

# 仏教にとって近代ヒューマニズムとは何か

菱 木 政 晴

## 近代日本の仏教思想史とヒューマニズム

近代のヨーロッパで生まれた哲学・思想の大きな特徴に、「ヒューマニズム」あるいは「人間中心主義」と呼ばれる原理がある。また、近代の哲学・思想のもうひとつの特徴として、自然科学とその技術に支えられた人間理性中心主義、あるいは、理性万能主義の傾向もある。

昨今、理性万能の神話は崩壊し、「近代」の評判は必ずしもよくない。そしてまた、それに伴って近代ヒューマニズムも同じく評判を落としている。それも、「ヒューマニズム」という外来語をそのまま使ったときはそうでもないのだが、「人間中心主義」と表現されると、あまり評判がよくない。西欧の思想界においてもレヴィ・ストロースにおけるヨーロッパ的理性中心主義に対する批判であるとか、フーコーのいわゆる「反人間主義」など、人間中心主義に対する批判が現れてきている。しかし、こうしたヨーロッパの知識人の内在的批判とは異なり、日本の、

とりわけ仏教系知識人は、ヒューマニズムの源泉の一つにキリスト教を想定してこれを批判する傾向がある。

人間中心主義に対する反発は、近代自然科学が、人間理性万能主義を唱えて、自然破壊に突っ走り、近代国民国家が、果てしない植民地争奪戦と大殺戮を生んだのだというように表現されている。さらに、仏教におけるいわゆる「悟りの境地」は通常の理性を越えた特別のものであるという「境地主義」を唱えることによって、理性中心主義のヒューマニズムをゆえなく軽蔑する（あるいは、劣等感を抱く？）傾向もある。そして、ここでは、「近代」「理性（中心主義）」「ヒューマニズム」などが明瞭に区別されることなく、あいまいなまま議論が進められているようである。

一例を挙げよう。親鸞を宗祖とする浄土真宗の各派が「真宗教団連合」<sup>2</sup>を結成して三〇年になるのを記念して、二〇〇〇年九月に「共同宣言」を出した。宣言は、まず、二〇世紀の終わりに当たってそれまでの靖国神社国家護持反対運動などの活動を総括し、つぎのように言う。

「私たち真宗教団連合は、結成以来、過去の歴史において教団が犯してきた戦争協力・人間差別の過ちに向き合い、宗祖親鸞聖人の教えに立ち返り、教団の体質を変革すべく自らに問い続け、社会の不安と混迷を直視し、世界平和の進展への貢献につとめてきました。／このたび、当連合の三〇周年を迎えるにあたり、私たちは浄土真宗の教えに導かれ、二一世紀に向けて新たな共同宣言をいたします。／現代を生きる私たちは、科学の発達による明るい未来と、経済的繁栄による人間の幸せを追い求めるという一元化された価値観のもとに二〇世紀を過ごしてきました。経済的繁栄という心地よい生活は、大量生産、大量消費、大量廃棄という結果をもたらし、大

大量生産は森林破壊による地球砂漠化を、大量消費は地球温暖化を、そして大量廃棄は地球汚染化を急速に進めてきました。／また、その経済的繁栄のために形成された競争社会は、他に勝つことだけに心を奪われ、人間同士の信頼関係を喪失せしめ、家庭は崩壊し、教育は荒廃するという状況をも作り出しました。その結果、人間として豊かな生活を求めることは当然の権利であるという、そのヒューマニズムへの驕りが人間自らの存在を危機に追い込んでしまった時代と言えます。」

これによれば、ヒューマニズムは、人間の人間による支配からの解放・自由と、そこから帰結する社会的な平等を希求するものではなく、もっぱら、理性を使って経済的繁栄を目的とする利己的な競争をする「権利」として、批判されている。大量消費や大量生産が批判されているが、これは南北問題の「北」の半面であって、「南」の大量飢餓、大量難民化と一体の出来事である。「宣言」の批判は、南に対する視点が欠落している。「他に勝つことだけに心を奪われ、人間同士の信頼関係を喪失せしめ」というのは、「北」の自戒ではあるが、これを「南」の抵抗にも平板に押し付けるなら、それらの人びとの人権を無視することにつながる危険を感じる。一九三〇年代の抗日中国に対する日本イデオログたちの批判の基調は、「日本は、白人の近代主義的欲望からアジアを解放するところの、東洋思想の精華たる皇道によって中国を導こうとしている。それを理解せず、西洋近代主義におもねり我欲だけの暴戾なる『支那』を膺懲せねばならぬ」というものであった。相似したトーンを感じるのは杞憂だろうか。また、二一世紀を展望するとしてつぎのような一節もある。

「すでに容認されている脳死臓器移植はさらに進み、遺伝子操作によってさまざまな病いの克服も可能となる

でしょう。そして、この臓器移植は善意として、遺伝子操作は難病の克服として、ともにヒューマニズムの精神として広く受け止められ始めています。／しかしながら、臓器移植を可能にするために、「脳死」を人の死としていく発想の根底に、死という厳粛な事実に対してさえ、役に立つか立たないかという人間の人知による「いのち」の選別があるといえないでしょうか。ヒューマニズムの精神は、どこまでも人間のもつ人知であります。そしてその人間の人知そのものもつ闇、無意識の内に功利主義に毒された無明性を、宗祖親鸞聖人は徹底して見定めておられます。／このように二〇世紀は、ヒューマニズムそれ自身が人間存在を危険にするという、その限界が明らかになった時代でもあります。そのヒューマニズムを超える英知を求めるならば、それは仏教を措いて他に道を見い出すことはできません。今こそ仏教精神によって人間の本質を問い続けることを明らかにしている、真宗の教えに立ち返るときであります。」

臓器移植や遺伝子操作がヒューマニズム精神によってもたらされたとして批判されているが、脳死判定や移植に賛成する、反対するは別として、この決めつけはいささか乱暴であるとしか言いようがない。臓器移植や遺伝子操作に対しては、臓器の「売買」や遺伝子情報までにいたる管理強化などの「人権」侵害をもたらす可能性があるとして、むしろ、ヒューマニズムの側から批判されているのではなからうか。臓器移植や遺伝子操作の是非を問うことに異議はないが、その解決に神秘的で疑問を呈することを許さない「いのち」なる概念を持ち出すよりは、支配者や権力者の「役に立つか立たないか」ではなく、対等に冷静な立場で、「役に立つか立たないか」を話し合うほうがずっとよいと思う。

「宣言」では、このように、ヒューマニズムは近代の諸悪の根源であるかのように槍玉に上がり、「ヒューマニズムを超える英知」として「仏教」が高らかに宣言されている。これは、おめでたいというか、ほほえましいというか、そういう側面もあるのだが、私は、けっしてそのように気楽に見逃すことはできない。たとえば、「宣言」は、戦争についてつぎのように言う。

「いかなる正義の名のもとにおいても戦争を絶対に是としない平和と、<sup>①</sup>いのち<sup>②</sup>の平等を説く真宗は、人間にとっての真の幸せとは何かを、苦悩の深い時代社会にあって今こそ明らかにしなければなりません。」

しかし、二〇世紀の真宗教団は、近代が犯した最大の罪悪である、日本の植民地獲得戦争を「絶対に是としな」かっただろうか。むしろ、仏教の中心教義である「無我」を「滅私奉公」として、あるいは、「真俗二諦<sup>③</sup>」という独自の論理で積極的に正当化したのではなかったか。植民地獲得戦争は、人間理性が利己的に他者を利用していいという「ヒューマニズム」によって正当化されたのだろうか。そんなことはあるまい。近代の人々の考え方に、かつての前近代の支配者たちが自然に持っていた「利己的に他者を利用していい」という傾向が残っているのも確かだが、それを「ヒューマニズム」や近代のせいにする議論は、日本ファシズムの精華たる『国体の本義』<sup>④</sup>以外にはあまり聞いたことがない。植民地獲得自体も罪悪であるが、その獲得競争が熾烈になり、大量殺人を生んだのは、二度の世界大戦が中心である。大量の殺害のひとつの大きな要素は、日本やドイツなどの遅れた資本制国家が、「近代」を先に成立させた地域に追いつくために、先行するもの以上の残虐を犯すということにもあった。その際、先行する「近代」を超越するというスローガンで、その残虐行為が正当化されたのである。その際のキーワードが、

「近代の超克」ではなかったか。

自由と平等という「人」の権利（ヒューマン・ライツ）、そして、そこから生じた、「人」は手段としてではなく目的として扱われなければならない（そのためには、国家も自然も目的ではなく、手段であることが第一義でなければならぬ）という個人の尊重が基本になる倫理は、人を武器という最低の手段として動員してはならないという反戦平和の基本思想である。なにゆえ、それが否定されたり、乗り越えたりされねばならないのか。

また、どんな社会か、どんな家庭かを少しも明らかにすることなく、ただ、「人間同士の信頼関係を喪失せしめ、家庭は崩壊し、教育は荒廃するという状況」を憂えるのは、『教育勅語』や『国体の本義』と同じ方向、そして、現在の「権利ばかり主張して義務が書かれていない」と言われる日本国憲法と教育基本法への攻撃と同じ方向ではなからうか。信頼関係といっても、「朕と汝臣民との関係」も信頼関係と言われつけてきたのである。そして、その「信頼」を基礎付けたのが、「陛下の赤子」という家父長制家族の比喩による関係であった。

「宣言」の最後は、「私たちは、*“いのち”*を私有化し続けているあり方に目覚め、地球に生きるすべての<sup>5)</sup>*“いのち”*の平和と平等をめざす」というスローガンで締めくくられているが、私有化を否定したところに登場するのは、今のところ国有化しかない。すなわち、「滅私奉公」である。いのちが、国や支配者に属するのではなく、私に属するということが人権の基本である。

また、「いのちの平和」は、まだ何とか理解できるとして、「地球に生きるすべてのいのちの平等」となると、あまりに漠然としてほとんど意味をなさない。おそらく、こうした「いのちの平等」は、神道的アニミズム、あるいは

は、アニミズムを吸収した顕密仏教<sup>(6)</sup>の「山川草木悉皆成仏」から来るものであろうが、この思想は社会に対する批判的視点をまったく欠き、日本の民衆の個人の自立を長く妨げる障害物であった。ここでわざわざひらがな書きされる「いのち」は、『国体の本義』に登場する「国体」や「日本精神」または、文部省（現文部科学省）が『学習指導要領』に盛り込んでいる「自然や崇高なもの（に対する畏敬の念）」と同じようにあいまいで神秘的であり、『国体の本義』でも『学習指導要領』にもとづいて、二〇〇二年春に文部科学省が全国の小中学校に配布した『心のノート』でも、あいまいなまま「愛国心」と結び付けられている。兵士を募集するポスターは、イングランドでは妖精の住まうのどかな田園風景<sup>(7)</sup>、日本では山川草木にまで仏性を認める精神を象徴して霊峰富士を描き祖国防衛を訴える。

人権やヒューマニズムがいったいなにであるかを真剣に問おうともしない風土にこんなあいまいで危険なものを持ち出して、自らの「権利」を主張せずひれ伏せといわんばかりの表現には、宗教者特有の押しつけがましさが感じられる。

真宗教団を含めて、日本の仏教教団には、二〇世紀の前半に、この「近代の超克」を大合唱した経験がある。二一世紀を迎えて、再びこの「宣言」である。まことに心もとない。

確かに、三〇〇年も四〇〇年も前にその基礎が形成された思想が、いつまでも何の問題もなく君臨しつづけるということはありえないだろう。しかし、それが十分に理解されないまま、あるいは、その到達点を誤解したままで、非西洋の思想（たとえば「仏教」や「真宗」）が、それを乗り越えるとか克服するということはありえない。

こういう状況を見ると、今さらという感もしないではないが、もう一度、近代主義および近代ヒューマニズムとは何であるかということ、その限界をも含めて確認しておくことがやはり必要なのではないかと思われる。

### (I) 近代ヒューマニズムの出発（自然と社会の分離から人間中心主義へ）

近代ヒューマニズムは、まず人間社会と自然の分離ということを基本とする。それは、それ以前の思想が、人間社会と自然を分離せず（あるいは、むしろ混同して）、自然と人間社会の双方を同一の「神」（キリスト教、イスラム教型）または「自然そのものに内在する道理」（仏教、道教型）によって、統御されるという考えのもとに、人間の人間による支配（と服従）や差別を正当化していたことに對する拒否であった。つまり、前近代の社会思想は、キリスト教であれ、仏教であれ、また、そのほかの宗教思想においてであれ、人間の人間による支配や差別にすぎないものを、神の意志や自然の道理としていたのである。

最も典型的なものは、一体として成り立っている樹木の根と幹と花の秩序が、それぞれがそれぞれの役割を果たして安定しているように、そのような「自然」の秩序を、平民と貴族と帝王の秩序になぞらえて、帝王は帝王の役割を果たして、貴族は貴族のまま、平民は平民の務めを果たして調和しているとするような思想である。こうした「万物一体」思想は、現実肯定の思想として洋の東西、古今を問わず存在しているが、近代主義および近代ヒューマニズムは、このような「調和」の思想ではない。



では、近代思想における「自然」と「人間社会」の分離はどのように出発したのであろうか。それは簡単に言えば、次のような段階を経ている。

- ① 近代的な生産関係の発展に伴って身分間に競争が生じる
- ② 社会秩序（身分秩序）は、自然秩序のような不変の秩序ではないという認識が生ずる。
- ③ 社会秩序（身分秩序）は、人間の意志によって維持されるものだという認識が生ずる。
- ④ 社会秩序は、人間の意志によって構成されるものだという認識が生ずる。

これらの原則によって「個人」の絶対性を基礎とする近代ヒューマニズムが成立する。さらに、それと平行して、自然観も変わる。

- ③' 自然秩序は、人間の意志や倫理・道徳、宗教感情とは無縁の秩序だ（自然はオーガニズムではなくメカニズムだ）という認識が生ずる。
- ④' 自然秩序は、そのメカニズムを理解すれば、人間の意志にしたがって利用しうるものだという認識が生ずる。

③の段階は、社会制度というものは、人間（為政者）の意図的な介入なしには、維持できないという意識であり、ある意味でどんな社会にも普遍的なものである。たとえば、日本近世における「享保の改革」「寛政の改革」「天保

の改革」などの、いわゆる幕政の三大改革などがそうである。しかし、その「意図」の内容は「贅沢の禁止」だとか、「文武の奨励」だとか、現有の秩序を維持するための「建前」（すなわち、その時代の支配イデオロギー）の強調にすぎない場合が多い。したがって、それは、現前の社会秩序（身分秩序など）以外の秩序を構成できるとする④の段階の認識とは大きな隔りがある。

ヨーロッパにおいて、この③の段階を画するのは、マキアベリ<sup>(8)</sup>である。マキアベリは、君主が君主であるために、慈悲深くある必要はないが、慈悲深いふりをする必要がある（『君主論』<sup>(9)</sup>）と述べて、政治は、自然の道理や神の思召しなどと混同された「道徳」などとは無縁の冷静な「技術」にすぎないと喝破した。

ここから、そうした「技術」という後天的なものを身につける以前の君主とは誰かという問が出てくるのは必然であり、その問をはじめて自覚的に問い、応えようとしたのが、ホップズ<sup>(10)</sup>であった。ホップズは、後天的なものをも身につける以前の君主とは、「君主になるべく訓練されねばならない人」ではなく、君主になれるかどうかかわからない「自然状態の人」、すなわち、社会的な地位・役割・身分のない「ただの人（man, merely as such）」であるとした。それが、④段階の出現である。この「人」は、神や自然によって（あるいは、実際には、社会的な現実の支配者によって）あらかじめ役割や生きる意味を付与されているわけではないので、自分で自分を維持（自己保存、あるいは、これを「自由」と呼んでもいい）するはずである。また、同じくあらかじめ付与された社会的な地位がないから、この「人」は、「ひとりが他のひとりを完全に圧倒しうるほどの差はない」（『リヴァイヤサン』<sup>(11)</sup>）という意味で、「平等」である。この二つが基本的な「人権」と呼ばれるものになる。

このホッブズの重大な指摘によって、人類は、つぎの決定的な認識を得ることになる。

## (II) 近代的な国家観・社会観の成立

△国家・社会は、自然のような運命的なものではなく、その解体と再構成の『能力』と『責任』が人間にそなわっているという意味で、人為的な構成物である。▽

こうして、近代的な国家観が成立するが、この、国家が人為的な構成物であるとする原則からは、人間が「国のために死ぬ」などという、国家の手段になることからの決別が帰結されるはずである。

しかし、実際に成立したのはそのような国家ではなく、国民国家 (nation state) でしかなかった。しかもそれは、次項に述べるように資本制の国家である。そこから、人間が国家と資本制の手段になるという顛倒が始まる。

なぜそのようなことになったのかについて述べる前に、ホッブズとともに私たちは、どのような課題を持ったのかということを確認しておきたい。

ホッブズの課題とは、△自然状態の人間が備えていた自由と平等を損なわない社会をいかにして形成するか▽と  
いうことである。この課題に対して、ホッブズの示した「解答」は、「人は人に対して狼」となって闘争する状態を前提し、それを克服するために「万民が等しく恐れる権威」を必要とする立憲君主制であった。この場合の「君主」は、世襲を前提しているのだが、「憲法」とは、自然状態の人間が持っていたものを損なわないように統治す

るために、支配者が人に対して結ぶ契約であり、人が支配者または支配機構に守らせる規制である。「万民が等しく恐れる権威」といえども、この契約の下にあるので、欽定憲法などということは、はじめから矛盾する概念だということ銘記しておかねばならない。

なお、多少蛇足めくが、ホッブズのこの有名な文章「人は人に対して狼」に、人間の本質的・根源的悪などという大げさな解釈はあたらさない。自然状態の人間においてこういう傾向もあるがそうでない傾向も当然ある。この有名な文章が出てくる『リヴァイアサン』には、ガリレオの影響を受けたホッブズの、個物（アトム＝原子）としての人間の性質、すなわち、社会的役割に就く以前の人間の性質として「ねたみ」「怒り」だけでなく「憐憫」もきちんと考察されている。ただし、自分と同等のものまたは以下のもに対して「憐憫」と、同等または以上のものに対する「ねたみ」は、どのような社会関係において生ずるかということと切り離せない問題であるが、ホッブズの基本的な方法である原子論的個人主義は、関係に先立って存在する「個」としての人間の性質・本質を考察するという立場なので、「人は人に対して狼」なのか「人は互いに憐憫の情を持って接する」のかについて、結局は独断的な解答しか出てこない。それが結論としての「人は人に対して狼」なのであるが、この結論を私たちが絶対的なものとすることはない。

さて、前述のホッブズの「課題」に対する、また別の説得力ある解答例を検討しよう。

それは、ジョン・ロック<sup>(註)</sup>のいわゆる『市民政府論』<sup>(註)</sup>に描かれた「所有権的個人主義」である。それは、つぎのように説明される。

(III) 解体すべき制度の発見と再構成のひとつのモデル（ジョン・ロックにまなぶ）

- ① この世界のものすべての人の共有物である。（身分がある社会では？—筆者）
- ② 私の身体は共有物から除外しうる。（私の占有が肯定されるというよりも私以外の人の占有が否定されるから—同）

③ 私の身体の働き（労働）は私のものである。

④ 私の労働を加えた共有物の一部（生産物）は私のものである。

ここまでを、近代主義および人間中心主義の原則と呼んでいいと思われる。身分支配の社会では、私の命はたいてい私以外の人にその支配権を奪われているからである。冒頭に紹介した真宗教団連合の「たとえ、わが命であっても私有化してはならない」などという命題は、支配・被支配関係の肯定にしかならない場合が多い。近代主義とは、まず何よりもそうした身分支配の否定として登場する。

ところで、こうした原則を述べるだけでは、ホップズが、ここからただちに帰結すると考えた共有物に対する早い者勝ちの「人は人に対して狼」の状態はどうなるかということが解決されていない。ロックは、これに対して、「まだまだたっぷりと余裕がある場合は」などと気楽なことを言うのだが、ここには、重大な意味がこめられている。

すなわち、

⑤ 所有の限界は「使用」にある。使用しないものまで所有して腐敗させてはならない。

(腐敗させないことと使用していることは必ずしも一致しないが、それは問題になっていない。||筆者)

⑥ 所有物を交換する。(使用価値と交換価値||同)

⑦ 土地所有への適用。(増加する富と生産手段の私有||同)

この原則を説明するにあたって、ロックは、実に具体的な例を提示している。つまり、私がいできた木の実が私のものだというなら、どれだけでも好きなだけ自分のものにしてよいのかという問を立て、ただちにそれは違ふと応える。自分のものにしてよいのは、自分が使用できる分だけだ。むなしく腐らせるのは、すべての人の共有物を損なうことになる、と述べる。しかし、私が一週間で腐ってしまうスモモを一年は腐らない胡桃と交換すれば、共有物を損なうことにはならない。そして、もし、私がきらきら光る小石や美しい金属が気に入って、それとこの胡桃を交換すれば、私は何も損なっていない。そして、このあと、ロックは実に意味深なことをさりと言うのである。「こうして貨幣の使用が始まった」(この個所を後にルソーは、その著『人間不平等起源論』で、「ロックも言うごとく貨幣の使用とともに人間の不平等が始まった」と述べる)。

これらの原則によって、交換価値(貨幣資本)の無限所有が承認される。また、②から④までの原則を土地に対

しても適用し(⑦)、「まだたっぷりと残っているなら」、土地もまた私の労働を加えることによって私の占有物となる。その際、ロックは、貨幣の成立について承認した、「腐敗しないものの所有は共有の財産を損なっていない」ということは別の原理を提示している。すなわち、荒地の耕地化による土地の所有は、共有物を損なっていないだけではなく、共有物の増加を担ったのであると。

ロックの構想した社会は、自然状態の人間が備えていた自由と平等を損なわない社会をいかにして形成するかという近代共通の課題に対して、「自由」、すなわち「神」や「自然」に従属するという建前で、人間の支配者に依存し支配される状態ではなく、「自立して自己保存する人間」の樹立を優先したものだといえることができる。つまり、平等よりも豊かさによる自立を優先させたのである。

こうして、「土地」「機械」「工場」などの「生産手段」の私的占有が承認され、資本制が肯定・基礎付けられる。ロックの構想した近代社会は、現実には、「血」と「地」という人為ではない「自然」的な「民族」単位の国民国家(nation state)の乱立と、それに属する個人(国民)に忠誠を要求する主権国家という形を取った。もっとも、「民族」は、厳密には、けっして自然に形成されるのではなく、国家形成における虚構的色彩の強いものではない。その意味では、「民族」もまた、人為的な構成物であるが、いずれにしても、ロックの構想した国家においては、このかたちは必然ではなく、人為的な構成物であるということこそが基本である。それは、ロックが、人為的な構成物である国家が、構成者たる「人」の意図に背くようなものに変質した場合は、これを倒して再構成してよい、つまり、「革命」を認めたことからわかる。むしろ、「国家」が果たすべき役割は、アダム・スミスが

『諸国民の富』で指摘したように、夜警（真宗教団史の語彙を使えば法王を支配者・指導者ではなく、単なる施設管理者とすることを示す「留守職」<sup>るしむ</sup>）でしかなく、社会の規則を完璧に取り仕切るホッブズ的な「万民が等しく恐れる権威」などではない。自然状態の人間が当然にも守るはずの本来性がもたらす秩序があればいいのである。その秩序とは、国家に対する忠誠の原則ではなく、ロック的社会を基礎付ける「交換」の場、すなわち、市場の秩序である。

アダム・スミスは、この市場の秩序が「共感」であると言っている。スミスの『道徳感情論』は、ホッブズが自然状態の人間の性質を分析する、原子論的近代科学的方法の中の小さな一項「憐憫 (Pity)」を見逃さなかった。自己保存と平等に帰結する自然状態の人間の本質 (nature) には、交換と商業に不可欠な他者の欲求に対する共感が備わっているからである。商業・交換を円滑に行うためには、相手がなにを欲しているかということを知り、それを提供することとがなければならない。商業には、他者の欲求についての洞察・共感が不可欠である。このことは、「商業 (commerce すなわち co-「共」mercy「慈悲）」という言葉そのものがよくあらわしている。商業・交換は「共に (互いに)」「慈悲・思いやり」を発揮することなのである。

商業は確かに利潤の追求をひとつの動機とする人間の行為である。だから、仏教圏の論者においては、通俗的な仏教が語る「煩惱」や「欲望」という人間の根源的悪<sup>(1)</sup>の発揮にすぎないなどとして、近代ヒューマニズム否定に直結する傾向がある。しかし、神や道理として偽装された権力者に服従せず自由に生きたいという「欲望」を持つことを悪としなければならないのだろうか（実際、これは前近代において、「原罪」だとか「仏智疑惑」だとかい



われていたのだが)。それは、ホップズも主張するように、人間が存在することそれ自体を悪とするに等しいのではなからうか。

たとえ、欲望を「悪」と捉えたとしても、商業には、その欲望の公平で対等な実現のための共感もまた不可欠なものである。いや、むしろ社会の中での、他人より優越したいという欲望も、他人によりよく評価されたいという欲望も人間の「本質」であるならば、なおさらいっそうそうした欲望の完全な消滅だとか、交換に代わる純粋な贈与を夢想するのではなく、慈悲の対等で公正な交換を基礎とする商業道德のほうが不公平な社会を糾す現実的な力となるであろう。商業の持つこのような側面を不当に軽視してはならない。

スマスは、こうした商道德の基礎をいわゆる一物一価の市場原理として説明した。中世的な基盤を持つ貴族や領主たちが、見返りを要求しない贈与と見せて、その実、身分に基づいて物の価値が現実になってしまふ贈与・報酬体制という不公正、言い換えれば、一つの物がその人の身分によって価値が異なってしまう不公正を平然と行っていたのに対し、ブルジョア市民が市場で対等な人間として公正に交換しようとするということである。

ホップズが危惧した「人は人に対して狼」の状態は、ルソーにおいては、憐憫・共感の一般意思として克服しようものと語られ、そのルソーの指摘がスマスに届き、このような「公正」な市場秩序として具体化されたのである。すなわち、ロック、スマスの社会は、国家がない、あるいは、その機能が極小のグローバルで公正な資本制社会が目標とされているものだと言うことができる。近代ヒューマニズムは、国家否定的なのである。「人間が国家と資本制の手段になるという顛倒」の、少なくとも「国家の手段になる」ことに関しては、ロックから帰結するもの

ではない。

むしろ、このような人為的構成物としての国家観とは別に、人は、いわば事実として「運命的に」ある共同体に属しているということはある。だが、そのことは、その共同体の中であらかじめ意味づけられた役割に運命的に拘束されているということとは決定的に違う。人は、結果的に共同体の中で、事故で死ぬこともあるし、自己保存のために自分の共同体を守って死ぬこともある。しかし、人間の構成物に過ぎない国家のために死ぬということは、それとは決定的に異なる。したがって、共同体の中で死ぬことを共同体がどのように意味づけるかということ、それを「国の中で死んだ」こととすり替えて、「国」が意味づけることとは、まったく次元の異なることであるから、けっして混同してはいけない。その意味で、近代的な国家観の帰結として、人間が『国のために死ぬ』などという、国家の手段になるということからの決別が成立するのである。

ただ、民族国家などというものは、厳密には虚構であるにせよ、△どの国家に属するかは汝の民族によって運命的に決まる▽という側面を持っている。国家は運命的なものではなく、人間が構成するもの、すなわち、入会・退会が自由な会のようなものだというヒューマニズム原則から言えば、これは、明らかな逸脱、あるいは、生まれによって社会的な地位や役割が決まるという意味では前近代の残滓であって、人間中心主義の帰結なのではない。この状況を放置、肯定するわけにはいかないが、この状況の元凶を近代ヒューマニズムとみなすのは、見当違いといわねばならない。

では、後者、「人間が資本制の手段になるという顛倒」のほうはどうだろうか。ここで、マルクスが登場する。

(IV) 生産分野の搾取の否定（マルクス主義の登場）

経済的強制（イデオロギー的強制・物理的強制）と経済的強制（資本制）という大発見。

マルクスが直面したのは、人間が資本制の手段になるという顛倒のほうであった。その後継者と目されるレーニンやスターリン、毛沢東などが、このことの現実的側面である（主として資本制轉換の遅れた地域の）人間が資本制（への轉換をいちはやく行なった「国家」）の手段になるという顛倒すなわち「植民地支配（コロニアリズム）」に直面し、自ら、そこで暮らす資本制の矛盾を正すというよりは、自分たちを収奪し、支配する先進資本制国家と闘うことを余儀なくさせられたため、マルクスもまたそのような思想家だと誤解されることが多いが、彼は、むしろ、ロックとアダム・スミスの後継者であるヒューマニスト（人間中心主義者）であると見なければならぬ。自然状態の人間が備えていた自由と平等を損なわない社会をいかにして形成するかという近代共通の課題に対して、豊かさ、富の増加（自由）を優先させたロック、スミスに対して、もう一度「平等」を考え直すとしたと言ってもよい。

マルクスによれば、人間が資本制の手段になるという顛倒の原因は、生産手段の占有という制度（私有財産制度）にあるのであって、これを廃止する有効な制度ができればよいということである。この廃止の実施方法は、今のところまったく不十分であり、まだまだ検討の余地があるが、これは、われわれがホブズ以来の自然状態

の人間が備えていた自由と平等を損なわない社会をいかにして形成するかという課題とともに、あるいは、その課題の整理されたものとして、今後も担っていけばいいのであって、実施方法が今のところ不十分であることは、さほど重要ではない。<sup>16)</sup>

特に、このことに關して、もう一つ注意を促す必要があるのは、マルクス主義と革命、または、革命的暴力の問題である。資本制の理想は、中世の身分的資源を否定し、一物一価の公正な市場運営による平等であるが、社会主義革命が目指すのは、資本制がなお隠し持っている「生産手段の私的占有肯定制度」を否定することによる更なる公正の徹底である。そして、それを遂行する原理は、いずれも、「神の慈悲」や超越的な「縁起の理法」ではない人間理性である。

たしかに、既成の制度を實際に解体する場合、資本制の理想を実現しようとする市民革命も、それをさらに徹底しようとする社会主義革命にも、暴力を伴うことがある。そのため、人間が既成の秩序を解体することそれ自体を「暴力」とみなす人びともいる。<sup>17)</sup> 解体される側から言えばそういう実感があるかもしれない。しかし、この場合に、けっして間違つてはならないのは、人間理性が必然的に暴力を伴うのではないということである。暴力は、むしろ、それ以前の中世的秩序の中でも隠蔽された形で存在していた。ただ、人間にすぎない支配者の制度的暴力を「神の意思」「自然の道理」として隠蔽するイデオロギーがあっただけのことである。仏教やキリスト教は近代の「革命」以前からあったが、それらが、有効にこうした制度的暴力をとめたということはないのである。

また一方で、人間理性のみが、暴力を永久に止める効能を持つものだと言うことは、それ自体が理性主義の裏切

りであり、理性を新たな「神」とする中世思想への逆戻りである。どんな哲学であれ、それさえあれば永久に暴力を止められるというようなものは、現実には存在しない。理性に頼っていくしかないというのは、超越的な縁起の理法も神の慈悲も、現実には暴力をとめているわけではないということに對する謙虚な申し立てにすぎない。人間理性が暴力の源泉だなどというのは、仏教におけるいわゆる近代主義・ヒューマンイズム批判が陥る、ある意味では「おめでたい」誤解である。

むしろ、マルクス主義に関してより重大なのは、生産手段の私有廃止という課題が、人間が国家と資本制の手段になるという顛倒∨からの解放という課題の整理された後半部にすぎないということである。これは、人間が国家の手段になるという顛倒∨という前半部と関連して担われなければならないことなのである。これを切り離すと、レーニンや毛沢東のごとく、人間が資本制の手段になるという顛倒∨からの解放を、資本制国家と戦うために、あるいは、資本家と戦うために、人間を資本制と闘う共産党国家の手段とする顛倒∨に陥らせてしまうからである。

さて、人間が資本制の手段になるという顛倒∨の解決の鍵としてマルクスが提示した「生産手段の私的所有の廃止」は、「生産手段の私的所有」というような経済制度が目に見える暴力のような肉体的・物理的強制ではないにせよ、やはりひとつの「強制」である、すなわち、「強制」には「経済外的強制（イデオロギー的強制・物理的強制）」だけでなく「経済的強制（資本制）」もあるのだという大発見あってこそその結論である。

ホップズやロックが自然状態の人間が自由で平等であるといったのは、眼前の社会が自由でも平等でもなかった

からである。そして、そのような不正が生じる原因として彼らが見出したものは、結局「身分制」だったということになる。つまり、ロック的近代社会とは、身分制の否定と資本制の肯定によって成り立っている。しかし、これは結果論である。彼らの意図、あるいは、近代ヒューマニズムの意図は、△自然状態に想定された自由と平等が侵害されることの否定と自由と平等の実現を目指すこと▽であったと言わなければならない。ただ、ロックやホッブズにとつては、「自由と平等の侵害」が身分制によるものであったのに対して、マルクスが、資本制もまた「自由と平等の侵害」の原因になるとみなしたという違いがあるだけである。また、さらに、ホッブズには明確に見えなかったにせよ、ロックとスマイスは、権威的な国家、すなわち、夜警や留守職を逸脱する国家も「自由と平等の侵害」の原因になると見抜いていたのである（ロックの革命肯定、スマイスの夜警国家論）。彼らにとっては、無国家的で公正な資本主義社会が「自由と平等の実現」だった。

この違いが生じたのは、産業革命以前、あるいは、その開始時期に思索したホッブズやロックには、マルクスが直面した資本制の圧倒的な力がまだ顕著でなかったからということもある。マルクス以後の市場は、現在私たちがよく知っているように、社会の全体を覆い、すべてのものを「商品」として手段化してしまう圧倒的な力を持っている。ロックやスマイスが想定した「誰もが平等に参加できる牧歌的な市場」というものは、もはや実際には存在しない。

しかし、マルクスが、資本制もまた「自由と平等の侵害」の原因になるとみなしたのは、彼がロックやスマイスと全然別のことを考えていたからではなく、むしろ、ロックやスマイスの、平等・公正を求める原則に忠実に帰ったか

らであると言わなければならない。

マルクスは、上述のロックの原則、すなわち、(Ⅲ)の①④が成立しないことを「搾取」と定義した。それは、「私の身体と私の労働と私の労働生産物が私以外の人の所属となる」ということである。搾取という言葉は、漢語・日本語としてもヨーロッパの言語としても無理やり取る強制的に取るというニュアンスがあるが、この定義には、それがない。それは、「私の身体と私の労働と私の労働生産物が私以外の人の所属となる」ということが、実際には、強盗のように文字通り物理的・肉体的に起こるのではなく、年貢などのように制度的に、あるいは、灯明料・布施・献金のように「納得づくで」起こるからである。マルクスは、これら制度的なものや納得づくで起こるものをすべて「強制」とした上で、その強制的の種類を分類したのである。それが、「経済外的強制（イデオロギー的強制・物理的強制）と経済的強制（資本制）」という大発見である。そして、ここから、資本制もまた、「自由と平等の侵害」の原因になるとしたのである。

### (V) 再生産分野（フェミニズムの登場）

人間社会は「ものをつくる（生産）」だけではなりたない。

マルクスの大発見が、もうひとつの大発見を呼んだ。ロックとマルクスのラインから、人が人に支配される・隷属するということは、私の身体と私の労働が私以外の人に属するということであるという認識が、明確な社会学的

概念として立ちあらわれた。ただし、もっぱら、このことは、「私の労働生産物が私以外の人に属する」ということだけを舞台に考察されていた。しかし、私の労働が私以外の人に属するということは、ここだけが舞台ではない。すなわち、労働の搾取は、生産（ものを作る）という分野だけではなく、その生産物を使用する（たとえば、食事をする、衣服を洗う、住まいの清掃を行なう）、いわゆる「消費」の過程でも起こるのである。

消費は労働と見られることはかつてなかったのであるが、マルクスとエンゲルスは、これが、自分自身の労働力の再生産であると捉えていた。次世代の人間、つまり、子どもの生産（生殖・出産・育児）を他者の再生産としていたこととの論理的つながりを考えてのことである。

もともとこの労働力の再生産という概念は、地主が小作料をどれだけ取るか（あるいは、賃金はどのようにしてきまるか）ということの説明として登場したものである。肉体的・物理的強制や生まれ・家柄によって生ずる年貢の徴収の際に「どれだけ取るか」ということは、取るほうの恣意にすぎない。一方、小作料や賃金は、地代としての小作料、労働力の対価としての賃金というように、経済的な「交換」を原則としているかのように見える。しかし、それは土地や工場という生産手段の私的占有という「制度」を正当とした上でのことである。マルクスは、ロツクやホップズにおいては見逃されていたが、これも不当な搾取だとみなした。つまり、強盗や身分制と同様に不当なことだとしたのである。だとすれば、賃金の水準や小作料指定は、本質的に、取る側の恣意である。事実、資本家全体、あるいは、階級としての地主という側面から見れば、これらの額を決定するのは、支配「階級」の恣意である。どれだけでも好きなだけ小作料を取り、どれだけでも好きなだけ賃金は安く押さえればよいのである。<sup>(18)</sup>しか



し、地主が全生産物を取り上げたり、資本家が賃金をゼロにしたりすれば、小作人や労働者は死滅し、自らが地主であること資本家であることも消滅するので、小作料の上限および賃金の下限は、彼らが少しの余剰も残さないところの生き延びるにぎりぎりの線、つまり、彼らが次世代または翌日に再び労働力を生じさせることができる線ということになる。この次世代および本人の翌日の労働力を生じさせることを「(労働力の)再生産」と呼んだのである。

これら「労働力の再生産」は、マルクス・エンゲルスにおいても「労働」と考えられていたわけではないが、ここに、一九六〇年代以降のフェミニストたちが注目した。それは、家事・育児の中で「私の労働が私以外の人に属する」ことを痛感し、労働力の再生産のコストが何であるかを実感していた女性たちの慧眼であった。ことに、家事育児の中で、その労働の成果が自分に属さないのは、目に見える強制・脅迫によってなされるのではなく、「愛」「母性」「女らしさの神話」などのいわゆるジェンダーバイアスによるイデオロギー的強制によることが多いという新たな認識は、女性解放に大きく貢献した。こうして、生産分野と再生産分野の二つの分野での搾取の交錯として、人の人に対する社会的上下関係を立体的に捉える道が開かれたのである。二つの分野の交錯によって、世界の構造は、何倍も詳しく見るできるようになった。

マルクス主義フェミニズムと呼ばれるこの思想潮流は、基本的に、近代主義の発展と見てよいと思われる(ロッキ的な近代を女性に拡大する女性参政権運動が近代主義の拡大と見られるのは当然であるが、マルクス主義をも、「自由と平等の侵害の否定とそれが回復された社会実現の肯定」という意味で近代主義の枠組みに入れるとすれば、

マルクス主義フェミニズムもまた近代主義の発展である。

## (VI) 環境倫理・エコロジーと近代主義

### 共生の対象としての自然 vs 利用の対象としての自然

ここまでは、基本的に、近代主義および近代ヒューマニズムの範囲と限界、今後の更なる発展の可能性を議論してきた。しかし、冒頭に紹介した真宗教団連合の「宣言」のように、国民国家の成立と戦争を近代ヒューマニズムの必然性と考えることと、科学技術の発展による環境破壊を同じく近代ヒューマニズムの帰結と考えることは、見当違いである。国民国家の成立と近代主義から帰結する「植民地主義」と「戦争」の問題は、近代主義のもうひとつの重要な要素であるヒューマニズムとの矛盾・葛藤という観点から考えるべきなのであって、ヒューマニズムが戦争をもたらすものと考えerというのは暴論というほかはない。

しかし、近代ヒューマニズムを環境破壊の原因とみなす誤解については、また少し違った説明が必要かもしれない。

上述(I)の③④にあるように、近代主義および近代ヒューマニズムは、自然を畏敬や拝跪の対象とするのではなく、利用の対象とみなす。これは、近年、すこぶる評判のよくない思想である。すなわち、「自然との共生」「地球は人間のものだけではない」といった「万物一体」思想まがいの怪しげな言説、そして、極め付きは、近代主義および

近代ヒューマニズムをまともにとりあげようとしない「仏教学者」「仏教オポチュニスト」たちが、「仏教はヒューマニズムの限界を超える」と言う。この議論は意味不明である。

なぜなら、近代主義および近代ヒューマニズムが、自然を人間が平等に利用（他者・弱者に迷惑をかけない公平な利用）するためには、自然を管理しなければならぬ、放置してはならないというのに対して、それを否定するのか肯定するのか明らかでないからである。自然に親しいはずの日本文化が、平城京建設以来、自然を破壊するばかりで大して植林に熱心でなかったのに対して、自然を支配し、仏教解説者がよく口にするところの「人間が思い上がっている」はずのヨーロッパが、都市に近接してフォンテーヌブロー（パリ南西）やリージェントパーク（ロンドン中心部）のような「自然」を人為的に作り出して守っていることを、アニミスティックな「共生」思想はどう考えているのか不明なのである。

もちろん、リージェントパークを作ったイングランド帝国は、十八、十九世紀に 아일랜드の森林を丸裸にした。アイルランドの自然破壊である。イングランド帝国にとって、アイルランドの民衆は迷惑をかけてはいけない対等他者ではなかったのである。他方、エコノミックアニマル日本は、同じく、東南アジアの亜熱帯林を破壊した。ただし、日本は、それでもフォンテーヌブローもリージェントパークも作らない。放置せず間伐（「平等な」樹のいのちを「選別」して抹殺するともいえるが）を怠らずよく管理された森林は、建築材料を提供し、その保水力は洪水を防ぎ、多数の生物を養い、河水は海に注ぎ大量のプランクトンを提供して、自然保護に計り知れない効力を発揮する。日本では、近年にわかに「自然保護」「自然との共生」に目覚めたようであるが、林業や漁業にか

かわる人びとの権利の観点から考えることはすくないように思われる。日本では、国内においてさえ、他者は自分と対等な個人であるということが成立していないというべきではなからうか。諫早湾のムツゴロウの立場になるより、湾岸の民衆が自分と対等な個人であるということの確認のほうが肝心ではなからうか。<sup>20</sup> ムツゴロウには、環境を管理し、面倒を見る、そして、仏教者の好まない表現をあえてすれば、環境を支配する能力も責任もないのに対して、人間には、それがあがるからである。そして、その能力と責任の自覚が、近代主義および近代ヒューマニズムなのである。

③④の認識は、③④の議論と同じく、人間社会の秩序は、動植物を含む人間の環境の秩序とは根本的に異なっているという、近代主義の根幹をなす自然認識である。かつて、自然の秩序と混同されていた人間の社会の秩序（身分秩序）は、自然と同じく「神」または、自然そのものに内在する「道理」によって、あらかじめ意味を付与され、役割と地位が与えられているものであった。すなわち、帝王は太陽のごとく君臨し、民草は、帝王に慈しまれ、帝王に奉仕献身する。自然に対する畏敬と拝跪は、帝王に対する畏敬と拝跪と区別されない。③④の認識は、社会の秩序は、このように「神」や「道理」によってあらかじめ付与されるのではなく、人間理性によって解体再構成しうるものだということの発見である。そして、同じく、③④の認識は、自然秩序は、たとえ不変であったとしても、だからといって、それに拝跪したり畏敬の念を持って、帝王に対するように恭しく受け取らねばならないというような、「道徳」「人倫」の対象ではなく、人間社会の平等と自己保存という価値にしたがって、利用しうるものだという宣言である。すなわち、倫理・道徳は、自然や道理や神に基礎付けられるのではなく、あくまでも自然状

態において想定される人間の本来性（人権）に基礎付けられなければならないことなのである。だから、「自然との共生」「地球は人間のものだけではない」ということを言っても、それはあくまでも人権に基礎付けられていなければならない。

言い換えれば、たとえ「環境倫理」などといういささか意味不明の言葉を用いたとしても、「倫理」「道徳」は、けっして自然環境や動植物の命に対しての直接の責任などではなく、そうした環境を共有する人間社会に対する責任の分野を基礎にしてしか適用してはならないという「発見」なのである。

この適用を誤ると、「生類哀れみの令」などというものが生じ、ペットブームなどという自然に対する不健全な「遊び」が生じる。こうした「遊び」は、飲酒や喫煙（これも通常の飲食のように自然を正しく「利用」しているのではなく、「自然」の産物と不健全に「遊んでいる」のである）と同じく、けっして誉められたものではないが、ペットの食料として第三世界の魚介類を搾取することの上に成り立つような極端な場合を除いて、一応「黙認」ということでいいと思う。しかし、それもペットを家族の一員と思うとか、ペット遊びを神秘的な「いのちそのものほたらき」の尊重などと誤解するということは、黙認されてはならない。動植物などの人間にとっての自然環境は、ロックが言うごとく、無駄に損なうことなく、また、他の人間に社会的な不利を及ぼさないように、正しく公平に「利用」されなければならないのであって、このような「偏愛」にすぎないものを「人権を超える衆生権の尊重」などと意味不明のことを言って肯定してはならないのである。

たとえば、合鴨に稲の害虫の駆除をさせる農法では、農法自体の（合鴨に対するよしあしではなく）人間社会に

対するよしあしを別とすれば、役目が果たされた後この合鴨を食するほうが、これに名前をつけてペットとするような「健全な遊び」よりは明らかに正しい「利用」である。人間は、環境そのものや動植物の命に対して直接責任を持つことはできないし、責任があるなどと言って、責任という本来人間社会に対してしか使用できない言葉の混乱を進めてはならない。自然や動植物の命そのものに人間社会が他の人間の生命と等しい責任を持たねばならぬとすれば、農業や採取を含むあらゆる自然に対する関係を見直し、人間は静かに滅するほかはないであろう。

最近いわゆる環境破壊が問題になっているのは確かである。しかし、それが問題になるのは、たとえば原発の運用に見られるように、人間の自己保存と平等という人間にとつて好ましい社会環境が破壊されるからなのであって、人間とは無縁の自然の破壊が問題になっているのではない。また、そうした自然に対する「畏敬」ではない「利用」という態度自体が破壊の原因ではなく、利用が人間社会に対する「平等」と「自由」という原則に沿っていないことが破壊の原因なのである。原発は人間の自己保存（生存）そのものを危うくするが、だからこそ、それは、もうひとつの原則である平等を損なうかたちでしか運用できないものなのである。それは、生存を直接に脅かされるいわゆる「原発労働者」の存在を見れば明らかである。原発において、最も放射能の汚染にさらされやすい危険な労働を強いられるのは、原発運営の下請け、孫請けに「応募」する日雇い労働者や外国人労働者であることは、関係者の間ではよく知られている事実である。このような、自己の生存それ自体をも生活のために差し出さねばならない事態は、「平等」という人権を奪われた人がいはじめで可能である。したがって、平等を実現すること、人間社会に対する責任を果たすことこそが、原発の運用を止めることなのであり、人間の平等と自己保存のために

自然を利用するという「人間理性」を諸悪の根源とみなして見直すのは、むしろ逆行であると言わねばならない。しかしながら、もちろん近代的人間中心主義に何の問題もなく、何の限界もないということではない。ちょっと考えてみればわかることだが、ロックがホッブズの課題のひとつの解決策として提示した「増加する富」には、必然的な限界がある。地球環境は、人間に対して無限のエネルギー増加を許さないからである。現在、いわゆる先進国と言われる三〇国は、世界人口の約一五%を占めるにすぎないのに、世界のエネルギーの六八%を消費している。この水準で世界を平等にしようとすれば、現在消費している全エネルギーの四倍以上が必要である。この問題を解決するには、水準を下げるか何らかの画期的方法が必要である。これは確かに「限界」である。水準を下げるということは、ロック・スミス以来の増加する富の方向で物事を解決するのではなく、欲望の縮小ということであるから、仏教の登場が期待されるかもしれない。だがこれも、欲望全否定的な観念的仏教は、役に立たないだろうけれども。

しかし、いずれにしても、この解決のために平等と自由というヒューマニズムの原則を捨てる必要があるだろうか。たとえば、この「水準を下げる」ということに関して、再び超越的な権威を持ち出す必要があるだろうか。

私にはとてもそうは思えない。そういう権威、縁起の理法であれ、神の恩寵であれ、そして、すでに『学習指導要領』には導入され、改悪されようとしている教育基本法にも盛り込まれそうな「自然や崇高なものに対する畏敬の念」であれ、人間がけっして疑ってはいけない権威、疑えば「罪」になるような権威は、それを語る人が超越的な領域で語っているつもりでも、語る場面は、超越的でない普通の人が暮らし、公正・平等と自由が重んじられる

べき普通の世界である。この世俗的な普通の世界に疑ってはならない權威が登場することは、結局人間の人間に対する支配を正当化する以外に使い道がない。つまり、この權威に近い人びとと遠い人びととの間に、「水準を下げろ」という件に関しての不平等を作るだろう。原発が僻地に作られるのおなじ構造である。

もし、エネルギーの限界のために、人間が減びなくてはならないのだとしても、そのために、自由と平等が望ましいという原則を捨てることはなかろうか。極論すれば、減びるならばこの原則を捨てずに減びるほうが、捨てて減びることよりましだということである。

エネルギーに関する限界の問題は、近代主義の原則の中で提示されたひとつの方針である、ロッキ的な「増加する富」の限界であって、近代主義の原則それ自体の限界であるわけではないのである。

社会と自然との区別は、自然に内在する「道理」や自然から超越する「神」によって正当化されていたところの、少数の人間のその他の人間に対する支配から、人びとを解放するための必要条件であった。社会と自然との区別に基づく人間中心主義ヒューマニズムに限界があることは確かであるが、そのために、この区別を放棄してしまうことは事態の改善に役立たない。もちろん、この区別をそれこそ神秘的に絶対化して、人間の命には絶対的な尊厳性があるのだという立場も事態を解決しない。そのような絶対化は、すべての命に神秘的な尊厳性を認めて、「生類憐みの令」を定め、家臣の人間をそれに反したとして処罰することと同じ質の愚かなことである。必要なことは、何らかの原理の絶対的な採用やその反対の完全な放棄ではない。「理性」の冷静でつましい使用によって、人びとの解放と公正な自然の使用・利用を目指すということが望まれる。人間の「理性」は、神の智慧や超越的なさと



りのような完全なものではなく誤り多いものであるが、それでも私たちはそれに頼るほかはない。神の智慧や超越的なさとりを手にしたとか、それに触れたと吹聴して、「不完全な理性」を軽蔑しても始まらないのである。人間中心主義・ヒューマニズムは、そういうつましい態度なのでなければならぬのであって、人間中心絶対主義ではないのである。

### おわりに

もうひとつ近代について考えなければならない重要な問題がある。それは、帝国主義・植民地主義的侵略とそれに伴う組織的社会的暴力の問題である。それは、これまでに述べてきたように、近代主義の必然的結果ではないが、近代社会の現実であることは否定しようがない。これをどのように考えればよいのだろうか。

私たちの目の前にある近代国家は、今のところどれも平和の主体というわけにはいかない。それらは、ほとんどみな「普通の国」として国軍を備え、国のための死を賛美するシステムを保持し続けている。国軍と戦死者賛美のシステムは、普通の近代国家の必要条件であるように見える。日本国憲法の、国軍創設の禁止と政教分離原則は、普通の国が備えている二つの必要条件を否定しているのだから、近代国家を超える、あるいは、国家ではない国家を想定しているとも言える。近代は、自らを否定し、自らを再創造しようとするのだろうか。

本論では、近代主義および近代ヒューマニズムとはどのようなものであるかということを確認した。近代主義は、

ヨーロッパで生まれたものだが、生まれたところはどこであれ、それとしての普遍性を備えている。しかし、それはもちろん完全無欠なものではない。さまざまな欠陥も持っている。植民地主義と戦争の問題もそうした「欠陥」といえるかもしれない。

しかし、これは、正確には、近代国家の欠陥であって、近代主義全体の欠陥ではない。そこはきちんと區別しておくべきである。そのうえで、近代思想・近代哲学の再検討もなされるべきであらう。こうした残された問題に関しては、また、稿を改めて考えてみたい。

## 注

(1) 仏教思想の枠内にある論者には、キリスト教・ユダヤ教の神話が、「神が人間に対して人間以外の動植物を含む自然を賜物として与えた」と語っていることから、「一切衆生」が必ずしも人間だけを指さない仏教との違いを強調する傾向がある。しかし、キリスト教の思想圏内においても、たとえば、アウグスティヌスやトマス・アクィナスにおいては、自然と社会の分離はけっして明確ではない。とりわけ、ギリシア、アリストテレスの哲学の影響を受けたトマスにおいて、そうである。キリスト教が、自然と人間社会との違いを自覚するのは、ルネサンス前後からだと思われる。近代主義を論ずる本論においては、キリスト教との対比については、詳論しないことにする。

(2) それぞれ約一万の寺院を擁する東西本願寺教団を含む九個の宗派(当初は一〇)からなる。靖国国家護持反対の取り組みなどを継続的に行い、伝統仏教教団全体の中では、もっともリベラルな思想傾向を持つグループといつてよい。

(3) 真諦(宗教的真理)と俗諦(世俗的真理・世俗的道德)の二つが互いに両立すること。近代日本の真宗においては、生きては皇国の盾となり(俗諦)、死しては浄土に往生する(真諦)というように使われた。この論理は、天皇制軍国主義を正当化するにはまことに好都合であり、真宗教団以外でも見習って使用された。ただし、元来の仏教専門語として真俗二

諦の意味は少し違う。

(4) 中国侵略戦争が本格化した一九三七年三月、文部省発行。冒頭に「本書は国体を明徴にし、国民精神を涵養振作すべき刻下の急務に鑑みて編纂した」とある。基本的な立場は、西洋ヒューマニズムの「個人主義」と合理主義を徹底的に排斥し、日本独自の「和」や「君臣一体」を主張するもの。

(5) この宣言において、ヒューマニズムを超えるとする思想的内実は薄いのだが、あえてその根拠を探すと、「いのちの私有化批判」ということになるだろう。「宣言」には、次のように書かれている。「**「積尊は、(中略)人々が差別されている現実を直視し、それを厳しく批判して、生きとし生けるすべての「いのち」は、無数無量の因縁によって成り立っているのであり、その意味においてすべての生きとし生けるものは平等であると宣言されました。(中略)それを、今日において受け止めるならば、(中略)人間とは、決して一人では生きられず、さまざまな関係性の中でただ今を生かされている存在であることに気づけという、「いのち」そのものからの呼びかけといえましょう。／この「いのち」そのもののはたつきこそが、阿弥陀如来の本願なのです。この呼びかけに目覚める時、その時こそが、人間が人間であり続けることが困難となる二一世紀に向かって、人間であることを問い続ける力となりえるのです。そして、私たちの「いのち」は生かされている「いのち」であり、私の「いのち」は私のものではなかったと、「いのち」を私有化しているあり方が慚愧され、私たちに大いなる「いのち」の世界が開かれてくるのです。」**

この「私の命は私のものではなく、いのちそのものの働きによるもの」という一節に「滅私奉公」を連想することはあながち見当はずれとはいえないだろう。実際、このような「いのちそのものの働き」というような意味不明のものを、疑ってはならない絶対の権威として立てられた場合、その使い道は、戦争動員くらいしかないのである。

(6) 八、九世紀以来日本仏教の主流である「呪術をその体系の一部として取り込んだ仏教」。私見によれば、法然・親鸞は、顕密仏教の否定の上に自らの思想と信仰の基礎を築いたのであり、「いのちの平等」というような教義は説かなかつたはずである。「宣言」は、法然・親鸞の思想を受け継いでいない。

(7) ジョージ・L・モッセ著『英霊』(原著一九九〇年、Oxford University Press 邦訳、柏書房二〇〇二年)に紹介されたイギリスの募集ポスターは、田園風景の上に「君の風景。そのために戦おう」という文字で構成されている。

(8) 一四六九—一五二七

仏教にとって近代ヒューマニズムとは何か

- (9) 一五一三年執筆、公刊され人びとが読めるようになったのは、マキアベリ死後の一五三二年。
- (10) 一五八八—一六七九
- (11) 一六五一年出版、執筆は、一六四〇年ころ。
- (12) 一六三二—一七〇四
- (13) 一六八九年
- (14) 冒頭の真宗教団連合の『宣言』にも、「人知そのものがもつ闇、無意識の内に功利主義に毒された無明性」という表現がある。利益の追求ということをこのように観念的に否定してみても、何事も解決しないし、民衆の自由と平等の希望を人間の不遜として切って捨てるだけの傲慢な思想に帰結するだけであろう。
- (15) ここで「贈与」という言葉を「交換」と対比させて持ち出したのは、今村仁司『清沢満之の思想』（人文書院）や『交易する人間』（講談社）の記述を意識している。私がここで、「交換」としているのは、英語では、*trade*に相当すると思うが、今村は訳語としてなのか造語としてなのかは不明だが、「交易」としている。「易」は、「かえる」の意味で「換」とおなじ意味もあるが、「やさしい」「やわらげる」の意味もあるから、共・感 *commerce* の訳語としてふさわしいと思う。とりわけ、今村は、「(対他欲望の反映である)交易」と「(純粹な)贈与」を峻別して議論を立てようとしているのだから、これは普通に「交換」としたほうがいいと思う。ちなみに、私はホワイトヘッドの『観念の冒険』を訳出するに際して、*commerce* を「交易」、*trade* を「交換」「商業」とした。
- (16) ロックとスマイスによって肯定された生産手段の私有は、生産手段の私有ということそれ自体の出発点ではない。それは、むしろ、すでに身分などの中世的資源において、暗々裏に占有されていたものである。しかし、それは、出発点の平等を無視した暗黙の占有であったため、領主の占有する土地で耕作することが、あたかも領主の「見返りを要求しない贈与」による恩恵と受け取られていたのである。この恩恵に対する報酬は、宗教的・道徳的に肯定的に意味づけられているから、けっして「搾取」とみなされない。スマイス、ロックが肯定的に原則としたのは、こうした暗黙の搾取(マルクスの言葉では、イデオロギー的強制)ではなく、公正な交換によって維持される占有であった。だから、マルクスの「生産手段の私有の廃止」という方針は、真に公正な「生産手段の運営」に置き換えられるものである。この視点から、マルクス主義を見直す道はまだまだありうる。

(17) 真宗近代教学者・清沢満之は『平等観』と題する講話で、つぎのように言っている。「平等と云ふと、判りきつたことなれども、実際には甚だ判りきらぬことである、為めに、世の中に於て、非常な騒動を惹起したこともある、仏蘭西の革命や亜米利加の独立戦争などは、全くこれが為めで、人間が血眼になりて残害殺戮の乱暴狼藉を極めたのは、何の為めかと云ふに、平等自由と云ふ思想に動かされて、ああ云ふことをやつたのであります（中略）。さて平等と云へば、何でも全体が同じくなければならぬ様に考へて、無理に揃はぬものを揃へやうとするから、種々なる騒動が起りて来る。大体人間と云ふものは平等なのである。其中に貴賤上下君臣父子等の別が立つて居るのである。帝王は帝王の儘にして置きて平等である。貴族は貴族の儘にして置きて平等である。然るに平等と云へば、帝王が有りてはならぬ、貴族が有りてはならぬ、と云ふ風に間違ひをする。これは丁度、一本の木に花があり枝があり葉があり幹があり根があるものを、それを皆平等でなければならぬと云ふて、皆花の様にせなければならぬ、枝は無用である、葉も無用である、幹も根も無用である、と云ふと一般で、考へある人から見れば、実に阿呆な考へである」

(18) 詳しくは、マルクス『賃金・価格・および利潤』『賃労働と資本』参照。

(19) ナタリー・ソコロフ『お金と愛情の間——マルクス主義フェミニズムの展開』（勁草書房）ダラ・コスタ『家事労働に賃金を』（インパクト出版社）など参照。

(20) この件に関しては、一八九〇年台の渡良瀬川流域の鉾毒事件に対して、「精神主義」の真宗大谷派近代仏教者たちが取った立場が象徴的である。なんと彼らは、鉾毒の被害を訴え、自らの人権と生命を守る運動を指導した田中正造を、「人権思想を吹き込んで民衆を苦しめるもの」と非難したのである。