

「人間らしさ」の基底にあるもの

——鈴木茂論文集(一)『理性と人間』をよむ——

八木三男

一、人間連帯に感動する生徒

十数年も前のことになるが、雑誌『民主主義教育』（全民研）にのった柿崎高校の滝沢哲比古先生の珠玉の短文（巻頭言）をよんだことがある。その文章はいまでもとにないが、わたくしの記憶をたどって少し具体的に話せば、概略以下のようなようであった。

映画「公害と闘うー新潟県水俣病ー」を自分の授業で生徒にみせたところ、他の先生がみおわった生徒が目赤くしていたと聞かせてくれたので、次の時間の生徒がどの場面で泣くのか、暗闇のなかで眼をこらしてみていた。生徒は、胎児性患者が松葉杖をついていたり、調査団との対話中に、全身痙攣を起す極めて悲惨な場面ではけっして泣かなかった。生徒が泣いたの

は、映画をもちあげるバックミュージックとともに、胎児性患者古山智恵子ちゃんがお母さんにおぶさって、新潟県民主団体水俣病対策会議（民水対）の人々とともに、胎児性水俣病を熊本大学の先生に診てもらい、同時に熊本水俣病患者と連帯するために夜行列車にのりこんでいく場面であり、水俣駅頭で横断幕をかがけて歓迎する熊本の人々とかたい握手をかわす場面だった。

滝沢先生が、生徒の健康で豊かな感性に感動した等のコメントを書きそえたかどうかは記憶にない。多分なかったであろう。

わたくしはここで生徒の感性が、いまの高校生とくらべて豊かであるとか、正常であるとか、を論じようというのではない。悲惨な場面を事実として対

象化してみている生徒がそこにおり、共闘組織の人々が勇気をふるいたたせ、同じ公害闘争を推進する人々と連帯するために遠い所に出発する場面につつまれて感動する生徒がそこにいる、しかも期せずしてそうだった感性が人間らしいといえ、それが人間にとってどんな意味があるのかを考えてみたいのである。悲惨な場面を対象化してみている生徒の理性は、滝沢先生のそれまでの授業の成果でもあったであろう。また悲惨な場面で泣いたからといって、それもきわめて人間的であろう。

想いを少しさかのぼらせて、わたくしの少年のころの記憶をたどってみよう。

中学一年の一九四五（昭和二十）年八月二日の朝、昨夜来の空襲でわたくしの街のほとんどが焼滅した。信濃川の堤防からみわたせる家並はすべて焼けおち、近くにみえるはずのわたくしの家もむろん影も形もなかった。そのとき、わたくしの胸を覆っていたのは、悲しさとか涙といった感じとは違う。これからどうやって生きていけばよいか、といった不安だったと思う。別々に避難していた家族が互いに呼びあいながらようやくいっしょになった。みんなが無事であった。焼けのこった農家の前庭に沿った道を罹災者がソロソロと無表情で歩いてた。

農家の庭先に真っ赤にうれた大きなトマトがひとつ

朝の陽の光をうけてあざやかに輝いていた。母がそれをとって食べるとわたくしにいった。そのときわたくしは急にたじろいでしまった。たったひとつのそのトマトを自分が食べてはいけないと思った。果樹園や畠を縦横に荒しまわっていた同じ少年とも思えない厳粛ともいえるたじろぎであった。

その日、長生橋をわたって歩いて西山のある村に疎開することになった。そのとき、妹の手をひいて親戚にいく同級生といっしょになった。両親が焼死したといった。途中でわかれたふたりの姿を小さくなるまで見送った。涙が溢れてながれた。わたくしは夏休みがおわって長岡中学校にもどったが、その同級生はついに姿をみせなかった。

トマトをわたくしは食べる勇氣はなかったが、かりに食べたとしても人間的感情に大差はないであろう。どのみちある種のうしろめたさは残るであろう。同級生については、普段は大して友情を感じていたわけではなかったが、わたくしの人生のなかでも、このときほど人間らしい感情をもってそのうしろ姿を見送ったことはなかった。ルソーは「エミール」で「わたくしたちの心に人間愛を感じさせるのはわたくしたちの共通のはじめなのだ」と書いたが、わたくしは、同級生に共通のはじめさによる共感以上の感動と苦痛を感じていたであろう。

二、人間の類性格とはなにか

『経済学・哲学手稿』（『全集』40、大月書店）の第一手稿で、マルクスは、ほかの動物と区別される種としての人間の特質について、次のように書いた。

「生産的生活は類生活である。それは生活を産み出す生活である。生活活動の仕方の中に、一つの種の全性格、その類性格があるのであって、そして自由な意識的な活動が人間の類性格である。」

この文章は、資本制社会のなかでは、労働者からの労働生産物の疎外、労働者からの労働そのものの疎外があるといったあとで、人間からの類本質の疎外があることを考察した文脈のなかのものである。したがってそれには、労働や労働生産物が人間という種の固有な、すなわち類本質のはたらきである、という意味がこめられている。ただし、ここでとりあげるのはいふるされた「疎外論」ではなく、種としての人間に固有の全性格がこめられるとする「自由な意識的な活動」のことである。

マルクスは前掲の文章にひきつづけて、「自由な意識的な活動」に関して、類存在としての人間を動物と区別して、いくつかの特徴をあげることによって説明している。

一、動物は自分の生活活動と直接にひとつになって

いる。自分と生活活動の区別がない。人間は生活活動を自分の意志や意識の対象にする。そのような意識的な生活活動をもっている。「まさにこのことによってのみ人間はひとつの類存在なのである。」

二、動物は直接に自分や自分の仔にとって必要なもの、直接的な肉体的必要におされて生産する。それは一面的な生産であるが、人間は普遍的に生産する。人間は肉体的な必要からはなれて生産するし、その場合こそほんとうの意味で生産する。

三、動物は自分自身だけを生産し、また生産物は自分の身体に属するものに過ぎられ、自分の属する種の規格と必要に合せて作るだけだが、人間は全自然を再生産する。人間はどのような種（生物も無生物を含めて自然のあらゆる種）の規格にも自分を合せるすべを知っている。そのなかに人間自身の種の規格も含まれる。またどこでも内在的な規格を対象にあつかうすべを知っている。またそのようにふるまうことを自分自身の固有の本性とする種なのである。だから人間は美の法則に合せて作ることもする。

ここでマルクスのいう意識とは、厳密な意味での意識すなわち自己意識である。この自己意識は自分のなかに自分を含む人間の種としての本質を対象化し、普遍的にふるまう意識である。その意識はそれ自体が知のみなものであり、知そのものである。人間の自由な

活動とは、このような自己意識的なふるまいであり、それが「自由な意識的な活動」の重要な意味である。

三、類本性は共同社会性である

人間は「自由な意識的な活動」をおこなうことによってのみ、ひとつの「類存在」であると同時に、類存在であるからこそそのようにふるまえるのであるが、鈴木茂は、それを共同社会性にはかならないと結論づける。

「人間の『自由な意識的な活動』は共同社会の生活の機能としていにはありえないのであり、また人間の共同社会の生活も『自由な意識的な活動』としていにはありえないのである」。

鈴木は人間本質の共同社会的性格を指摘できる例として、マルクスの「ミル評註」（ジェームス・ミル「政治経済学要綱」からの抜粋）を引用する。

「私の生産物を君が享受したり使ったりするとき、私は直接に、つぎのような喜びを味わうことであろう。すなわち、私は労働することによって人間的な欲望を充足し、したがって人間的な本質を対象化し、それゆえに、他の人間的な本質の欲望にそれに適合した対象物を供給した、と意識する喜びを。……私は私の個人的な生命発現のなかで直接に君の生命発現をつくりだし、したがって、私の個人的な活動のなかで直接に私

の真の本質を、私の人間的な本質を、私の共同的本質を、確認し・実現したという喜びを……私は直接に味わうことであろう。

われわれの生産はそのひとつひとつが、われわれの本質を映しだす鏡となるであろう。そのときには、この関係は相互的となり、私の側でおこなうことが君の側でもおこなうであろう」（『全集』40）。

同じ箇所でマルクスは、以上のような関係のなかでは「君にとって私は、君と類とをとりもつ仲介者の役割を果たしており、したがって君自身が私を、君自身の本質の補完物、君自身の不可欠の一部分として知りかつ感じてくれており……君の思考のなかでも愛のなかでも私を確認していることを知るといふ喜び」といっており、生きた具体的な人間は、本質において共同社会的性格をそなえていて、そのような本質がゆがめられずに発揮されるような社会体制あるいは共同体のもとでは、それぞれの人間の活動は相互に補完的である。人間的欲求の充足や生産はそのまま他の生命発現をつくり出し、享受も、物質的な交換であれ、精神的な交換であれ、そのまま他方の享受になる。このような相互に直接的な補完関係のなかであられるような人間本質、これが人間の共同社会性である。

「人間の『自由な意識的な活動』と、それとひとつのものである人間の共同社会性、これがマルクスの考

える人間の類性格、種としての人間に固有になった、ある意味では不変なものといつてよい、特質ではないか」と鈴木は結論づける。

E・フロムは「マルクスの人間観」(樺俊雄他訳・合同出版)のなかで、マルクスの歴史観の根底にある人間の種特異的な本性に注目した。E・フロムは「人間の本性といったものは存在しないとか、人間は生れたときには白紙のようなものであって、そのうえに文化がその原文を書きこむようなものだとか、現代の多くの社会学者や心理学者は考えているが、そのようにはマルクスは考えていない」といって、マルクスが人間を生物学的・解剖学的・生理学的にだけでなく心理学的にも、種特異的な不変の諸性質をそなえた存在だとみなしていた、と考えた。

「マルクスにとっては、人間の潜在能力は与えられた潜在能力なのである。人間というものは、ちょうど脳の構造が歴史のあけぼののいらい同一のままであったとおなじように、そのものとしては変化しえない人間の素材なのである。」これは主としてE・フロムが「経済学・哲学手稿」の検討を通じて得た結論である。

言語学者N・チョムスキーも、歴史の発展を推進するとともに制約する、マルクスにおける人間という「種の特性」のわくぐみに着目した。

チョムスキーのいう普遍文法とは、生物学的必然に

よって、言語能力という、人間の種に固有になった心的器官の機能を制約する、生得的な諸条件であり諸規則である。それはちょうど、人間の身体諸器官の構造や機能が生得的な諸条件や諸規則によって、あらかじめ種特異的に決定されているのと変わらない。それは人間が、個体発生にさきだつ系統発生の獲得物としてそなえているものである。したがって普遍文法は、具体的個々の言語に共通する構造や文法というよりは、それ以前のもの、もっと一般的な心的構造の生得的諸性質である。

このように言語が生物学的に限定された諸規則の体系に制約されているからこそ、無限に自由な、創造的な諸形式をうみ出すことができるように、まさにその言語の基礎とも共通する、人間精神の生得的な基礎にあるものが、「可能な社会にたいする一種の普遍文法」であるとチョムスキーはいう。

チョムスキーによれば、人間が歴史的に実現できる可能な社会は、生物学的に決定された人間の社会的な知覚や欲求に照応した構造をもち、ある目標にあらじめ方向づけられている。その人間の社会的な知覚や欲求とはなにか、チョムスキーはそれをマルクスの人間の「自由な意識的活動」とみなすのである。それは種としての人間に生得的な不変の本性である。またチョムスキーのいう社会の普遍文法とは、この人間の本性

に適合する社会の一般的条件であり、その条件をみたすものが、彼のいう「外的な權威なしに生産と分配を支配し、あらゆる社会制度を民主的に統御する、自由な生産者の社会」（「知識と自由」、一九七一年、番町書房）である。それは既存の資本主義はもとより、「權威的な社会主義」でもなく、嚴密な意味で人間の「自由な意識的活動」に根ざす共同社会的性格をそなえる。またそれに制約され、決定づけられる。そうでない社会は、いずれ変革されずにはおかぬ。このような共同体社会はマルクスが夢みた「諸個人の自由な発展と運動の諸条件を、自分たちのコントロールのもとにおく諸個人の結合」（「ドイツイデオロギー」）、あるいは「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるような、ひとつの結合社会」（「共産党宣言」）と符合する。

このようにして、人間の不変の本性ということと、人間のたえず創造的に発展する本性ということは、少しも矛盾しない。人間もまた、ひとつの生物学的な制約の体系である。したがって、種の限界をこえることはできないが、その限界内で、自由で創造的な人間本性は、その完成にむかつて無限に発展する。またそうなるべき成熟のプロセス、そのプログラムこそが、とりもなおさず人間本性に内蔵するものなのである。

四、不変の「人間本性」は存在しないか

マルクスがいう人間の「自由な意識的活動」や共同社会的性格を、フロムやチョムスキーのように、種としての人間が獲得した系統発生的な本性とみなすことは、そういう本性を、人間が人間であるかぎり、ほとんど絶対的な、不変なものともみなすことである。そういったあとで、鈴木はこれは、いままでのマルクスの唯物史観の定式といわれてきたもののいくつかに、あきらかに背反するように思われる、と自問する。

その定式のひとつに「フォイエルバッハにかんするテーゼ」（『全集』3）のうちの第六テーゼがある。

「フォイエルバッハは、宗教性を人間性へ解消する。しかし人間の本質は個人に内在する抽象物ではおよそない。その現実性においては、それは社会的諸関係の総体である。」

この現実的なあり方の批判へのりだすことをしないフォイエルバッハは、それゆえにいやおうなしに、
(一) 歴史的経過を切りすて、宗教的心情をそれだけとして固定して、ひとつの抽象的・孤立的・人間としての個体を前提せざるを得ない。

(二) 本質はそれゆえただ「類」としてのみ、内なる、無言の、多数個人を自然的にむすびあわせる普遍性としてのみとらえられうる。」

このなかの「人間の本質は社会的諸関係の総体である」という定式ほど、唯物史観の基礎理論にかかわって問題にもされ、ひろくしられてきたものはない。

このテーゼについて、グラムシは「政治および歴史の科学にマルクス主義によって導入された根本的革新は、抽象的な、固定した、不変の『人間本性』なるものは存在しない……」であり、むしろ人間本性とは、歴史的に決定された社会的諸関係の総体であるということをも証明したことである」といっているそうである。これは人間の本質は、それぞれの歴史段階で、特定の社会形態をとる特定の社会的諸関係の総体だけにみなもとをもつとする、「人間の本質は社会的諸関係の総体である」についての代表的な解釈である。

グラムシのように解釈すれば、人間の普遍的本性を「社会的諸関係の総体」に解消する一種の還元主義になる。生きた人間諸個人が、たんなる構造や関係のモメント、社会経済学的カテゴリーの人格化、担い手にすぎなくなる。人間のなかみは歴史の諸段階にあらわれる「社会的諸関係の総体」によって決定されるタブ・ラーサ（心的世界の白紙状態）にはかならない。グラムシのこの極めて経験主義的な解釈をチョムスキーはきびしく批判した。

しかし、アルチュセールの提唱によれば、唯物史観と人間本性論は両立しえず、『経済学・哲学手稿』や

『ミル評註』等の初期の諸文献に濃厚にみられるマルクスの人間本性論は、その後のマルクス自身によって決定的に清算された、とされる。

鈴木は「理性と人間」のなかの一篇「マルクスへ人間概念の背面にあるもの」N・ジェラス「マルクスと人間本性―ある伝説の論駁」のなかで、人間本性論にかんするマルクスの思想は、初期文献から後期文献にいたるまで、強まりこそすれ、すこしも弱まることなく一貫している、とするジェラスの見地を詳細に紹介している。詳細な論証の紹介はもはや紙幅の都合でできないが、マルクス後期の文献である『資本論』の一節だけをとりだしておく。

「たとえば、犬にとってなにが有用なのかを知らうと思えば、犬の本性を究めなければならない。……人間にあてはめていえば、人間のあらゆる行為や運動や関係などを功利原理によって判断しようと思つたならば、問題になるのは、第一には、人間の本性（自然）一般であり、つぎには、それぞれの時代において歴史的に変形された人間の本性（自然）である。ペンサムはかたんにかたづけしてしまう。かれはまったく素朴にわききって、近代の俗物、とくにイギリスの俗物を標準的な人間として想定する。このおかしい標準的な人間とその世界にとって有用なものは、それ自体として有用なのである。」ブルジョア的人間を標準的な人間一般ととり

ちがえたベンサム流の功利主義的人間観への批判である。人間本性一般と歴史的時代によって変形される人間の本性との明確な識別である。

五、『理性と人間』について

わたくしはこれまで鈴木茂の『理性と人間』に依って、わたくし自身の興味の対象としたマルクスにおける「人間の本性」にかかわる彼の理論展開の大筋をたどってきたが、自分の哲学的素養の欠如から、あえて彼の最も肝腎な問題提起にふれないでしまった。

この著作には独創的と評価の高い二篇の極めて重要な論文が収録される。「マルクスにおける人間と歴史」（日本哲学会編『哲学』第三号、一九八三年）と「現代における理性と経験」（共著「知識とはなにか」青木書店、一九八四年）である。他に前掲の「マルクス人間概念」の背面にあるもの（『岩波書店「思想」一九八五年」）などがある。

「現代における理性と経験」は「科学の形成にとって不可欠と考えられ、かつ相対立してきた、経験論と合理論という二つの認識論上の立場について、その現代的総合を試み、現代科学の発展と結びついた合理論の新しい意味を明らかにしようとした」（向井俊彦「解題」）日本の唯物論哲学研究にとって極めて独創性の高い論文である。個体発生にさきだつ系統発生時に獲

得した人間の本性すなわち個の経験にさきだつ種の経験世界は、カントの考えた経験世界をはるかに超えており、ロレンツやチャムスキーの動物行動学や言語学の研究を通じて、「種レベルの経験論とは、科学的基礎にうらづけられて復権した新しい合理論にはかならない」と主張している。

新しい合理論の現代的意義づけについても明確にされている。

「歴史のある一時期に、人間の生得的な本性を承認する合理論が保守的な人間観や社会観とむすびつき、逆に人間の本性をタブ・ラ・ラーサとみなす経験論が進歩的な人間観や社会観とむすびついたのは、事実でもあるし理由のあることでもある。けれどもまた、人間をどのようにも可塑的な無構造なものとみなす経験論が、専制による思いのままの強制と操作のまゝに人間を無防備にすることもうたがえないし、その点では反対に、人間に内在的な不変の諸能力をみとめる合理論が、専制にたいする人間の強固な防壁になることもたしかである」（『マルクスにおける人間と歴史』）。

六、鈴木茂のこと

最後に私事を記すことをお許しいただきたい。

鈴木茂は私の五歳年長の文字通りの良友であった。

一昨年五十九歳の若さで、立命館大学教授として急逝

した。

学生時代の彼は貧窮のなかで猛勉した。彼の卒論「デカルトにおける判断論の問題―物質の存在証明―」は異例にも京都哲学会誌『哲学研究』（二七巻六号）に収録された。英・仏・独語はいうまでもなく、ラテン語にも通じていた。大学院では古典中国哲学を重沢俊郎教授に学んだから、古典中国語にも通曉していた。

その後見田石介とともに、ヘーゲル論理学の研究をやり、唯物弁証法の諸カテゴリーに独自の精緻な理論を展開し、『理性と人間』にみられる新しい合理論の復権を提唱する独創的な、日本の最もすぐれた唯物論哲学者のひとりになった。

今年（一九八九年）の秋、彼の論文集全三巻が京都の文理閣から上梓された。『理性と人間』、『唯物論と弁証法』、『ヘーゲルの判断論』である。他に有斐閣『偶然と必然』、共著に『ヘーゲル論理学入門』等がある。

三十五年前のことになる。院生だった彼は、結核が悪化して大阪の高槻市の病院に入院した。隣のベットにタクシーの運転手がいたそうである。その男を見舞いにきた女が、こんどくるときオルゴールをもつてくるといったが、運転手も彼もそれがなんであるかわからなかったそうだ。ふたりで相談した結果、シュークリームみたいなものに違いないと結論がでたそうだ。

その日はお茶をわかつて待っていたのだという。

大学に用があった彼がわたくしを訪ねてきた。

「君はオルゴールを知っているか」

「まあ……」

とわたくしは少し曖昧な返事をした。手にとってみたことがなかったからだ。が、映画かなにかでどうに見知っているものである。わたくしにとってそれは珍奇というほどのものではなかった。「オルゴールも知らないなんて少し非常識ではないか」と思ったが、口には出さなかった。しかし、わたくしはわたくしで別に変なことを考えていたのである。

シュークリームとは何だろう。食べものらしいことはわかったが、頭のなかでは shoe cream（靴墨）というスペリングがぐるぐるまわっていた。靴墨はたしかシューポリッシュともいったな、などと他愛ないことを考えていたのである。

「シュークリームってなにさ」

ふいに口から突いてでた感じだった。

「バカだな、シュークリームを知らないの、君は育ちが悪いから」

彼は勝ちほこったように、大声で笑った。

（やぎ みつおにいがた県民教育研究所副会長）