の中にまず現実化するというマルクスの考えは注目に値する。この疎外をかれは経済・社会哲学的なものを見た。「資本と労働とは同一の関係の両面である。」(賃労働と資本)という命題は、資本家と労働者との「同一の人間疎外」に直結する。

E・フロムの「マルクスの人間概念」に私は深く共鳴するのであるが、その疎外論の欠陥は、この同一の人間疎外を人格心理学のテーマ「ジークルとハイド」の領域に、解消したかにみえるところにある。マルクシズムを一種のモラリズムにまで戯画化したものに、プリンストン大学教授 Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, 1961. がある。なおこの拙論は「禪における自由の問題」(思想、昭三九、一月・十月)と呼応する企画のものである。