

「京都学派」とその「左派」の人間学の系譜について

—ある時代状況のなかで—

服部 健 二

はじめに

この論文^①において、西田幾多郎（一八七〇—一九四五）を機軸にして、当時の京都学派の人たちや三木清をはじめとしたいわゆる「左派」の人たちの営みを振り返ろうと思います。かれらの営みを当時の時代状況のなかでいったん返す必要があるのですが、一応戦後生まれのものとしては実感にくい状況ですので、ここではまず当時の時代状況を、狂信的な右翼思想家で、慶応大学教授であった蓑田胸喜（一八九五—一九四六）を取り上げることによって振り返り、次にそれとのかかわりで、時代状況に対する西田の基本的態度を浮き彫りにします。その作業に次いで、論者は、田辺元（一八八五—一九六二）、高山岩男（一九〇五—一九九三）、三木清（一八九七—一九四五）、戸坂潤（一九〇〇—一九四五）、梯明秀（一九〇二—一九九六）、船山信一（一九〇七—一九九四）の理論の営みを、当時の時代状況に対するかれらのかかわりを念頭に置きながら、主として人間学という切り口を通して検討します。

一、蓑田胸喜と西田幾多郎

蓑田の著作に『學術維新』（原理日本社、一九四二）があります。これは、正岡子規門下の根岸短歌会で活躍した歌人で、『原理日本』を主宰

した三井甲之の影響を受けたものであり、明治維新によって確立された天皇中心の国体がマルクス主義と自由主義によって冒瀆されているという危機意識から、思想学術の維新を展開しようとしたものです。慶応大学教授であった蓑田は、世界恐慌が始まった一九二九（昭和四）年六月十一日、京都大学学友会講演部主催の講演会に招かれ、「資本論の所説とロシア革命」と題された講演を行っています。その時の講演部長は、法学部教授の滝川幸辰でした。ところが、招聘した側の講演部学生委員である色川善助が、蓑田からみれば、半時間にもおよぶ開会の辞のなかで自分を少しも紹介せず、マルクス主義の宣伝ばかりをした、ということに憤慨します^②。その怒りが講演会の責任者としての滝川教授に向けられ、蓑田は、「滝川幸辰教授への公開状」を雑誌『祖国』九月号に発表するとともに、師と仰ぐ三井がかねてから展開していた帝大肅清運動を推し進め、文部省に対しても、滝川、美濃部達吉、末弘巖太郎、牧野英一といった帝国大学法学部の教授たちが危険思想の持ち主だから、罷免せよという要求を提出することになります。そうした策動を背景にして、一九三三（昭和八）年、みなさんもよくご存知のように、斎藤内閣の文相鳩山一郎が京大滝川幸辰教授を、その刑法理論がマルクス主義的だという理由で休職処分にしたことから、いわゆる京大事件滝川事件となつたわけです。

蓑田は次に、一九三五（昭和十）年美濃部達吉の天皇機関説への攻撃

を激化させます。彼は、『美濃部博士の大権蹂躪』（原理日本社）という小著を出版するとともに、原理日本社を始めとした各種の右翼団体が参加した国体擁護連合会の名で、「美濃部博士、末弘厳太郎博士等の国家紊乱思想に就て」というビラを出し、マルクス主義と自由主義の宣伝の拠点とみなした東大法学部の教授たちの追放を、多方面に働きかけます。その動きと連携して、貴族院で菊地武夫が美濃部の天皇機関説を攻撃し、政府から国体明徴声明を引き出すことに成功しました。この成功に鼓舞されて、蓑田は、三〇年代末から四〇年代初めにかけて、京都学派や、昭和研究会への攻撃を強めていくこととなります。

蓑田らの動きに対して西田は、「知識の客観性」（一九三三）において、偏狭な排外主義や日本主義が知識の客観性を重んじず、自己批評や反対論への誠実さを欠いていると、当時の唯物論やマルクス主義と並べて批判し、日本を「世界の日本」と位置づけていました。西田が「学問的方法」（一九三七）で「皇道は世界的とならなければならない」というときも、「世界の日本」として天皇制国家を位置づけようとしたのであり、「世界」の立場から、学問の客観性・普遍性の立場から、排外的な日本主義への懸念と批判を持ち続けました。日本を神聖で崇高無比なる国体とする国体明徴声明の内容に対しても、文部省が開催した教学刷新評議会で、西田や田辺は、慎重な言い回ししながら懸念を表明していました。

こうした一貫した姿勢の背後には、時代状況に対する西田幾多郎の基本的態度があります。それは、四高在学中のおそらく西田二〇歳の一八九〇年に、「有翼生」の筆名で、明治維新の立憲体制を擁護する立場から、文明開化のこの時代において「弁慶ノ勇、重太ノ武、既二今日ニ逞スル能ハザルナリ」と、もはや武勇の時代ではないと批判したところにまで辿れるでしょう。やがてこの時代に対する青年西田の直感的自覚は、十八世紀を「個人的自覚の個人主義的時代」、十九世紀を「国家的自覚

の国家主義的時代即ち帝国主義的時代」、現代を「世界的自覚の世界史的時代」と位置づける時代意識として確立されていきました。西田からすれば、さきの「皇道」や「日本」は、偏狭な日本主義として十九世紀の過去の「帝国主義時代」に帰るのか、それとも、未来の「世界史的時代」の立場に生きるのかという現在の課題に直面していたことになりました。論者自身は、西田のように「すべてが皇室を中心として自己同一を保つて来た」とは思いませんし、明治維新を天皇制への復古即革新として賛美することもないのですが、かれの天皇制国家論を当時の時代状況のなかに置いたとき、かれがやはりこうした二者択一の課題を自覚していたことを強調せざるをえません。

西田の歌に「赤きもの赤しといはであげつらひ五十路あまりの年を経にけり」というのがあります。蓑田はこの歌に対して抽象的な「概念的弁証法」にすぎないと批判しています。しかし、この歌には第一に、西田の哲学そのものの核心が表現されていますし、第二に、「赤」ということばが、当時のマルクス主義者や共産黨員に対して使用され、イデオロギー的なレッテルとして人々の日常的意識に蔓延していたということからすれば、この歌をめぐる西田と蓑田の対立は、単なる理論上の対立だけとはいえないのではないかと思われれます。

まず前者について考えましょう。「赤は赤である」という命題に対して、西田はヘーゲルと同じように「赤は赤ではない」という命題を対置させて、前者の同一律を揺らします。西田のまなざしが赤を見つめるとき、赤は動き始め、非同一的なものへ、つまり赤ならざるものへと生成し、やがて赤は非赤との関係においてはじめて赤として成立していることが明らかになってきます。弁証法的思考は、常にこうしたまなざしをもっているのです。それはたとえアドルノが指摘したように、ヘーゲルの『論理学』の有―無―成の始元の弁証法にみられますし、あるいは、

『精神現象学』の感覺的確信の「今は昼である」と「今は夜である」という周知の議論をめぐって、ヘーゲル論理学を自然哲學的傳統に立つて解釈しようとしていたフォイエルバッハが、西半球や東半球であてはまる部分的真理に対して、地球全体を思い浮かべれば、「今は昼でありかつ夜である」という矛盾した事態が成立すると語ったことにもみられま¹³す。あるものはAであるか非Aであるか、そのどちらかであつて第三者はない、という排中律に対しては、あるものという第三者があるじゃないかというのが、ヘーゲル的な全体性思考です。しかしながらそれは結局、論理学の端緒におかれた有を絶対的理念として開示することに帰着したわけです。そのため、西田は、ヘーゲル的な弁証法的思考が示すこうした全体性の立場を、結局は有の論理にとどまるものとして批判し、無の場所という発想を展開したわけです。

ヘーゲルのように、有と無の統一として、自然と精神の世界の動性を表現するもつとも単純なカテゴリー、「成」をもつてくることは、西田からすれば、その「成」が結局は絶対的理念の自己展開としてその動性を具体化するものである以上、有の論理にとどまるものでした。赤いものを赤くないという西田の議論は、「有」と有でないもの、つまり「無」との対置を、相対的有と相対的無の対置だと批判し、両者を超えた次元を案出したものです。そこには、「成」の世界を有の立場から説明することの無際限さを見切った西田、「成」の世界の動性のなかに有の立場からでは説明することのできない玄妙な働きを感じた宗教哲学者西田がいます。したがって、「赤きもの赤しといはであげつらひ」という西田の控えめな表現を、文字通りにあげつらつて、「屁理屈をこねまわす「概念弁証法」と非難した蓑田の無理解ぶりがかえつて顕わになってきます。

後者と関連していえることは、西田が一九三〇年代に次第に自然の位

「京都学派」とその「左派」の人間学の系譜について

置づけを変え、三〇年代半ばごろから集中的にマルクスやエンゲルス、カウツキーの著作などを求め読んだ形跡があり、西田が三木や戸坂や梯などの議論を自分の立場から位置づけしなそうとしているということ¹⁴です。たとえば、自然や物質概念の位置づけについてのべると、西田の考えには二つの側面が区別されます。たとえば論文「歴史」（一九三二）においては、それまでと同じように、自然は経験的事実の主観的構成だと批判される側面と、「無の自覚的限定のノエマ的限定」として位置づけられる側面があります。この二つの側面が、『無の自覚的限定』の「私と汝」（一九三二）では、「単なる物質界」と「歴史的物質」という表現になり、さまざまな個物の根底には、「所謂物質といふ如きものはなくして弁証法的物質といふべきもの」があり、それが「絶対の無とかがえられるものでなければならぬ」とさえいわれています。¹⁵ いずれも、主観的構成とか「所謂物質」とかと批判されている前者の側面は、西田が唯物論への批判としてずっと持ち続けるものですが、「ノエマ的限定」とか「歴史的物質」といわれる後者の側面は、この時期に微妙に変化した西田の見解です。というのは、たとえば同じ『無の自覚的限定』の最初の論文、「表現的自己の自己限定」（一九三〇）では、絶対無の自覚的限定のノエマ的方向に表現的自己が考えられ、ノエシス¹⁶的方向に行¹⁷為的自己が考えられていたからです。つまり、自己の自覚ということが、行為の底に表現という、主観的意味を宿した客観的存在を、さらにその表現の底に、表現を否定しそれ自身は表現されぬ絶対無へと深化する方向で考えられていたのですが、この表現的自己の自覚のところ¹⁸に、「歴史的物質」という観念が位置づけられたということになります。表現的自己とは、自己自身を表現し言い表わす物のことであり、風俗・習慣・制度・芸術や記号などのような、ヘーゲルという客観的精神から絶対的精神の領域の諸事象、人間の歴史的世界の諸事象がそれにあたります。

このように西田は、唯物論者のいう物質概念を赤狩りに狂奔した蓑田とは違い、当時の唯物論者たちが盛んに議論していた弁証法的物質や歴史的物質といった諸概念と向き合い、「赤」を「赤」ではないとあげつらう自分の哲学的思惟に取り込んだのです。

二、田辺元と高山岩男の人間学について

―「世界図式」をめぐる―

嶺秀樹(二〇〇二)のいうように、田辺、和辻、九鬼、三木、西谷など京都学派とその周辺の人々は、「ハイデッガーとの対話ないし対決を通して自らの思索を鍛え組み立てていった」と思われます。²⁰

田辺の場合、一九二二(大正十二)年から一九二四(大正十三)年にかけて、フライブルク大学でフッサールに学び、ハイデッガーと知り合いになります。かれは、ハイデッガーの一九二三年夏学期の講義「存在論(事実性の解釈学)」を聴講し、帰国後に「現象学に於ける新しき転向」(一九二四年十月)と題された論文で、ハイデッガーがフッサールの現象学を人間的生の現象学として展開しようとしていることに賛意を示しました。ハイデッガーでは「世界」は、それと出会う現存在の「配慮」、あるいは「交渉としての関心の働き(Sorgen als Umgehen)」に依り、そのつどこれこれの仕方では現存在を取り囲む有意義な「環境世界(Umwelt)」であるとされています。²¹ 田辺は、「交渉」という発想によって、世界概念が対象的存在としてではなく、現存在の事実性についての自己解釈として構想されていることに刺激を受け、「主観が如何なる関係に於て如何なる仕方に於て意味を完成するかは主観が特殊の環境に對し如何に交渉 *umgehen* するかに依属するのである」と語ります。²²

この着眼点によって、田辺は、すべてを一挙に絶対無の自己限定とす

る場所的弁証法という西田の立場を避けて、超越論的統覚というカント的意識一般を、行為する人間の立場へと展開し、その歴史的世界の現実を分析するという過程的弁証法の手がかりを得たといえます。田辺は、カント的自我をハイデッガーが『カントと形而上学の問題』において、受容的感性が身体性に基づくこと、ひいては人間存在の有限性に基づくことを指摘しながら、結局は、カントにおける時間という内官優位の発想を引き継いだことを批判します。かれは、そうした発想が、空間という外官の役割を等閑視した「独断、否曲解」だと断じ、有限な人間存在の身体性においては、空間と時間が世界図式となって「具体的な歴史的社会的現実の認識」を得ることができると考えたのです。²³

この方向をとる田辺のハイデッガー批判は、田辺が「人間学の立場」で言及しているように、カール・レーヴィットの『共同人間の役割における個人』でのフォイエルバッハ的人間学からのハイデッガー批判のちには和辻哲郎の『風土』にも再現されるハイデッガー批判から影響されたものです。身体的人間の世界図式の発想は、田辺の種の論理の出発点となっています。そのことは、『種の論理』論文集Ⅰ)となつている全集第六巻の冒頭に論文「図式『時間』から図式『世界』へ」(一九三二)が配されていることから推察できます。田辺は、カントにおける感性と悟性、直観の多様と純粹悟性概念という異質なものを総合する構想力の図式時間を組み替えようとしたのです。その一つの意図は、カント的図式「時間」の立場を、三次元空間と一次元時間とを外面的に結合するしかなかったニュートン力学の時代の古い世界像として批判し、相對性理論と量子力学にみられる新しい時代の自然科学の成果と結びつき、新しい弁証法的世界像を提示することでした。もう一つの意図には、多様な直観を配置するカント的な時間の働きに、芸術的表象の立場、西田的な文化的創造の立場を見出し、身体的自我に固有の罪と悪という否

定性によって、人格同士のあいだに、また全体と個とのあいだに対立や反抗分立が成立することを見据え、それを乗り越えることができる道德的意志と宗教的救済の領域を開こうということになりました。

こうした意図を孕んだ田辺の種の論理は、それが国家と個人の関係として議論されるあまり、個人を真の個人とする種の媒介としての国家の役割を強調する傾向を当初からもっていました。そのことは否めません。田辺は、「種の論理の意味を明にす」(二九三七)で、自分の立場が極端な国家主義、非合理主義的全体主義とみられるが、そうではないということ強調しています。つまり、田辺が目指しているのは、罪と悪を孕んだ個の我性と民族国家という種的基本体との否定的対立抗争について、前者の否定性と後者の強制力とをそれぞれ一面的と批判すること、そのために、ヘーゲルの国家と世界歴史(世界審判としての歴史)との関係のように、非合理性を孕む国家を人類の国家という普遍を媒介する個の実践理性の働きによって合理化されるべきものとするにありますが。

とはいえ、国家が自由の理念によって審判されるというヘーゲルの歴史哲学において、プロイセン国家の位置づけをめぐる議論がなされるように、田辺における民族国家と人類の国家との関係にも問題は残っています。もともとかれの種の論理は、論文「社会存在の論理」(一九三四―三五)で示されているように、近代の自然法や社会契約説にみられる、「人類社会に対する平等的普遍観と個人主義的原子観」^⑤を批判し、罪悪深重の個人がその民族国家へ道德的行為を通して参与し、「菩薩国即ち地上における絶対国家」^⑥を樹立するという構想、国家哲学の装いをもった一種の宗教哲学でした。そのため、一つには、かれが非合理的全体主義を批判して人類的国家の立場から民族国家を批判する視点をもちながらも、他方では同時に「自己犠牲即自己実現」「統制即自由」といって、「各成員の自発的協力に依る全体の主体的実現としての国家建設」を謳

いあげ、みずから批判の働く余地を狭めてしまったということです。

それと関連するのですが、もう一つの問題点は、田辺の国家哲学において重要な役割を果たす道德的個人に関わる問題です。田辺にはやはりカント主義的な当為の立場が色濃く、「絶対他力もなほ自力と相即する」^⑦とされています。その際、人類的国家と民族国家を媒介する諸個人が常に道德的行為の主体、善をなさんとする「自力」という側面と、罪悪深重の悪という側面の二元的人間観が残り、その媒介が道德的宗教的に深められないで、上記のような国家への貢献に歪曲されることとなります。結局「世界図式」論によって切り開かれた身体的自我の道德的行為の領域は、民族国家の「血と土との結附く直接的種的一」、つまり「種的基本体」^⑧によって媒介される種の論理によって、曇らされたといえます。

高山岩男は、一九四二(昭和十七)年一月に行われた『中央公論』座談会「世界的立場と日本」で、戦争には道義的エネルギーがあるという歴史学者ランケの考えを持ち出し、他の論者とともに、ヨーロッパの近代の世界秩序が行き詰った現況を打破する戦いにおいて、日本が「主体」として演じるべき役割を積極的に承認しました。^⑨国家を戦争と結びつけた「主体」と表現することは、本来西田では考えられませんでした。なぜなら、西田が「世界的時代」いう「世界の日本」の立場について、「最も戒むべきは、日本を主体化することではなからぬと考へる。それは皇道の霸道化に過ぎない、それは皇道を帝国主義化することにならぬ」とか、「主体として他の主体に対し、他の主体を否定して他を自己となさんとする如きは、帝国主義に外ならない。それは日本精神ではない」と繰り返し強調しているからです。^⑩もちろん日本という種が歴史における「行動の主体」「歴史的主体」でなくなるとは考えていないのですが、日本を戦争と結びつけた主体にすることを戒めたのは、天皇制と軍部との結びつきを警戒し、文化主義的な天皇制度を理想とした

西田ならではのことだといえます。そこには森哲郎（二〇〇四）が指摘するように、「西田と弟子達との微妙な差異」^②があります。森は、その「微妙な差異」から西洋中心主義的な歴史哲学を超える視線が京都学派のなかに生まれてきたことの意義を強調しますが、それは事実であるにしても、西田の熟慮された戒めを解き放った「弟子達」の責任は重いと思います。そこで座談会での高山の主張の背景を考えるために、それ以前の著作を振り返りましょう。

高山は、『文化類型学研究』（一九四二）においてヨーロッパの歴史哲学を批判して、次のようにいいます。「一個の特殊的世界に過ぎないものを普遍的な世界そのものと考えるところから出発するのであって、今日においてはもはや客観性なき主観的見解に過ぎず、畢竟ヨーロッパ中心主義の臆断に帰着せざるを得ない。世界史の真実に客観的な考察は、先づ世界の多元的な事実の認識から出発して、それら多数の世界の成立する一なる世界が開陳して行く姿を見るべきである」^③。ここにみられるヨーロッパ中心主義批判と多元的文化論は、高山の歴史哲学が今なお持っている現代性ですが、この主張は同時に、ヨーロッパ的世界に対抗しようという「文化意志」をもったものでした。ところがこの「文化意志」という言葉にもかわらず、この意志は、西田が拒否した「武勇」に鼓舞されたものでした。なぜなら高山は、西洋近代社会の倫理が指導力を欠如した単なる義務に終始し、そこから生まれてきた「世界市民」や「国際連盟」が空虚な形式的理念に転落した、と批判しましたが、^④そのさい同時に、そうした西洋近代社会を震撼させたのが、満州事変（一九三一年）や国際連盟脱退（一九三三年）から日中戦争にいたる過程において、世界史の場に登場した日本だとし、「武の権力を離れて新たな世界的国家の建設は望み得ないのである」としているからです。^⑤日本を単な

る権力国家でも単なる道義国家でもなく、神国国家として聖化する立場から、先の座談会での発言が行われていたのです。

次に、西洋近代社会を全体的に批判するかれの議論の特徴を、その『哲学的人間学』（一九三八）での社会分析から考えます。高山は、人間の生の現実連関を、「生命」、「労働」、それら両者の統一としての「文化」の営みに求め、さらに文化の発展方向として象徴としての超越者との出会いにおける究極の自覚を強調し、人間学を絶対無の形而上学への予備学と位置づけています。〈生命・労働・文化〉は〈生む・作る・成る〉の働きともいいかえられ、それぞれに社会の三形態、つまり「家族的共同社会」、「結合社会」、「文化社会」が割り当てられます。^⑥人間の生の現実連関において〈生む・作る・成る〉の働きが一つに関連しあっているのと同様に、高山にとっては当然のこととして、三つの社会形態もそれぞれが孤立的に成立するものではありません。しかし、結合社会を西洋近代社会にあてはめ批判的に取り扱うことによって、文化社会が、「血と性」^⑦という自然的基礎を媒介にした生命共同体としての民族国家の基盤の上に構想されることとなります。

ヘーゲルの『精神現象学』が意識経験の学であるのに対して、高山は、「結合社会」の分析において、人間の現象学を労働の現象学から捉えようとした。そのときかれは、自然に対する人間の欲求、道具や技術の問題、分業の問題、生産・消費・交換の問題などの労働の諸現象を、人間の理論的実践的な自覚や社会変化の問題と関連させて議論しています。労働の諸現象は、田辺の用語「世界図式」と捉えられていて、その図式において展開される結合社会における意識経験が、自由を獲得してきたにもかかわらず、分裂と対立に陥り、逆にその自由を喪失していく過程が描出されるのです。かれが取り上げた諸対立には、たとえば私人化を強める個人と社会化を強める社会との対立とか、個人の私的契機と

公的契機の分裂、労働の搾取に基づく階級対立、物件の支配権と用益権とか、所有と占有との分裂、抽象的人格と具体的な人間との分裂といった諸問題があります。田辺の「世界図式」が有限な身体的人間が働く弁証法的な時空世界であったのに対し、高山の「世界図式」は労働の弁証法という近代西洋社会に特化した世界、しかもそうした西洋社会と対抗するに至った日本の歴史的現在という世界だといえます。

「自由の実現に始まって人間の自由の失墜に終わるこの労働の全過程」、自由の獲得が自由の喪失を孕み、それを生み出すというこの逆説は、ヘーゲル『精神現象学』の精神の章にも啓蒙の弁証法として先駆的に見出されるものです。しかし、高山は、ヘーゲルにみられる近代的性格と理性主義的性格を「結合社会」の労働原理と表裏一体のものとして批判しました。意識の経験を労働の経験から批判したことは、高山がマルクスのヘーゲル批判の有効性を認め、そのマルクスによってヘーゲルを批判したことを意味しています。かれがそうした労働の経験の逆説を抽出したことは、ヘーゲルとマルクスを典型とする近代西洋思想を田辺的な国家哲学の問題意識から出発しながら、「武の権力」と一体の「文化意志」によって、それを批判的に乗り越えようとしていたこととなります。

三、三木清をめぐる「左派」の人たち

田辺がハイデッガーの講義から、現存在の事実性として「交渉」という概念に注目したように、三木もマールブルク大学でのハイデッガーの講義『現象学的研究への入門』（一九二三・二四年冬学期）や『アリストテレス哲学の根本概念』（二八二四年夏学期）から大きな影響を受けました。そして交渉的存在としての人間存在という観点から、『パスカルにおける人間の研究』（一九二六）や、『唯物史観と現代の意識』（一九二八）

を執筆したことはよく知られています。

留学時代の三木は、当時のドイツの経済状況が幸いして、ハイデッガーの下に居た若きレーヴィットとガダマーを家庭教師として雇うことができました。特にレーヴィットは田辺の場合と同じように、いやそれ以上に三木とのつながりが強いといえます。ハイデッガーのアリストテレス講義に示唆を受けて三木が書いた「解釈学的現象学の基礎概念」（一九二七）などでの人間観を、レーヴィットの『共同人間の役割における個人』（一九二八）と比較すると、そこには交渉概念に基づいた共通の人間観が浮き彫りになってきます。

Existenzという言葉は通常「実存」と訳されますが、三木は「概念性」と訳しています^④。この訳語そのものは、通常「実存」が「本質」を問う「概念」の立場に対立するものと理解されていますから、誤解を招きかねないものですが、そう訳した三木の意図には注目すべきものがあると思います。それはこういうことです。

ハイデッガーは、「語る存在」としての人間存在のロゴスによって、物が自分自身を示すことになることをとらえて、物の根本的可能性としてのエクシステンツだと語っていました。この場合注目すべきは、ある物について話すことによって物が自分を示すというだけでなく、ある物について話すことは同時に他の人と話すことであり、また自分自身を言い表わすことだと考えられていることです。そしてロゴスのこの構造によって、言い表わされたものが共通に理解されるものとして公共的（コイノス）^⑤となること、公共体（コイノニア）が成立すると考えられているのです。三木はハイデッガーのこうした議論をそのまま踏襲していることとなります。すなわち、エクシステンツにおいて、現実的存在がその存在の仕方を現すとともに、他者に対して伝達されるわけですから、そこに「自己自らにおいて示しているもの」としての「現象」が、「人

間の最も根源的な社会性」である「公共性 (Öffentlichkeit)」を手にいれることとなります。したがって「公共性」とは、いわばさまざまな存在者が、言葉によってそれぞれの存在の仕方、文字通り外に(外)歩み出る (sistere) というエクシステンツの語義にふさわしいかたちで表現されるということとなります。そうした人間存在の交渉的あり方そのものに、公共性が組み込まれているということであり、そこに、三木の人間学が京都学派の人間学から区別されるもつとも大きな違いがあります。つまり、田辺のように「血と土」という国家の種的基体を持ち出すのではなく、高山のように「血と性」に基づく家族的共同体をもちだすのでもなく、かれらのそうした国家哲学を批判することができる拠点として、個としての実存に固有の社会的公共性を主張する人間学です。

三木は、未完に終わった『哲学的人間学』(一九三三―三七?)で人間存在をフォイエルバッハの「窮迫した存在」という人間観に着想を得て、人間を虚無の上に立つ「窮迫」と考え、「窮迫」として自ら動かざるをえないパトスの存在と捉えています。さきのエクジステンツが物や自己について他者に語らずにはおれなかったのも、それがこうした「窮迫した存在」だったからだといえます。したがって「概念性」やそれが孕む「公共性」という観念は、単なる理性的立場のものではなく、パトスの「概念性」であり、パトス的な共感に裏打ちされた「公共性」だということができます。

レーヴィットは、先にあげた著作のなかで、前年に出版されたハイデッガーの『存在と時間』(一九二七)での現存在分析に対して、「人間的現存在」の事実的ありかたを強調します。それは、田辺が「フォイエルバッハの共同存在の人間学」の方向にハイデッガーの存在論を進展せしめようと試みたローヴィットの着眼は、意味あるものと考へられる」と評価したとおりですが、同時にハイデッガーの講義「存在論(事実性の解

釈学)」での現存在の「交渉」というありかたを人間存在の共同的あり方の方向の分析に生かそうとするものでした。

レーヴィットは、時間を重視するヘーゲルに対して寛容な空間を対置したフォイエルバッハにならって、ハイデッガーにおける空間の欠如を批判し、「人間的現存在」をその振る舞いという交渉的ありかたから把握しました。「人間は実質的に三様の方向で、即ち他の人々あるいは共同世界に対して、なにかある他の物あるいは人間以外の世界に対して、そして自己自身に対して振舞う (sich verhalten)」。(1)では、人間の「振る舞い」から共同世界と人間以外の物の世界、つまり環境世界と自己自身とを一つの構造連関として捉える視点が打ち出されています。これは、ハイデッガーの現存在を「人間的現存在」と言い換えることによって、ハイデッガーのように現存在の配慮的交渉によって道具連関の世界、環境世界が成立するのでもなければ、現存在の「ともにとり性格」から共同世界が成立するのでもなく、現存在は「人間的現存在」としてすでもともと「共同人間」だし、世界は「共同世界」だということです。

ここにはハイデッガーから三木とレーヴィットへの影響関係が色濃く現れています。三木が、さきの論文でエクジステンツに「概念性―公共性」という人間的生の構造連関を認めたとき、物について、自分について、他者に対して語ることを一つのこととして語ったのと同じように、レーヴィットもまた環境世界と自己と共同世界とを一つのこととして語っているのです。またレーヴィットが交渉という用語と同義に使用している「振る舞い」という表現は、やはり三木の『唯物史観と現代の意識』(一九二八)に登場します。そこで三木がマルクスとエンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』での表現、人間と人間の「関係」および人間と自然の「関係」というドイツ語 (Verhältnis) に、その動詞形 (sich verhalten) を生かして「交渉的關係」と訳して、マルクス主義の人間学的解釈を行

ったことも、興味ある事実です。

こうして、レーヴィットの人間の現存在の構造分析と歩調を合わせる形で提出された、パトスのロゴス的人間観とその公共性の議論を背景として、三木は、近衛文麿を支えようとした政策集団、つまり昭和研究会へ参加し、東亜共同体論を主導的に政策化していきます。三木の昭和研究会への参加とその東亜共同体論については、論者は、内田弘の最近の諸研究、『三木清—個性者の構想力—』(二〇〇四)や『三木清の東亜協同体論』(『専修大学社会科学研究所月報』第508号二〇〇五年十月二〇日)、あるいは『三木清 東亜協同体論集』(二〇〇七こぶし書房)での編者解説などでの、三木とその協同体論への肯定的評価に基本的に同意しています。私自身もまた、三木の文章に一見当時の皇道主義的言説と同じ表現があるにしても、必ずそれを覆したりずらしたりする表現が意識的にべられていると考えるからです。また三木が、治安維持法下での言論の制約があるなかで、対中戦争における軍部の独走をいささかでも牽制するために、東亜協同体論を提案し、そこに、国内問題の解決、つまり資本主義の問題の解決と、中国社会の近代化とを、諸民族が同じ資格で協同社会に参画するという構想を忍ばせたと考えているからです。

第一高等学校での三木の後輩である戸坂潤は、留学から帰国した三木を囲もうと梯らに呼びかけ、その一高会の集まりで、三木の影響を受けます。一九三三年に唯物論研究会が結成される前の戸坂の作品、特に『科学方法論』(一九二九)では、三木の交渉的存在の発想が明瞭に確認できます。つまり戸坂は、科学の方法が、対象によって方法が決定されるという実在論的立場も、方法が対象を構成するというカント的構成主義の対場も批判し、「対象・方法の關係は第一に存在—交渉的存在である」とも、「第二にこの關係は交渉—交渉的存在である」といって、対象と方法とがもともと一つの交渉的存在の抽象的契機だとするのです。⁵⁴

同じく一高会に参加した三木と戸坂の後輩、梯明秀が回顧しているように、一高会で三木が基盤を喪失した哲学を批判し、「哲学は生に、現実には地盤をもつて、そこから独創的に生いたたねばならぬ」と主張したことに、戸坂も応えていたのです。三木が交渉的存在というありかたを人間存在の生の基礎的事実としたことを一歩進めて、戸坂は、交渉的存在というありかたを人間の生活の営みと捉えて、現代という時代が「生活の指導原理」として、「実践生活の方法」として学問の科学方法論を求めているとしたのです。⁵⁵ その際に三木との違いがもつとも強く現れるのは、戸坂が学問の方法論を生活の「計画ある営み」として捉え、そのためにこそ学問が批判的機能を持つべきだと強調した点です。しかも学問の批判的機能を「社会的自己批判」だとすると同時に、生活の「計画ある営み」を阻害する虚偽を孕んだ社会への批判を、そうした社会を根底として生きている自己への批判として捉え返したところに、戸坂の批判主義の徹底さが認められます。⁵⁶

三木に対する戸坂の批判をみるために、三木の「問の構造」(一九二六)と戸坂の「問題」に関する理論」(一九二九)を比べてみます。三木は、歴史は客観性をもつのかという問いを例にしながら、問いには、問われたもの(歴史)と問われたこと(客観性)に關係したものとして、さらに、問いの観点(客観性)があるといえます。⁵⁷ 先の対象と方法という言葉を使えば、問いの観点を優先するのは、方法を優先して対象を構成するというカント的批判主義的立場を採ることになります。しかし、三木は同時に、この方法が問われたものを歪曲する危険性があると注意を促して、「問は問はれたものから問はれねばならぬ。もし観点の選び方にして誤っているならば(中略)この問は無意味なるものとなるであらう」といって、問われたものとしての歴史の側から問いの観点を捉え返すのです。⁵⁸ つまり、方法を優先して対象を構成するだけでなく、対象の側から方法

を捉え返しもしして、対象と方法の両者の交渉という弁証法的関係を強調していくのです。この三木の論文でいいますと、「観点」がさらに観点を立てる「立場」へ、「立場」がさらに「関心」という人間存在の交渉的ありかたへと根拠づけられていきます。

さて、「関心」的交渉から「立場」や「観点」へ、さらに「問い」あるいは「問題」へという三木の図式は、『唯物史観と現代の意識』で提案された、歴史の「基礎経験」から「人間学」へ、さらに「イデオロギー」へというマルクス（主義）の人間学的解読の図式にほぼ対応したものです。私見では、マルクス主義を成立させた時代の基礎経験にしる、ロマン主義を成立させた基礎経験にしる、いずれもある特定の歴史的時代のものである以上、人間的現存在の交渉的ありかたを前提しているといえます。つまり、交渉的存在としての人間が、その歴史的生においてみずからの基礎経験を人間学として直接的に捉え、それに対応して存在論的決定が行われ、さまざまな学問的世界と触れ合って、イデオロギーとして間接的に基礎経験を捉えるということです。だとすると、三木の主張は、唯物史観にしても観念史観にしても、イデオロギーだということにあります。マルクス主義の主張する唯物史観は、エンゲルスがいうような科学ではなく、存在論的決定によって、人間学によって媒介された間接的な自己理解だという主張に帰着するのです。

しかし、戸坂の『科学方法論』での生活の合理的営みという発想は、問題をどう解決するかという実用的なところに、学問の批判的機能を見出すものでした。そのため戸坂の『イデオロギーの論理学』（一九三〇）所収の「『問題』に関する理論」は、上述の三木のマルクス主義解読に反論する試みなのです。その副題に「主に立場概念の批判として必要な分析に限る」とありますように、問いの観点を立てる立場、つまり、どういう人間学によって存在論的決定が行われるのかを重視した三木が

念頭におかれています。三木においては、関心↓基礎経験↓観点あるいは立場（人間学、存在論的決定）↓問題（学問的公共圏）↓歴史観（イデオロギー）という図式であったのに対して、戸坂では、「立場以前」のものとして、理論を理論とする「性格的動機」、「問題の把握」がもってこられます。「問題は立場に先行し、之を優越する」というテーゼが立てられるのです。戸坂は、理論の性格が三木のいうように立場から理解されれば、唯物史観と観念史観の争いが、ともにイデオロギーとして「水掛論」^⑤なってしまうと懸念しているのです。戸坂が、問題を既成の問題と立場を経ない突発的問題に分け、批評を内在的批評と超越的批評に分けたのも、三木の解釈学が、既成の立場の枠内での、問題処理と内在的批評に終わらざるをえないことを批判したものだといえます。

戸坂は、理論の理論性を、常にこの歴史的社会的生活の、現実の問題と問題解決の圏内にとどめて理解しようとしています。それは戸坂の行動主義という意味でのプラグマティズムといつてよいと思います。それは、立場が常に一定の問題によって要求された一定の立場であることを超えて、いつも一般的立場へ移りゆく傾向をもち、ともすれば体系化しがちであるのに対して、そうした硬直した立場を経ないで突発的に生じる生活の現実的諸問題に、常に新たに解決を模索しようという、戸坂の理論的営みの姿勢を示しています。戸坂の思想の現代的意義は、むしろ批判精神に満ちたその姿勢の真摯さにあるのではないのでしょうか。

同じく一高会で戸坂以上に三木の影響を受けた梯明秀は、三木のパスカル論や人間学の立場からのマルクス解釈を下敷きに、卒業論文「社会の虚偽性」を執筆します。しかし、このテーマは、梯と戸坂が、地下活動に潜伏中の共産党幹部であった田中清玄と佐野博を、かつての下宿先の縁者である一学生の頼みで、かれらが誰かを知らないまま宿泊させてことをきっかけに、梯自身の生身のからだに、大阪島之内署で拷問を受

けるといふ形で刻印されます。そのため梯は、社会の虚偽性を歴史における人間の生の営みとして解釈する三木の人間学の限界を自覚し、社会の虚偽性を社会の階級的構造の問題として捉えなおすようになります。梯の特異な点は、西田哲学と田辺哲学とが提起し展開した哲学問題の批判的継承をはかるという明瞭な問題意識から、資本制的生産の秘密を解こうとしたところにあります。『梯経済哲学著作集』に彼自身が「三木哲学からの離反」と題して収録した諸論文（一九三二—一九三八）は、一方では、西田・田辺両哲学の批判的継承を課題としていない戸坂に代表される唯物的唯物論の「たんなる客体主義」を批判し、他方では、「人間労働の資本主義的自己疎外」という歴史的事実」を分析せず、満州事変以後の不安な精神状況を人間学的に捉えるだけの三木の「客観性のない主体性」の立場も批判するものです。⁶⁾

ここで、梯の全自然史の思想と経済哲学について、論者なりの理解を示しておきます。梯は、拷問といわば主客矛盾の体験を契機に、それを資本制社会の構造分析から説明するために、資本発生の論理を問いました。それからさらに社会の起源の問題をへて、宇宙の生成をというように反省的に遡及していき、今度は逆に、天体史・生物史・社会史を一つの全体的な自己運動する主体としての自然から構成しなおすこととなります。主客矛盾の体験において、それに対して「否！」という叫びを発することによって「社会の虚偽性」を実践的に直観したことによって、社会史、生物史、天体史への反省が、逆に天体史、生物史、社会史へと再構成されることとなります。その再構成の過程は、いわば、梯が西田の行為的直観を批判的に継承して考えた、実践的直観による反省即構成の過程だといえます。社会史が再構成され、資本発生の秘密が原蓄過程における生産者と生産手段の分離、つまり人間と自然の分離にあることが捉えられるとともに、貨幣—商品—貨幣という流通の第二規定の

範式における商品が、労働力を販売せずには存在できない商品人間であることが明らかになります。その結果、労働力として売れるか売れないかというその商品人間の有即無の自己矛盾の不安こそ、梯自身の主客矛盾の拷問体験の背後にあったことが暴かれます。自己自身の拷問という主客矛盾の体験が、全自然史の思想によって再構成されて、経済学という対象科学の範疇が人間の対象的範疇として主体的に捉え返され、資本制的賃労働者の有即無の自己矛盾に重ねあわされることになったのです。そして、資本の生産過程において生産手段に転化した社会的自然と出会うとき、賃労働者の実践的直観は、反省即構成によって自分自身の現在の事実として再構成されていく諸要素、つまり、人間生命を生み出した全宇宙の力、それを受けてこの地上で労働によって自らを人間として形成してきた労働の役割、自然と人間との再統一の可能性、これらを、疎外された労働のただなかにおいて想起することになり、資本制的生産様式への批判を行うことになるのです。論者は、こうした梯の全自然史の思想と経済哲学に、批判的留保はあるものの、基本的に西田哲学に基づいて展開されたルカーチの階級意識論とプロッホ的自然主体の思想を認めるものです。

最後に、船山信一の人間学的唯物論を取り上げます。かれは一九三〇（昭和五）年に大学を卒業後、田辺の薦めで同郷の先輩である高山岩男の助言を受けながら、ヘーゲルの『精神哲学』を訳出し、一九三二（昭和七）年には戸坂に誘われて唯研の発起人となり、翌年三枝博音が逮捕されたあと、『唯物論研究』の編集を引き受けました。そして一九三四（昭和九）年には、治安維持法違反で逮捕されました。逮捕と転向後の船山が、三木に誘われて昭和研究会に参加し、三木とともに研究会の文化部門から『協同主義の哲学的基礎—新日本の思想原理続篇』（一九三九）を出版します。ここではこのパンフレットに見られる身体概念をめぐる

「二重の超越」という発想を取り上げます。というのは、田辺に始まり、三木と船山に継承されていった人間学の系譜において、この発想が重要な役割を占めるとともに、この発想に三者の違いが見られるからです。

田辺は、論文「総合と超越」(一九三二)で「思惟がそれと独立なる存在に關係すること一般」を「超越」と呼び、それはハイデッガーのように時間の地平からでは捉えられぬとして、フォイエルバッハ的な身体的自我をもつてきます。身体こそ「自我に属すると同時に、他方に於て自我の外にありて自我に対立するもの」であり、「超越的存在の自己顕現の先端」であるいわれています。それと同時に、論文「人間学の立場」(一九三二)では、身体的自我の超越について、「他の相対的存在者との共同存在」を自覚させる超越としてだけではなく、「無限の絶対的全体に帰入する媒介」とか「超越的全体の我に接觸する媒介者」といって、身体性を「弁証法的自覚の主たる手がかり」としています。

身体性と結びついたこの二つの超越は、三木の『哲学的人間学』においては、田辺と同様に、意識としての自我の立場ではなく、身体的に行為する自我の立場から、内と外に超越的なものを認める「二重の超越」が語られます。つまり、内への超越においては、個人が行為の主体となつて、その身体の外に客体が存在することになり、外への超越においては社会が主体となつて、個人が客体になるといふように、三木にあつては、社会において行為する身体的自我の「社会的自覚」が問題であつて、田辺のように絶対的全体の弁証法的自覚という宗教的・道徳的次元は問題ではなくなっています。

では船山の場合はどうでしょうか。かれは「ヒューマニズムと超越——研究の一覚書——」(一九三九)においては、行為する身体的自我の社会的自覚によって歴史的現実的世界を考えようという三木の立場に、なお超越的存在を意識の内へと内在化してしまう傾向があるのではないかと懸

念して、田辺と同じように、三木のいう超越を超えた「絶対的超越」として「世界史によって媒介された無の立場」をもつてきていました。大橋良介(二〇〇四)のいうように、無の概念を共有することが京都学派を学派とする特徴であるとすれば、昭和研究会に参加していた時期の船山は、左派というよりは学派に属していたということができるかもしれません。

戦後の船山の人間学的唯物論においては、この「無の立場」は消えまです。そこでは、物質を意識の外の客観的實在とする唯物論規定を批判するということが、彼の問題意識の中心となります。かれは、三木と同様に、意識をフォイエルバッハにならつて身体としての意識としますが、三木とは微妙に異なり、意識の内への超越という表現を避け、「意識の底への超越」という表現を使います。つまり「意識の底」である身体への超越を重視して、實在的对象は、「意識の外」ではなく、「身体の外」に与えられることとなります。身体的實在的主体に対してはじめて實在的对象が与えられると考えられたのです。

こうして超越についての船山の戦後の議論は、人間学的唯物論の立場とそれ以外の唯物論の差異を身体概念を基軸にして描くことに帰着し、かえつて、田辺にみられたような身体的自我の弁証法的自覚の立場からの宗教的・道徳的次元や、三木にみられたような行為する身体的自我の立場からの社会的自覚の問題を展開するには至りませんでした。それだけではなく、フォイエルバッハの身体概念が孕んでいた唯物論の特徴を置き去りにすることにもなつたのです。それはどういふことかというところ、フォイエルバッハによる近代自我論への批判は、自我がその思惟作用において自己の存在を確信しているが、思惟している瞬間には、自己の働きが身体としての自我の働きであること、身体としての自己意識が同じく身体としての他者の意識を媒介にして成立していること、自己が単

なる自己意識ではなく、身体内存在として世界に開かれた世界内存在であり、自然の自己意識であるということ、こうしたことを忘れていたという点にありました。つまり、身体的自我の超越という問題は、自我の自己自身に対する、他者に対する、また自然に対する振る舞いを開示するものであったのに、船山にあつては、哲学のさまざまな立場を区別する基準としてしか位置づけられなかったのです。

身体の外に超越的対象の実在性を強調する船山の立場は、超越的対象の超越性をなんらかの意味で内在化しようとするあらゆる立場を批判し、対象の持続的な超越性を強調するという点で、「唯物論」の立場を徹底しているとみることができます。しかし、身体の超越という問題に即して、フォイエルバッハの身体論がもっている構造連関、つまり、対自関係、対他関係、対自然関係の相互媒介の連関を、船山は捉えきれないことになったのです。フォイエルバッハには、存在が意識の実在性であるとともに、逆に意識が存在の実在性でもあるという趣旨の主張が、根強く流れています。存在と意識のそうした相互前提の媒介関係は、まさに身体のごうした構造連関において成立しているのです。身体の外にある対象の超越的性格を強調する船山からみれば、それはフォイエルバッハの唯物論の人間学主義がまだもっているヘーゲル主義であり、主観主義だということになります。しかし論者からすれば、船山はエンゲルスの古い唯物論規定、つまり意識の外の客観的実在という認識論的規定と同じ内と外という二元論的発想を、身体レベルにずらしたただけだということになります。

まとめにかえて

昭和研究会に三木清が持ち込み、船山信一も参加した東亜協同体論は、

「京都学派」とその「左派」の人間学の系譜について

政治的立場の違いを超えて、あらゆる潮流がそれぞれに都合のよいように解釈できる性格をもっていました。そのため、一方では、ファシズムに反対し対中戦争における軍部の独走をなんとか押しとどめようということが、昭和研究会の一つの基本方針だった²⁰にもかかわらず、戦争が太平洋戦争へと拡大されるなかで、東亜協同体の理念は、大東亜共栄圏へと拡大され、欧米列強の帝国主義的支配からアジアを解放するという戦争遂行の理念として利用されたのです。他方では、一九四〇年十一月に昭和研究会が解散した後にも、その会員への追求は続きました。三木や船山は研究会から離れますが、大政翼賛会の組織局長になっていった後藤隆之助が、衆議院議員小泉純也によってその共産主義的言辞を批判されたのを手始めに、でっち上げられた企画院事件（一九四一年）に連座して、組織局の勝間田清一（戦後一九六〇年代末に社会党の委員長となる人物）と和田耕作（戦後民社党代議士となった人物）が逮捕され、軍部による改組要求も出され、結局、昭和研究会から翼賛会に移った者全員が辞表しなければならなくなっていくます。そしてゾルゲ事件で、研究会の有力な会員であった尾崎秀実が逮捕され、息の根を止められます。研究会が解散せざるを得なくなった背景には、一九四〇年七月に第二次近衛内閣が成立したとき、ただちに、日満支結合を強化し、大陸での日本の既得権益を擁護し、ドイツ、イタリアと結び国内体制の一新をはかるという、陸軍原案に基づく「総合国策基本国策要綱」が閣議決定され、さらに、大本営政府連絡会議で「世界情勢の推移に伴う時局処理要綱」が決定され、南進政策がとられたことがあります。米英との戦争に向かうこの拡大方針が、対中戦争をどう仕舞いするかという西田や三木らの試みを水泡に帰したのです。

こうして、結果としてだけみれば、昭和研究会の活動や、三木や船山の東亜協同体論は、国内改革（経済再編による資本主義の改良）も、政党

政治やファシズムに抗する国民運動の組織化もできず、協同主義による国際関係も打ち立てることができなかったという点で、戦争拡大という大きな流れに対しては、蟻螂の斧でしかなかったといわざるをえません。文化を「武の権力」と結びつけて、「主体」としての日本国家の世界史的役割を力説した高山は別として、「武勇」を排した「文化」に基づく「世界的自覚の時代」を語った西田にしても、結果としてみればその政治的意図を実現するには無力でした。

しかし、かれらの挫折や無力を、戸坂が西田哲学を「そこにあるものは、事物の意味の解釈と意味解釈された範疇の超歴史的体系、とのための努力でしかない。(中略)けれども現実の歴史的に動いている限りの存在は、それによつては明らかにされず、又どうなるものでもない」といつて、意味解釈としての哲学の無力とするのは、世界を解釈するのではなく変革することが大事だとするマルクス主義的实践家戸坂の、性急な断言だと思います。なぜなら、歴史的世界の存在はそもそも意味づけられた存在だからですし、そうした存在の意味解釈は、そのつど新たな意味を存在に対して、そこにはない非在の意味として提示することによつて、現にある存在に対する批判的機能をもつからです。ちょうど西田が帝国主義の時代を批判し「世界の日本」を語ったように。あるいはまた、高山が東洋文化の事実主義を西洋文化の普遍主義と比較して、「事実の背後に一般的な理が存するのでなく、事実の背後を虚無とする思想が、東洋の事実主義の精神である」と語った表現を借りて、事実を事実として、無批判的に、ありのままの自然として受けいれる受動的観照的な態度が、西田や田辺の京都学派の哲学にあり、それがかれらの国家哲学の無力さの原因だと論難することができるかもしれません。確かにこれらの国家哲学は、国家の理念について語るばかりで、現実の戦争とそれを遂行している国家の具体的分析を示していません。じつさい西田の

場合、文化主義的天皇制国家論は、その無の場所という形而上学と一つのものとして語られていましたし、田辺の場合も、その国家哲学は宗教哲学であり、彼の哲学そのものでした。しかし、西田の文化主義からの帝国主義批判や、京都学派のなかで初めて国家哲学を展開した田辺が、人類的国家の理念を提示したことは、自由の理念によつて現に存在する国家を審判するといったヘーゲルと同様に、その哲学が国家批判の方向を宿したことを示すものでした。たとえその批判が歴史の荒波によって瓦礫と化し海底に沈積したにしても、私たちが今、現在の歴史的状況において、彼らが示したこうした新しい方向や可能性をその挫折と無力さの体験とともに想起し、現在に手繰り寄せ、私たちの共同の知 (Gep. Wissen) とすることは十分意味のあることだと考えます。

注

① 本論文は、「二〇〇七年度唯物論研究協会第三〇回総会・研究大会」第三分科会「哲学と時代への対応―戦前の京都、西田とその学派を中心に」(二〇〇七年十月二日午後一時～四時、於立命館大学以学館)に、これまで発表した内容でよいからという誘いによって招かれ、かねてより気がかりであった「京都学派における人間学の系譜」という問題のおおよその手がかりをまとめておこうと、報告したものです。それを今回、若干加筆する機会をえ、そのときの雰囲気を残すため「である」調に直すことをせず、掲載させていただくこととなった次第です。

向井俊彦さんと初めて出会ったのは、実はいぶん以前のことです。論者がまだ大学院生の頃でした。当時、立命館大学大学院の院生協議会の委員をしていたこともあって、関西の連合院協の結成準備の一環であったと思うのですが、その研究会の集まりに参加したとき、ヘーゲル・マルクス関係の若い研究者ということで、研究報告をしてくれた人が向井さんでした。その後、学部は違ったが立命館大学の同僚となり、お互い研究領域が重なり、また囲碁が共通の趣味だということもわかり、哲学的政治的立場の違いを越えてお付き合いさせていただきました。お亡く

なりになる数年前からは、向井さんが文学部に移籍されてきていたこともあり、専攻横断的なテーマリサーチゼミの一つ「他者問題と文化理論」を二人で担当してきました。向井さんを追悼するこの記念号に、かれが中心的に働いてこられた唯物論研究協会での論者の研究報告を、ここに掲載できることに、奇妙な因縁を感じています。

- ② 蓑田胸喜『學術維新原理日本』下巻、一九三三年、原理日本社、五〇八頁以下参照
- ③ このビラは、本論文の元となった分科会での報告のさいにコピーし配布しました。なおこのビラと上記の『美濃部博士の大権蹂躪』はいずれも、論者が立命館大学百年史編纂室に寄贈したものです。
- ④ 西田幾多郎、「学問的方法」、『西田幾多郎全集』岩波書店、第十二巻、三六六頁参照
- ⑤ 服部健二、「京都学派・左派」、大橋良介編『京都学派の思想』二〇〇四年、人文書院、二六頁参照
- ⑥ 花澤秀文、「戦中の軍部政権から見られた『京都学派』像」、同上書、四五頁以下参照
- ⑦ 西田、「本协会会员諸君ヨ」一九二二年、第十六巻、五九五頁
- ⑧ 西田、「国家理由の問題」一九四一年、第十巻、三三七頁
- ⑨ 西田、「学問的方法」、第十二巻、三八六頁
- ⑩ 西田、『統思索と体験』一九三七年、第十二巻、一八八頁
- ⑪ 蓑田『學術維新』一九四一年、原理日本社、四四一頁
- ⑫ Vgl., T.W. Adorno; Negative Dialektik. Theodor W. Adorno *Gesammelte Schriften Bd.6*. Hrsg.v. Rolf Tiedemann, Suhrkamp Verlag FaM. S.159f.
- ⑬ Vgl., Feuerbach; Einleitung in die Logik und Metaphysik. Ludwig Feuerbach *Gesammelte Werke Bd.13. Nachlaß I Erlangen 1829-1832*. Hrsg.v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch W. Schuffenhauer S.160.
- ⑭ 西田、第十八巻、五一一、五三四、五四六、五七二、五八五、六〇五頁など参照
- ⑮ 同上、第十二巻、三六六頁参照

「京都学派」とその「左派」の人間学の系譜について

- ⑯ 同上、五三頁
- ⑰ 西田、第六巻、三五三頁参照
- ⑱ 同上、三八〇頁参照
- ⑲ 同上、五〇頁以下参照
- ⑳ 嶺秀樹、『ハイデッガーと日本の哲学』二〇〇二年、ミネルヴァ書房、八〜九頁
- ㉑ Vgl. M. Heidegger; *Ontologie(Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe II. Abt. Vorlesungen. Bd.63 Vittorio Klostermann FaM. 2.Aufl. 1995. S.86 u.101.* (以下の全集版をGAと略記)
- ㉒ 田辺元、「現象学に於ける新しき転向」一九二四年、『田邊元全集』筑摩書房、第四巻、二九頁
- ㉓ 田辺、「総合と超越」一九三一年、第四巻、三四二〜三、三四九頁参照
- ㉔ 田辺、「人間学の立場」一九三一年、第四巻、三六六頁参照
- ㉕ 田辺、「社会存在の論理—哲学的社会学試論—」、第六巻、五六頁
- ㉖ 同上、一六七頁
- ㉗ 田辺、「種の論理の意味を明にす」、第六巻、四五二頁参照
- ㉘ 田辺、「社会存在の論理」、第六巻、一六六頁
- ㉙ 田辺、「種の論理の意味を明にす」、第六巻、四七七頁参照
- ㉚ 高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高、『世界史的立場と日本』一九四三年、中央公論社、一〇二頁参照。
- ㉛ 西田、「日本文化の問題」、第十二巻、三四一、三四九頁
- ㉜ 森哲郎、「歴史思想—『世界Ⅱ歴史』の思索共同と諸差異」、大橋編『京都学派の思想』一三二頁
- ㉝ 高山岩男、『文化類型学研究』一九四二年、理想社、十八〜十九頁
- ㉞ 同上、二八八頁以下参照
- ㉟ 同上、二八六頁以下参照
- ㊱ 高山岩男、『哲学的人間学』一九三八年、岩波書店、二五頁参照
- ㊲ 同上、四二頁
- ㊳ 同上、一七四頁参照
- ㊴ 同上、二一六頁
- ㊵ 三木清、「解釈学的現象学の基礎概念」、『三木清全集』岩波書店、第三

卷、一九四頁

- ④1 Vgl. M. Heidegger; Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie. GA Bd. 18, S. 19f. u. 43-50.
- ④2 三木、「解釈学的現象学の基礎概念」、第三卷、一八八頁
- ④3 同上、第三卷、一九六頁参照
- ④4 服部健二、「フォイエールバツハ」、須藤訓任責任編集『哲学の歴史』第九卷、二〇〇七年、中央公論新社、〇七五頁以下参照
- ④5 三木、「哲学的人間学」、第十八巻、二七一頁
- ④6 田辺、第四巻、三六六頁
- ④7 Karl Löwith; Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Karl Löwith Sämtliche Schriften Hrg. v. K. Stichweh u. M. B. de Launay. Bd. 1. S. 62f. 佐々木一義訳『人間存在の倫理』、一九六七年、理想社、九一頁
- ④8 Ebd., S. 12. Anm. 3. 同訳書、十一頁
- ④9 Vgl. ebd., S. 12. 同訳書、十頁参照
- ⑤0 三木清、『唯物史観と現代の意識』、第三巻、八頁参照
- ⑤1 三木や後で取り上げる船山信一以外に西田幾多郎も、昭和研究会に参加しています。この研究会は、近衛文麿の学友、後藤隆之介が近衛のための国策研究を学際的に行おうとしたもので、蝦山政道を理論的中心にすえて設立したものです。昭和研究会の世界政策研究会は、一九三八（昭和十三）年度に西田から「西洋哲学から見た東洋哲学の特徴・国家哲学は考えられるか」と題されたヒアリングを行っていた。
- 一九三八年十月二十九日付けの堀維孝宛書簡では、西田は次のよう語っている。「後藤文夫などが昭和塾といふものを作り小生を看板にかつぎ上げんとしたのです。私は固く断つたのですが鎌倉へでも来て居る時は時に来て何か話してもしてくれといふこと唯それだけのことで。それで先方で強いて顧問といふ名をつけて居るのですが顧問といふ中にいろいろ雑多な人があります。雑多のものです。昭和の松下村塾など名がエラすぎるではないか」（第十九巻、五頁）なお書簡中の後藤文夫は、昭和研究会の常任委員。官僚出身で斉藤内閣では農林大臣、岡田内閣では内務大臣、大政翼賛会事務総長、東条内閣では国務大臣を歴任した人物。ま

四八

た昭和塾は、昭和研究会が青年教育のために創設した教育機関。また西田の別の書簡、一九四〇（昭和十五年）年の原田熊雄宛書簡では、「十四日には例の後藤隆之介が昭和会（後藤文夫等の会）に来てくれと云ひますのでまゐります」とのべられている（第十九巻、一〇六頁）。

- ⑤2 戸坂潤、『科学方法論』、『戸坂潤全集』勁草書房、第一巻、十五頁参照
- ⑤3 梯明秀、「牢獄と軍隊」、『回想の戸坂潤』勁草書房、一九七六年、五二頁
- ⑤4 戸坂、第一巻、三九〇頁参照。なお注①で言及した分科会での論者の報告に対して、平子友信氏より『科学方法論』以前に、戸坂の「範疇としての空間」（一九二六年九月、十一月）に登場した「性格（Dacharakter）」概念が、ハイデッガー由来の交渉概念同様に、主客の認識論的問題構成から存在論的問題構成への転換を示しているという教唆をえた。この場を借りて感謝しておきたい。三木の帰国が一九二五年十月であるから、そのほぼ一年後の戸坂の論文に早くも三木との哲学一高会での交流の影響が現れたといえる。平子友信「戦前日本マルクス主義哲学の到達点—三木清と戸坂潤」、岩波講座『帝国』日本の学知』第八巻「空間形成と世界認識」（山室信一編）二〇〇六年、岩波書店。特に一三二—一三七頁参照。
- ⑤5 戸坂、第一巻、三六〇—三七頁参照
- ⑤6 三木清、第三巻、一六一—二頁参照
- ⑤7 同上、一六四頁
- ⑤8 戸坂潤、『イデオロギーの論理学』、第二巻、一三三頁参照
- ⑤9 同上
- ⑥0 同上、二六頁参照
- ⑥1 梯明秀、「ジャーナリズム哲学の現状」、一九三六年、『梯明秀経済哲学著作集』未来社、第二巻、二八八頁参照
- ⑥2 田辺、「総合と超越」、第四巻、三三二頁
- ⑥3 同上、第四巻、三四五頁
- ⑥4 同上、「人間学の立場」、第四巻、三七〇頁以下参照
- ⑥5 同上、第四巻、三八二頁
- ⑥6 三木清、『哲学的人間学』、第十八巻、一四七頁
- ⑥7 三木のいうこの内への超越は、現実的人間存在の「窮迫」や「虚無」

さらには「無」の概念とかわわっている。同上、二六六～二六七、二七一、二七五、二八九頁以下など参照

⑥⑧ 同上、一四五頁

⑥⑨ 船山信一、『全体と個人』、十九～二〇頁参照

⑦⑩ 大橋良介、「序 なぜいま『京都学派の思想』なのか」、大橋編『京都学派の思想』人文書院、十頁参照

⑦⑪ 船山信一、『人間学的唯物論の立場と体系』、『船山信一著作集』こぶし書房、第四卷、九四頁

⑦⑫ 「身体の外」に実在の対象があるという考えは、すでに三木にあります。したがって「我々が行為の主体であるとき、客体は単に自己の意識の外にある

といふのみでなく、自己の身体の外にあるといふ意味を有するのでなければならぬ」(三木、第十八巻、一五〇～一五一頁)。

⑦⑬ 服部健二「フォイエールパツハ」、須藤訓任責任編集『哲学の歴史』第九巻、〇八八～〇九〇頁参照

⑦⑭ 酒井三郎『昭和研究会 ある知識人集団の軌跡』TBSブリタニカ、一九七九年、四三三頁参照

⑦⑮ 戸坂、「京都学派の哲学」、第三巻、一七三頁

⑦⑯ 高山岩男、『文化類型学研究』弘文堂書房、一九四一年、三三二頁

(本学文学部教授)