

京都学派における「主体」形成の問題

——西田幾多郎・三木清・戸坂潤の継承・発展を中心に

吉田 傑 俊

はじめに

西田幾多郎の哲学に始まる「京都学派」は、周知のように、戦前の「一五年戦争」の進行とともに明らかな分裂を遂げた。「右派」たる「世界史の哲学」グループは戦争肯定のイデオログの役割を果たし、「左派」たる三木清、戸坂潤などの自由主義者や唯物論者は戦争反対を貫き獄死に至った。西田哲学の機軸は右派・左派のいずれによって継承・発展されたかという問題は、今後も検討を必要とするだろう。一般的に左派は西田哲学に批判的であったが、右派がその正当な継承者と判定する論拠もないからである。

さて、本稿では問題を限定し、西田哲学とそれに批判的観点をとった左派の三木や戸坂の哲学との関係、とくに「主体」概念を中心とした継承と発展関係を考察したい。このような問題設定は、三木や戸坂は京都学派や西田哲学をすでに離反していたとする異論が生じるかもしれない。だが、そうした枠を超えて、西田・三木・戸坂とのあいだで厳しい思想批判も経て形成された成果を改めて確認することは、今日も少なくない意義があると思える。なぜなら、彼らの哲学営為において次第に醸成された主体概念は、近代日本の歴史過程に対応した一種の必然的な思想発展を示すと思われるからである。

こうした視点に立つ本稿の視点にあらかじめ触れれば、「主客合一」

的「純粹経験」から出発し、結局は主客融合的な「歴史的主体」の樹立に終わった西田幾多郎、西田のこの構想を「歴史的世界」の人間学として継承し、「形成と創造の論理」たる「構想力の論理」の担い手を形象化しようとした三木清、存在と意識を同時に貫徹する「イデオロギー」論を根底に置きつつ、科学の集团的担い手としての主体的「大衆」論を説いた戸坂潤、これら三者の哲学思想を繋げる内在的な継承的発展関係を追跡し確認することにある（ただし、本稿は、今後より本格的に考究すべきテーマのデッサンである）。

I 西田哲学における「歴史的主体」形成の論理

1、出発点としての「純粹経験」

西田幾多郎（1870—1945）の処女作『善の研究』は、日本における最初の独創的哲学書とされる。じつさい、それは「序」に「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」（『西田幾多郎全集』①4頁）とする点できわめて主観的なものでありつつ、その主観性に依拠することによって成立した優れて能動的な哲学でもあった。『善の研究』は、周知のように、「純粹経験」から出発するがそれをただちに「実在」と同一視する。すなわち、実在は純粹経験と不可分離なものとして前提され、そのことが演繹的に論述される。

第一に、純粹經驗は、主客未分化な、知識と対象の合一状態と規定される。「經驗するといふのは事実其儘に知るの意である。」、純粹經驗は直接經驗と同一である。自己の意識状態を直下に經驗したとき、未だ主もなく客もない、知識と其の対象が全く合一している」(9頁)。「少しの仮定も置かない直接の知識に基づいて見れば、実在とは唯我々の意識現象即ち直接經驗の事実あるのみである」(52頁)。

第二に、主客未分化とされるとはいえ、主観と客観の統一は「主観」のもとにあるとされ、「我」が「実在」の統一者となる。それゆえに、我は「知情意」の統一者となる。「主観と客観とは相離れて存在するものではなく、一実在の相対せる両方面である。即ち我々の主観というものは統一的方面であつて、客観というものは統一せらるる方面である。我とはいつでも実在の統一者であつて、物とは統一せられる者である(ここに客観と云ふのは我々の意識より独立せる実在といふ意義ではなく、単に意識対象の意義である)」(78頁)。「實際の自然は単に客観の一方といふ如き抽象的概念ではなく、主客を具したる意識の具体的事実である。従つて、その統一的自己は我々の意識と何等の關係のない不可知的或者ではなく、実に我々の意識の統一作用そのものである。この故に我々が自然の意義目的を理會するのは、自己の理想及情意の主観的統一に由るのである」(87頁)。

第三に、こうした前提に立つて、「善」が我々の理想の実現であり、それは国家を超え人類社会に至ることが示される。「善とは、我々の内面的要求即ち理想の実現換言すれば意志の發展完成である」(143頁)。「真の善行といふのは客観を主観に従へるのではなく、また主観が客観に従ふでもない。主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみなるに至つて、はじめて善行の極致に達するのである」(156頁)。「国家の本体は我々の精神の根底である共同的意識の発現である。我々は国

家において人格の大なる發展を遂げることができるのである。」、国家は今日の処では統一した共同的意識の最も偉大なる発現であるが、我々の人格的発現は此処に止まることはできない、尚一層大なる者を要求する。夫は即ち人類を打して一団とした人類的社会の団結である」(162頁)。

このように、『善の研究』における「純粹經驗」は直接的・超越的經驗であり、「主客合一」が主観と客観そのものを包摂するとされるとき、主観的觀念論であることは疑いえない。そのさい、「主観」「客観」などの認識論的カテゴリーと「我」や「実在」などの存在論的カテゴリーの未分化的混在がみられる。だが、この主観的觀念論を基礎にして設定された「善」の探求は内面的要求にもとづく無限な主客合一にあるとされ、この人格的発現の目標は国家にとどまらず人類的社会との合一にまで及ぶ。つまり、『善の研究』は純粹經驗を軸として、知・情・意の發展を伴う人格形成とそれに相即的な外面世界の構成をめざす内面的自己確立、すなわち近代的個人的主体形成を企図した日本の最初の哲学だったといえる。留意すべきは、『善の研究』の刊行が、「大逆事件」が発生した一九一一年(明治四十四)年一月であり、まさに「国権的明治」時代の最後の年であり、「大正リベラリズム」の時代が始まる時であった。国家主義から一定の自由主義への過渡期としてのこの時代的背景は、主体的個人の確立を企図する西田哲学の出發にさいして一種の理想主義的方向を与えたといえよう。それゆえに、「主客合一」を原理とするこの觀念的哲学は、当初より外部世界との現実的葛藤を回避する論理的脆弱性をもった。内面世界と外部世界には、最終的に国家や世界に自己形成的に合一する予定調和論が予定されたのである。

西田は、後に『善の研究』のこうした論理的弱点を認識し、その論理的深化の途をたどる。『善の研究』の「版を新たにするに当たつて」に、

西田は自らの思索の跡をこう記している。「今日から見れば、この書は意識の立場であり、心理主義とも考えられるであろう。、、純粹経験の立場は『自覚における直観と反省』に至って、フイヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に『働くものから見るものへ』の後半に於て、ギリシャ哲学を介し、一転して『場所』の考えに至った。、、『場所』の考えは、『弁証法的一般者』として具体化され、『弁証法的一般者』の立場は『行為的直観』の立場として直接化せられた。此書に於て直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史の实在の世界と考える様になった。」(①6—7頁)。こうして、西田哲学は、「個体的人格」形成哲学から「歴史的主体」形成への途を歩み始めたが、その途は一貫して「主客合一」論の論理的深化に費やされた。

2、「歴史の实在の世界」の構成論理

西田哲学が中期以降構築した「歴史の实在の世界」は、『善の研究』の「主客合一」的「純粹経験」が「場所」概念を経て「行為的直観」概念として論理化された世界である。

では「場所」とはなにか。それはまず認識論の概念として、「我と非我との対立を内に包み、所謂意識現象を内に成立せしめるもの」(『働くものから見るものへ』④208頁)であり、「意識の野」(210頁)である。そして、意識を判断の立場から定義するとき、意識は「どこまでも述語となつて主語とならないもの」(278頁)となり、それによって「意識においては、意味が内在するのみならず、対象も内在する」(280頁)。さらに、主語面が述語面に「落ち込んでいく」ことにより述語面が主語面となるが、そのことを述語面が自己自身を「無にすること」(283頁)とする。そして、結論的に「意識の本質を主語面を包んで広がる述語面

に求めるならば、、述語面が無となると共に対立的対象は無対立の対象の中に吸収せられ、すべてがそれ自身に於いて働くものとなる、無限に働くもの、純なる作用とも考へられる」(284頁)と規定される。この難解な場所論をあえて解説すれば、「働くもの」すなわち対象的・質料的・主語的なものを、「見るもの」すなわち意識的・形式的・述語的なものに包摂しようとする、つまり「有」を「無」に吸収する試みである。ただし、意識的「場所」における物質的「対象」の無限な活動という論理は、個別と普遍、一と多などの関係規定とみれば、個と全体や個人と社会関係の究明という論理的可能性を孕むものであった。

判断の超越的述語面による主語面の包摂を説く場所論につづいて、西田はこの判断形式に置ける包摂を「一般者の自己限定」と捉えなおし、その論理化を深める(『一般者の自覚的体系』。すなわち「個物的なもの」が考へられるには、「すべての個物を包み之を限定する一般者がなければならぬ」(⑤421頁)が、それを「場所自身の限定」(424頁)と捉える。一方、「自覚」とは「場所が自己自身の中に自己を限定すること」(同)であり、「場所と『於いてあるもの』が一である」ことを意味し、「全体と部分」の同一性の追求において「自覚の無限なる過程」が起ころとする(425頁)。この個物と一般者の関係は、ある意味で、人間と社会の予定調和的相即性の規定を意味する。興味深いのは、西田がこの視点から「個と他者」関係を、個物と環境と生命の関係として論究することである(『私と汝』『無の自覚的限定』『全集』第6巻)。ここでの個人間また個人と社会の関係は、つぎのように要約できる。第一に、我々の世界を囲む環境とは、「表現の世界」であり社会的・歴史の实在の意義をもつ(370—1頁)。第二に、私と汝を限定する「原理」は、「無限なる当為によって限定せられる」ことにあり、当為が衝動(欲求)を包むところに「自由なる人格的自己」がある(373—4頁)。第三に、

絶対の死即生である絶対否定の弁証法においては、「一と他の間に何等の媒介するものがあつてはならない」(380頁)。それは、「無媒介的媒介」「非連続的連続」として「個物が自己自身を否定することによって直に他の個物を限定する」(383—7頁)。第四に、私と汝が「絶対の他」ということは、私と汝を他より限定するものがないことであり、「我々は即多として弁証法的に結合していることを意味する」(403頁)。第五に、「非連続的連続」として私と汝を結合する社会的限定を「真の愛」と考えるなら、「我々の自覚的限定は愛によって成立する」(415頁)。

西田哲学のこうした「場所」や「無」の意味するものを再度解読すれば、諸個人を包摂する人間社会とも理解できる。諸個人は、この場所でも互いに活動(働き・表現)し合うが、各人は「大なる生命」以外の何物によつても媒介されず「一即多」として結合している。それは、国家など他の存在にいつさい媒介されない一種の社会構成論といえる。ただし、個と個の関係(限定)は欲求や利害ではなく、内的には「自覚」であり相互的には「愛」に拠る。これは、一切の客観的矛盾や相克が存在しない・諸個人が相互に形成する倫理的世界である。そして、この場所や無による個の設定は、自立的自主的活動を営むアトムの社会論ではないが、生物的表象活動により相互関係を形づくるモナド的社会論には近い。西田は、こうした観念的・予定調和的社会関係論によつて、日本の近代社会とその個人のあり方を方向づけようとしたのである。

場所や無の概念をへて、西田哲学は一九三〇年代に「社会的・歴史的世界」の確立にいたつて円熟期を迎える(『哲学の根本問題(行為の世界)哲学の根本問題続編(弁証法的世界)』、『哲学論文集 第一 第二』)。その中軸概念が「行為的直観」と「絶対弁証法」であつた。「行為的直観」とは、「主客合一」的な認識かつ活動概念である。すなわち、「直観」と

は「主観が客観を限定し、客観が主観を限定する」(⑧121頁)ことであり、「行為」とは「我が物を動かし、物が我を動かすこと」である(128頁)。ゆえに、「行為的直観」は「我々は行為によつて物を見、物が我を限定すると共に、我が物を限定する」(131頁)概念となる。それゆえ、行為的直観は「主客合一的に物を創造すること」「ポイエシス」として「歴史的弁証法的」世界を形成し、それは「無限なる表現の世界、了解の世界」(145—7頁)を樹立する。なぜなら、我々はその身体の「表現作用」において「客観的に物を造り、客観的にアイデアを見る」(187頁)からである。さらに、「行為的直観」は、「場所」や「無」を機軸とする「絶対弁証法」と結合する。絶対弁証法の特徴は「個物と個物との相互限定」が「絶対的非連続」であり、「過程的限定を基とせず、場所的限定を基とする」(⑦314頁)ことにあるため、「直線的限定」を否定する「円環的限定」とした「時を否定した世界が成り立つ」(362頁)。そして、この世界こそ、物質と精神の総合の底に「無」を前提した「無限に自己自身を創造していく世界」(392頁)と規定される。ここに、西田哲学は一応の完結を遂げ、ヘーゲルやマルクスの「過程的」弁証法の否定、一般に西欧哲学の克服が宣言されたのである。

3、西田哲学における主体形成論の意義と挫折

西田哲学の完結は、だがその完成を意味しなかつた。西田哲学は、十五年戦争の渦中で重要な転回を遂げ、彼の社会形成論は結果的に天皇制国家論へ帰結する。西田が戦争中に書いた「日本文化の問題」には、つぎのような命題がみられる。「何千年来皇室を中心として生々発展してきた我国文化の跡を顧みるに、それは全体的にと個物的多との矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと何処までも作ると云ふに

あったのではなからうか。全体的一として歴史に於て主体的なものは、色々に変った。併し、此等の主体的なるものを超越して、主体的一と個物的多との矛盾的自己同一として自己自身を限定する世界の位置にあったと思ふ(⑫335—6頁)。ここには、かつての「一と多の弁証法的結合」が消え、歴史における「主体的なるもの」すなわち権力や、それを包む「主体的一と個物的多との矛盾的自己同一」すなわち皇室が現れる。さらに、皇室はすべてがそこに「一」でなければならぬ「場所」そのものとなる。少なくとも対等で不可欠の相互関係としてあった個とその他の個人との水平的関係が、権力と諸個人さらにそれを包む皇室という垂直的關係に転換したのである。いっさいの主体(主語)的なものを包摂する場所は、いまや皇室または天皇というある特殊な主体に変質したのである。

こうして、西田哲学における社会形成論の企図は天皇制国家論に帰順することになるが、ここで問題となるのは西田哲学のこの転回を導いたその論理的・思想的根拠である。実践哲学としての西田哲学の根拠を貫くものはなにか。それは一種の「生命主義」といえる。すでに『善の研究』で「真の知的直観とは純粹経験に於ける統一作用其者である、生命の捕捉である」(①43頁)と説かれたが、この観点を後期に明確にするのは「論理と生命」(『哲学論文集 第二』)である。「論理と生命」は次のように説く。「弁証法的世界は何処までも生物的生命として自己自身を限定する。我々の生命は何処までも生物的生命である。併し生物的生命は固、内に否定を含む歴史的生命の一面であり、我々は歴史的生命の個体として、主観を客観となし、客観を主観となすのである。我々は自己矛盾の実在である」(⑧299頁)。ここで、生物的生命と人間存在としての歴史的生命は生命としていったん同一とされ、そののち区別される。つまり、同一性は「生命は絶対に相反するものの自己同一」「時の同時

存在の世界の自己限定」(300頁)として成立することにあり、区別は「真の生命(歴史的生命—筆者)は、絶対否定の肯定として、非連続の連続として、形成作用的」であることにある。ここに明らかなのは、「主客合一」を企図し出発した西田哲学は、「行為的直観」という有機体説にもとづく生命観において完結をみたということである。すなわち、行為的直観はさきにもたように「物が我を限定すると共に、我が物を限定する」こと、つまり他者(客観)との相互關係の行為における認識を同時に自己(主観)のものとして自覚することである。こうして、西田哲学は、その「主客合一」という出発点を最終的に、「生物的生命」の「弁証法的世界」によって論理化したのである。

西田がいうように、生物的生命は、たしかにその個体内部における生と死、部分と全体、また他の個体や環境とにおける弁証法的關係をもつ。その關係は、西田哲学において「限定」「肯定・否定」「絶対矛盾の自己同一」などと概括された。だが、こうした關係は「有機体的世界」を前提するかぎり、個体間や個体と環境の關係は「相互關係」「自立と依存」「対立的側面の相即」などの融合的關係を意味する以外にない。また、個体と環境の「共時的關係」を基本とする「生物的生命」を原理とするゆえに、その弁証法的關係は「過程的弁証法」すなわち時間的弁証法を否定し、「絶対的弁証法」すなわち空間的・場所的弁証法と結合する。それは、個体と個体(もしくは主体と主体)の对象的・現実的關係よりは、諸個体と環境(もしくは諸主体と世界)の相互的・包摂的・關係の解明を本旨とするものだからである。さらに、個体相互や個体とその環境世界との行為が「表現」「了解」的關係であるため、自ずと観想的な和解の論理を導いたといえる。

西田哲学は、たしかに近代日本の国家主導的近代化のなかで近代的人・社会形成を志向して出発した。だが、その全過程を貫く「主客合一」

的な論理的・思想的脆弱性によって絶対主義的國家のまえに挫折を余儀なくし、それゆえにまた、それは主体形成論においても失敗したといわねばならない。

II 三木清における「歴史的世界」の人間学

1、マルクス主義哲学の「人間学」的把握

三木清（1897—1945）は、生涯を通じて西田哲学の大きな影響を受けるが、それを乗り越えるべく独自の主体的哲学の構築に向った。だが、周知のように、三木は自由主義者としてファシズムと戦争に抗し権力の暴力によってこの企図の挫折を余儀なくされた。三木の生涯と哲学を顧みるとき、マルクス主義哲学との「出会い」は彼自身にとってだけでなく、近代日本における大きな哲学的事件でもあった。第一に、それはマルクス主義哲学へのアカデミズムからの本格的な接近または合流を意味した。三木は一九二二年から三年間のヨーロッパ留学中、M・ハイデガーの下で現象学を学んだほか、K・レーヴィットなどを通してルカーチやコルシユなどの西洋マルクス主義との接触など、当時の大きく変動する西洋現代哲学の動向を生身で学んだ。第二に、三木が媒介したマルクス主義哲学の本格的紹介と流布は、後輩の戸坂潤をはじめとして、日本の唯物論研究に大きな影響を与えた。だが、三木のマルクス主義哲学理解は、当時の流行哲学たる現象学の強い影響を受けて、主として「唯物史観」主義となった。それゆえ、マルクス主義からの批判を受けるなかで、三木はふたたび西田哲学の方向に回帰する所以となる。

では、三木のマルクス主義哲学理解の特徴を『唯物史観と現代の意識』にみよう。三木は周知のように、マルクス主義哲学を基礎経験—アント

ロポロギー（人間学）—イデオロギーによって基礎づける。つまり、三木は、西田が「純粹経験」から出発したように、根源的な「基礎経験」から始める。基礎経験は、純粹経験のように事物や人間存在を「私の意識」に依存させることや、存在をそれ自体において完了した存在とみなす「素朴實在論」と区別され（『三木清全集』③6—7頁）、「主観主義」と「客観主義」の超越こそが三木の生涯の課題となる。

では、基礎経験とみなすか。それは、世界を「我々の交渉に於いて初めてその存在性を顕はにする」（7頁）ものであり、人間は他の存在と「動的連関関係」に立つことにより、存在の意味を実現するものである。つまり、それは、存在に対する人間の交渉の仕方が「ロゴス」によって予め強制されないものを意味する。その上で、基礎経験はロゴスを産出する。第一次のロゴスはアントロポロギー（人間学）としての「人間の自己解釈」の段階であり、第二次のロゴスはイデオロギーとしての「人間の自己了解」の段階である。イデオロギーは、各時代の学問や哲学によって客観的に限定されている。ここで、アントロポロギーは基礎経験によって必然的に一定の方向に決定づけられ、イデオロギーの構造はアントロポロギーの構造に規定される。三木によれば、歴史的社会的諸科学の出発点はこのような「人間学的なる限定のもとにある存在」（15頁）であり、マルクスの人間論の根源も「無産者的基礎経験」（29頁）にある。この基礎経験においてこそ、存在を「過程」や「歴史」において現実に理解できる。つまり、マルクスの人間学は「人間の実践的感性的なる活動或いは労働の根源性」と「存在の原理的なる歴史性」の思想であり、それがイデオロギーとしての唯物史観の構造を限定する（37頁）。こうして、三木の結論的命題は、「イデオロギーが目的意識的に経験に対してはたらき得るためには、基礎経験が自然成長的にそのイデオロギーへの発展の過程にあるのでなければならぬ」（40頁）という

ことになった。

三木のこのマルクス主義哲学または「唯物史観」の理解には、いくつかの問題が指摘できる。第一に、三木におけるマルクス主義の唯物論と唯物史観理解の問題である。三木の「人間学のマルクスの形態」が主として「唯物史観」論であるのは確認しえたが、では三木はマルクス主義的「唯物論」自体をいかに理解したか。「マルクス主義と唯物論」によれば、唯物史観と同じく「近代的唯物論がまた実に近代的無産者の基礎経験のうちはその理論の具体的な根源を有する」(③44頁)。つまり、「マルクス主義の謂ふ『物』とはかくして最初には人間の自己解釈の概念であり、我々の用語が許されるならば、一の解釈学的概念であつて、純粹なる物質そのものを意味すべきではないのである」(同)。このように、三木のマルクスの唯物論自体の理解が人間学的、解釈学的観点に依拠したことは明らかである。第二に、現象学理解とマルクス主義理解との関係である。この問題には、『唯物史観と現代の意識』に先立つ二論文「問いの構造」と「解釈学的現象学の基礎概念」(『社会科学の予備概念』)が示唆的である。ここでは前者をみよう。ハイデッガー的概念を駆使した「問いの構造」は、問いの契機を「問われたもの」「問われたこと」「問いの観点」と規定し、「観点」を最も重要とする。そして、「顕わにされた問い」としての「問題」には観点が明確にされているが、それは「立場」が働いているからとする(③165頁)。このとき、立場を成立させるものが「関心」であるが、関心はたんに主観的でなく、「歴史の産物」であり「生の根本的規定」(172頁)である。この関心―観点または立場―問題の連鎖は、基礎経験―人間学―イデオロギーの連鎖に対応している。このように、三木のマルクス主義理解は、一般には「主観的な」基礎経験と「客観的な」イデオロギー、特殊には無産者の基礎経験とマルクス主義がなぜ必然的な関係をもつかという基本問題を解釈学

的現象学の強い影響のもとで説くものであった。それゆえ、三木は、正統的マルクス主義の観点から、たとえば唯物史観の唯物論への優越として(服部之聡「三木氏における観念論の粉飾形態」、あるいは歴史世界への自然世界の吸収として(加藤正「三木哲学に対する覚書」)、その限り正当な批判を受けることになったのである。

だが、三木のマルクス主義解釈はマルクス主義にいかなる利点も与えなかつたか。三木は批判への反批判(「唯物論とその現実形態」)において、彼の意図が、なにより哲学的唯物論と一定の「具体的歴史的な」唯物論を区別することであり(③345頁)、つぎに人間存在と自然存在を「動的相関的關係」や「交渉」において捉えるこの歴史的唯物論こそが、「階級意識の自然成長性」の問題など人間学的問題(361―2頁)に対応できることを強調した。三木はたしかに、当時は社会科学としてのみ理解されなかつたマルクス主義を一つの重要な哲学としても復権しようとしたが、その試みは当時のヨーロッパ現代哲学の先端を切っていたハイデッガーなどの解釈学的現象学を媒介にしてなされた。ハイデッガーの哲学は、ナチスに与することになる民族主義的な「決断」や「投企」の哲学であつたが、それは一面では人間を画一化し断片化する資本主義への現代的批判を含んでもいた。三木によるこうした現代哲学とマルクス主義哲学の折衷は、マルクス主義哲学自体の原理性を展開するものではなかつた。にもかかわらず、三木がマルクス主義への接近によって獲得したものは、彼が生涯維持した哲学の歴史的現実性と主体的実践性の追求であつた。

2、「主体」概念の変容と西田哲学への回帰

三木は、マルクス主義陣営からの批判を受ける中で、一九三〇年代前

半にはマルクス主義との距離を取るが、一方で独自の「主体性」の論理の追求を続けた。だが、それは西田哲学への回帰と繋がりを強めるものでもあった。三木が、主体の問題を「存在」と「事実」の問題として捉えたのは『歴史哲学』においてであった。

では、『歴史哲学』の主体概念はいかなるものか。三木はまず（第一章「歴史の概念」、歴史を「出来事の叙述」すなわち「ロゴスとしての歴史」と、「出来事」すなわち「存在としての歴史」を区別する。さらに、歴史は「現在の時間のパースペクティブ」からのみ書きえるとして、「現在の」に方向づけられた歴史を「事実としての歴史」とする（⑥19頁）。そして、「事実」は存在に先立つゆえに、事実としての歴史は「存在としての歴史を超えるものとして原始歴史[Ur-Geschichte]（25頁）であり、自然と歴史の統一とする（26頁）。このような事実としての歴史がマルクス主義理解における基礎経験に対応し、存在としての歴史がアントロポロジーに、ロゴスとしての歴史がイデオロギーに対応していること、をみるのは容易である。

さらに、三木によれば、「事実としての歴史」は「行為」でもあり、作ることは作られたものより根源的であるゆえに「存在としての歴史」に先行する（26頁）。行為には行為する「もの」が考えられるが、この「もの」は存在とは考えられない。なぜなら、「如何にしても客体の秩序に属しえないところに主体の本性が求められねばならぬ」（28頁）からである。つまり「我々は『行為するもの』を事実と称する。そこでは行為と物とが二つでないところから、それは事実[Tat-Sache]と云はれる。事実としての主体を前提した上で主体も初めて客体的存在であり得るのである」（28頁）という。さらに三木は、事実としての歴史のなかに「歴史の基礎経験」が浮き出るといふ（46頁）。つまり、規範的な意味での歴史思想に「歴史的意識」を与えるものは事実としての歴史であり、

この事実そのものを歴史の基礎経験とする（48頁）。かくて、歴史意識は、ロゴスとしての歴史の根底にあつてこれを規定するとともに、存在としての歴史の本来の歴史性を顕わにする。それは、歴史意識が「主体的事実」を表出しているためとするのである（49頁）。

『歴史哲学』は続いて（第二章「存在の歴史性」、歴史の存在を「現実存在」と捉える。従来の存在論は存在の根拠を「実体」として客体的なものと考えてきたが、存在の根拠とみられる「事実」こそ「主体的」なものであり、「主体的な事実こそ客観的であり、存在的存在であり、超個人的でさえある」（69頁）。意識が存在ではなく事実の規定されるのは「無」の体験といえるが、それは空無ではない。それは事実が存在にたいして「無」といわれることであり、「事実は意識でなく、却て意識を規定し、自己をそのうちに表出するものである」（91頁）。こうして、存在としての歴史と事実としての歴史の「弁証法」的關係は、次のように纏められる（95―8頁）。第一に、存在の歴史より事実としての歴史が究極的な根源性をもつゆえに、両者の弁証法的発展がありえる。第二に、存在としての歴史が「有」「形態」「範疇」として現れるとき、事実としての歴史は「無」と呼べる性格をもつ。第三に、存在としての歴史はもとよりそれ自身の論理と法則性をもち「諸範疇の転化」を遂げるが、これも存在と事実との弁証法にもとづく。興味深いのは、このような存在と事実の關係が、「経済的範疇」である「生産關係」と範疇によって表せないとする「生産力」との關係として示されることである。

では、三木の『歴史哲学』における「存在」と「事実」の關係はなにを示すのか。第一に、事実は存在より根源的でありその根拠とするが、それは事実が行為または実践主体を表すためである。存在は一般に客体的であり、事実こそが主体的な「もの」なのである。三木はかつてのマルクス主義理解では、「交渉」的な人間の「基礎経験」を媒介にしつつ

も、少なくとも人間と自然との「動的相関的關係」による歴史的世界を提示した。だが、この存在と事実の關係において、かつての歴史的世界はきわめて抽象化・觀念化された。ここでは、かつての実践主体たる人間は姿をみせず（その痕跡はせいぜい生産力である）、歴史の背後に潜むヘーゲルのロゴスの「事実」が主体となっている。第二に、三木のこうした思想転化が、西田哲学への回帰によるとみなされる。たとえば、存在は客体であるために法則や範疇をもつ「有」である。それゆえ、有の根拠としての事実「無」と称せられるべき性格とする。西田哲学では「無」は物質的対象が無限な活動を行う意識的場所であったが、三木の「有」的存在の根拠としての「無」の規定は、西田哲学とその基底において親和的となったのである。また、三木の主体的なものは、たしかに意識ではなく「行為」する「もの」であり、しかも主観・客観統一ではなくその未分化な一者と規定されたが、西田哲学の「主観客観合一的な物の創造」としての「行為的直観」に大きく近似的となった。とはいえ、三木はこうした一定の思想的後退にもかかわらず、ファシズムと戦争という危機の時代に主体的に参入していったのである。

3、未完のプロジェクト——「構想力の論理」

マルクス主義から離反しつつ西田哲学への回帰を始めたとはいえ、三木は一九三〇年代から四〇年代にかけての戦争と圧制という天皇制ファシズム期に活発な活動を行った。その一方向は、自由主義思想家として反ファシズムの論陣を張ることであり、他の方向は独自の主体的哲学の形成であった。前者は、たとえば「非合理主義的傾向について」「日本的性格とファシズム」などの危機意識に満ちた反ファシズムの時論の展開であり、後者は惜しくも未完に終わった『構想力の論理』の執筆であ

った。この著作こそ、「客体」と区別されたものとしての「主体」の論理の追求を、「形」の形成論理として企図されたのである。

『構想力の論理』は、その前半の「神話」「制度」「技術」の章が『構想力の論理 第一』として、後半の「経験」の章が彼の死後『構想力の論理 第二』として出版された。「第一」の「序」には、この著作に至る思想的歩みが記されている。三木は初期から客観的なものと主観的なもの、ロゴスとパトスの統一に強い関心をもってきたが、今、構想力の論理という主観的な表現は「形」の論理という客観的な表現を見出した。つまり、「形は単に客観的なものではなく、客観的なものと主観的なものとの統一であり、イデーと実在との、存在と生成との、時間と空間との統一」（⑧7頁）である。さらに、人間のあらゆる「行為」は「環境に対する作業的適応」とみるときすべて技術的であり、「技術の根本理念は形である」（9頁）とする。それゆえ、この書のコアを、「技術」の章の主要論点に確認しよう。

第一に、技術の定義について。技術は、広義には「一定の目的を達するためのすべての手続き、手段、手段のすべての結合、すべての体系」であり、狭義には「一定の目的を達するために道具と呼ばれる物的手段を介して行はれる手続き」（185頁）である。技術と生産は不可分であり、すべてのポイエシス（制作）は技術的である。道具の概念も広義には身体も道具であり、全自然も人間にとって身体の意味をもち道具とみなせる（187頁）。

第二に、科学と技術の關係における技術の優位性について。一般に理論と技術という対立物を媒介するものは構想力である。工作人は永く道具をその身体の延長のように使い、機械学を知らない技術家であった。技術が科学になるには「経験の束縛」からの自由が必要であり、構想力の飛躍によって「道具はイデーとなる」（224頁）。つまり、イデーは

構想力によって自然から生まれ（技術から科学へ）、構想力によってイデオロギは自然に還る（科学から技術へ）意味において、「自然と歴史を繋ぐものが構想力である」（226頁）。

第三に、技術の成果としての「形」について。「あらゆる技術にとつて一つの根本概念は形Formの概念」（227頁）である。技術によって作られたものはすべて形をもち、自然も技術的と考えられるのはすべて生命をもつものは形をもつからである。それゆえ、技術は「人間の意欲に物的な形を与え、物の客観的な因果関係を人間の主観的な目的に結合するもの」（228頁）となる。自然も形を作るものとして技術的であるが、自然の歴史は形の変化transformationの歴史であり、生命的自然の形は「主体と環境との適応」関係から作られ、人間の技術も根本的にそれを意味している。「自然史と人間史とはtransformationの概念において統一される。その根底に考へられるのは技術である」（237頁）。

第四に、ロゴスとパトスの統一の意義について。技術の本質は発明にあり「発明は根本において生産乃至創造に属する。、、それ故に発明は行為もしくは実践の立場から捉へられる」（239頁）。技術の三つの契機は、客観的なもの・ロゴス的なもの、主観的なもの・パトス的なもの、その総合としての「形」における実現であるが、そのさい「すべての創造には『無からの創造』といふ意味がなければならない」（245頁）。つまり、「構想力は形においていはばロゴスの勝利として、イデオの勝利として、この統一を完成するのである。パトスからロゴスを引き出してくるものが構想力である」（249頁）。

第五に、技術による自然の支配と和解。技術は「主体」へ超越した人間の環境に対する「戦」として生まれるが、それとの「和解」の方法でもある。人間は技術によって自然を「支配」するが、自然を支配しようとする者は自然に服従しなければならぬ。「技術は人間の環境に対す

る適応の仕方にはかならない」意味において、「単に戦闘の方法であるのではなく、同時に和解の方法でもある」（253頁）。

では、この『構想力の論理』の成果と限定はなにか。それを西田哲学との対比において探ろう。なぜなら、この書の序には「現在到達した点において西田哲学へ、私の理解する限りにおいては、接近してきたのを見る」（6頁）とある点で、この書を検証する重要な参照点となるからである。この書の企図はあくまで主体的行為のあり方の究明であるが、三木は行為を、西田哲学のような「主客合一」ではなく、人間と自然を技術による媒介を「人間と自然の合一」としての「形」の制作として捉えた。そのさい、行為は、主観的意欲としてのパトスと客観的合法性としてのロゴスの結合としても捉えられた。この立場は、かつての主観的要素の強い「基礎経験」や巨大なヘーゲルのロゴスに近い「事実としての歴史」に対して、自然と人間世界のより実在的で活動的把握といえる。だが反面で、三木の主体は自然に対する人間でありつつ、自然界と人間界の共通性を志向するために、主体・客體関係が「生命と環境」関係の次元にまで抽象化されたこと、それゆえ主体客體関係が「戦闘と和解」という形に一般化されたことが指摘できるだろう。つまり、それは、第一に、技術的主体が自然と歴史を貫く「過程的弁証法」を実現することを認識したが、第二に、この主体が西田哲学的に「生命」的なものに傾斜したため、主体相互の関係が不明確となり、主体・客體関係が「戦闘と和解」という抽象的・折衷的なものに帰したといわねばならない。とはいえ、三木は戦前のファシズム期に、主体形成の論理構築だけではなく、近衛文麿のブレーン機関たる「昭和研究会」に参加し戦争阻止の具体的活動にも参加した。しかるに、この苛酷な時代は、三木の「戦闘と和解の技術」を一蹴し獄死に至らせた。だが、彼の哲学はほぼ同期に直接の継承的発展者を生んだし、今後もそうあるだろう。

Ⅲ 戸坂潤における実践的「大衆」概念の成立

1、「イデオロギーの論理学」の形成

戦前の京都学派は戸坂潤（1900—1945）の哲学において終わりを迎えたが、この学派の主体形成論に関するかぎり、戸坂の理論はその完成的達成を遂げたといえよう。だが、戸坂の達成は広義には京都学派全体、直接には三木哲学の批判的継承によって可能でもあった。戸坂は『イデオロギーの論理学』の序にこう書いている。「この書物を出版するには多くの人々の行為がなければならぬ。特に私は、恩師田辺元博士と先輩三木清氏との名を挙げようと思う。私の頭を初めてこの方向に呉れた人は後者であり、誠に適切な批判によって私の頭を推進せしめて呉れた人は前者である」（『戸坂潤全集』②4頁）。

さて、戸坂はカント空間論研究をもとにして対象と方法の問題を追究した『科学方法論』から出発したが、この方向をさらに発展させ唯物論への途を進めたのが『イデオロギーの論理学』であった。この書は、すべての論理や理論がイデオロギーすなわち歴史的社会的存在性をもつこと、それゆえすべての意識は社会的階級の意識形態に発展することを確認するものであった。戸坂の思考方法の特徴に予め触れておくならば、対立的なもの（たとえば客観的実在と主観的意識）の両極性を固定するのではなく、両者のなかにその対立を止揚する契機や媒介性を見出し、止揚に向かうという弁証法的な思考を貫徹することにある。

それゆえ、戸坂は論理のイデオロギー性の解明を、論理を内在的に規定する「性格」概念から出発する（『性格』概念の理論的使命）が、この概念こそ「主体的・客体的」性格を担うものとして措定される。すなわ

ち、性格とは事物がもつ「刻印」であるが、事物はさまざまな性格をもちえる。これに対し、事物の本質は人々に独立な事物自身に具わる根本的性格である。つまり、性格は人々に対してさまざまに現れえるゆえに「人々への関係を含む」が、本質は「人々への関係を切り離す」（8頁）。それゆえ、性格は人々と事物を媒介する「通路」をもつ「人間的概念」（9頁）となる。さて、人々は、事物の無限な性質からそれを取り扱う通路において、ある性質を「代表」させることができる。それが「方法」による抽象であり、「性格とは事物の支配的な性質であり優越な性質である」（10頁）。ゆえに、性格の「発見」に失敗すれば、事物の実践的処理に失敗する。では、性格の発見の標準はなにか。戸坂は、それを「歴史的運動」に求める。つまり、事物の歴史的運動は（自然的運動と違って）人々が実践的に事物を取り扱うことによる運動である以上、結果からみれば「性格は常に事物の歴史的運動において発生する」（12頁）。つまり「歴史的運動の車輪の転回に順い又之に寄与するもののみが性格的である」（同）と規定する。また人々の性格についても、時代の歴史的運動が「個人」の性格を規定するのであり、人々は「自己」の性格と「個人」の性格を媒介することによって歴史的運動に寄与できるとした（13頁）。

戸坂のイデオロギー論は、この「性格」概念の構成によって、西田、三木以来の主客の合一問題に対する解決を内在していた。人々への事物の「通路」としての「性格」の位置づけと人間主体によるその「発見」、そしてこの両者の結節自体を可能にするものを実践的な歴史的運動と捉える。ここに、実在の意味での主体・客体の真の実践的結節が措定されたのである。戸坂はこの「性格」概念をより現実的な「問題」概念におきかえ、さらにそのイデオロギー論を発展させる（『問題』に関する理論）。

ここでは、理論の二つの契機が「立場」と「問題」と捉えられる。理

論の「整合」性をめざす立場は理論の「論理的根拠」であっても「理論的動機」ではない。立場の競合は「水掛け論」を招くだけになる。理論を理論たらしめる終局的なもの「性格的なもの」は「立場の整合ではなくして問題の把握にある」。つまり、「問題は立場に先行し、之を優越する」(③23頁)。では、問題とはなにか。戸坂はここで三木の先の「問いの構造」に対峙しつつ論じる。「問いの構造」は、問いの契機を「問われたもの」「問われたこと」「問いの観点」と規定し、「観点」を最も重要とした。そして、問いの「観点」が明確にされたものを「問題」とし、それは「立場」が働くからとした。また、この立場の成立を規定するものが「関心」であり、それは「立場の生に於ける地盤」であり「生の根本的規定」であるとした。関心は、その後の三木の「基礎経験」に該当するものであった。だが、このような三木の「問いの発露」すなわち「人間の存在」の意識における発露やなんらかの体系からの発露を、戸坂は「問題」ではないとする。問いは個人的なものであっても、問題は社会的であることを必要とする。何を問うかは個人の自由であるが、問題は他の問題に先立って選ばれた「客観的理由」が示されねばならない(24頁)。つまり、問題の選択自身が「理論的・社会的・歴史的」であり「主観的に自由」ではない(25頁)。「解決する必要のない問題は問題ではない」ゆえに、「問題と解決とは、社会の歴史的必然―それは取りも直さず歴史的社会的必要・要求となる―を受け容れ之を解きほごし、かくすることによって新しい必然を呼び起こす処の、一つの歴史的過程である」(36頁)。かくて、戸坂によれば「時代を超越した永遠の問題はない、在るものは凡て、歴史社会的限界状況の下に、時代の問題であり、そして現在に於いては、現代の問題としてある」(38頁)。

戸坂のこのようにイデオロギー論の構築過程は、きわめて独自の唯物論の再確認過程でもあった。「実在と主体への通路」としての性格概念、

「歴史的必然と社会の必要・要求」としての問題概念は、いずれも現実的な主体的・客体的概念でありつつ、その理論的基盤は疑いなく唯物論の原則に立つものであった。それは、「歴史社会的存在の弁証法構造が、性格的論理の論理構造へ反映するのである」(論理の政治的性格)②61頁という規定に明確である。このイデオロギー論のうえに、戸坂はつぎにその実践的主体を究明する。

2、「科学の大衆性」の解明

戸坂の「現実的理論」としてのイデオロギー論は、いつさいの理論を理論たらしめるものが「現代的」な「問題の選択と解決」とにあり、そのことが歴史的運動を構成する社会の「必要・要求」でもあると規定した。こうして、理論の現実性が確認されるとき、戸坂は、つぎにその実践的主体を社会的・集団的「大衆」に定める。このための作業課題は、第一に、「大衆」概念の確定と「科学の大衆性」の解明であり、第二に、この科学の大衆性の現実的「基盤」の追究、第三に科学の「常識」化の究明として進められる。このさいも、戸坂は、主体的なもの・客体的なものとして分離対立されたものを、両者の内在的関係の抽出によって止揚してゆく。

第一の課題は、大衆と科学の対立止揚である。戸坂は、大衆概念を「多衆」概念との対比から始める(「科学の大衆性」「イデオロギーの論理学」)。多衆は「量に基づく圧倒性と質に基づく平均性(または低質性)」と規定されるが、それは多衆が「積極的に無組織化される時に限る」(②83頁)。それゆえ、多衆は「組織化」による「統制と計画を持った圧倒性」によって大衆となる(84頁)。つまり、大衆のもつべき現段階における「歴史的・政治的使命」、「その使命の遂行に必要な物質的基礎こそ、大衆の

の量の上の圧倒性に外ならず、この使命の意識的自覚こそ、大衆のかの質の上の高級水準に外ならない」(85頁)とする。この現代を主導する質量をもった大衆概念に照らして、科学の大衆性が逆算して追求される。科学の大衆性は「日常的原理」「日常的科学」に基づくとして、科学のための科学としての「アカデミー」と科学の報道化または商品化としての「ジャーナリズム」との対比において位置づけられる。ここで、アカデミー化とは問題の伝習化、高踏化、主観化(90頁)であり、ジャーナリズム化は報道の商品化を通じての科学の商品化(91頁)と捉えられる。科学の大衆性がこの科学の高踏化(または超大衆性)や俗流化(非大衆化)への批判としてあるのは、「科学が大衆にまで降りて来ることではなく、大衆が科学にまで昇って行くこと」であり、「科学の大衆性とは実は大衆の科学性でなければならぬ」(92頁)ためである。さらに科学の大衆性は運動との関連では、大衆の政治的組織化の「観念的反映」であり、科学は大衆の「観念的組織化」と指摘される。

第二の課題は、ジャーナリズムとアカデミズムの対立の止揚である。戸坂は科学の大衆性を解明した上で、その現実的展開の基盤を求めて改めてジャーナリズムアカデミズムを分析する(『イデオロギー概論』)。この両者は、イデオロギーの「没論理的歴史的社会的構造」と規定される。ジャーナリズムは、「日々」の「生活」に関わる「人間の日常生活」に根をもつイデオロギー形態(②121頁)であり、その特色は「現実行動性」・「時事性」さらに「総合統一性」にある。ジャーナリズムは話題(Topik)を取り上げるが、話題とは言葉と言う共通な場処(Topos)をめざして集まることであり、この場処たる市場ではいっさいの知識が交換され議論される。こうして「常識」が養成され論理が構成され理論ができる。かくて、「哲学は常識のものであり、ジャーナリズムのものである」(123頁)とされる。これに対し、アカデミズムは「教壇」と

いう特殊な社会的存在を前提した非日常的なものである。ここでは、真理と常識が峻別され、一定の学派的訓練による「伝統的」問題の解答に従事する。それは、「超現実行動的」・「超時事的」・「専門的」イデオロギー形態である(123頁)。さて、ジャーナリズムとアカデミズムは、社会の歴史発展に対して前者は「当面的・实际的」、後者は「基本的・原理的」のものを留意する点で補完的である(124頁)。だが、資本主義のファシズム化のもとで、両者のこの機能は喪失しつつある。戸坂がここで見出したものが、「大衆化」の一環としての「プロレタリア・ジャーナリズム」の胎動である。戸坂によれば、ジャーナリズムとアカデミズムの本来のイデオロギー的機能は、前者が「批評性」にあり後者は「実証性」にある。この二つの機能の連関としての「科学的批評」こそが、新しいジャーナリズムの機能と位置づけたのである。

第三の課題は、常識と科学の対立止揚である。この問題を、戸坂は「科学の社会的規定」つまり「社会における科学の存在条件」の重要問題として捉える(『科学論』)。それによれば、古来、科学と常識は対立させられてきた。だが両者は同一面に対立するものではなく、両者のイデオロギー的機能は、さきのジャーナリズムとアカデミズムに対比され、科学は研究・結論を、常識はクリティシズム(批評や評論)・見識を追求することにある。では、常識とはなにか。それは専門の科学的知識の蓄積によって高まるものではなく、また「平均的」科学知識などでもなく、「与えられた諸知識の周到に統一的な、そして日常的社會生活に就いて最もアクチュアル(現実的・時事的、時局的)な総合」(①204頁)と規定する。ゆえに、科学が社会において日常的・アクチュアルとなるためには、科学は常識化されねばならない。そして、この「科学の常識化」は、最終的に「クリティシズム(批評・評論)」の立場から、「要するに常識の立場から(無条件に科学自身の立場から、ではない)、科学その

ものを、科学の諸成果を、取り上げること云う」(204―5頁)と定式化された。

こうして、戸坂は、大衆と科学、ジャーナリズムとアカデミズム、常識と科学という一見して二項対立的な関係を内在的に解きほぐし、その対立を止揚した。しかし、この止揚は当然ながら両者融合的なものではなく、概して前者による後者の主体的・運動論的包摂を意味した。そして、前者による包摂においてこそ、後者はその本来の存在意義を取り戻しえると捉えたのである。だが、この企図は、戸坂における未だ理論的段階であり、つぎに彼はその実践的段階に進んでいく。

3、クリティシズムによる思想・風俗批判

大衆的視点から科学の大衆化や科学の常識化を提起した戸坂は、天皇制ファシズムの猛威が振るう一九三〇年代後半に、自らその実践を敢行した。その一つは、当時のファシズム的思想とそれを支えた哲学への厳しい思想批判であり、他の一つは当時の社会風俗の思想的解明と批判であった。周知のように、前者は『日本イデオロギー論』であり、後者は『思想と風俗』である。ここでは、両著の対象認識と批判的方法に限定して吟味したい。

『日本イデオロギー論』は、ファシズム的思想を「日本主義」そしてそれに随行する哲学を「自由主義」と規定し、この二つの観念論を次のように特徴づける。まず、自由主義は「明治以来の社会常識の基調」をなすものと捉える。それは日本のブルジョア・デモクラシーが「著しく歪められた民主主義」でしかなかったにせよ、一個の民主主義であったたからである。その上で、この自由主義哲学の根本的特色を「解釈の哲学」と規定する。それは、事物の「現実的な秩序」について説明する代

わりに、それに対応する「意味の秩序」についてだけ語る。そして、「観念論が最も近代的に自由主義的形態を取ったものが、この精巧に仕上げられた解釈哲学に他ならない」(2230頁)。解釈哲学としての自由主義の結論の一つは、文学的表象乃至イメージをそのまま哲学的論理的概念にまで仕立てる「文学的自由主義乃至文学主義」となる。それは、「現実の秩序に基く現実的な範疇組織(＝論理)の代りに、イメージとイメージをつなぐに適した解釈用の範疇組織を結果する」(同)。自由主義はさらに「文献学主義」を産む。それは「古典の文献学的解釈を以て、現在の現実問題の実際の解釈に代えようとする意図」(231頁)を示す。この文献学主義は容易「復古主義」に至るが、文献学主義が「日本主義」の完全な用具となるのは、それが「国史」に適用されるときである。つまり、日本主義はそのすべてが「国史」の日本主義的「認識」に立脚している「日本における積極的な観念論の尖鋭の極致」であるが、これに比較すれば自由主義は「消極的な観念論の単なる安定状態」(232頁)にあると規定される。

戸坂のこうした日本イデオロギー論の特質はどこにあるだろうか。それは、第一に、自由主義や日本主義の「解釈主義」「文献学主義」などその論理的・方法的立脚点に対する鋭い内在的批判にある。こうした観点は、「問題は、観念論一般を、最も特徴的に代表するような、観念論の何かもつと積極的な規定をここから掴み出すことにある」(329頁)とする方法にもとづいた。第二に、自由主義と日本主義をともに厳しく批判するが、にもかかわらず、先にもみたように両者の規定を注意深く区別することである。戸坂によれば、自由主義は資本主義のイデオロギーであることは間違いなく、そうした「現在の所与」を無視する他の各種の思想に比べれば「進歩的」と位置づける。また、「日本主義的右翼反動思想」のもつ「非常識さ」が、自由主義者を情緒的趣味的に「反発」

させているとも指摘する(234頁)。ここに、戸坂のイデオロギー批判の戦略と戦術の一端をみる事ができる。

『思想と風俗』は「風俗」の思想的分析である。風俗は一般に衣・食・住などある社会集団の生活様式とされるが、戸坂は「思想は風俗の形を取る事によって、社会における肉体的なりアリエーを有つことができる」「風俗の裏には、常に思想がある」(④271頁)という視点をとる。風俗生活をしない人間がいなく、風俗は「大衆的現象」であり、それはクリティシズムの必要不可欠の対象と設定される。

さて、風俗は重要な思想対象にもかかわらずその概念は今も未確定であるとして、戸坂はなによりその概念規定から出発する。風俗は社会的習慣または習俗と密接に関係する。習俗は、労働生活のさまざまな様式に終局的に決定されるが、二次的には政治や法制が維持発展させ、三次的には社会意識や道徳律が観念的に保証する。ゆえに、習俗は「歴史的・自然性」をもった一つの「社会的制度」であり、同時にその制度が大衆の意識に「安易快適(アット・ホーム)」なものである(273頁)。そして、この「制度」と「制度習得感」としての習俗が手回り品や言葉身振りにまで細分され捉えられたもの(同)を、風俗と規定する。だから、風俗は社会機構の「所産」であり「結論」でもあるが、「源泉」ではない。「結論」の意味は、「社会機構の本質が、風俗というものに至ってその豊麗な又は醜い処の肉付けと皮膚とを得るのであり、その最後の衣装づけを終わる」(274頁)からである。風俗はここに、思想と社会との外的・連関において鮮やかに明確にされたといえる。つぎに、戸坂は風俗の内的・規定に立ち入り、それが道徳に属すると捉える。つまり、風俗はたんに習慣や便宜や流行ではなく、社会的強制力や道徳的倫理的権威やそれを承認する「安易快適感」をもつ(276頁)。ただし、そのさいの道徳は「善し悪しを判定する標準」などでは決してなく、「銘々の自分

の一身上の課題を解きえるような立場にたつ」「文学的道德観念(モラル)」と「社会科学的道德観念」との結合(280-1頁)であることが強調される。つまり、戸坂は科学の対象が真理であるように文学の対象はモラルとする(「道徳の観念」④参照)のだが、モラルの感覺的・物的分泌物を風俗としたのである。

戸坂のクリティシズムは、こうして現実社会の思想・形態と生活・形態にわたって展開された。それは、当面は人間の思想と生活を極度に支配するファシズムへの対抗として成立したが、彼の主体形成論の意義は戦前ファシズム期という時代に制限されるものではない。それは近代日本における主体形成論の系譜の継承と発展をもとに形成されたのであり、しかもそれを理論的ではなく実践的にも一歩を踏み出したものであった。巨視的に見れば、資本主義の一種の爛熟としてのグローバリゼーションとナショナリズム、また国家と市民社会の世界的拮抗としての現代は、戸坂の時代と大きな相違がある。にもかかわらず、西田哲学や三木哲学を継承し発展させた戸坂の哲学は、京都学派の「主体」形成論の一定の完成を遂げたものとして、現代における変革主体論の不可欠な前提でもあるだろう。

注記

本稿でのテキストは、『西田幾多郎全集』岩波書店版(一九六五—六年)、『三木清全集』岩波書店版(一九六六—八年)、『戸坂潤全集』勁草書房版(一九六六—七年)を用い、引用文の後に全集の巻数(①など)と頁数を示した。なお、必要に応じて、旧漢字・旧仮名遣いを新漢字・新仮名遣いに改めた。また、用意した脚注は枚数の関係ですべて省略せざるをえなかった。読者のご了承を願いたい。

(法政大学名誉教授)