

歴史的意識と社会存在論

高坂 史朗

1 はじめに

(1) 昭和六年（一九三二）の思想史的意義

明治・大正・昭和・平成という元号の使用には、意識的・無意識的に天皇制の意識が伏在し、「昭和史」などという言い方は一九四五年に国家の体制が変わったということとを無視しているということさら述べる必要のないことであろう。ただ、天皇という一個人の死が経済や政治の変化を伴わなくとも、時代や世代の意識変化を促し、五、六年を境に思想的分岐点を形成することは見据えておかなければならない。明治五年、大正三年、昭和六年、平成

六ないし七年という年号が思想史的分岐点として現われる。

ところで、世界的な観点では三〇年代の問題は一九二九年のニューヨーク株式市場の大暴落に端を発した世界恐慌下に、それぞれの国がブロック経済をしいて、帝国主義的再編成をはかるもので、その動きを正当化する民族国家主義の哲学の問題である。それはナチズムとファシズムそして天皇制国家に顕著に見られる。その三者の国家のあり方およびその国家の理念を支えた論は、世界経済内で遅れてきたものが、国内の資本主義矛盾と人口増加のはけ口を新たな植民地獲得によって解消しようとする同一状況にあったため、同じ様に展開した。したがって、昭和六年、一九三一年が思想的に日本思想史と世界の思想動向との交

点でもある。

そのことは日本の哲学史におけるカント主義からヘーゲル主義への転換点とも対応する。昭和六年、すなわち一九三一年はヘーゲルの死後百年目である。世界各国でヘーゲルにちなんだ学会が催され、ヘーゲル哲学に関する出版物の刊行が相次いだ。日本においても同様に、その百年忌を記念した各種の企てがなされた。この年のヘーゲルに関する文献総数九三点は、際立った哲学の動向を伝えている。

(2) 西田幾多郎の哲学

西田幾多郎の『善の研究』が出版されたのは明治四四年で、それ以降の哲学活動を一般に西田哲学と呼ぶ。その哲学の活動は大正期を貫き、昭和三年(一九二八)の定年退官後も続く。西田の個人的な問題意識として「自己」と超越、それも絶対者への超越ではなく、いわば内在的超越、無への超越がその哲学の中心課題である。それは善の研究から『自覚に於ける直観と反省』(一九一七)『働くものから見るものへ』(一九二七)『一般者の自覚的体系』(一九三〇)と一貫して個と全(類)の問題であった。当時の大正期の思潮、および新カント学派の哲学的課題も自我と人類の問題を基調とした。

その個と全という哲学課題および西田を中心とするあり

方に大きく変化を与えたのは哲学的には田辺元の「西田先生の教えを仰ぐ」であり、思想的には三木清の時代感覚を鋭敏に看取したジャーナリスティックな活動である。いわゆる京都学派の形成はここから始まり、その中心的なテーマは「歴史的意識」と社会存在「種の論理」を哲学的にどう捉えるかであった。

2 歴史的意識

(1) 三木清の歴史的意識

三木清の哲学には常に一貫して歴史に対する意識が働いている。ドイツ留学時代の文章「Rickerts Bedeutung für japanische Philosophie」(日本の哲学に対するリッカートの意義)には、近年の日本の歴史研究の躍進がいかにリッケルトと深く結びついているかを論じつつ、従来の日本の歴史研究を妨げてきたものを「仏教的、自然主義的汎神論」と「天皇絶対主義」としている。新カント学派からハイデッガー、あるいはデイルタイへ、デイルタイを通してヘーゲルの歴史哲学へ、ヘーゲル主義からマルクス主義へ、そして、投獄・転向ののち西田哲学に再度接近するという三木の思想展開には、常に一貫して歴史に対する意識が働いており、彼は戸坂潤の言うように「終始一貫歴史哲学者」であった。

三木の歴史哲学の三〇年代への位置付けは、「ヘーゲルの歴史哲学」(一九二九)という論文から始まる。彼は歴史的意识は第一に各時代・各民族・各々の事件、および各々の人格をそのもの自身からして理解しようとする。第二に現在とあらゆる過去との結合についての意識である。第三に歴史的意识は歴史における精神の「発展」の概念の下にとられる。さらに第四に歴史的意识はあらゆる現実と歴史との彼方に横たわっている超歴史的な理性を立てることを断念する。重要な点は、自己は自己の時代、自己の民族をその歴史を通してでなければ把握しえず、また逆に、過去と未来とを統一する絶対的現在が歴史への通路である、という主張である。すなわち、「歴史はすべて現在性に向つて解釈されてゐる」⁽⁴⁾というデイルタイのヘーゲル理解に基づく論を展開している。

この歴史的意识における現在性の中に、「未来の意識の欠けてゐたこと」を指摘し、先の矛盾と相俟つて、つぎの段階、マルクス主義の歴史的意识を示唆している。つまり、西田の立場とマルクス主義との間に揺れ動く彼の歴史的意识がある。そして、三木のマルクス主義移行は、歴史の内在的發展の理解がヘーゲルのそれでは不十分であり、続く段階として「生の概念」に依拠するショーペンハウアー、ニーチェの立場と「自然の概念」のマルクスの立場とがあ

るが、マルクスの歴史哲学を継承するのが正当な立場である、という点にある。

三木がヘーゲル(デイルタイ)の立場からマルクスへ移行する理由を、未来意識の欠如とした。では、彼がマルキストの立場に身を置いたとき、その解答は得られたのだろうか。確かに、唯物史観は発展的過程であり、未来を指し示す。ヘーゲルのそれは自己完結的である。しかし、そのような単純な直線的時間意識を三木は考えているのではない。過去と未来とが現代に集約され、しかも固定的現代でなく、過去を負つて未来へ踏み出す瞬間としての現在である。つまり西田門下としての「主体」をどこまでも問題とする。このような歴史哲学を模索するとき、マルクスの過程的弁証法に満足が得られないのは当然である。昭和五年の逮捕・投獄、マルキスト内部からの批判を契機として、彼はマルクス主義から西田哲学へ再接近することとなるが、それは彼の歴史哲学上の必然でもあった。

(2) 高坂正頭の歴史的世界

三木の西田への批判的立場からの歴史哲学に対して、高坂正頭は西田哲学の枠組みの中で歴史哲学を打ちたてようとした。『歴史的世界——現象学的試論』(一九三七)『歴史哲学と政治哲学』(一九三九)などがその作品である。

『歴史的世界——現象学的試論』は歴史的世界の種々なる現象の分析とその分析を通じて歴史的世界そのものの成立を跡づけようとする試みである。主題は歴史は文化のみによって動くものでもなく、逆にまた単に国家のみによって動くものでもなく、文化と国家という二つの中心を持った楕円であり、主体的決断によってその両者が媒介され、その主体的実践によって歴史の中心にまで総合される。それが歴史的主体である。高坂の『歴史的世界』はカント主義から受け継いだ「文化」の問題とヘーゲルから課題として受け取った「国家」そしてマルキシズムの実践が哲学的問題となるのである。

続く「歴史哲学と政治哲学」は『歴史的世界』の至った時点から出発する。ここでは前作のような体系化の試みを放棄している。そのぶん思弁的な解決ではなく、各論考のそれぞれが果敢に世界の現実と政治的世界にアプローチしている。また、西田哲学から学ぶ「無的普遍」も第一論文の「現代の精神的意義」の東洋の意義あるいは日本の世界的意義として登場させる。「日本はかかる世界史的秩序の主要契機であるべき課題を負わされてゐるのである。それは世界が無的普遍であらうとすることであり、無が世界史の契機として現はれようとする⁵⁾ことである」と述べるが、それ以降の論文で具体化することはない。そして「そ

の解決はむしろ新たな創造、従来と異なる東洋の誕生として我々に課せられてゐる⁶⁾」という言葉は、意図的にしろ、無意図的にしろ、のちの大東亜共同体の構想に組み入れられてしまふのである。

高坂は「世界の動向」を歴史の普遍という言葉を手がかりに自然法則とは異なる歴史の必然性を考察するのである。歴史は常に分裂・矛盾に引き裂かれそこに「政治と悲劇」が生み出される。この政治の悲劇性や運命の題材は多くヘーゲルから得ている。しかし、高坂はヘーゲルから世界史の弁証法的展開を受け取るうとはしない。個人あるいは歴史の課題が分裂と矛盾に陥り、個人の立場としては「悲劇」となるのであるが、歴史的發展としては個人の悲劇は止揚（廃棄）され弁証法的に展開される。しかしそれでも「歴史は単に法則的普遍の世界でもなく、また類型的普遍の世界でもなく、かえって象徴的普遍の世界である⁷⁾」とする。「象徴」という言葉で歴史を超越するものを志向しようとするのである。高坂の立場はやはりヒューマニズムの立場、あるいは新カント学派の人類の普遍的理性の立場（歴史の普遍）に踏みとどまって歴史解釈をしようとしているのである。

この本のタイトルとなった、最終章の「歴史哲学と政治哲学」は「知識人の非実践性」への若き研究者の切実な反

省である。一方ではマルクス主義の立場から戸坂らが自由主義哲学の曖昧さを激しく批判する。他方では蓑田胸喜、松田福松らの原理日本主義の攻撃である。その挾撃にさらされて、その中間的立場は中立という無関心に安寧することが許されず、政治に投入しなければならぬ。同じ頃、西谷啓治が『世界観と国家観』の序に「哲学や宗教の研究に身を託している者の一人として、此等のものと国家との関係を今の自分の力で出来る限り明らかにしてみることが、現在のやうな状況において特に必要な事と感ぜられた」と語る。

高坂の政治・実践へのアプローチも同様な思いであったであろう。しかし、果敢に挑戦したものの、彼の言葉は常に「政治の理論に深入りすることは私の任でもなく、今はその機会でもない」⁽⁹⁾、「もとよりここに政治的なるものの本質の周到な展開は期し難い」⁽¹⁰⁾とためらい、躊躇、予防線を引いての展開である。高坂が選んだ立場は、「歴史哲学なき政治哲学は盲目であり、政治哲学なき歴史哲学は無力である」⁽¹¹⁾。政治は歴史によって媒介され、歴史を媒介するのはまた政治である、と言いながらも結局は政治を歴史に包摂して論じるのである。

3 社会存在論

(1) 田辺元の種の論理

田辺元は大正期から昭和二年(ないしは六年)までその立場は新カント学派、とりわけマールブルク学派の論理主義である。彼は昭和二年からのヘーゲル弁証法研究の動機を次のように記している。それは、当時急速に学生間に勢力を持った唯物弁証法があたかも魔術の棒のように、万能の論理として扱われるような無批判なあり方に対して、「論理に携はる教師の一人として黙すべきにあらざるを痛感した」⁽¹²⁾という啓蒙的動機と、それを機会に弁証法の論理性を徹底的に究明しようとする学問的動機とからである。しかし弁証法論駁のために踏みだした田辺のヘーゲル研究は、かえって、自らを弁証法主義者と変容させる結果となる。それが昭和六年秋に発表された「ヘーゲル哲学と弁証法」「ヘーゲルの絶対観念論」「ヘーゲル判断論の理解」である。これが、のちにいわゆる田辺哲学の根幹となる「即物弁証法」「絶対弁証法」を導く諸論文である。この田辺の絶対弁証法を形成する際、最も重要な働きをなしたのは、田辺が、ヘーゲルと同様に寂靜主義であると批判の刃を向けた、西田幾多郎の絶対無である。

田辺元は一九三〇年（昭和五）に有名な「西田先生の教を仰ぐ」という文を草して「絶対無の自覚を以て凡ての超越の対象を内在化し、自覚的限定の一般者に一切を包むことは、哲学の立場を越える宗教体験に属し、哲学は之を終極原理として構成を行ふべきものでなく、たゞこれに極限的關係を有つことが出来るに止まるのではないか」という批判をなしている。

田辺の主張は、現実中存在するものは、この世において、個人と歴史社会のみである。つまり、相対的に歴史的・社会的に実現された特殊の表現世界と、その表現世界の動的先端としての行為的個人の現存である。先の田辺の立場はこの二者の維持であったが、この時期、つぎのように問題を展開する。すなわち、実体的には個体とその表現的世界の特殊が存在の世界に属しているが、存在の根底には存在の世界を超えた超越的普遍が予想され、それを自己の根底として自覚することによって、「ある」のである。行為主体の個人はこの絶対的普遍を自覚するがゆえに、特殊の相対的世界を否定し、道徳的に行為するのである。道徳の実現する歴史的・社会的人倫世界の普遍性は、絶対的普遍に対して見れば、その相対性において、特殊の位置に立つが、同時に、そのそれぞれの歴史的発展においては全体的普遍を意味し、絶対的普遍は、実体的な存在ではありえず、

個体の行的瞬間に現前するものである。

西田の個と全（無）の立場に対して歴史的社会的な人倫世界（種）の論理を主張するものである。この田辺の批判が多くの哲学者に知的刺激を与え、いわゆる京都学派と呼ばれる知的ネットワークを形成したのである。

(2) 務台理作の社会存在論

務台のヘーゲル研究は一九三二年「精神現象学と存在論」から始まり「感覚と思惟」「歴史の意義」「歴史的存在の二重限定性に就いて」「対象論と現象論」「ヘーゲルの精神現象学と論理学との關係に就いて」「行為的主体の哲学に就いて」「主体的真理に就いて」「ヘーゲルの精神現象学と客観的精神」「時代の退廃性と思想との關係——ヘーゲルの歴史哲学の一研究」「ヘーゲル歴史哲学における精神的世界の構造」そして『ヘーゲル研究』の学位・出版と展開される。彼が求めたものは、ヘーゲルの体系的構想に基づいて現象学と論理学と歴史哲学の内的連関性を究明することである。彼の言葉を引用すると「ヘーゲルの哲学は、すべての存在を精神の表現と見るものであり、またこの表現を世界性の立場から把握しようとするものであるから、彼の「学」としての論理学は、まさに表現の論理学であり、また世界の論理学である¹⁴⁾」。ところが務台がヘーゲルの立

場に同意できないのは、ヘーゲルが世界概念をもつて意識の概念に代えることよって精神の客観性を明らかにしながらも、この世界概念の中に自我意識が主体的に、個体的に、深く潜入していることの関係を見逃している点にあるのである。これは西田の個と世界の表現の立場でもある。

務台理作の『社会存在論』(一九三九)は田辺元が西田に向けた批判を西田の個と世界を維持しつつ「種的基本体」を受け止めようとする作品である。彼は種的社会を次のように纏める。すなわち現実的世界は一切の存在の初めであり、最後のものである。それは膨張と集中点(収斂)とを形作る。その各々が主体的個体である。膨張する方向を縦断面に添って見るとき歴史的世界が現れ、その横断面に添って見るとき種的社会が現れる。歴史的世界が主としてその流動・生成において考えられるに對して、流動の否定面すなわち空間的性格に種的社会が考えられる。個体と世界との相互関係を媒介して、これを特殊的方向に与えるもの、これが現実的世界の第三の契機としての種的社会である。¹⁵⁾種は、現実的世界の生産力の特殊のゆがみとして解釈され、個体と世界との相互限定におけるものが、自己疎外によつて基体的媒介に転化したものとして解釈される。

務台の種は個と世界の相互限定の自己疎外、あるいはゆがみとしての解釈的なものであり、積極的なものとはなら

ないのである。ただ西田から始まるこの議論の一番重要な問題は「限定する主体」をどこに置くかという問題である。それは歴史や社会の問題を考慮に入れていとか入れていないとかいう問題ではなく、歴史を動かす主体、社会を生み出す行為主体が歴史自体なのか社会自体なのかという問いが立てられるとき、西田の立場からすると自己と世界の相互限定、あるいは無の自己限定であつて、民族が民族精神を生み出すとか、歴史の内在的法則が歴史を規定すると言ふ立場をとらない、という議論である。

4 東アジアの観点から

思想史というものには常に「現在」の影がついて回る。三〇年代を問題とする時、たとえそれが日本の近代の知的自己形成として華々しい光芒を放っていたとしても、また京都学派という哲学的に見て豊かな成果を生み出したものであったとしても、その時代自体を明らかにするにしても、「現在」からの問いかけを必要とする。とすると、三〇年代の思想は「あの戦争」に収斂してゆく一つ一つの分岐点として思想的に見定めざるを得ない。

京都学派の哲学が西田の暗闘した個とその内在的超越としての無の哲学から、歴史的・社会的存在を課題として展

開された。それは日本の国家が台湾割譲（二八九五）、韓国併合（一九一〇）、満州事変（一九三二）と帝国主義侵略に突き進む中で、それによる「世界史的視野拡大」なのである。その時、少なくとも知識人の中に植民地化されてゆくアジアへの民族的・文化的主体を尊ぶ姿勢を垣間見ることが出来るか、という問いがおこる。とりわけ一九二六年に設立された京城帝国大学・台北帝国大学に赴任した人々の中にその傾向は見られるか、という点が問題なのである。しかし務台理作をはじめとしてそれらの人々にはアジアの文化の主体性を顧慮する視点はなかったとしか言いようがない。とはいえそれをもって京都学派の成果を捨て去る論にはならない。むしろ京都学派の歴史意識、世界史の哲学が東アジア史にどう援用して行くか、あるいは東アジアのそれぞれの民族の文化の主体的あり方を認めた形で種の論理・社会存在論はどう展開されるかが私たちの課題として残されているのである。

注

- (1) 高坂史朗『近代という躰き』（ナカニシヤ出版 一九九七年）一七六―一九頁。
- (2) 三木清『全集』第二卷（岩波書店 一九六六年）四六六頁以下参照。

- (3) 戸坂潤『全集』第五卷（勁草書房 一九六七年）一〇三頁以下参照。
- (4) 三木清 前掲書 二二九頁。
- (5) 高坂正顕『歴史哲学と政治哲学』（弘文堂 一九三九年）三七―三八頁。
- (6) 同 三八頁。
- (7) 同 七六―七七頁。
- (8) 西谷啓治『世界観と国家観』（弘文堂）一頁。
- (9) 高坂正顕 前掲書 六四頁。
- (10) 同 一〇七頁。
- (11) 同 九三頁。
- (12) 田辺元『全集』第三卷 七七頁。
- (13) 同 第四卷 三三二頁。
- (14) 務台理作『著作集』第二卷（こぶし書房 二〇〇一年）八頁。
- (15) 同 第四卷 一一〇頁以下参照。

（大阪市立大学教授）