

戸坂潤の常識概念と、三木清

後藤嘉宏*

Concept of Common Sense of Jun Tosaka, Compared with Kiyoshi Miki

Yoshihiro GOTO

抄録

本稿は戸坂潤を三木清との距離から測り、さらに京都学派左派とされる人たちの課題が何であったかを明確にする作業の足がかりを得ようとする。また、このような作業は、戸坂潤の全体像を公式マルクス主義者の面に取まらない側面から描き出すことにも通じる。

戸坂は三木清を「三木清氏と三木哲学」(1936年)で批判する。この批判の意味について、両者の後輩である、田中美知太郎と久野収とで、全く異なった見解が記されている。そのいずれが正しいのかを探る作業は、結局のところ上記で目的とした、二人の距離の遠さ、近さにも関わる。

本稿では戸坂において常識という概念がキーワードになっていることを論じる。特に常識の問題は三木清の留学からの帰国後、京都で行われた「アリストテレス『形而上学』読書会」における三木の問題意識、哲学者の地盤喪失という考え方を引き継いだものである。また戸坂の認識論は下部構造が上部構造を一方的に規定するというのとはやや異なる。上部構造に相当するイデオロギーの相対的自律性に目配りしている。ここには三木のシュパンヌングの弁証法の影響があると思われる。

以上の諸点から、本稿では戸坂の三木評への見解について、久野の立場は穿ちすぎであるものの、基本的に正しく、戸坂と三木の距離は、彼らの活動の晩年に至っても近いものがあった点を論じた。

Abstract

We intend to make clear who Jun Tosaka (1900-45) was, evaluating the distance between him and Kiyoshi Miki (1897-1945).

In 1936, Tosaka criticized Miki severely. About this comment, Osamu Kuno said that Tosaka had protected Miki from the police by criticising him as converted Marxist, on the other hand, Michitaro Tanaka said that this comment should be taken literally.

In this paper, we conclude Kuno's opinion is somewhat right.

Because Tosaka continued to construct the open community (public sphere) among academy, journalism and public, which Miki had proposed in 1926 at Tetsugaku Ichikoukai at Kyoto University in which Tosaka had also participated.

* 筑波大学大学院図書館情報メディア研究科
Graduate School of Library, Information and Media Studies, University of Tsukuba

1. はじめに

戸坂潤(1900-45)は、京大哲学科の先輩、三木清が独仏に留学して帰京後に催された、アリストテレス読書会に積極的に参加した。戸坂自身が回想するように、三木は旧制一高(現、東大教養部)という本来東大に進むべきコースにしながら、京大哲学科へと進学した人物の走りであった。そして一高の後輩に当たる戸坂も三木と同じく西田幾多郎に教えを請うべく、京大哲学科に進学した。

特に戸坂の場合は、兵庫県の旧制龍野中学出身という関西人の三木と異なり、東京の開成中学出身であり、また当初から文科の三木とは違って、一高では理科であった。その点に両者の相違の理由があるかも知れない。

戸坂は「三木清氏と三木哲学」(1936年)(戸坂V所収[戸坂全集の巻数をローマ数字で表す。以下同様])という論文で、先輩の三木が自分の導き手であったと述べると同時に、三木に対して手厳しい評価を下している。

戸坂は、三木がマルクスに関心をもった理由を、福本和夫の成功に嫉妬した三木の功名心に求めている。「俺でも福本位いなことは出来る、と傲語していたように覚えている。勘のいいことでは当時他に並ぶ者がなかったから、福本が新しい思想界に占めていた約束ある意義を逸早く見抜いていたのである」(戸坂V 103)。1936年1月の戸坂のこの発言は、福本のジャーナリズムでの成功が、三木をパスカル主義者からマルクス主義者に変節させたという。もっともこの論文で戸坂は「三木清の影響で左傾(?)した恐らく最初の一人」(戸坂V 103 [()は戸坂])と自認している。

この戸坂の三木評価について、両者の京大哲学科の後輩で、それぞれに面識のある久野収は、戸坂が年長の友人を官憲の批判から逸らすためにあえて三木をマルクス主義からの脱落者のような烙印を押し、三木を救おうとしたと解釈している(久野 1975 76)。他方、戸坂の開成中学の後輩で、三木、戸坂共通の友人であり、専科ではあるものの京大哲学科の彼らの後輩でもある田中美知太郎は、「戸坂のこの言葉を特別ひねくった意味に取る必要もなさそうである」(田中 1987 60)と述べる。三木の口癖をあえて戸坂が真似て三木を皮肉っていることから、戸坂の三木評は本気のものであるとみている。「戸坂がこのように書いた頃、わたしは三木とも戸坂ともつきあいがあったが、三木は戸坂のことを「実に勘の悪い奴だ」と酷評したことがあったので、戸坂のこの言葉に一種皮肉な対応を感ぜずにはられない」(田中 1987 60-

61)。「勘のいいことでは当時他に並ぶ者がなかったから」という戸坂の三木評が、三木の戸坂への悪口に照応しているというのである。

また鷺田小彌太は、戸坂の三木評を、三木という人物以上に戸坂という人物を否定的に映し出す発言であると評価している。「批評とはおそろしい行為である。……戸坂の批評は、まさに戸坂自身のマルクス理解の程度をあけすけに語るものである」(鷺田 1986 105)⁽¹⁾。

この戸坂の評言が本気のものかそうでないのかは、ともに両者と面識のあった後輩である久野や田中でさえ意見が割れている。

他方、伝記的事実としては、この「三木清氏と三木哲学」の書かれたよりも後の三木の日記にきちんと戸坂と会った際のこと書かれていて、決して非好意的な関係ではないことが窺われる。1938年1月22日の三木の日記には、戸坂と偶然出会ったことが記されている。「夕方神田に行つての帰途戸坂に電車の中で会い、久振りなので新宿のキリンビールで飲みながら話す。執筆禁止をされて困つてゐるらしく、検閲のこと、原稿生活のことなど、いろいろ話が出る」(三木㊟ 186 [三木全集の巻号はアラビア数字〇囲みで略記。以下同様])。戸坂の愚痴を兄貴分の三木が聞いてやっている。仲が悪い二人とは思われない。またこの1936年の評言より前の1933年にはあるが、三木が中心になった学芸自由同盟に、戸坂も参加している。

これらのことから、戸坂の三木批判は、多かれ少なかれ戦術的なものがあつた点是否定できない。久野の見解は穿ちすぎな可能性もあるが、戸坂が三枝博音、岡邦雄と共に中心になって組織した唯物論研究会(以下、唯研)には、服部之総がいたし、羽仁五郎も服部と共に創刊時の幹事に名前を連ねていた。服部は、プロレタリア科学研究所において、三木のマルクス主義理解を観念論的であると断罪し、三木をマルクス主義の世界から追放した張本人である。そして服部は、三木の旧制三高時代の教え子である大塚久雄にさえも、後年、君には三木の影響があつてそこが厭だといつてのける人物である(大塚 1967 1)。また服部は、三木のハイデルベルク時代からの親友である羽仁五郎と唯研だけではなく講座派においても一緒であつたが、羽仁に対しても、服部は三木の観念論の匂いがするといつて、煙たがっていた。したがって、唯研の中で、戸坂は服部との関係上、三木との近さを匂わすことは望ましくなかつたとも考えられる。また唯研には服部と共に三木批判をした加藤正もいて、その点は本稿7.にて後述される。ただしこれらも一つの推測に過ぎない。

また三木は昭和研究会に参加し、近衛政権のブレーンの中心的人物として働いたが、戸坂は後述するように、近衛新体制が民衆からの信頼を勝ち得ていることに非常に警戒感を抱いていた。ただし昭和研究会には、戸坂と共に唯研創設に尽力した三枝博音、唯研メンバーの船山信一も参加しており（山田 1975 59）、また三木が参加したのは1938年頃とされている（荒川 1981 178）ので、そうであるならば、この1936年の戸坂の文章には三木の昭和研究会参加は念頭にない可能性も高い⁽²⁾。

本稿では、このような人間関係は傍証として脇に置いておき、基本的に、戸坂の理論的な面から、三木との問題意識の近さが後年の著述に至るまで貫かれている可能性があるか否かを示したい。

そのためにもまずは、三木と戸坂の異質な点について指摘しよう。三木は羽仁五郎と『新興科学の旗のもとに』を出版し、さらに共産党指導下のプロレタリア科学研究所に『新興科学の旗のもとに』を合体させ、機関誌『プロレタリア科学』の編集長になる（荒川 1981 108）。このように三木はマルクス主義に一時期接近したが、服部之総らに観念論的なマルクス主義と批判されて、プロレタリア科学研究所の唯物弁証法部会の部会長の職と『プロレタリア科学』編集長の職を解かれる（荒川 1981 115）。その後も三木にはマルクス主義からの影響が認められるものの、基本的に自由主義者として振る舞う。他方、戸坂は一高・京大哲学科の先輩三木の影響でマルクスに興味をもったものの、基本的に日本のマルクス主義の王道を歩み、三枝博音、岡邦雄らと唯物論研究会を立ち上げ、事務局長として会をリードした。したがって鷺田小彌太（1986）の表現によると、戸坂は「晩節をまっとうしたマルクス主義者」（鷺田 1986 156）であるといわれるのに対して、先輩の三木は「転向した「マルクス主義者」」（鷺田 1986 156）ということになる。次に両名の大きな相違点としては、共通の恩師西田幾多郎への評価である。三木は基本的に終生西田を敬愛していて、鎌倉の西田邸をしばしば訪問している。ただし本稿6.でもふれられる「西田哲学の性格について」（1936年）は、例外的に西田に対して批判的な言葉を三木が公けにした文章であるとされている。他方、戸坂は本稿4.1でもふれられるように、西田に対して終始一貫して批判的である。例えば最新の西田哲学入門書の藤田正勝『西田幾多郎一生きることと哲学』でも戸坂の批判に言及される（藤田 2007 107-109）。またもう一つ、三木と戸坂の相違として挙げられるのは彼らの宗教観であろう。これは彼らのマルクスや西田への態度とも関連する。基本的に戸坂は信仰心を表にしないし、それが唯物論者の唯

物論者たるゆえんであるともいえる（もっとも岡邦雄とともに食らった官憲による執筆禁止期間中に上智大学カトリック大事典編集部の仕事をしているが）。他方、三木の場合は処女作はパスカル、遺稿は親鸞を主題とするが、それら以外は宗教が表に現れることはなく、そのことの意味は後藤（2007a）でも探ったが、またこの宗教や信仰という点で、三木はより西田に近い位置にいるともいえるであろう。また荒川幾男は三木と戸坂の気質の違いを大きくとりあげ、戸坂の三木への嫌悪を次のように評する。「感性的に言えば、ハイカラ振った「田舎者」への苛立ちであり、思想における「農村型」への嫌悪である」（荒川 1972 7）。この農村型というのは、文明の正統に対するゲルマン的な文化主義であり、「封建遺制」のなかでの野心にも相当するという（荒川 1972 7）。このような三木の田舎者としての野心や文化主義に対して、荒川は戸坂の都会人としての技術主義を対峙させる（荒川 1972 10）。ただし本稿で後述されるが、戸坂については技術主義で切り切れない面があると私には思われる。

これらの両名の相違を踏まえた上で、本稿では両名の共通項を炙ろうとする。要するに戸坂の三木評に対する、久野収の見解と田中美知太郎の見解の、いずれに分があるかを検証する作業である。結論を若干先取りするが、本稿での強調点を予め申し上げると、特に三木のアリストテレス読書会での問題関心が戸坂に影響を与え続けたか否かという点と前段落でも述べた西田幾多郎との関係に着目したい。戸坂も三木もカントの影響を強く受けている。そして戸坂の場合、三木の地盤喪失と公共圏の創出という問題関心と、カントの影響から来る「共通感覚＝常識」の捉え方が、彼のジャーナリズムへの意識に結びつき、それが三木の民間アカデミズムの構想とも照応している可能性を論じる。他方、戸坂の『日本イデオロギー論』は西田批判を軸にしているとされるが、三木の場合、西田への評価は揺れている。しかし基本的に三木の西田批判と戸坂のそれとは共通する。

なお、筆者は中井正一を研究し、その一環で中井に影響を与えた三木を研究し、さらに戸坂研究についても、同様の理由から脚を踏み入れている。今回、戸坂を三木と比較する作業を試みていて、直接には中井は本稿の射程の範囲外であるが、基本的に中井という思想家の位置づけを、彼ら二人の先輩との距離から測ることを研究の最終目的としている⁽³⁾。

2. 三木清のアリストテレス読書会

山田宗睦（1975）が強調していることであり、私も拙

稿、後藤(2006)で記したが、三木清は独仏留学時、ハイデルベルク大学で若手の哲学研究者が、アカデミックフール(学者馬鹿・専門馬鹿)に陥っていて地盤喪失(ボーデンローズ)の状況になっていると見て取った。ところが帰国してみると、京大の哲学科も同様の状況にあると三木は考えた。そこで哲学科学生にとっての共通の議論の基盤を作ろうと、アリストテレス読書会を催した。戸田三郎と樺俊雄が三木を中心に、アリストテレス『形而上学』の読書会を計画したのが契機とされている(山田1975 131)。

これに積極的に参加したのが戸坂である。単に積極的に参加したというよりは、むしろ戸坂の方から、京大哲学科の一高出身者を組織して、三木の下で共に学ぼうとした節さえある。服部健二は次のように記す。「戸坂はまだ京都にいた頃、梯明秀に呼びかけて三木清を囲む哲学一高会を持ち、やがて三木がパスカル研究からマルクス研究に移ると、三木的「マルクス主義」から影響を受けます」(服部2004 32)。ちなみに山田宗睦も、戸田三郎と樺俊雄が呼びかけたという説以外に、別の説として戸坂の発意説を紹介している(山田1975 131)。

三木がめざしたのは何か。山田のいうには、学問の公共圏の確立である。「三木の師、西田は、ジャーナリズムを嫌い、その思考を、ほとんど京都大学哲学科機関誌(すなわち「研究官報」の一つ)『哲学研究』に発表するだけであった。哲学の共同体のなかにとじこもっていたのだ。三木は、それとちがって、ひらかれた知的交流のネットを前提としていた」(山田1975 31〔()は山田])。具体的には、羽仁五郎らと『新興科学の旗のもとに』を刊行して、マルクス学の諸領域及び各大学をまたがる学術交流の媒体を作ったことなどが挙げられる。

また次のようにも山田はいう。「三木—戸坂—中井とつらなる、日本の近代市民哲学=西田哲学への左翼的のりこえの道に一貫する、意識的「公共圏」の大衆的集団的構築という課題こそ『美・批評』『世界文化』二誌の背景にあるとともに、その根本にすえられていた思想的動機であった」(山田1975 242)。山田は西田哲学が私小説同様の私哲学であるという竹内良知の説を紹介し⁽⁴⁾、そのことは認めつつ、「公的性格のきざしの潜在」(山田1975 25)も否定しきれないという。そのような公的性格への兆しのある私哲学である西田哲学に関して、その「私哲学」性を、三木や戸坂、中井は公共圏の構築という形で乗り越えようとしたと指摘する。

つまりアカデミックフールの状況と、西田哲学の私的な性格、この二つを乗り越えることが公共圏確立の真意であったと、山田の発言は纏められる。そしてその点で

は三木と戸坂のみならず、中井正一も同様の問題意識を共有していたと記されている。

先に1.で述べたように本稿では中井は主題からとりあえず措くが、基本的に「京都学派左派」とされる三木、戸坂が公共圏を確立し、アカデミズムの狭い専門領域から脱した広い学術交流を求め、ジャーナリズムとも接点をもとうと意識的に努めたこと、及び西田哲学の乗り越えを、そのような外に開かれた学問という観点からめざしていたという二点を、ここでは確認したい。

3. 戸坂における「常識」の問題

3.1 常識と共通感覚

戸坂潤は1900年東京に生まれ、旧制一高を経て京大哲学科で西田幾多郎、田辺元の下に学ぶ。もともと物理学に興味があり、京都哲学会の『哲学研究』に載せた最初の論文は「空間論」であった。のちに唯研を戸坂と共にリードすることになる三枝博音の回想によると、物理空間への関心が、彼のマルクス主義唯物論への興味の原点にあるという(三枝1956 319-320)。ただしそもそも中学以来、科学哲学志向で、哲学者は自然科学に弱いので、自分はそこを究めると考えて一高では理科に入ったという説もある(古在・中村・宮川1967 131)。

戸坂において基本的に物(ザッヘ)への関心が物理法則への関心になり、また唯物弁証法への関心となって現れている。そして戸坂において物という「存在」あるいはそれを社会におきかえれば「客観的な社会情勢」であろうが、それらに対置されるのが、観念や解釈や意味という用語である。

また「空間論」をはじめ初期の戸坂は強くカント哲学の影響を受けている。さらに本稿2.でみたように一高・京大の先輩三木清の主宰する「アリストテレス『形而上学』読書会」に参加し、三木の影響を受けつつ距離を保つのが、戸坂のスタンスであった。恩師西田の思想に寄り添いつつ、批判したのが三木であるとすれば、西田の弁証法と全面对決したのが戸坂であるし、マルクス主義に近づきつつ観念論と批判・断罪されるのが三木であるとすれば、日本のマルクス主義哲学のより主流を歩いたのが戸坂であった。「現在の哲学がボーデンローズであることを口を極めて批判する三木の影響を受けながらも、戸坂は三木と違ったかたちで現実を地盤にした哲学を求めていったのです」(服部2004 32-33)。マルクス主義に近づきつつ観念論的と断罪される三木とは違い、日本のマルクス主義哲学の主流を戸坂は歩んだが、カントの影響も初期だけではなく後期まで続いたと考えられ

る。ちなみに三枝は、戸坂がカントに依拠しつつ観念論にはまらなかったのは、空間への関心が出発点にあったからであると述べている（三枝 1956 323）。

戸坂はアリストテレスの共通感覚やカントの『判断力批判』に依拠しつつ、美的趣味の判断が普遍性を旨とする点に着目する。趣味は人々の共通感覚（コモン・センス＝常識）を養う。特に戸坂が文学や風俗に着目したのも、そのような常識の根底に趣味がある点に着目した側面が強い。これらの点を以下で見てみよう。

例えば三木がハイデッガーの下に留学した少し前の1924年、ハイデッガーに弟子入りしたハンナ・アレントは、後年『カント政治哲学の講義』において、カントの『判断力批判』に依拠しながら、美は「共通感覚」を介して普遍性に訴えるものであり、なおかつ美に対する判断は実際には共通の対象に対する様々な意見のぶつかり合う場になる、したがって美的な趣味に対する判断の議論は、政治的議論への一つの契機となると指摘する（アレント 1982=1987）。あるいはアレントの影響を受けたハーバーマスは、芸術などへの自由な議論が政治的公共性への先駆けになったと考え、「文芸的公共性」を唱える（ハーバーマス 1962=1973）⁽⁵⁾。

戸坂の場合もアリストテレスやカントに依拠して、同様の議論がなされる。

例えば『イデオロギー概論』（1932年）の第2章「イデオロギー論の課題」では次のように記される。「常識は一方に於て共通的な・平均された・凡庸な・知識を意味しないのではないが、他方に於て又健全な良識（ボンサンス）をも意味しているのが事実である」（戸坂Ⅱ 121〔（ ）は戸坂〕）。このように、常識という言葉に対して、戸坂は人々のもっている常識的レベルの知識の意味以外に、「健全な良識」としての意味を強調しようとする。そこでアリストテレスの名前をもちだす。「元来常識—Common sense, Gemeinsinn—という言葉は、アリストテレスのDe Animaに於ける共通感覚（共通感官・共通感）から来たのであるが、それが五官に共通であることから転じて、人間一般に共通であることに変化して来て常識となり、トーマス・リードの手によってそれが真理の直覚的な公理の提供者とさえなった」（戸坂Ⅱ 121-122〔（ ）は戸坂〕）と指摘し、アリストテレスの共通感覚との関連性に言及する。さらにリードの議論を紹介しつつ、カントの『判断力批判』における趣味判断にも言及する。「それ（常識）は凡ゆる人間が事実立脚している公理的な知識ではなくて、却って凡ゆる人間が準拠すべき規範・理想的態度としての性格を有っている。だから知的常識の効用を却けたカントも、趣味判断に於ては美的常識—美

的共通感覚（Sensus Communis aestheticus）—に根拠を求めることが出来、またそうせねばならなかった」（戸坂Ⅱ 122〔最初の（ ）は後藤、後の（ ）は戸坂〕）。

このように趣味判断と常識との関係を戸坂は指摘する。そこでジャーナリズムの日常性を共通感覚、健全な常識という観点から定義し直すことを、期待する。「ジャーナリズムが日常生活に根を有ち、従って常識的であるということは、ここからもう一遍規定し直さなければならなくなる」（戸坂Ⅱ 122）。

そしてそのような日常生活に根をもったジャーナリズムは人々の常識を涵養することによって、広い意味での政治に関わる。ジャーナリズムの特色は、現実行動性と時事性にあると彼はいう（戸坂Ⅱ 122）。その上で、そのような現実行動性のある時事問題は、人々の日常生活に実践性、広い意味での政治性をもたせるものであると、戸坂は考えた。ジャーナリズムはそういった一見すると非政治的な日常生活に、政治性をもたらず装置である。「例えばジャーナリズムが何か非日常的・超日常的・非時事的・非政治的な部門の学芸を取り扱う時も、必ず之に何か思想的・哲学的・世界観的・な視角を与えることによって、之を時事化・政治化・現実行動化することを忘れないだろう」（戸坂Ⅱ 122-123）。このように非政治的な学芸を取り扱いつつ、ジャーナリズムはその時事性、実践性を介して広い意味での政治に通じていくという発想は、ハーバーマスの「文芸的公共性」に近いものがある。

非政治的な学芸、特に美的な趣味の領域の判断が、政治的公共性への媒介項となるという発想が、カントやアレント、ハーバーマスに一貫している流れであるが、特に戸坂の場合、一つは文学、もう一つは風俗に、そのような共通の議論の対象があった。また以下にみるように、このような風俗や文学を単純に上部構造と位置づけず、それらの領域の相対的な自律性を強調する点に、彼のイデオロギー論が正統派マルクス主義の反映論を越えている証拠をみることができる。

3.2 趣味判断の領域の相対的な自律性とシュパンヌング

例えば『思想と風俗』（1936年）の1「風俗の考察」で、戸坂は風俗を上部構造、下部構造に位置づけられないものとして規定する。「この風俗という特有な社会現象は、どうも社会の物質的基底とその上部という普通の社会科学的特徴づけの内には、いきなり適当な位置を発見出来ないように思われる」（戸坂Ⅳ 274）。では、上部構造、下部構造双方ではないとして、いずれにより近いものであ

ろうか。その点についても、両面あるという。風俗は社会の制度的局面として現れる。その限りにおいて、下部構造となる。他方、風俗は「その制度の内に生まれ又教育された人間の意識の側に於ける制度習得感にいつも随伴する」(戸坂Ⅳ 274)。その場合は「明らかに上部構造としてのイデオロギーの一部にぞくする」(戸坂Ⅳ 274)。

また戸坂のイデオロギーの考え方も、単純にそれが上部構造であるので下部構造の反映になるという考え方とはやや違い、それぞれの領域固有の論理が自律的に働くという考え方が一方においてあり、それと同時に下部構造の上部構造への規定性も否定しないという見方をしている。

例えば『世界の一環としての日本』(1937年)所収の「言論の自由と統制」(1934年)では、言論というものの自律性、独立性をまず強調する。

「こうした評論家や言論機関は何等かの意味での、又は何等かの範囲での、諸社会のイデオロギーをみずから代表して言論をなすのである。／この際、その文筆出版活動なり演説活動なりがその背景になっている夫々の何かの社会集団の命令に基いているにも拘わらず、矢張りその言論乃至言論機関自身の独創的な対社会的な意志から発動したという条件がなければ、そうした活動も少なくとも言論の名に値しないのであって、例えば他人からディクテートされた書き取りなどは、自分自身の対社会的意志の活動とは無関係だから、言論ではないということになる」(戸坂Ⅴ 163〔本稿引用部分で／は段落替えを意味する。以下同様〕)。

つまりそれぞれ所属する社会集団の「イデオロギーをみずから代表して言論をなす」という原則はある。しかしその社会集団の公式イデオロギーを「他人からディクテートされた書き取り」として、鸚鵡返しのように伝える、御用報道的なジャーナリズムは無意味で、その存在価値はない。つまり言論機関や言論人の相対的自律性は必要とされる。

多分、このことがいえるのは、イデオロギーそのものが下部構造から規定されつつも、相対的な自律性を保っているからに他ならない。『現代哲学講話』(1934年)所収の「新聞現象の分析」(1932年)という論文で、次のように戸坂は述べている。「ブルジョワ新聞は一つの商品である。だがただイデオロギーを盛ることによってのみ効用を生じる商品なのである。処でイデオロギーは経済的・物質的・地盤から現実的に決定されいながら、なお観念上の自由度を保っていることを、その特色とする」(戸坂Ⅲ 143)。

つまり「言論の自由と統制」(1934年)と「新聞現象

の分析」(1932年)をあわせて考えると、下部構造である経済が上部構造であるイデオロギーを規定するが、その規定にもかかわらずイデオロギーには相対的自律性があるし、言論人にはそのイデオロギーからも相対的な自律性がある。さらに「風俗の考察」もあわせて考えると、風俗はこのイデオロギーの側面と、下部構造的な制度としての側面をあわせもつ。

このように下部構造が上部構造を一方向的に規定せずに、上部構造を相対的な自律性のあるものとして理解する捉え方を大塚久雄はシュパンヌングと述べているが、戸坂の今みてきたような考え方は、まさにそのシュパンヌングに相当しよう。大塚は本来マルクス主義であっても双方の規定性を考えるべきであるが、現実のマルクス主義の理論では一方向的な反映論になっていると指摘する。「マルクスが上部構造をなす文化諸領域のそれぞれに、相対的な独自性をもつ運動を認めていることは、もちろん確かにそうなのでありますが、しかし、それならば、・・・その固有な運動法則は、いったい、どういうものかということになりますと、どうも積極的な答えが得られない。むしろ、上部構造の運動は究極において経済的なものによって制約されている、そういうことだけが一面的に強調されるにとどまるのが実情ではないかと思うのです」(大塚 1966 67)。基本的にこの大塚のシュパンヌングの考え方は、単に大塚独自のウェーバー解釈に由来するというのみならず、大塚の三高での教師三木清伝来の考え方であると考えられる。ちなみに1.でもふれたが、大塚は入院中に、三高の先輩服部之総の見舞いを受けたが、その際、大塚史学批判の口火を自分が切った理由を服部は、「きみの学説をわたしがやにわに批判したのは、三木哲学がまたしても姿を現わしてきたと直感したからだ」(大塚 1967 1)と述べたという。つまり三木から大塚への影響には決定的なものがあるといえる。そして三木清が『パスカルにおける人間の研究』で指摘した肉体、精神、慈悲それぞれの秩序の次元の相違の議論、そして次元の異なるものの両極性に挟まれた存在としての人間に関する議論が、領域相互の影響関係を認めつつ、それぞれの領域の固有性を主張する、シュパンヌングの考え方に、三木から大塚への影響が現れたと考えられるのである(後藤 2006)。

ウェーバーにおいて経済の領域と、思想や宗教などのイデオロギーの領域はどちらかがどちらかを一方向的に規定するものではない。経済、宗教などそれぞれの文化領域はそれ固有の論理で動き、それぞれある程度自律性がある。とはいえ他の文化領域と没交渉ではない。経済の領域は経済の領域で発展するし、イデオロギーの領域は

イデオロギーの領域で動きつつ相互に影響され、その意味で両者は緊張関係に置かれ、シュパンヌングの弁証法が両者の間に介在する。

大塚はウェーバーのシュパンヌング概念が、マルクスの弁証法上の矛盾に相当する概念であるとする。「彼のいうシュパンヌング(緊張)やフリュッシヒカイト(流動性ないし移行)は、マルクスのばあいの「矛盾」とはもちろん違いますが、しかし、まさに彼の「矛盾」に照応するような概念でありまして、マルクスが矛盾という方法概念で対象をとらえていくところを、ヴェーバーなら、シュパンヌング(緊張)とユーパーガング(移行)という方法概念を駆使しながら対象を処理して行くのであります」(大塚 1966 54 [()は大塚])。

このシュパンヌングは弁証法的な矛盾に着目する方法であるが、安易に止揚されるものではない。だからこそフリュッシヒカイト(流動性ないし移行)とかユーパーガング(移行)といった「移行」の意味をもつ言葉と親和性がある。つまり矛盾する二つのものが双方に影響を与えつつ、一方が他方を規定するような「反映論」「模写論」的な関係でもないし、通常の弁証法のようにすぐに止揚されるものでもない。要するに、領域相互は確かに矛盾し、弁証法の対立関係に置かれる。それらの領域はそれぞれ相互に影響を与え合う。しかし影響は与えつつ自律性は保たれる。したがって、一方が他方に一方向的に影響を与えるのでもなく、また、矛盾が一挙に解決して、新たなものが止揚として生み出されるのでもない。文化諸領域は相互に矛盾するが、影響を与えつつ、相互に自律性を保って発展する。このような自律性を保った上での、領域相互の矛盾・対立の関係をシュパンヌングという言葉でウェーバーは表したのである。

思想と経済についても、両者は影響がない訳ではなく、相互に親和性をもって両者が互いを意識しながら発展するが、固有の領域であり相対的な自律性はある程度確保される。

そしてこの各文化領域の固有性は、三木の『パスカルにおける人間の研究』に即していえば、相互の領域は「次元」が異なるという「三つの秩序」の議論に通じる。大塚(1966)で主に例示されるのは思想と経済の緊張関係である。これを三木の文脈に戻して考えるならば、上部構造の思想と下部構造の経済の間に人は挟まれた中間者であり、双方の影響を受ける。しかし思想のさらに上部には宗教があるし、経済のさらに下部には物そのものの世界がある。

以上のような点を踏まえると、単純な反映論を越えた部分に、三木のシュパンヌングの弁証法の考え方から戸

坂への影響が感じられる。またこの問題は、5.にて後述される。というのも、戸坂に対して一元的な側面を強調する研究が多くあり、それをこのシュパンヌングの問題の観点から検証できると考えられるからである。さらに林淑美は、戸坂をアルチュセールやジジエクに重ね合わせる読みを提案しているが(林 2005 209)、そもそもアルチュセールの「重層的決定」の議論にはシュパンヌングの弁証法の捉え方に近いものがあり、それは三木を経て大塚、戸坂に受け継がれた考え方のようにも思われる。

このシュパンヌングの弁証法は、戸坂に即するならば趣味判断の領域への着目から風俗やイデオロギーの位置づけを考えるとところからみえてくる。そして戸坂自身の趣味判断への着目は、おそらくそれらが判断力や共通感覚に関するものであるから、なされたといえる。

また戸坂は、三木の公共圏の考え方も受け継ぎ、それを保っている。人々の常識を信頼し、アカデミズムの専門馬鹿な狭量さを、ジャーナリズム等によって乗り越える構想に、三木の公共圏の問題意識との共通性もみいだせる。

なお、ここで述べた常識の問題はさらに次節4.の後半にて検討されよう。

4. 『日本イデオロギー論』

4.1 西田弁証法批判

西田幾多郎への三木、戸坂の批判を検討する手ははじめとして、また戸坂の常識概念の一端を知るために、戸坂の代表作『日本イデオロギー論』をみてみよう。岩波文庫にもなっている『日本イデオロギー論』は、1935年に初版が白揚社から出された。この書物において戸坂は学問としては文献学や解釈学を批判する。解釈によって意味が変化しても、現実の存在そのものは変わらない。そしてそのような解釈された観念の世界でだけ、弁証法が成立してもそれは現実を置き去りにする。そのような「弁証法」の典型として、戸坂は旧師西田の哲学を批判する。ちなみに米谷匡史もこの書について「その批判の焦点は西田哲学である」(米谷 1998 438)と指摘している。この本所収の論文「「無の論理」は論理であるか」(1933年)で、戸坂は西田哲学の立場として貼られるレッテルの一つである神秘主義の思想的立場も、あるいはその反対の立場も、いずれも「ジャスティファイする」(戸坂 1977 237)、全てを包容する方法が、西田哲学であると指摘する。では、本来結びつきえないものも結びつけることができるのはなぜか。それは西田が「無」

の立場に立っているからであるという。「西田哲学は相反する凡ゆる哲学的要求を素直に受け入れ、夫々の間の撞着・矛盾を、結び付き得ない筈のものを、あり体に暴露する。そこで博士は考える、結び付き得ないものは結び付き得ない筈のものである(例えば主観と客観・未来と過去・歴史とアイデア・等々)、それが永久に結びつかないことこそその本性なのだ。だがそれは事実として結び付いているのであって、ただどうしてもその結び付きが考え得られないという困難に陥っているにすぎない。それは考え方が悪いのだ。と云うのは存在を在るもの・有から出発して考えるからで、有の論理を以て考えようとするからである」(戸坂 1977 242-243 [() 及び傍点は戸坂])。このように有から出発して考えるから、事実としては結び付いているのに矛盾するもの相互が結びついて考えられない。ならばどうすればよいと西田は考えるのか。それがこの論文のタイトルでもある「無の論理」である。「そこでかの無にして限定するものを考えることが必要になって来るのである。・・・有の論理の代りに必要なのは「無の論理」である」(戸坂 1977 243)。こう考えると、「無の論理」によって矛盾するものの結合が可能になり、全てが巧く行くように思われるかも知れない。しかし「無の論理」はまた「自覚的論理」であり、そこに問題が生じると、戸坂は指摘する。というのも自覚の論理における弁証法は「要するに弁証法の自覚でしかない」(戸坂 1977 244)からである。そして結局そのような自覚としての弁証法は、本当の意味での弁証法を排撃する論理にしかならない。なぜなら「無の論理は、事物そのものを処理する代りに、事物のもつ意味を処理する」(戸坂 1977 246)からである。したがって、極めて実践性を欠くし、意味、解釈のレベルで「処理」、解決が図られる。「社会や歴史や自然という概念がどうであるかではなくて、社会や歴史や自然という概念がどういう意義を有ったものであるか、意味の範疇体系に於てどういう位置を占めるか、が問題である」(戸坂 1977 246)。事物の解釈のみをする弁証法は事物の本当の対立を観念上の対立にすり替えてしまい、結果的に対立を隠蔽したイデオロギー的な表象によって、擬似的な「止揚」がなされることに力を貸す。

例えば戸坂は近衛内閣のイデオロギー政策の巧妙さを批判するが、それもこの西田批判に通じる。林淑美(2005 181-239)は、近衛内閣成立以前の「国民の常識」が、近衛内閣成立によっていとも簡単に消えてしまった点に関する戸坂の「拳国一致体制と国民生活」(1937年)での発言を、その前後の政治的文脈から捉えて解釈する。近衛内閣成立直後までは戦費の増大が国民の生活の

窮乏をもたらすという「国民の時代常識」(戸坂 V 197)があり、社会大衆党や無産政党が1937年4月30日の総選挙で躍進する。ところが廬溝橋事件が7月7日に起き、「国内対立相克の緩和」(戸坂 V 197)が図られる。しかもこの事件そのものも単に軍部の暴走というのではなく、政権中枢によって事前に仕組まれた節もあるという。近衛の下に各政党、言論機関、財界の代表それぞれが集められ、近衛は彼らから非常時への協力の意思表明を取り付けた(林 2005 195)。それは軍事費と国民生活という具体的な事物の対立を、「国内対立相克の緩和」という「観念的な安定感」によって擬似的に止揚することに他ならない(林 2005 204)。非常時体制を認めればますます軍事費は増大し、現実には国民生活は苦しくなるが、ここに至って「国民生活の安定」と観念上対立させられるものは、「膨大な軍事予算」ではなくして「東亜永遠の平和の確立」とされる(林 2005 214-215)。この林の分析を私なりの文脈でいいかえると、具体的な事物の対立は本来の弁証法を成立させるものなのに、それが観念、事態の解釈の対立にすり替えられると弁証法が成立しなくなる、あるいは欺瞞的な止揚がなされることになる。

『日本イデオロギー論』序論「現代日本の思想上の問題」(1935年)でも、この欺瞞的な止揚について明確に記されている。基本的にこの書は自由主義哲学を批判する。反動の側が1935年前後という今日優位な立場を得るに至ったのは、反動にも唯物論にも与さない自由主義のどっちつかずの態度が、反動の側に利益をもたらした結果であるとして、その理由を綿密に暴く。自由主義は何でも入る袋のようなものであるとすれば、そこから自由主義の体系を作り出すとすると、今度はその作り出された体系は、自由主義から排斥されることになる(戸坂 1977 19)。つまり自由主義は無限抱擁的な袋でしかない。ちなみにそういう指摘は基本的に先に見た、西田弁証法批判における、神秘主義の思想的立場も、あるいはその反対の立場も、いずれも「ジャスティファイする」包容性と共通する。自由主義は自ら体系を作ると自己矛盾に陥る。したがって消極的自由(「～からの自由」)、積極的自由(「～への自由」と自由を二分すると、消極的自由しか自由主義は求めないことにもなる。そこで「社会的政治的観念からの自由」(戸坂 1977 19)というものが生じる。社会的政治的観念からの自由を専ら求めることになり、結果、内実は文化的自由のみ求める。すると積極的自由としての文化的自由は、宗教意識にまで高まりうる。そしてこの宗教意識まで高まった文化的自由は、政治的観念からの自由と相まって、現実逃避を容易にす

る。「社会における現実的な矛盾がもはや自由主義思想のメカニズムでは解決出来なくなった現在のような場合、その血路の一つが(但し唯一の血路ではないが)ここにあるのであって、矛盾の現実的な解決の代わりに、矛盾の観念的な解決が、或いは矛盾の観念的な無視・解消が、その血路である」(戸坂 1977 20 [()は戸坂])。この文章は、先程来みてきた、西田の「無の論理」の自覚の「弁証法」に対する批判や、近衛内閣が、意味解釈上のみ矛盾を解消しようとしたことと照応するといえる。

そもそも自由主義哲学は、解釈の哲学であり(戸坂 1977 21)、「現実の世界に就いて語るように見せかけて、実際に聞かされるのは意味の(だから全く観念界にぞくする)世界に就いてでしかない」(戸坂 1977 21 [()は戸坂])。

このように自由主義哲学と解釈学、観念論との結びつきを指摘する。また解釈学は文献学に通じる。つまり「古典の文献学主義解釈を以て、現在の現実問題の実際の解決に代えようとする」(戸坂 1977 25)。そうすると、「古典が成立した時代に於てしか通用しない範疇を持って来て、夫を現代に適用すれば、現在の現実的な現実界の持っていた現実はどこかへ行ってしまって、その代わりに古典的に解釈された意味の世界が展開する」(戸坂 1977 25)。つまり巧妙に意味の秩序が現実の代わりに出現する。先程来、西田弁証法への批判で述べてきたことが、ここにおいても妥当する。

この序論で戸坂は「常識」についても論じる。日本は高度資本主義国であるから、自由主義が社会常識である(戸坂 1977 30)。そして現在世間を跋扈している反動思想は、こういった自由主義的なブルジョワ社会常識から照らすと「著しく非常識な特色を有って」(戸坂 1977 30-31)で、自由主義者は反動思想に反撥する。しかし大衆の常識は、反動思想に影響されている。「こうした非常識であるべき日本主義的思潮が、今日のあまり教養のない大衆の或る層を動かしているという現実を、どうすることも出来ない。そうなる之又一つの常識だということにならざるを得ないように見えるのである」(戸坂 1977 31)。それはなぜか。自由主義者たち、特に政治社会的自由から撤退した文学的自由主義(文化的自由主義)者たちは、自分の個性を磨くことに熱心で、大衆の啓蒙に力を入れない。しかるに反動勢力の側は大衆の啓蒙に熱心であるからであるという(戸坂 1977 31)。

ちなみに『思想と風俗』所収の「社会思想と風俗」(1936年)において、「文学的自由主義」と「学芸自由同盟」とを結びつけて論じる。「現代のわが国の自由主義者達が、実は政治上の自由主義者ではなくて、云わば文学的自由主義者だということは、非常に大事な規定だと

思う。かつて学芸自由同盟というものがあったが(私もその一員だったということ念のために断っておく)、そのメンバーの大多数が文学者や文士や芸術家だったことは、意味があるのである」(戸坂Ⅳ 306 [()は戸坂])。この学芸自由同盟の呼びかけ人は三木である。つまり文学的自由主義(文化的自由主義)として戸坂の念頭にあるのは三木である。そして三木の呼びかけに戸坂も応じていたし、その事実はここでも認めている。

つまり三木に代表される文学的自由主義者の啓蒙や常識嫌いが、大衆の常識を反動の方向に結果的に導く要因となっていることを戸坂は示唆する⁽⁶⁾。

4.2 常識とジャーナリズム、シュパンヌング

『思想としての文学』(1936年)の21「常識の論」(1935年)で『日本イデオロギー論』の補足としながら、以下のように文学的自由主義について戸坂は語っている。

まず戸坂は常識という言葉が、重なる部分はあるものの異なる二つの意味で使われていると指摘する。一つは知識水準の意味である。諸分野の学問の知識の最前線に対して、人として分かちもっていくべき最低水準の知識の意味である。もう一つは、健全な考え方、「見解の健全性」(戸坂Ⅳ 120)、精神の健康のような意味であり、これは共通感覚、normalに通じる規範(norm)の感覚の意味である。そしてこの後者の意味の常識は「アカデミック・フル」(戸坂Ⅳ 121)にみられるように、学者ほどむしろ欠けているものであって、知識の量の多寡に必ずしも相関しない。「知識に於ては平均値的な水準に止まっても、その見解に於て卓越したものも多い。学究必ずしも政治家でないのも理由がある。単なる教養と意志や性格の形成が区別されるのにも意味があろう。で知識の高さと見解の高さとは別のことなのだ」(戸坂Ⅳ 121)。

そこで文学的自由主義者たちは、道徳としての常識を、健全な見解というレベルでは捉えずに、道徳的知識のレベルで理解する。そして道徳的知識を否定しようとする。そこで先に述べたように、常識嫌いになる。しかし本当なら、その意味での常識嫌いであっても、「見解の健全性」という意味での常識までも否定するのはおかしいし、新しい道徳を見出そうとしないのもおかしいという。「つまり新しい常識を生み出すものでなければ、何のための道徳的探求、何のための文学か、と云うのである」(戸坂Ⅳ 123)。

つまりこの論文ではそこまでいいきっていないが、文学的自由主義が知識としての道徳を否定し、常識否定になると、社会の共通感覚に通じる「見解の健全性」まで

をも崩すことになり、結果的に大衆の常識を反動の側に与するものへと変化させるのに貢献していることになるというであろう。

同じ『思想としての文学』の22「共通感覚と常識」(1932年)では、共通感覚というものには、アリストテレスのいう感覚相互の共通性と、カントのいう芸術が万人に訴えるという意味での共通性の双方があるという。しかしそれらは究極において一つに纏まる。というのも文学という芸術は感覚よりも概念をメディアにする(戸坂Ⅳ 127)。よって論理的妥当性も要求する。したがって健全な常識に通じる。要するに、美的な共通感覚と常識としての共通感覚とは精髓を同じくする(コンジューニアル)といえる。ちなみに戸坂におけるコンジューニアルとは以下のような意味である。「諸科学は云わばその精髓を同じくする(congenial)ものでなければならぬ」(戸坂Ⅳ 125)。そのようなコンジューニアルティ・共軛性^{きょうやくせい}は、単に科学相互のあいだだけではなく、科学と文学のあいだにも必要であるという。さらに共通感覚ということで視覚器官の芸術である美術、聴覚器官の芸術である音楽あるいは文学などがまずは区別され、「こうした諸感覚はどうやって統一を保つことが出来るのか、之が問題である」(戸坂Ⅳ 127)とし、ひとまず区別された個々の感覚については共通感覚を通じたコンジューニアルティを確立させることが重要な問題であるとするのである。

そしてそのような常識はジャーナリズムにも通じるという。「常識とは日常感覚なのである。それは単に諸感官感覚に共通であり且つ又諸世間人に共通であるばかりではなく、凡ゆる諸事物に日常性という視角と尺度とをあてはめる知識の態度・ジャーナリズム的態度を意味する」(戸坂Ⅳ 128)。

以上のように、健全な見解に結びつく「常識」をジャーナリズムの側にみたとて、知識としての「常識」を学問の側にみて、「アカデミックフル」を批判する視点は、本稿2. でみた、三木清の「公共圏」の問題意識と共通しているといえる。他方、美的な共通感覚と常識としての共通感覚を、精髓を同じにする(コンジューニアル)と考え、それらを基本的に一つのものとして捉えるのは、カント『判断力批判』の理解としてはやや偏っているかも知れない。例えば、戸坂の後輩、中井正一の場合、美と社会常識や論理との斉一性よりは、異質性あるいは媒介性こそが問題となっていた。あるいはまた現在のカント研究においても熊野は、『判断力批判』が『純粹理性批判』の自然の領域の法則性・必然性と『実践理性批判』の道德領域の自由とを媒介するものであると理解している。「思弁的理性と実践的理性とのあいだには、

「見とおしがたい裂け目」がなお存在するかに見える。それは、ひとことでいえば、「感性的なもの」と「超感性的なもの」とのあいだに開かれている深淵である。可能な経験の範囲を超えてることのできない理論性は「感性的なもの」にしばられ、実践理性がそれによって可能となる自由は「超感性的なもの」(叡智的なもの)を前提とする。両者を架橋するものこそが、さらに問われなければならないはずである。これを問いたずねることが、『判断力批判』の、すなわち第三の批判書の課題であった」(熊野 2002 85-86 [()は熊野])。ただし中井の場合は、芸術美にそのような架け橋=媒介の側面を期待していたが、熊野の場合には、自然美への崇高な感情にその架け橋を求めるという点に、両者の違いはあるが。

基本的に色々な領域の精髓を同じくする(コンジューニアル)側面に戸坂の関心はある。それは基本的には彼が唯物論者であり、下部構造決定論に与しているからであろう。下部構造決定論では物質が精神活動・イデオロギーを決定するということになるが、戸坂においてはそのことは、自然科学の領域が物質に関わるので下部構造に関係しており、社会科学の領域が精神に関わるので上部構造に関連するということになる。つまり反映論、下部構造決定論を戸坂の文脈で捉え直すならば、自然科学の社会科学に対する優位性の主張となって現れることになるという指摘がなされている。例えば三枝は次のように指摘する。「『空間論』から出発し、たえず『自然科学の典型としての』物理学に関心をもちつづけてきた戸坂は、社会科学に対する自然科学的方法的優位を確実につかんでいた。唯物論が何であるかが問題になるとき、唯物論についての過去のひとびとの哲学的論議のなかをさまよう……必要がなかった」(三枝 1956 336)。つまりこのことは、戸坂が三木(あるいは中井)と同様、新カント派の哲学から出発しているにもかかわらず、ウィンデルバント、リッケルト(リカート)流の学問領域相互の自律性の議論から抜け出ているということ、意味する。このことに関連して西川富雄は次のように指摘する。「彼(戸坂)の科学論の特徴は、自然諸科学、社会諸科学を通貫する一元の原理を唯物論に求めることから始まる。周知のように、新カント派、わけても、リカートでは、自然科学の科学性は、自然の斉一性に準拠して成立する因果の機械的連鎖のなかに求められる。であるならば、社会、歴史、文化の諸科学においてはどうか? 歴史の領域においては、出来事は一回限りであり、個性的である。自然の世界のように普遍的に法則定立的とはいかないであろう」(西川 2001 121-122 [()は後藤])。このよ

うに西川富雄は新カント派の科学論が、法則定立科学である自然科学と個性記述科学である人文社会科学(歴史的文化科学)を分けるのに対して、戸坂が両者の斉一性を求めると示唆し、次のように続ける。「われわれの戸坂も、その点では(新カント派同様ヘーゲルに較べて)実証主義者である。かれにおいて、哲学の営みは、認識論的であり、科学論的である。それでいて、かれは、「自然」と「精神」(社会・歴史・文化、マルクス主義では上部構造)を二別としない。自然諸科学と精神諸科学とを一元性のもとに包摂しようとするのである」(西川 2001 122 [前の()は後藤、後ろの()は西川])。

あるいは鷺田は『日本イデオロギー論』についての文章で次のように記す。「戸坂はイデオロギーに対して科学を対置する。「認識」をである。しかし、科学による認識と異なる、しかもたんなる幻想的知でない、リアリティをもつ意識は存在するのだ。…科学的真理でもって、イデオロギー的正しさを克服できるという、正真正銘の科学主義・技術主義的言説に戸坂は陥っているのである。これでは、マルクスはもとより、三木からも後退しているだけでなく、日本主義の思考の肉体性、すなわち、イデオロギーに訴えて人を動かす力に、正面から対決してこれを撃破することは不可能であったのだ」(鷺田 1986 161)。鷺田も三枝や西川同様、戸坂における一元論的把握、自然科学の主導性を強調する。さらに鷺田は戸坂の一元的把握を、肉体性を欠いた科学主義とまでいいきっている⁽⁷⁾。

多分にこのように一元的に把握する側面があるからこそ、解釈の世界でのみ成立する弁証法に満足する自由主義に対して、唯物論は、真の意味で、反動勢力に抵抗しうる理論であるという、先ほど 4.1 でみたような戸坂の理屈が成立するのであろう。つまり精神と自然とが一元的であれば、精神の世界でだけ弁証法が成立しつつ、現実存在を担う自然の世界は置き去りにしてよいという理窟もなくなるからである。

また、一元的に把握する立場があるから、西欧の科学技術文明を受け入れながら復古主義の思想が精神文化のみ日本的なものへの回帰するのは矛盾しているという批判も可能になるのであろう⁽⁸⁾。「産業技術を抜きにして産業生活が不可能なことを知らない者はない筈だ。処が例えば日本型の農本主義者は殆ど凡て農本主義的反技術主義のイデオログなのである」(戸坂 1977 129)。

『日本イデオロギー論』において、戸坂は、基本的に自由主義思想が、反動思想と唯物論という両極を見比べる際、前者をより嫌う点をまず指摘する(戸坂 1977 29)。しかし実際には自由主義思想こそが反動思想の暴

走を助長する。それはなぜか。基本的に自由主義は自ら体系をもつと自由主義でなくなる。先にも述べたように、自由主義は「～からの自由」を求めるものであって、消極的自由を宿命づけられているからである。よって唯物論しか、この思想状況の反動化に抗しえないと戸坂は考える。この戸坂の発言は、ここまで本稿で述べたような、精神と自然との一元的な把握によって可能になるといえる。

ただし当然のことながら、この一元的把握ということは、先に指摘したシュパンヌングの弁証法とは矛盾・対立する。その点については次節 5. でふれていく。

5. 『日本イデオロギー論』の増補版等と模写論

戸坂は三枝博音、岡邦雄らと 1932 年に唯物論研究会を創設し、主導した。特に三枝が会から去り、岡から事務局長を引き継ぐと、彼は基本的に自ら研究会で発表すると同時に、他の会員の報告に対しても指導的批判に努め、啓蒙的な連続講義も続けたという。38年唯物論研究会を解散。同年治安維持法違反で検挙され、44年懲役3年の刑が確定し入獄。45年獄死する。

こうみてくると唯物論と殉死した「晩節をまっとうしたマルクス主義者」(鷺田 1986 156)の戸坂が、殉死する前の時期に、「転向した「マルクス主義者」」(鷺田 1986 156)である、先輩の三木をはじめとする文学的自由主義者を批判したのが『日本イデオロギー論』であるとの印象が強い。しかし彼は強かである。『日本イデオロギー論』初版では自由主義が有効な抵抗軸にならないと批判した戸坂であるが、増補版で同書に加えた、36年の「自由主義・ファシズム・社会主義」では、自由主義思想を気分的自由主義、体系的自由主義、文化的自由主義に分類し、体系的自由主義以外の自由主義は、科学的社会主義と矛盾しないので連携の可能性を模索できるとする。やはり『日本イデオロギー論』増補版に所収の「現下に於ける進歩と反動との意義」(1936年)で、戸坂はこの時期を政党の弾圧と論壇での衰退によるマルクス主義の退潮期と考える。それを補うべく、マルクス主義を単に理論レベルで受け入れるのではなく、日常生活の習慣として定着させ、文化としてわれわれのなかに血肉化させることを求める。「マルクス主義理論を如何にして基本的な教養によって精練し之に実用的なフレキシビリティを与えるか、という反省の時期に這入ったのである」(戸坂 1977 393)。そしてこの機会を利用して「唯物論は、大衆のモラルとなり大衆の気分となり、やがて大衆の風俗になる」(戸坂 1977 393)べきであるという。こ

れら二つの論文はそれぞれ別の雑誌の3月号に掲載されたもので、2・26事件の直前に書かれた可能性が高く、時局の急激な変化の前夜のものであろうと推察される。実際「増補版序文」では再版に際して3つの文章を加えたのは、「時局の進展に応じてこれが必要だと思ったから」（戸坂1977 9）であると戸坂自身記している。

また『世界の一環としての日本』（1937年）所収の「所謂「人民戦線」の問題」（1936年）で、戸坂は人民戦線の必要性を訴える。社会大衆党より左派の労農無産協議会は、人民戦線の必要性を唱え、社会大衆党はそれを志向していないが、数において劣位の労農協が人民戦線のイニシアティブをとるわけにはいかないと戸坂はいう。「人民戦線の母胎となり得る唯一のものは、社会大衆党以外にはないのである」（戸坂V 47）。

自由主義が反動思想の跋扈を許す構造を批判し、本稿4.1でみたように反動思想に抗するのは唯物論しかないとして、唯物論を模索しつつ、マルクス主義衰退の状況では自由主義との連携の途を探る。この現実主義的感覚は、彼が知識としての唯物論よりも、「見解の健全性」を重んじたから得られたものに他ならないと思われる。つまり三木清の帰国後の「アリストテレス読書会」での問題意識が、そのまま戸坂の常識や啓蒙、そしてジャーナリズムに対する基本認識を構成していたように思われる。

要するに、戸坂は最終的には唯物論よりも「見解の健全性」を重んじたといえる。これは唯物論と「見解の健全性」が排他的関係で対立するというよりは、「見解の健全性」が唯物論よりもメタレベルの原理として介在しているということである。つまり、「唯物論」「西田哲学」その他等々個々の思想の、メタレベルに来るものが「見解の健全性」になると思われる。「見解の健全性」、いいかえると広い意味での自由主義的精神があれば、最終的にはファシズムへの防波堤ができるし、共同戦線も張れる、そういう基本認識がありつつ、1935年の時点では現実の「自由主義」に対しては否定的に理解する。文学的自由主義者は、個性信仰を強め、大衆の「常識」に訴えることを止めるし、思想的な自由主義者は、弁証法が意識の世界でだけ成立すればそれで満足し、政府の側の擬似的な止揚に対する有効な批判を打ち出せない。そういった特定の状況下でのみ「自由主義」と訣別するのであるといえる。

鷺田小彌太は、戸坂の思想を「衣装の哲学」とであると評した林達夫の評言を使って戸坂を否定的に論じる。先輩三木に対してパスカル主義者にもマルクス主義者にも平気で衣装を替えるという評価を下す戸坂を、鷺田は、

そのように他人を「衣装の哲学」で捉えるのは、戸坂が思想というものを肉体性の欠いたメカニズムとして軽く捉えている証拠であると批判するのである（鷺田1986 159）。しかし、私は戸坂自身が良い意味で「衣装の哲学」者であったとむしろ肯定的に理解したい。そしてそれは日和見主義とか機会主義というのではなく、常識への期待があり、それがより根底の部分で一貫していたからであると考えたい。

つまり自分の信奉する思想にこり固まって、その中で身動きできない状況は、学問における公共圏の欠けた状況であると考えられる。例えば、マルクス主義は三木や羽仁の『新興科学の旗のもとに』の時期には、総合的な学問として専門分化した各学問分野を越えるものとしての意味があったが、他方でマルクス学はマルクス学でその道の学者馬鹿を生み出しうる。そういった状況もそれに相当しよう。「見解の健全性」があれば、唯物論で通用しない事態が生じれば、自分の立場を相対化する柔軟性はもちうるし、それによって他者の批判を受け入れていく自己批判の精神、つまり異なる思想的背景にいる者との自由な討論をする意識ももちうる、つまり学問の公共性・公開性へと移っていく⁽⁹⁾。その点で三木帰国後の「アリストテレス読書会」での問題意識を、戸坂はその執筆活動の最終局面に至るまでもち続けていたといえる。

また戸坂が精神と自然との一元的把握をめざす唯物論を基本としつつ、イデオロギーに関して、下部構造からの相対的自律性を認め、なおかつ風俗を上部構造、下部構造の間にあるものとして把握したことは、彼に公式マルクス主義を越える部分があったからに他ならない。例えば山田洗は、「戸坂ほど公式主義から遠くへだたっていたマルクス主義者は少ない」（山田1990 63）と評する。「戸坂の全集を読んでいてだれもがすぐ気がつくのは、彼がマルクス主義の諸原則の擁護のために一貫してたたかいながら、同時代の他のマルキストと比較して奇異に感ずるほどマルクス・レーニンの著作からの引用をしていないことだろう」（山田1990 63-64）。

そのように「公式主義から遠くへだたっていたマルクス主義者」であるがゆえに、状況に応じて、柔軟に自由主義者を批判したり、自由主義者と手を結んだりできたのであると考えられる。

戸坂は先に4.2でみた「共通感覚と常識」からの引用部分でも「精髓を同じくする（コンジューニアル）」というのみで、異なる領域のあいだに全くの相同性があるなどとはいきっていない。

にもかかわらず、三枝などは戸坂の認識論を一方向的

な反映論として考えている。

三枝は、模写とは、唯物論的な認識のことに他ならないという（三枝 1956 339）。しかも戸坂において模写は鏡が物をそのままに写す点での、真実性にかかわるといふ。1935年の『科学論』で戸坂はつぎのようにいう。「一体模写・反映ということは、知識や認識を物理的な鏡の機能に譬えた言葉だが、鏡のどこに譬えたかと云えば、鏡が（平らであって塵がなければ）物をそのままに（左前になることは別として）写すという、その真実さを有つ点に、譬えたのである。ここで真実や真理ということは最も率直に云って、ありの儘ということだ」（戸坂Ⅰ 142〔（ ）及び傍点は戸坂による〕）。この引用文の前の括弧の部分「（平らであって塵がなければ）」を看過すれば、三枝のいうように、戸坂の模写概念は鏡で写すことと等しい。そして三枝は、意識を構成する脳髄も自然の産物であるので、意識は自然のなかから発生したといえるという、戸坂の発言を紹介する（三枝 1956 340）。

しかし戸坂はこの『科学論』の少し後の部分で、「鏡」と「人間」との違いにも触れる。「だが認識する者は実は鏡ではなくて、社会的に生きている実践的な人間だったのである」（戸坂Ⅰ 146）。人間であるとなぜ違うのか。模写は事物そのままの反映ではあるが、意識する人間の自発的な能動性を考慮する必要があるから違うのだと、戸坂は語る。またその一方で能動性の不用意な強調は観念論を導くとも注で付け加えるが（戸坂Ⅰ 145）。また誤謬や誤謬の訂正の必要性も、ただの鏡であればなくなってしまうとも指摘する。

つまり上記の記述をみても、三枝や4.2の後ろの方でみた西川、鷺田の戸坂理解は、あまりにも一元性を強調しすぎているように思われる。戸坂は反映論の一方的規定性を基本的に志向しつつも、カントの問題関心であった、異なった領域をいかに繋ぐかという側面への関心も常に失わなかった。そうであるだけに三木清、大塚久雄に至るシュパンヌングの弁証法と同様の、諸領域の相対的自律性と相互の影響関係を、常に射程に入れていたように思われる。例えば津田雅夫は戸坂の二元論に着目する。「戸坂の言説は奇妙な二元論をなしているように見える。ここで言えば「個人」と「自己一身」との、また、「科学」と「文学」との対置であり、こうした類の対置と二元論とが戸坂の思考に付きまとう。何故、調和的・共存的に掌握し、一元論的に了解できないのか」（津田 2007a 36）。このような二元論的把握こそが、カント的な問題関心や三木由来のシュパンヌングの弁証法を戸坂が受け継いでいることの傍証となろう。「（戸坂「批評における文学・道徳・及び科学」（1935年）は）三木と同じく、なにより

も「科学」と「文学」との関係が問われ、その「結合の仕方如何」が焦点となる」（津田 2007b 89〔（ ）は後藤〕）⁽¹⁰⁾。そして常識への着目ということが、これら2つのことを繋ぐように思われる。要するにコンジューニアルな側面、諸領域の共軛性への着目は、事物を一元的に把握することにも通じるが、戸坂は物質の領域や自然科学の領域による強引な一元論的決定論を唱えているというよりは、三木のいうような幅広い領域への目配りをし、共通感覚を通じての判断力の向上をめざしており、その一環としてコンジューニアルな側面への関心があるように思われる。

6. アカデミズムとジャーナリズムの関係の議論と西田批判

本稿2. で述べたような山田宗睦の指摘する、西田哲学の左翼的乗り越えとしての公共圏の構想に三木も戸坂も加わっていた。この点が三木と戸坂の距離のある点でもあるし、また双方の関係の近さにもかかわるので、ここで論じたい。

典型的には、三木も戸坂もアカデミズムとジャーナリズムの相互補完的な関係を重要視していたといえる。その点が両者の共通項であるし、そのような面で、哲学徒の地盤喪失を感じていた、留学から帰国当初の三木の問題関心を、両者共に引き継いでいるといえる。その点の詳細を、まず以下にみてみよう。

先に後藤（2006）でもある程度ふれた、三木の方をみておく。1932年の「哲学の衰退と再建の問題」という論文では、パブリックという言葉がキーワードになる。自然科学には全国学会があるが、文系には全国学会がない（三木⑩ 263）。哲学も同様である。日本の哲学界には幅広く物事を捉えず社会との関わりを考えずに、純粹哲学を唱えている教師しかいない。全国学会という場でのパブリックな討論をする視野の広さが研究者には必要である。しかしその機能は商業ジャーナリズムが担い、学界では研究者でない教師のみが跋扈するという。また1938年の「ジャーナリズム」という文章では、次のように記される。「学問は決して専門家の独占に帰すべきものではなく、一般人の間に解放されて社会的力になるのであればならない」（三木⑭ 115）。「専門家の立場を離れて物を一般的総合的に見てゆくといふのがジャーナリストの本領である。アカデミズムが専門に囚はれて狭い見方に陥り易いのに対して、ジャーナリズムは広い連関において物を見てゆくところに、専門的研究に従事する者のジャーナリズムから学ぶべきものがある」（三木⑭ 118）。

ここではアカデミック・フールを避けるというアリストテレス読書会以来の問題関心が、ジャーナリズムとアカデミズムの関わりという形で、続いていることが確認される。学者、専門家の教養や視野を広げるのにジャーナリズムが役立つと同時に、一般公衆に訴えかけて初めて学問は力をもつという意味でもジャーナリズムには意義があるという。

次に戸坂をみてみよう。戸坂においても「アカデミーとジャーナリズム」という題の論文が『現代哲学講話』(1934年)に収められている。そこでは「理論的ジャーナリズム」という言葉がキーワードになる。実際、戸坂や三木が山田のこのような「公共圏」を形成しえたのは、彼らが京都から放逐され、さらには学界からも追い出されたからに他ならない。そしてこの論文でもその事実を意識した章句に遭遇する。「諸大学は或る種の教授助教授を学園から街頭に投げ出すことによって、知らず知らず一実は夫は意識的でもあったのだが一アカデミーに対立する一つの理論的勢力、理論的ジャーナリズムを造り出したのである」(戸坂Ⅲ 146)。

治安維持法違反その他で大学の研究者が社会に出されて、ジャーナリズムで飯を食わざるをえなくなる。そして「アカデミーは今や、之まで慣れて来たその権威や尊厳を無視され、自己の業績をジャーナリズムによって縦横に批判・評価される運命にさえ立ち至った」(戸坂Ⅲ 146)。要するに、本稿2.で山田宗睦に即してみた、学内紀要という「研究官報」の領域に守られ、象牙の塔の聖域に匿われた存在から、ジャーナリズムという世間の視線に晒され、それによって自らの理論を鍛える必要性が、アカデミズムの側に出てきたといえるであろう。

では戸坂においてジャーナリズムとは何か。それはjournal＝日記に由来し、日常生活に根をもつ(戸坂Ⅲ 147)。ジャーナリズムは日常的・社会的・外部的であって、そこでは個人的・内面的・高遠なものは避けられ、平均化される。そしてジャーナリズムを運ぶ精神的な力は、常識であるとされる。「それは時に浅薄な又は幼稚な知識を意味し、又時に人間の健全な良識を意味する」(戸坂Ⅲ 148)。ここで先にみた、常識概念の二側面がそのまま記されている。

他方、アカデミーとは何か。アカデミーは教壇という非日常的世界を基盤にしている(戸坂Ⅲ 148)。「そこでは常識はドクサとしての真理の知識から区別される」(戸坂Ⅲ 149)。非日常であるから、常識とは違う真理が見出される。しかしそのことは肯定的にのみ捉えられるのでは、当然ない。「処がこの真理の知識とは、すでに事物に関する一定の学派的な訓練を経た限りの知識に外

ならない。だからこの知識は必ずしも通俗的ではあり得ず、又一般に知れ渡ることの出来るものでもない」(戸坂Ⅲ 149)。まさに本稿2.で、山田宗睦に依拠してみたように、西田が、ジャーナリズムを嫌ったことを暗に示しているような章句であるといえる。少なくとも三木の「地盤喪失」の認識とは共通している側面が窺われる。

しかもアカデミーは上記の引用のように、社会から懸絶され閉ざされているがゆえに、一般社会の日常的な問題よりも「それ自身のより永久的なより根本的な問題」(戸坂Ⅲ 149)をもち、実用よりも純粹科学的なものを扱う。「それ故アカデミーは、取り扱う科学自身が、如何に政治的・思想的なものであっても、思想との直接的な結び付きから之を引き離す」(戸坂Ⅲ 149)。実用をめざさないから、政治的ではないし、思想的でもなく、純粹に技術的に対象を捉える。したがって学問は専門分化する。「そこでアカデミーは夫々の技術の専門に分化しなければならぬわけである」(戸坂Ⅲ 149)。

そこで哲学を含めた学問が、まさに専門分化して全体的視野を失い、地盤喪失に陥っている姿が記される。「アカデミーは幾つかの講壇からのみ総合され得ることになる。而も講壇の学者達は夫々の専門に立て籠もって相互の間の理論的な一事務的・社交的なではない一結合を忘れることが出来る。彼等はその技術を、もはや世界観的なものに結び付ける必要を感じない、哲学と雖もアカデミーでは哲学的―世界観的―に取り扱われなくても好いことになる」(戸坂Ⅲ 149)。

このようにアカデミーとジャーナリズムの対立的側面を戸坂は抽出し、双方の長所と短所をつき合わせて相互に牽制し合うことが良いと、一応は考える。アカデミーはジャーナリズムの皮相化を牽制し、ジャーナリズムは停滞するアカデミーを刺激して時代の関心に引き込む(戸坂Ⅲ 150)。しかし現在、アカデミーは反動化しつつあり、そうであればアカデミーとジャーナリズムは相互に牽制し合い、高め合うのではなく、アカデミーが一方的にジャーナリズムに批判され、そしてそのうち相手にもされなくなるであろうと論じる。

なお、このアカデミーとジャーナリズムの対比は『日本イデオロギー論』の「常識の分析」でも次のように記される。「アカデミックな機能に対立する新聞のジャーナリスティックな機能こそ日常性の原理の最も手近な証拠になる。ジャーナリズムとは、言葉通り、日々の実生活に立脚した主義のことであり、だから日常性の原理に立つことになる。云うまでもなく、之は学究的俗悪さの代表であるアカデミック・フールが想像も及ばない原理かも知れぬ」(戸坂 1977 89)。このようにアカデミッ

ク・フルをジャーナリズムと対比させる。続けて次のように記す。「そして最後に、クリティシズム(批判・批評)は他ならぬこのジャーナリズムの、日常性の原理に立った、一機能なのである。一般に事物の批判乃至批評はいつも、常識水準(この社会的政治的標尺)に準じて行われるのだ」(戸坂 1977 89 [()は戸坂])。つまりジャーナリズムが批評をする基準こそが、常識となるのである。

以上の戸坂の「アカデミーとジャーナリズム」等からの概要は、基本的に三木の公共圏の構想及び、それに基づく学者の地盤喪失の問題意識を引き継いでいるといえる。そしてそのような地盤喪失に対抗するところに、戸坂は常識、見解の健全性をおいているといえる。

そしてこれらのことは、山田宗睦の公共圏への指摘に鑑みて、西田哲学への評価の根底にある考え方であると思われる。

なお、一応戸坂の西田批判そのものについては、本稿 4.1 ですでにみてきた。

三木については三木が他者との通路として公共圏を唱えたということは、これも山田の指摘にもあるように西田批判と関連する。三木の公共圏概念と言葉との関わりをみためため、西田と言葉の関係をまず検討する。次にそのことを三木の公共圏との関係を論じ、さらに三木の論文「西田哲学の性格について」に言及することにする。

藤田正勝によると、西田は言葉というメディアを、経験の個別性を捨象し一般化するものとして拒否しようとした(藤田 1998 106)。「ことばで表現しても、表現し尽くせない部分、直接指し示すほかない部分が残る」(藤田 1998 120)。このような言葉から外れる残余部分があるだけに、日本語は「言葉の〈ふくらみ〉に多くをゆだねる構造」をもつ(藤田 1998 120)。そして「そのような日本語の特徴と、西田幾多郎の言う〈純粹経験〉とのあいだに、ある接点を見いだすことができるように思う」(藤田 1998 120)。そのように指摘しつつ、藤田は、ある種の折衷的解釈を施す。「もちろん西田はことばによる事柄の把握の意味を否定しているわけではない」(藤田 1998 121)。このような留保的・折衷的な部分はともあれ、基本的に西田の言葉の媒介性への否定性を、藤田はヘーゲルと対立させて捉える。「ヘーゲルは『精神現象学』の『感覚的確信』の章において、〈ことば〉で言い表すことのできない経験の具体的な内容を、単に「思念された」もの、真ならざるものとみなし、逆に〈ことば〉によって言い表される普遍的なものこそが、真なるものであることを主張している」(藤田 1998 123 [括弧各種は藤田])。

このように無媒介な経験の直接性を、他者へと媒介し、普遍化するものが、ヘーゲルによれば言葉というメディアである。そのようなヘーゲルの経験と言葉の位置づけを、まさに逆にしたのが西田であるとされる。「それに対して西田は、先に見たように、判断以前の「事実そのままの現在意識」こそが「唯一の实在」であることを主張している」(藤田 1998 123 [「」は藤田])。もっともここでも藤田は、折衷的な補足を述べる。「ヘーゲルと西田の理解は互いに排除しあうように見える。それはおそらく両者が経験と〈ことば〉のどちらか一方に重点をおいて事柄を理解しようとしているからであろう。しかし、経験と〈ことば〉とは、いま述べたように、一つの事柄の二つの側面として理解できるのではないだろうか」(藤田 1998 124 [〈〉は藤田])。補足部分はともあれ、要するに、言葉は経験を普遍化し、それを他者へと媒介するメディアであり、西田はそれを拒否せんばかりであるといっている。

その意味で、他者への通路である言葉というロゴスの存在を、「公共圏」の前提と語る三木の中に、藤田のいう意味での言葉の媒介性を拒否する西田哲学に対する、乗り越えの意思が籠められていたと私には思われる。例えば三木は「解釈学的現象学の基礎概念」(1927年)において次のように記す。「ロゴスは人間をして世界を相互ひにそこにもつことを可能ならしめ、そしてそこに初めて人間の最も根源的な社会性は成立することが出来る。まさにこのことが言葉を有する人間の生の根本的な存在の仕方である。ロゴスは動き漂ふ現象を固定し、静止せしめるのみならず、現象はロゴスに於て表現されることによつて公共性(Öffentlichkeit)を贏ち得るに至る」(三木③ 196 [()及び傍点は三木])。この引用文にみられるように「言葉を有する人間の生」にとって、言葉とそれを支える論理であるロゴスによって、現象の多様性に表現を与えることで、他人との共通の通路、つまり「公共性(Öffentlichkeit)」が得られると三木は考える。あるいはまた次のようにも記される。「関心は自己の确实性を得るために必然的に公共性を要求するが故に、ロゴスの表現はそれぞれの生の属する時代の公共圏に於て行われるところの必然性を具へてある。ここに公共圏と謂ふのは、同じ時代に生きる人々が共通に所有し、そしてその中に於て相互に理解し合つてあるところの謂はばひとつの客観的な世界である」(三木③ 215-216 [()は三木])。また三木はこの「公共圏」という言葉を次のようにいいかえる。「しかるに存在への通路となる公共圏は現実にあつてはまたそれみづからいつでも必然的に限定されてある。それは我々がその中に生きてあるところの公共

圏、簡単に云へば、現代の意識である」(三木③ 219-220)。つまり公共圏は現代の意識であり、そういう現代の意識という共通の通路は、ロゴスという言葉を支える論理によって見出されるということになる。

なお、上述のような藤田正勝の西田解釈を参照しつつ、藤田の留保的表現の部分を廃して、言語批判の部分を特化させて、ウィットゲンシュタインの対極に西田を繋ぐのが永井均である。永井均『西田幾多郎―「絶対無」とは何か』によると、ウィットゲンシュタインは「驚くべきことに、言葉が体験と独立にそれだけで意味を持ちうると信じている」(永井 2006 46)。他方、西田はウィットゲンシュタインと逆の確信犯であって、「これまた驚くべきことに、体験が言葉と独立にそれだけで意味を持ちうると信じている」(永井 2006 46)。二人は確信犯であるのに対して、過失犯のデカルトは、「体験と言語がなんの問題もなく相即することを疑おうとしなかった」(永井 2006 46)。デカルトに代表される近代以降の多くの哲学者は言語と体験の相即性とまではいわずとも、(というか相即性は信じられないからこそ、多少はずれつつ近いものとして、個々の体験や現象に対して言語というものがもつ)媒介性はある程度信じていたが、そのような媒介性をそれぞれ反対側から断ち切ったのが、ウィットゲンシュタインと西田であるとされる。

この点は西田哲学が、ヘーゲルにおいて思考の最後に得られる立場を、思考の最初に先取りして、それゆえ、ある種論点先取に陥っているという山田宗睦の以下の批判を裏付けるものともいえる。「ヘーゲルが叙述のはじめでは(すでに研究過程をおえた自己にとっては自明となっているが、しかし他人にとっては)仮説でしかない「自己の立場」を、叙述の終点にいたって、叙述過程で実証したのとして、提出したのを、西田は、はじめから提出したのである」(山田 1978 155 [括弧及び傍点は山田])。つまり最初に純粹経験なり絶対無ありきである。そこでは立場の宣明が最初にあるので、その立場に至るプロセスの是非を多くの者が批判することができない。「立場の先取は、日本の思考運動の原型の一つであって、どういう立場を設定するかが、思想家のオリジナリティをしめす第一の条件となり、その実証、検証過程を(批判者もいれて)集団的に形成する公的な思考の組織は、ほとんど二次的な価値しか与えられなかった」(山田 1978 155 [() 及び傍点は山田])。この意味で、ここでも西田に公共圏へと議論を開いていく立場が欠如しているといえる。他方、「知的交通が確立していたヨーロッパの場合、思考の立場、思想の場は、じゅうぶんな叙述過程(あるいは論証過程)をへたのちに、説得的に提出されるのがふつうであった」

(山田 1975 18[()は山田])。ここで山田がいうような「知的交通の確立」は、三木の「公共圏」にも相当するものであろう。

媒介物としての言語を否定し、結論先取で、絶対無が出発点にあり、そして象牙の塔に籠もり、学問以外の世界との交渉をあまり望まない。それこそが、ここまでみてきた限りでの西田像である。その西田像は本稿で先に4.1でみた、戸坂のいう「無」を出発点にするため、一切の矛盾するものが矛盾なく存在するという西田像とも通底する。矛盾するものがない世界を想定するから、循環論法に陥るし、はじめに純粹経験なり絶対無があるのなら、外に向かつて媒介物としての言葉を発する必要性も本来はないことになる。

以上の西田の問題点を三木は直接に批判することはしないが、それでも公共圏とロゴスについての主張には、そういった西田の問題点を乗り越えようとする意志もみうけられる。

三木は西田に表面上は好意的であり続けたが、主たる例外が「西田哲学の性格について」(1936年)の終盤部分であるとされている。そこで次にこの論文をみてみよう。この論文の最後の方で「西田哲学に対する私の批評を述べよとの君の要求」(三木⑩ 432)に対して、三木はこの要求に応えられないと述べて、事実上いくつか答える形を採る。その後ろの二点は、結局のところ、先程来、戸坂や山田に依拠してみてきた事柄にそのまま通じる批判であると思われる。「西田哲学は現在が現在を限定する永遠のいまの自己限定の立場から考へられてをり、そのために実践的な時間性の立場、従つて過程的弁証法の意味が弱められてゐはしないかと思ふ。行為の立場に立つ西田哲学がなほ観想的であると批評されるのも、それに基づくのではなからうか」(三木⑩ 433-434)。つまり戸坂の批判にあるように無の立場から出発していることと、ここで三木のいう「現在が現在を限定する永遠のいまの自己限定の立場から考へられてを」ることとは照応しようし、そうであるから行為を唱えつつ「観想的」で、戸坂流には弁証法といつても解釈の次元でのみで成立すれば、事実の次元ではどうでも良いものであるということにもなる。また次のように三木は述べる。「無数の独立な個物が非連続的に存在するといふことだけから過程的弁証法は考へられず、個人が二つの階級の如きものに統一されて対立することによつて初めて社会的矛盾が考へられるやうに、弁証法は多元的でなく二元的になることによつて初めて過程的弁証法となり得るのではないかといふ疑問である」(三木⑩ 434)。このような西田弁証法は多元的弁証法であるので、二元的対立に

ならないという批判は、まさに『日本イデオロギー論』での戸坂の批判にも対応する。4.1でみた戸坂の批判を再びふり返るが、有の立場に立つから、矛盾する「結び付き得ないものは結び付き得ない筈のものである」（戸坂 1977 242）と考えることになる。無の論理に立てば「存在は無の限定として、無から出発して考え」（戸坂 1977 243）することで、「永久に結びつかないことこそその本性な」（戸坂 1977 242-243）、主観と客観、未来と過去、歴史とアイデアなどの結びつきえないものが「事実としては結び付いている」（戸坂 1977 243）ことが認められる。これらの戸坂の発言からすると、当然全てが結び付いている無から出発し、その無の自己限定として、主観と客観、未来と過去、歴史とアイデアが無の自己限定として立ち現れるとも考えられ、そうであるならば、それは三木のいうように、二元的な弁証法とはならず多元的な弁証法となるであろう。

以上の意味で、『日本イデオロギー論』での戸坂の西田弁証法批判と、「西田哲学の性格について」での三木の西田弁証法への批判的言辞とは照応するといえる⁽¹¹⁾。

7. 終わりに

本稿では以下のことを論じた。

①戸坂において常識という概念がキーワードになっている。特に常識の問題は三木清の留学からの帰国後、京都で行われた「アリストテレス『形而上学』読書会」における、三木の問題意識、哲学者の地盤喪失という考え方を引き継いだものである。

②戸坂の『日本イデオロギー論』は、自由主義者は唯物論より反動思想に、より反撥しつつも、結果的に反動思想に与してしまう点を、常識概念や、観念的な弁証法の問題から論じている。そして現況は唯物論によってしか解決できないと断じている。他方、『日本イデオロギー論』の増補版に載った文章群等では、むしろ自由主義者と左翼勢力との連携が模索されている。

③このような『日本イデオロギー論』初版と増補版の間の断層は、戸坂の現実感覚の現れであると共に、彼の常識概念の反映であると思われる。

④彼の常識への注目が、カントなどの美的な趣味判断と共通感覚の関わりでの議論を介して、文学、風俗、ジャーナリズムへの関心となって現れている。

⑤これらへの関心に関わる文章群を検討すると、彼の認識論は下部構造が上部構造を一方的に規定するというものとは異なることが判明する。上部構造に相当するイデオロギーの相対的自律性をかなり強調している。こ

れは三木のシュパンヌングの弁証法の影響が濃厚である。また戸坂はコンジニアルなもの、^{きょうやくせい}共軛性に注目するものの、それも一元論的なものというよりは、矛盾する相互のものを眺めつつ架け橋することを試みるという感じのものであって、いわば「地盤喪失」への問題関心、視点の幅広さという点に通じているといえる。

⑥西田哲学への批判的乗り越えという課題を戸坂は三木と共有していた。

以上の諸点から、本稿では戸坂の三木への批判的評言への見解について、三木を庇うための戸坂の評言という久野収の見解と、戸坂の評言は自然なものだという田中美知太郎の見解に関しては、久野の立場は穿ちすぎであるものの、基本的に正しく、戸坂と三木の距離は、彼らの活動の晩年に至っても近いものがある点を論じた。

ただしそうはいつでも、三木と戸坂が全く似通っているというつもりは毛頭ない。それどころか、基本的に近い立場であるからこそ、相違点も明確化し、独自性を際立たせる必要性が戸坂の側にはあったように推察される。この点に関して、まず第一に挙げられるべきなのは京都学派の方法という学術的伝統である。第二に唯研内部の人間関係、第三に、コンジュニアリティとシュパンヌングの関係が挙げられる。まず第一の点からみてみよう。藤田正勝は京都学派といっても様々でその輪郭は描きにくい、外国の理論を輸入するのではなく自ら考えて、思想を創り出す点と、教え子が教師を忌憚なく批判し、教師の方もそれを真摯に受け止め、自らの理論の深化に役立てる点に、その最大の特徴を見出そうとしている。「京都学派の性格を言い表すのに、ネットワークという言葉を用いるのがふさわしいと思われるのは、西田あるいは田辺と弟子たちとの関係が決して一方向的な関係でなく、むしろ双方向的な関係であったからである。西田と田辺自身、互いに批判しあい、また影響を与えあったが、三木清や下村寅太郎らの仕事も、西田に少なからぬ刺激を与えた」（藤田 2007 184）。おそらく京大哲学科の一高哲学会においても、リーダーの三木が一方的に後輩を指導するというのではなく、対等な議論がなされたと推察される。

例えば本稿で主題としている、三木の「福本位のこと」という発言を戸坂が強調して伝えている点をあえて穿って考えてみると、戸坂自身も三木と福本の関係同様、「三木位のこと」と考えていた可能性も否定できない。5.でも述べたことであるが、三木に対してパスカル主義者にもマルクス主義者にも平気で衣装を替えるというような評価をする戸坂に対して、戸坂自身マルクス主義者として一貫しているにもかかわらず、そのよう

に他人を「衣装の哲学」(そもそもは林達夫の戸坂への評言)で捉えるのは、戸坂が思想というものをオルガニズムではなくメカニズムとして軽く捉えていることに他ならないと、鷺田は批判する(鷺田 1986 156, 159)。しかし私は、戸坂が三木を「衣装の哲学」と捉えると同時に、自らについても「衣装の哲学」の可能性があると考えていたようにも思われる。三木に自己投影し三木の後を追いつつ、自分自身は先端のマルクス主義者として先輩よりも先に進んだと⁽¹²⁾。尊敬する先輩であり、基本的な問題意識が似ているからこそ、自分なりの独自性を示す必要がある。しかも藤田の指摘する京都学派の学的伝統ゆえの、対等な論争相手とみなしうる関係であっただけに、違いも大きく示す必要がある、と。

そういう点で、当然、戸坂は三木と違って、観念論的ではないマルクス主義者という点を強調する必要性が生じてきたと推察できる。そもそも三木の作った学芸自由同盟にも先に述べたように戸坂も加わっていたし、逆に戸坂がリーダーであったとされる唯研にも当初、三木も加わっていたという話もある⁽¹³⁾。しかも本稿1. においてもふれたように、三木を断罪した服部之総も、また三木のハイデルベルク時代からの親友羽仁五郎も発会当初、唯研幹事に名を連ねていた。つまり三木を観念論的なマルクス主義者だと断罪した人物と一緒に、羽仁(場合によっては三木も)も加わりながら仕事をするのなら、より一層のこと、観念論の疑いを払拭しておく必要があったとも考えられる。特に服部とともに1930年に三木批判をした加藤正も唯研にいて、それどころか加藤は、その三木批判の論文「弁証法唯物論への道」では、三木だけではなく戸坂についても「戸坂がまだ三木的残滓をもっていた論文「自然弁証法」の観点を批判していた」(平林 2007 185) という。しかも唯研誌上でも加藤は戸坂への批判を繰り返していた⁽¹⁴⁾。

したがって、戸坂が三木と近い立場にいるからこそ、三木との違いも際立たせる必要性が生じた理由の二つ目として、いま概略をみてみた唯研内部での人間関係を挙げる事ができるであろう。

三つ目としてコンジェニアル(精髓を同じくする)ないしは共軌性^{きょうきせい}と、シュパンヌングとの関係を挙げる事ができる。基本的に本稿では三木のシュパンヌングの考え方を戸坂が受け継いでいるとしている。4.2で述べたように、シュパンヌングはそれぞれの領域相互に影響関係はあるものの、相互の自律性は認めるといえる関係である。他方、コンジェニアルというものは基本的に、それぞれの領域相互の基本的な相同性ないしは連動性であり、当然、一元論的な影響関係に最終的には行き着く。しか

し本稿で確認したように、基本的に戸坂はコンジェニアルな関係を述べつつも、一元論的な関係を貫いてはいない。コンジェニアル性を、全体を見渡す力、いわば共通感覚や常識に近いものとして捉える。つまり基本的にシュパンヌングの関係を軸としながら、そのなかで、個々の領域の自律性を強調するか、相互の領域の影響関係を重視するかの違いに落ち着く。そして基本的に三木が前者に傾くのに対して、戸坂は後者に向かっていたと思われる。

以上のような三点から、戸坂は三木と近いにもかかわらず、あるいは近いがゆえにかえって距離をもったともいえる。しかし共通感覚や常識への着目、地盤喪失への懸念という点は、個々の相違の、ある意味ではメタレベルでの共通項といえ、その意味では三木と戸坂は一致していたともいえるだろう。

そもそも地盤喪失にならぬ代わりに、三木にも戸坂にも常識(共通感覚)があり、ジャーナリズムがあった。しかしそれは時代の状況に即応する宿命とも隣り合わせになる危険性が高い。ただし戸坂にもそのような危険性があったものの、それが現実感覚という部分にとどまりえたのは、彼が基本的に自由主義者との連携はあったものの唯物論者であったからかも知れない。

なお、今回戸坂を読み込むことによって、三木と戸坂の近さ以上に、中井と戸坂の近さがみえてきた⁽¹⁵⁾。その点を三木、中井それぞれへの研究とあわせつつ、今後論じていく予定である。

注

- (1) マルクス自身は「マルクス主義哲学」という言葉を一度も積極的に主張しなかったにもかかわらず、戸坂は三木を「マルクス主義哲学」という評言で語っていると鷺田はいうのである。
- (2) 戸坂が唯研の岡邦雄と共に執筆禁止になったのは1937年であるので、三木の昭和研究会参加の1938年のことは関係ないといえる。ただし三木の年下の義兄、東畑精一は1936年に昭和研究会に参加しているため、三木と昭和研究会の関係がこの時点で、多少は戸坂に察せられた可能性は否定できない。
- (3) 本稿の後の目標として、中井正一を三木清、戸坂潤と比較する理由は、まず『中井正一全集第四巻』所収の稲村徹元の年譜に「二年先輩に三木清、一年先輩に戸坂潤があり、深交を結ぶ」(稲村 1981 373)とある点である。また山田宗陸や久野収(1975 168)によって、これら三人は京都学派左派の俊英三名と

併称されている。よって三木や戸坂から中井を捉える必然性がある。とくに三木と中井の関係については、羽仁五郎の証言が知られている。「中井正一に僕は〔国立国会図書館館長就任を中井に依頼しに、尾道に羽仁が赴くまで〕会ったことはないんです。しかし親友の三木清が、あとを継ぐのは中井正一だというのを覚えていた」（羽仁 1981 142〔括弧は後藤〕）。内田弘もその説を踏まえている（内田 2004 59）。他方、戸坂との関係については真下信一が、中井は戸坂としばしば会うと対立的な発言をしていたと証言しているし、真下をはじめ中井の事実上主宰した『世界文化』の執筆者には、戸坂がリーダーであった『唯物論研究』の執筆者も多くいた。中井自身は平林一の研究によって、『世界文化』同人のうち左派と美学畑の中間にいて、自由主義者であってマルクス主義者でないとされている。平林は『世界文化』の前身誌、第二次『美・批評』を、「いわば、中井正一を中心とした美学グループのモダニズムと、真下信一、新村猛らのマテリアリズムが、京大滝川事件を媒介にして合流することになったのである」（平林 1968 249）と評する。後藤（2005）も他のいくつかの論拠も踏まえその見方を踏襲した。例えば真下は次のようにいう。「中井さんはずっと一貫して唯物論にはじつに執拗に抵抗したね。・・・最後までひじょうに抵抗を示していた。彼はマルクスはときどき読んでおったんですけどね」（新村猛・真下信一・和田洋一・辻部政太郎・富岡益五郎・平林一 1975 28）。しかし、今村太平等、中井を隠れマルクス主義者のように理解する向きも、以前はいた。それどころか最新の西田についての入門書においても、藤田正勝は次のように、記している。「一九二九（昭和四年）に西田は「此頃^{しばしば}屢々マルキスト来りマルクスを論ず」という詞書を付し、「夜ふけまで又マルクスを論じたりマルクスゆゑにい〔寝〕ねがてにする」という歌を作っている。おそらく戸坂潤や、中井正一、^{まさかず かけはしあきひで}梯明秀らが西田宅を訪れ、夜遅くまでマルキシズムをめぐって議論を戦わせたのであろう」（藤田 2007 107-108〔括弧は藤田〕）。このように戸坂の近くにいるマルクス主義者として中井を捉え、しかも西田にマルクス主義の立場から論戦を挑む一員と藤田はみなしている。ちなみに梯は、三木、戸坂同様一高出身で、三木とのアリストテレス読書会に戸坂とともに参加し、唯研にも加わっていて、戸坂に近い。他方、梯は中井の文学部ボート部の後輩、しかも部の方は中井に強引に勧誘されたというが、中井

とは思想的には距離をもっていたと当人も振り返って述べている（梯 1981）。また滝川事件後であるならばまだしも、少なくとも 1929 年の時点で、当時ハイデッガーの影響の濃かった中井がマルクス主義に近づいていたということはあまり考えられない。したがって、こういった意味でも戸坂を理解することは、中井が本当に自由主義者であったのかマルクス主義的な部分が強くあったのかを確定する作業にもなるし、自由主義者であるとしても彼がどのようにマルクス主義の同人たちに影響を与え、あるいは彼らから影響を受けていたかを明らかにすることの準備作業にもなる。

また本稿では、三木と戸坂の西田幾多郎理解を後半取り上げているが、彼らの西田解釈を中井のそれに繋げる目的もある。三木は表面上西田と近いスタンスをとりつつ、裏に批判を秘めていたとされ、それが本稿でも後述される「西田哲学の性格について」においても記される。他方、中井は恩師深田が西田を批判していたことを受けて、表面上は西田を批判しているし、西田・田辺論争についても田辺寄りである。しかし後の注（11）で詳述するように、（まだ正確に断定できるものではないが）中井の理論には西田を批判的に継承し乗り越える意図があるようにも読みとれる。例えば久野は次のように記している。「三木清、戸坂潤につづいて、京都哲学左派の大先輩であった彼（中井）は、ここで当時の西田哲学の制作的主体性と場所の論理や、・・・のちの京都学派の根源的主体性と日本中心的世界史の論理に出あい、血のにじむような格闘をくりかえすのである。読みとる眼力をもっている読者諸君なら、これらの哲学と一つ一つ争点をとりあい、追いつき、追いこしていく彼のみごとな力走ぶりに、目をみはる思いがするであろう」（久野 1975 168〔（ ）は後藤〕）。他方、戸坂はその西田批判において、西田の継承の意志は感じられない。もっとも藤田正勝のいうには、戸坂や田辺元の批判によって後半生の西田の思想が深化した（藤田 2007 113）とのことであるが。ただし三木と中井が、一度は批判的に西田を捉え、西田をひとまず切った上で、もう一度西田を発展的に継承するのに、戸坂の西田批判は役立ったと思われる。

つまり、中井とマルクスや西田との距離を測り、また、中井の『世界文化』同人たちとの距離も測るのに、戸坂を研究することは有効であると考えられる。なお、三木と中井との距離測定の作業は後藤

(2006), 後藤 (2007a), 後藤 (2007b) で試みており, まだその作業の途上にある。

- (4) 竹内 (2007) は, 四高講師時代の西田を次のように記す。「西田にあっては, 「独立独行」は非凡な人物になるという抽象的な, いわば私的なものにすりかわり, 学者として非凡になるということが自己目的になろうとしていた」(竹内 2007 125)。あるいは四高を辞めさせられてのち, 教授として四高に戻った時代についても次のように記される。「自己の全力をあげて「独立独行」—個人の自由と独立—を追求した西田幾多郎にあっては, その「独立独行」は民主主義をめざす方向にはすすむことができず, かえって, 「他人は恃むに足らず」という方向をとって, 孤立した自己の内面に固執する態度に変質していったのであった」(竹内 2007 163)。
- (5) この間の議論の詳細は, 本稿の注 (9) を参照。
- (6) 後藤 (2006) で論じたように三木の個性志向と, 中井の師深田康算の個性否定, あるいは中井の集団志向は対比される。本論文のこの注を付した箇所では三木の個性志向が戸坂と対比されているが, その点で個性というものの位置づけにおいて, 三木に対する戸坂と中井の近さが浮き上がる。
- (7) それどころか鷺田は鶴見俊輔の戸坂への評言「戸坂潤は, 官能によって, 同時代をとらえる方法を知っている哲学者だった」(鶴見 1966 439) を, 「これは鶴見がよくやるあてずっぽうの評言の一つであろう」(鷺田 1986 162) と断罪している。「ある立場からはじめてその立場を守ることに終始する方法を公式主義と呼ぶとすれば, 戸坂潤の思索の方法は公式主義ではない」(鶴見 1966 440) という, 鶴見の戸坂への考え方とも, おそらく鷺田は相容れない。親子二代に亘る思想の科学研究会メンバーとして私は, 基本的に「思想の科学」(戸坂Ⅲ 487) を唱える戸坂と鶴見との近接性を尊重したい。
- (8) 山田洸は, 戸坂の共軛性きょうやくせいという言葉について, 戸坂がアナロジカルに用いていたのに, 次第にロジカルな規定としてしまったという平林 (2007 142) の指摘を受けつつも, この言葉に戸坂は厳密な意味を込めているのではなく, 科学と文学その他を統一的に捉えようとする意欲を籠めているに過ぎないという (山田 1990 98)。この言葉が最初に用いられるのは 1931年7月の「範疇の発生学」においてであるという。「発生過程の歴史を抜きにしては共軛性きょうやくせいが成立しえないにもかかわらず, 古代的範疇をそのまま現代に当てはめてしまおうとすると, そこに時代錯

誤の反動が生じる (山田 1990 99)。しかもそのような時代相互の範疇の混同だけでなく, 同じ時代において逆に空間相互の違いを無視しても反動が生じるという。「東洋的範疇とヨーロッパ的範疇のようにまったく異なった系列に属する範疇は「これに系統的な解釈をほどこして, 現代の社会生活のために統一的な世界観をあたえるような他系統の範疇にまで, 共軛化せねばならぬ」にもかかわらず, この不可欠な手続きを拒否しようとするところに, ファシズムの反動が成立するのだ, と指摘している」(山田 1990 99)。

- (9) これまで本文, 特に本稿 3. で述べてきたように, 戸坂の常識についての議論は判断力に関わっている。基本的に判断力は, 本稿 4.2 の本文でもふれたように, カントの『判断力批判』の文脈において, 異なる領域を媒介するものであった (熊野 2002)。またアレントは『カント政治哲学の講義』において, カントが『判断力批判』において芸術という共通感覚に訴えるものへの議論をしており, 共通世界への判断ということを通じて, それが政治的意識への喚起にも発展すると述べる。

ハーバーマースは『公共性の構造転換』で, 西欧の 17, 18 世紀に公共圏というものが成立したと指摘するが, この公共圏は*いわば*言論のギリシア・モデルの復活であり, 言論のギリシア・モデルを示した著述としてアレントの『人間の条件』を注にて明示している。具体的には「このギリシア的公共性のモデルは, ギリシア人の自己理解とともに様式化されてわれわれに伝承され, ルネッサンス以来, *いわゆる*古典的なものすべてとともに, 独特の規範的な力を帯びて今日にまで及んでいる」(ハーバーマース 1962=1973 14) という本文に対して, 「最近のものでは H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958. をみよ」(ハーバーマース 1962=1973 38) という注を付けているのである。言論のギリシア・モデルというのは, 端的にいうと, 公私の分離である。アレントによると経済の領域は, ギリシア語の「オイコノミー」が「家政」を意味するように, 私的な領域であって, それは公の世界から隠されるものとされた。つまりギリシアでは「活動」「仕事」「労働」の 3つの人間の営みの類型があり, 「活動」は言論活動を意味し, 政治的演説をし, 討論することで, 自らの卓越を示す営みとされ, 市民がそれを担うものであるとされた。他方, 「労働」は「活動」から疎外された営みであるとされ, 基本的に奴隷や女性が

担うものであった。要するに生きるための必然性に囚われた領域であると考えられる。また「仕事」は、「活動」を詩や物語に記録する行為も含まれ、基本的に芸術活動や職人の手仕事など、時間的に朽ちないものを作り出す営みであった。「活動」すなわち政治の領域から、「労働」、つまり経済的なものは排除された。「家族という自然共同体は必要〔必然〕から生まれたものであり、その中で行われるすべての行動は、必然〔必要〕によって支配される。／これに反して、ポリスの領域は自由の領域であった。そして、この二つの領域の間になにか関係があるとすれば、当然それは、家族内における生命の必然〔必要〕を克服することがポリスの自由のための条件である、という関係になる」（アレント 1958=1973 33）。いいかえると、アレントの文脈において、私的利益に関するものは言論の領域の外にあるものとされ、共通世界に関するのみ、要するに公的利益に関するのみが言論の領域に相当すると、ギリシアでは考えられていたことになる。「古代人の感情では、言葉それ自体に示されているように、私生活の private な特徴、すなわち物事の欠如を示す特徴は、極めて重要であった。それは文字通り、なにものかを奪われている (deprived) 状態を意味しており、ある場合には、人間の能力のうちで最も高く、最も人間的な能力さえ奪われている状態を意味した。私生活だけを送る人間や、奴隷のように公的領域に入ることを許されていない人間、あるいは野蛮人のように公的領域を樹立しようとさえしない人間は、完全な人間ではなかった」（アレント 1958=1973 39）。語源的な private と deprived の近接性に着目した、この公私分離の発想が、言論のギリシア・モデルとしてハーバーマスの公共圏にヒントを与えたといえるが、その点の議論の前にまず、アレントにおける芸術の位置づけについて考えておく。

アレントは『人間の条件』においても「仕事」は「活動」の記録とみなして、「活動」の方をより価値のある営みとしている。これと『カント政治哲学の講義』での芸術の位置づけとは、一見すると矛盾しているように受け取られるかも知れない。しかしそうではない。『カント政治哲学の講義』では、芸術上の天才をその創造性に認めるよりは、むしろ芸術享受の能力の方に認めるべきであるとの主張がなされる。「鑑賞者〔注視者〕の判断力が、それを欠いてはいかなる美的対象も全く現象できなくなるような空間を造り出すのである。公共的領域は演技者と制

作者によってではなく、批評家と鑑賞者〔注視者〕によって構成される」（アレント 1982=1987 95〔 〕は邦訳オリジナル）。つまり芸術の共通感覚に訴える性格に媒介されて、共通世界の事柄が議論されるようになり、政治的議論への途を拓くという理屈になる。そう考えると、そのことを『人間の条件』の用語で言い直すならば、「仕事」そのものは「活動」ではなく、「仕事」の成果に媒介されて、それを議論することで「活動」への道が拓けるということになるであろう。そこで、再び議論を『公共性の構造転換』に戻す。

『公共性の構造転換』では、公共圏の参与資格を教養と財産であるとする（ハーバーマス 1962=1973 57；116）。このような教養と財産という参与資格は、ハーバーマスがマルキストであるにもかかわらず、保守的な思想をもっていることの現れであると批判する向きは多くあるが、アレントの『人間の条件』での市民のみが活動に参加するという部分を反映したものであると考えられる。そしてこの教養こそが、芸術作品への議論を可能にする条件であるし、財産があってはじめて、自分の財を貯めるためではない、私的利益に囚われない発言が可能になると考えられる。つまり私的利益に関わる事柄が言論の領域から排除され、共通世界の事柄のみが議論されるという言論のイシューの選別のモデルが17、18世紀西欧での公共圏の成立にあわせてできあがり、それがアレントの指摘する言論のギリシア・モデルに相当するというのである。実際アレントは財産という言葉で公的世界への参与資格に用いており、それをハーバーマスはヒントにしたものと考えられる（アレント 1958=1973 61-62）。

そしてもう一つハーバーマスの『公共性の構造転換』のポイントは、文芸的公共性の先行性である。17、18世紀の市民がカフェやサロンで自由な議論をし始めたといっても、最初から政治的議論をしていたのではない。当初は王侯貴族や教会の占有物から次第に市民の眼にふれるようになった芸術作品を、議論し合う場として公共圏が成立した。このような文芸的公共性を先駆けとして、次第に芸術への議論が政治への議論へと発展していき、政治的公共性が成立したと、ハーバーマスは考えている。「公権力の公共性が私人たちの政治的議論の的になり、それが結局は公権力から全く奪取されるようになる前にも、公権力の公共性の傘の下で非政治的形態の公共性が形成される。これが、政治的機能をもつ公

共性の前駆をなす文芸的公共性なのである」(ハーバーマス 1962=1973 48)。このような文芸的公共性の先行性についてはハーバーマス自身が明確に述べていることであるし、ハーバーマス研究でも多く指摘されることでもあるが、こちらの面でもアレントの思想との照応関係は窺われるが、その点についてはハーバーマス自身の指摘はないし、その指摘をする研究書も管見の限りない。つまりアレントの『カント政治哲学の講義』では、芸術を享受する能力にカントの天才論は関わり、なおかつ芸術は共通感覚に訴えるものであるもので、それが政治的な議論へと発展していくと述べているが、それはハーバーマスの『公共性の構造転換』における文芸的公共性が政治的公共性の先駆けとなるという議論に照応しているといえる。要するに『カント政治哲学の講義』で扱われた素材である、カント『判断力批判』の主題たる判断力がそもそもこの注の最初に記したように、異なる領域を繋ぐ力であった。自然の領域の法則を扱った『純粹理性批判』と道徳の領域、要するに自然法則からの自由を扱った『実践理性批判』の双方の領域を繋ぐものが、美でありあるいは美についての判断する力である判断力であった。

つまり判断力に関わる共通感覚、常識というものは、そもそも異質な領域を繋ぐものであり、そうであるからこそ、文学・美術・音楽等への批評が、一つの領域への批評が他の領域へと媒介されるという形で、そのまま政治的な批評へと発展する可能性があるとも考えられる。

そして戸坂の場合も共通感覚を媒介にして、芸術、風俗の領域から政治的領域、そしてそれらを共通の話題として論じるジャーナリズムへと、領域がある意味で融通無碍に展開していく。しかも、判断力ないしは芸術の領域は異質なものを繋ぐものであるだけに、基本的に自然の世界と道徳の世界は違うという前提に立ちつつ、両者を繋ぎ、ある意味弁証法的に統合しようとすることになる。したがってそれは基本的に三枝らが戸坂に認めたような、自然科学の領域が社会科学の領域を一元的に支配するというものとは、異なってくる。

ちなみに中村雄二郎は『共通感覚論』で戸坂の常識概念についてふれているが、戸坂の常識概念が多数者の平均的な考え方から、平均者を批判する少数者の日常感覚まで幅広い意味を籠めている点に言及する(中村 1979 20)。そしてそれはある意味で卓見であると同時に、共通感覚の問題の内側に入ってこ

なかったために、矛盾が巧く解決されていないとも批判する(中村 1979 22)。他方、戸坂は共通感覚にきちんと言及してはいるので、矛盾を解決するきっかけはあったとも中村は評価する。「共通感覚の、諸感覚を統合する働きに眼を向けるならば、戸坂のいう常識の弁証法的な性格は、いっそう明らかになるはずである。「常識であるが故に真理だと考えられると共に、同時に又、常識であるが故に真理でないと考えられている」という逆説的な性格のことである」(中村 1979 22)。この後者、「常識であるが故に真理でない」という章句での「常識」とは、情性化したものの考え方である(中村 1979 23)のに対して、前者での「常識」は社会通念としての常識をうち破ったものであり、中村は五感が十分に働くよう感覚を組み換えることによってそれが可能になるとする(中村 1979 30)。我々は常に知覚を捨象して物事を眺めている。マルクスのように鉱物商人は鉱物の美しさを商業上の価値のみからみる。したがってそういう知覚の捨象を自覚することが、社会通念としての常識をうち破る契機になるという。要するに中村の発言をやや敷衍すれば、それぞれの人々はそれぞれの人々の立場からするものの見方が身についており、それらの総和が社会通念としての物の見方となるが、自分の利害関心からくるものの見方を一度捨象することで、つまり利害関心からある程度離れることで、我々は社会通念としての常識を越えられるということになろう。カントによると美は利害関心を離れるものである。そうであるからこそ美的対象についての議論が、私的利害を離れて共通世界に向かい、さらには政治的な公共性へと展開するという、ハーバーマスやアレントに依拠し、先に私が展開したロジックも理解できると思われる。

- (10) これに続けて津田(2007b)は、『道徳の観念』(1935年)第四章「道徳に関する文学的観念」で、戸坂が「個人」と「自分」に峻別した点に着目する。そこで以下の部分その他のテキストを挙げている。「『自分』は個人とは異って交換することの出来る物ではない。自分とは自分一身だ。之は鏡面であって物ではない。／社会を特殊化せば個人になる。ここまでは明らかに社会科学の領域だ。併しこの個人を如何に特殊化しても「自分」にはならぬ」(戸坂Ⅳ 262)。このような個人と自分への峻別は平林(2000 229-232)も着目している。「かれは「自分」と「個人」とを、次元の異なるものとして区別した上で、両者

の連関と統一を明らかにしようとする」(平林 1960 230)。平林も次元の相違に注目するが、「両者の連関と統一」の方に関心の力点はある。「それぞれ独自の運動法則をもつ存在と意識乃至意味との二つの「体系」を総合しなければならない」(平林 1960 230)。せっきやく「独自の運動法則をもつ」という点に目配りしつつも、基本的に「総合しなければならない」とされる。つまり戸坂を一元論で理解しようとする。他方、二元論的に把握する津田は、ここに三木との関連性を見出そうとする。「むしろ「科学的なモラル」の落ち着きの「悪さ」は続く。逆に言えば、その居心地の「悪さ」を自覚しているところに、換言すれば、すぐさま「弁証法」という「呪文」を持ち出さないところに、戸坂の良心を感じる」(津田 2007b 94)。このように津田はいわばそれぞれの領域の固有の次元の尊重と、安易な弁証法の拒否を戸坂の良心として抽出するが、まさにこれは本稿で再三述べてきたシュパンヌングにも相当しよう。そして津田はこのことを三木の「構想力」に引きつけて理解する。「「ギャップ」を埋める「論理的な工夫」や、また、「科学的概念」から「文学的表象」への一方的展開といった単純な方向づけだけでは、いまだ課題は解決しないのである。ここでは表象能力についての原理的考察が必要なのであり、三木清に引きつけて言えば、三木が「人間学」の挫折を経て辿り着いた「構想力」の問題が、再び提起されている。そしてここにも三木と戸坂の深い同型性が見られる」(津田 2007b 94-95)。実際、『道徳の観念』(1935年)第四章「道徳に関する文学的観念」の個人と自分との対比は、三木清『哲学ノート』(1941年)の主体としての自己と客体としての自己、パトスとロゴスの対比を想起させるし、後藤(2007b)でも述べたように、三木においてそれらの言及部分では、次元の相違が強調されていた。ここでの本稿の私の立場は基本的に平林(2007)よりも津田(2007)に近いことはいうまでもない。

- (11) 今回、西田について、戸坂や三木の批判的言辞についてのみふれており、彼のテキストの発展性や新たな展開については閑却している点は否めない。ただし注(3)にて述べたように、本稿は三木と戸坂を比較した後で、近い将来彼らと中井正一とを比較することを目的としている。

中井は注(3)でも述べたように、基本的に恩師深田康算が西田に対し否定的言辞を述べていたこともあってか、西田に対して表向き否定的である。

「回顧十年」(1950年)で深田の言葉を少しだけ中井は伝える。「「西田君のWirbelはね・・・・どうも」などと鋭い言葉をうかがっても、そのころは、その意味がハッキリわからなかった。しかし、今もなお、この言葉は、頭の中にこびりついて離れない」(中井 1981a 350-351)。西田のWirbel、つまり「すべてを吸いこむところの渦流」(中井 1965 172)を深田は批判しているというのだ。また中井は、西田・田辺の師弟論争に対しても田辺寄りの発言をしている。しかし中井は、戸坂とは異なって、西田を否定し去るのではなく、西田を一度切ることによって、その発展可能性を高めようとしているようにも見受けられる。そして、その切る際に、戸坂の西田批判や三木の「西田哲学の性格について」を参照している可能性が大いにあるように思われる。要するに中井は場所的弁証法とか領域的媒介を、基本的にメディアムと捉え否定的に理解する。それは結局自分の部位相互の弁証法であるので、自分のなかを循環するだけで独我論的なループを越えられないからである。その批判は多分に西田を念頭においているであろうし、戸坂らの西田批判、要するに西田の弁証法は実践性を欠くという批判を受けてのものとも考えられる。

そのような意味で、西田を中井が一度は切るのに、戸坂は有益であったと思われる。しかしこの点は十分に自信をもっていえることではないが、中井はいくつかの点で西田を発展させようとしているように思われる。つまり中井を西田との比較において検証することは、現代の西田研究の発展にも幾ばくかは資するはずのものであると考えたい。

西田は知情意が不可分な状態を想定する。多分に中井もそういう状態を目標にする。美学出身の人間に相應しく、知情意の調和を理想とする。しかし中井の場合、そういう状況は所与のものではなく、あくまでも目標とされるものであり、なおかつなかなか叶わない目標であることに意義を見出してさえいる。中井の恩師深田康算が『判断力批判』の本邦初訳を試みつつ挫折した経緯があるだけに、カントの美についての議論を中井は重視する。つまり中井にいわせれば、『純粹理性批判』は、自然界の事柄、自然法則を主に扱い、要するに知情意のうちの知の領域が主題になる。他方、『実践理性批判』は、道徳や社会の事柄、つまり自然法則などの必然性に対する自由の領域を主に扱うので、知情意のうちの意の領域が主題になる。基本的に知の領域は必然性の領

域の事柄であり、他方意の領域は自由の領域の事柄で、両者は当然矛盾することが想定される。それら矛盾する二つを繋ぐのが、『判断力批判』の領域、要するに美的な対象への判断となり、知情意のうちの情の領域がそれに相当するといえる。そしてそのような矛盾するものの止揚を美的な判断に託したということは、カント自身は肯定的な意味での弁証法を述べたことはないものの、結局は弁証法的な止揚を理論的に準備・要請するものであったと考えられる。したがって、芸術は知情意の統一をめざすし、それを目標とする。だが、それは決して所与のものではない。

他方、西田の場合は、藤田にいわせると、『善の研究』を読んで気づくことの一つは、「情意」あるいは「知情意」という言葉がくり返し用いられていることである。実在を定義するに当たって西田はつねに知情意の一ということを強調している（藤田 2007 52）ことになる。西田においては知情意の統一は目標ではなく、実在の本当のあり方であって、我々の目ないしは意識が曇らされているために、それを十分に捉え得ないということになる。つまり我々は知を最優先するからこそ、客観を単に観察されるもの、見られるものと捉えてしまう（藤田 2007 52）。「西田は、「意識現象」が感情や意志にも関わっていることを強調する。たとえば画廊である絵を前にしたとき、われわれはそれをただ単に知的な対象としてだけ見るのではなく、その美しさに心を満たされながら、そしてそれをぜひとも自分のものにしたという意欲を刺激されながら見る」（藤田 2007 52-53）。このように西田のいう知情意の一体化した真実在とは、芸術作品の鑑賞の場合などに特に見出されるものであると、考えられる。あるいはまた次のように記される。「西田によれば、「意識現象」のうちこそ実在のリアリティがあるのである。我を忘れてピアノの美しい調べに聞きほれているときにこそ「真実在が現前して居る」のである」（藤田 2007 51）。

中井もこのような状態をめざす。基礎射影という言葉でそれは表される。中井の「基礎射影」という言葉は、そう頻繁に中井の文章で使われるものではないが、彼の生涯にわたるキーワードの一つである。例えば「模写」概念を論じるにあたって、中井は存在論の客観概念にふれる。より客観的であるとは、存在論においてより自分らしい存在を発見することに他ならない。したがって「模写とは、自分が

自分のありかたの歪みより解放されること、本当の自分へのはまりかたの問題となってくる」（中井 1981a 11）という。ここから彼の一連のスポーツ論に共通する議論に至る。「ひねくれずに走ること、すなわち走ることのフォームにはまることが、その走りかたの正射影を得ることである」（中井 1981a 11）。ここで「一連のスポーツ論」と表記したが、1930年の「スポーツの美的要素」では、基礎射影、正射影という言葉そのものは使われないが、つぎのように記される。ボート競技でフォームが修正できない選手がいると、コーチは選手を疲れさせてフォームを意識できなくさせる。そのとき初めて水と体が一如となって、フォームが形成される。「そのことは、内的自然の技巧としての身体構成が力学的フンクチオンにおいてあらゆる虚言Lügeを脱落した時「見てくれ」の粉飾を放擲した時である。筋肉を主観とし、筋肉を客観とする血の構成がそこにその自らのはからいをすてて、純粋なる行為の中に自らを没したる時である」（中井 1981a 420→中井 1995 102）。つまり「虚言」を脱して、「自らのはからいをすてて」、主客未分の状態が得られるとき、フォームが形成される。

中井晩年の『美学入門』（1951年）では基礎射影について次のように記される。「この世界に映された場合、歪んだ世界が、写真のように写されるのではなくして、その歪みそのものが歪みとして正されなければならない形において、「深い否定の姿をもって」それは、写されていくのである。この方法において捉えられるところに、いわゆる、リアリズムの問題が横たわってくるのである。スタニスラフスキーの訓練の涯^{はて}の世界もここにあると思える」（中井 1964 114→中井 1995 341-342）。『美学入門』の説明は、単なるリアリズムではないものの、実際の「訓練の涯」、リアリズムの窮極の方法として描かれている。訓練の果てであって、このような基礎射影として世界を映す力が人々に最初から備わっているのではない。主客未分の状態や知情意の意識の統合が最初から存在するのなら一たとえそういう境地を得るために実際には訓練や修行があったにせよ、他者というものを外側に現実を求める必要はなくなる。他者との対話がソクラテス流には弁証法（産婆法）の源流であるとすれば、本来的な状態を想定してしまっていれば、弁証法も意識の世界のなかでだけ成立することになる。その意味でも、本稿4.1でふれた戸坂の西田批判は中井においても妥当性を

もつことになる。ただし中井の引いたスタニスラフスキーの演劇論をみると、俳優と役柄の一体性をめざすべきと主張されている（スタニスラフスキー 1936=1975 26）。この俳優と役柄の一体性と中井のスポーツについての選手とフォームの一体性は照応するし、それは主客の一体化にも対応しよう。その意味で西田の理論体系が結論先取で、目的とするものが最初にあるか否かは措いて、基本的に西田と中井はめざす地点は近いように思われる。

また中井は『美学入門』でコブラの不在ということを述べ、それが晩年の中井の思想として著名である。映画のカットは、時間の流れを断ち切る。ところで欧米語で、主語とその後におかれる言葉をイコールで繋ぐ言葉を繫詞（繫辞・コブラ）といい、存在動詞などがそれに相当する。英語でいうと be, become, 日本語でいうと「である」「になる」などである。映画のそれぞれの場面、場面は、いわば名詞の連続で、それら名詞を繋ぐ存在動詞が省かれる。しかも、その繫詞が「である」なのか「でない」なのか「であると思われる」なのか「でないに違いない」なのか「にならない」のかなども、示されない。

このように映画のカットは繋ぎの部分、つまり場面ごとに対する映画の送り手の判断を示す言葉を隠してしまう。判断は、受け手に委ねられる。映画はすべてのカットを繋ぎつつも、その繋がり部分の評価をまさに削除（カット）し、人々の手に委ねる点で、きわめて民主的な媒体である。こう中井は考えた。

このコブラの不在は、いわば述語の欠如に相当する。ところで西田幾多郎の場所の論理は、主語の欠如か述語の欠如かで西田自身が格闘した末、生み出されたものであるとされる。まず『善の研究』における「純粹経験」は判断の欠如態としても捉えられる。「判断とは、真偽が問題となる事柄についてある定まった考えを下すことであり、「この花は赤い」とか、「この水は冷たい」といった命題の形で言い表される。「純粹経験」はそのような判断がなされる以前の状態であるということが言われているのである」（藤田 2007 53-54）。このような判断の欠如はコブラの不在として理解できる。

さらに西田の「場所の論理」において、この判断の問題はさらに展開される。アリストテレスの「つねに主語となって述語とならないもの」（藤田 2007 93）という基体概念を、西田は逆転させて、「つねに述語となって主語とはならないもの」と言い表

す。なぜなら「判断は根本において、主語と述語、あるいは特殊と一般との包摂関係と考えられる」（藤田 2007 92）からである。そしてこのような述語を積み重ねたところに、西田は「無限大の述語」（藤田 2007 93）、「すべての判断の基礎となる超越的なもの」（藤田 2007 93）を見出すと藤田は指摘する。確かにそのような述語、判断の根拠となる述語である繫辞を無限の彼方の受け手に委ねるのが中井で、そのような中井に、ここで藤田によって記された西田の姿は、ある意味近い。ただし大きな違いがあるのは、中井の場合「無限大の述語」（藤田 2007 93）、「すべての判断の基礎となる超越的なもの」（藤田 2007 93）を、自分のなかに求めるのではなく、他者、それも無限の彼方の他者たる受け手に求めている点に、特徴があるといえる。他方、西田の場合は、基本的にそういう超越的なものが求められるのは自己においてである。というのも西田において「反省し尽くすことのできない自己が「場所」と呼ばれた」（藤田 2007 89）からである。このような場所が「無の場所」であり、そこは「無」でありながら、「有無の対立」をそこに成立させるものである」（藤田 2007 95）。つまりその点で判断を越えている。判断を越えているにもかかわらず、「無」は「いかにして判断に結びつきうるのであろうか」（藤田 2007 95）と藤田は問いかけ、「自己の中に自己を写（映）す」（反省する）」（藤田 2007 95-96〔括弧はいつれも藤田〕）、自覚であると述べる。あるいは新田義弘のいうには、西田において、「映す」こととは、「自己のなかに自己を映す」（新田 1998 39）といういい方で語られ、その「映す」ことが、場所の論理においては「あるものが於いてある」というときの「於いてある」の在り方となってくる」（新田 1998 40）という。

ところで中井の京大美学専攻の後輩で、中井と共に晩年の深田康算に指導を受けた藤田貞次は、中井の次のようなエピソードを紹介する。「中井さんは得意の「はがにおいてあるテオリー」をしばしば披露した。「私は私が私において私であるのであって、それ以外の何ものでもない」というのだ。これほど確実な論理はないが、惜しいことに発展のない、閉ざされた世界で、ひらけゆく世界ではないというのだ」（藤田 1964 17）。これはまさに西田の場所の論理が「あるものが於いてある」というときの「於いてある」の在り方となってくる」（新田 1998 40）という先にも引用した新田などの指摘に照合している。つまり西田において映すことは、自分を自

分のなかに映すことに他ならないし、それでは外に開かれていないという批判である。別の観点からいにかえるなら、西田のように述語、繋詞が主語を包摂し、超越的なものへと至ると考えても、それが自己のなかにとどまっていたら、生産性が低い。それを外の受け手に開いてはじめて、弁証法的な関係が成立する、このような批判をして、中井は西田の乗り越えを図っていると読みとることもできる。

もっとも上田閑照(1994)によると、ここの西田の発言を独我論的に捉える批判は誤っているという。「『自己が自己に於て自己を見る。』この言葉だけが往々切り離されて(而も場合によっては批判の対象として)引用されますが、・・・『自己に於て』と言われるこの自己は場所としての自己であって、『自己が自己を見る』と言われる自己(見る自己=見られる自己)と同じではありません。同じと見てしまうと西田の見た自覚を、既に『善の研究』がそれを脱却した独我論のように理解することになってしまうでしょう」(上田1994 115〔()は上田〕)。つまり「自己が自己に於て自己を見ると考へられる所に、自覚の意味があるのである。場所が場所自身を限定する所に自覚の意味があるのである」という西田の自覚の定式化の文章を、上田は、ここで引用された二文のうちの前文だけで理解してはならず、後の文章もあわせて理解すべきであるという(上田1994 115)。そうすることで、「自己に於て」という場所的自己が「自己ならざる」ところであることが分かる(上田1994 116)。つまり「自己を自己からではなく、自己の『於てある場所』から見る事が出来るというのがまさに自覚」(上田1994 116)であり、「自己が『於てある場所』に開かれて場所の開けに照らされて自己を見る事が自覚である」(上田1994 116)と、上田は指摘する。しかしそうはいつでも「場所」も自己の中の場所ではないのか、そうであればやはり自己から外に出られないのではないのかとも思われる。例えば西田にふれるようになったきっかけの一つを「上田閑照先生をお訪ねしたとき」(藤田2007 206)と自ら記す藤田正勝であるが、論文「西田幾多郎の場所論の射程」では、次のように記される。「『内部知覚について』の論文において注目されるのは、西田がこのように自覚の成立する場所に目を向けている点である。もちろん『自己の中に』自己を映すという自覚の構造はもともと場所的な性格をもっていたと言うこともできる。しかしここであらためて自己が自己を映す場所に、つまり『物の上

に』ではなく、『自己の中に』という場所性に注意が向けられた意味は大きい」(藤田2001 22)。

また中井はカッシーラに依拠して、「実体概念から機能概念へ」ということを主張し、国立国会図書館副館長在任中はそれをもじって「実体概念としての図書館から機能概念としての図書館へ」と述べていた。まず、「機能概念の美学への寄与」(1930年)において中井は、プラトンのイデア論以来の概念は、実体概念であり、抽象、忘却によって成り立っているという。例えば椅子という概念があるとする。しかし丸椅子、長いす、肘当てのある椅子、ない椅子、様々な椅子がある。そういう個々の椅子の個別の特徴を捨て去って、椅子のイデアができあがる。このように実体概念は、その概念に相当する個々の物々の特徴を忘却することで成り立つ。結局見かけ、形といった表象部分、実体で概念を構成しても、それは空虚になる。他方、機能概念は、見かけではなく機能によって定義する。椅子であれば、仮に腰を支える機能を椅子と定義する。腰を支える機能があれば縁側も椅子になるし、花壇の縁も椅子になる。あるいは1936年『世界文化』に3回にわたって連載された「委員会の論理」は中井の戦前の代表作である。ここで中井は上記の機能概念の議論をさらに展開する。機能概念で物事を捉えると、何を椅子とするか、何を机とするかは利用者の意志に委ねられる。逆に椅子として作られたものであっても台座に使うこともできる。その意味で、商品の作り手の意図と違った考えで消費者たる一般大衆が商品を解釈する可能性を、機能概念は開く。実体に相当する、商品の表象部分の計画は、設計者である工場の秘密委員会に委ねられる。しかしできあがった商品を実際どう使うかは、一般市民による「委員会」で決めることが可能になる。さらに戦後、国立国会図書館副館長に就任した中井は、「実体概念としての図書館から機能概念としての図書館へ」というスローガンをうち立て、建物や図書という実体物がなくても、本を読む、知りたい情報を得る機能さえあれば、図書館は成立すると述べた。また国立国会図書館支部図書館制度によって、各省庁の図書館に国立国会図書館の支部としての機能を与え、その支部図書館がそれぞれの省庁の全文書を把握することを期待した。つまり「霞ヶ関」全体に図書館機能をもたせ、官庁のすべての文書に議員がアクセスできる構想をうち立てた。

他方、西田哲学にもこの実体概念の問題は大きく

関わる。藤田は、「事柄を実体と属性との関係として捉えることと、ヨーロッパ諸言語に見いだされる〈主語—述語〉という基本構造とのあいだには、強固な関わりが存在する」（藤田 2001 26）と述べる。さらにそのような実体的な事柄の把握は、アリストテレス的な「主語となって述語とならないもの」を基礎にした判断に通じ、そういう「主語的な論理」の解体こそが西田の場所論の目的であったという（藤田 2001 26）。実体概念を解体することで、受け手の主体性をめざそうとする中井の方向も、こういう西田の射程を、自己の外に開いたものとも考えることもできよう。さらに西川富雄も、西田の「無の場所」の論理は、「繫辞の論理」となり、それによって「西欧近代の形而上学における「実体—属性」の枠組みからする存在把握の論理も転換される」（西川 1996 56）という。西田は『哲学概論』附録第四で、主語と述語と繫辞の関係から、判断の形に三つあるという（西田 1953 216-219）が、西川は西田のこの 1924 年の講義録を手がかりに論じる。三つのうちの一つは、述語の方向に真実在を求める方向である。西田『哲学概論』ではプラトンについてふれていないが、西川は「たとえばプラトンにおいて、個物の世界はアイデアの現象とみられ、アイデアの分有として成立する」（西川 1996 43）と記す。二つ目は、主語の方向に真実在を求める方向である。これも『哲学概論』当該箇所（西田 1953 218）ではアリストテレスへの言及はなく、デカルトの究極原因に言及しているが、西川はアリストテレスに言及するし、西田自身、『哲学概論』の別の箇所で、同様の説明においてアリストテレスの名を挙げている（西田 1953 130-131）。「主語のそのまた主語、最高の主語的存在に実在性は帰せられる」（西川 1996 43）。そして最後の三つ目が、「真の実在を主語にでもなく、また述語にでもなく、却つて主語と述語を結びつける繫辞の方向に見る考へ方」（西田 1953 218）である。そして西田はこの繫辞の立場が自分の立場であるとして、「畢竟、自覚的なものを実在と見る考へ方は、判断の形式にすれば繫辞の立場なのである」（西田 1953 218）と記す。その意味で西田の場合は、弁証法が外に開かれなると先ほど書いたが、そのような西田自身が、この第三の立場ではのりこえられる。この三つ目の見方について、西川は、主語の述語への包摂であれ、その逆であれ、主語と述語、主観と客観の分立以前の同一性が真実在として直観されるという（西川 1996 44）。そこでいずれの

側からも実体を求めないので、このような「繫辞の論理」は「実体—属性」の枠組みからする存在把握をのりこえることになる。プラトンの立場であれアリストテレスの立場であれ、より包摂するもの、より一般的なものを実体とするのに対して、この第三の見方は双方を否定することになる。なお、藤田貞次の回想によると、中井もいまみた 1924 年の講義録に相当する時期、西田の『哲学概論』を受講していた（藤田 1965 16）。そうすると、このような「主語と述語を結びつける繫辞」に真の実在があり、それは要するに場所であり、自己であるとするのが西田であるとして（当然、先にみた上田は反論するであろうが）、映画の繫辞の不在の議論によって、そのような繫辞を自分ではなく、他者に委ねるのが中井であるといえるかも知れない。また中井の二つの媒介概念、メディウムとミッテルの関係が私の年来のテーマであるが（後藤 2005）、この二つの概念もメディウムは場所的媒介ともされるので、西田哲学を念頭においていることは想定できるが、そこを究めるにはまだまだ時間を要する。

なお、今この注で私が述べてきたことは試論の域を出ないし、三木の西田理解と比較する必要性もあり、それらを踏まえて初めて十全に中井による西田哲学の批判的乗り越えの全貌が明らかになると考えたい。

三木については、例えば藤田正勝は、三木が友人たちに西田に対する情熱的な批判を行っていたという唐木順三の発言を紹介する（藤田 2007 186）。その上で、三木の『構想力の論理』の「序」で三木が「西田哲学が絶えず無意識的に或は意識的に私を導いてきたのである」（三木⑧ 6）と述べつつも、「東洋的論理が行為的直観の立場に立つといつても、要するに心境的なものに止まり、・・・結局観想に終り易い傾向を有することに注意しなければならぬ」（三木⑧ 11）とも付け加えている点に着目する（藤田 2007 187）。「行為的直観の立場」とここで三木がいうのは、「明らかに西田の哲学を指している」（藤田 2007 187）と藤田は指摘する。つまり西田の「行為」や「制作」の概念が「現実の存在に働きかけるものではなく、「抽象的な意志」のレベルの制作であ」（藤田 2007 187）り、「現実を変革していく論理にはなりえないことを批判」（藤田 2007 187）しているというのである。ここで藤田の指摘する三木の西田批判の趣旨は、本稿 4.1 でみた、戸坂による西田批判にも通底する。ただし西田が「行為」や「制

作」を自らの哲学に組み込んだのも、戸坂や田辺の批判によるところが大きい。「行為」については、藤田自身が次のように記している。「『一般者の自覚的体系』『無の自覚的限定』以後の著作において、西田は行為や身体、そしてわれわれがそこにおいてある社会、歴史的世界、さらにはそこに存在する非合理性などを積極的に問題にするようになっていくが、そこには戸坂や田辺の批判に答えるという意味が込められていたと考えてよいであろう」（藤田 2007 112）。つまり戸坂や田辺の批判を受けて、西田は自分の哲学に欠けていた「行為」やさらにそれを発展させた「制作」を述べたといえる。実際、本稿本文 7. でも述べるように、藤田は京都学派の性格づけを、西田・田辺と弟子たちの関係の双方向性に求める（藤田 2007 184）。しかも「三木清や下村寅太郎らの仕事も、西田に少なからぬ刺激を与えた。そのような観点からの研究はこれまであまりなされていない」（藤田 2007 184）とも指摘する。多分に西田の「制作」と相照らし合うように三木の「構想力」は考えられたに違いないし、三木からの影響も西田の側にあったであろう。

三木の「構想力」と西田の「制作」との比較を経て、その上で、中井の『判断力批判』理解と三木の「構想力」とを比較する。それらの作業を経て初めて、中井が西田をどのように捉えたか、さらに西田哲学の発展的継承の可能性が、中井のテキストからどのように開かれるかが検証できると考えられる。

ただし戸坂も中井も哲学のみならずメディア学の「財産目録」に加えられているし（例えば伊藤守編『よくわかるメディア・スタディーズ』（ミネルヴァ書房、2008年）にも「戸坂潤：日本イデオロギー」「中井正一：メディア論」という項目がある）、三木に関しても、彼の下に集った「一高哲学会」の主要メンバーのうち、梯明秀は京大哲学科社会学専攻出身で、樺俊雄も社会学者として後に身を立、実際三木の『構想力の論理』は社会学文献からの引用が多い。戸坂も批判の対象としてはあるが社会学書を多く引用している。他方、西田は哲学（純哲）畑の「財産目録」にしか加えられていない。弟子の三木や戸坂が社会学やメディア論の「財産目録」に加わるということ自体、西田への一つのアンチテーゼの部分とも考えられる。その意味で純哲の専有物西田本体に私が注以外で及ぶのは、遠い将来のことである。

(12) この部分の記述は、ジラール（1971）のモデル・ライバル論に依拠している。

(13) 平林に次のような記述がある。「マルクス主義者・船山は、間もなく西田哲学に復帰し、三木も「唯研」を退会し、ともに「昭和研究会」に参加した」（平林 2007 184）。実際『唯物論研究』第五号（1933年）に三木は「パトロジーについて」を寄稿している（戸坂 V 522）。ただし三木清全集^⑩の年譜に「唯物論研究会」という記載はない。

(14) 加藤正は、階級意識を主観的に把握することを批判したため、客観主義者のレッテルを貼られ、唯研のなかで孤立していたとされる（平林 2007 181）。「加藤の批判は、当時のマルクス主義哲学者が、ほとんど一様にもっていた弁証法的唯物論の主観主義的誤謬を鋭くついた。加藤は、梯明秀・永田広志・船山信一・秋田徹（真下信一）・吉田敏・三枝博音その他、多くの人々から総反撃をうけた」（平林 2007 179〔（ ）は平林〕）。このうち特に梯は三木と「アリストテレス読書会」を共にした人物であるし、船山も三木に極めて昵懇であった。そもそも加藤の批判の論点は、マルクス主義哲学における三木的なものの克服にあったとされるから（平林 2007 178）、三木人脈の人から批判されるのは当然ともいえる。戸坂も加藤も唯研では上記の真下ら党派性論者から攻撃された。「戸坂も、加藤も、唯物論を創造的なコースにのせようとして、党派性論者からたたかかれていた」（平林 2007 187）。しかし加藤は戸坂をも、「回顧と展望」という論文で（「わが弁証法唯物論の回顧と展望」第 6 号（1933 年 4 月））その主観主義的な側面を批判したと、平林は指摘する（平林 2007 185）。そう考えると、戸坂の三木批判は、加藤からの批判をかわず目的もあるのかも知れない。例えば広松渉は久野収との対談「三木清と戸坂潤」で次のように久野に尋ねる。「戸坂さん、加藤正さんの党派性についてのとらえ方と、そのほかの多数の人たちの党派性のとらえ方とのあいだにはかなり深刻な食い違いが起こったようなことは・・・」（久野・広松 1972 94）。この質問に対して久野は、戸坂と加藤を近い立場のようにいうことを戒める。「広松さんはいま、戸坂と加藤を同じ陣営のようにおっしゃったけれども、ぼくらが当時立ち会ったところでみると、戸坂さんはその問題についてこれから考えようという態度だったと思うんです。その点、戸坂さんは、党派性問題に関するかぎりむしろ梯明秀さんらと通じるものがあつたのではないか。だから加藤氏にも組みしえな^{ママ}いし、それから船山さんやら永田広志らの党派性論にも組みしえな^{ママ}いんで、どうすればこの問題

をつきぬけることができるかというのは、戸坂さんの後半の重大な問題で」(久野・広松 1972 94-95) すと答える。一般の理解は平林 (2007) でもみられるように、上記の広松の発言と近い。しかし久野のように、戸坂が梯寄りであるとすれば、三木的な立場が残っていつつ、一応はそれを切る素振りをしたことになる。また党派性論争で加藤と反対の立場に立った船山について、広松は三木清の影響はないかと尋ねる (久野・広松 1972 96)。それに対して久野は、党派性論争を通じて「三木のマルクス主義のいかがわしさ、三木の主観主義と」(久野・広松 1972 96) 加藤的客観主義の双方を克服できるという、「救われたという気持ちが船山さんの場合にはあった」(久野・広松 1972 96) と証言する。そう考えると加藤に近い立場の者であれ、反加藤の党派性論者であれ、三木清の主観主義の克服が唯研全体の課題であったことにもなる。この辺りは今後詳細に詰めていきたい。なお、山田宗睦は戸坂も含めて唯研メンバーが加藤と対立していて、しかも彼らに残存する福本、三木的なものの乗り越えこそ、加藤のテーマであったという。「川内や永田たちは、じつは福本—三木とおなじ主観的党派主義にたっているのであって、福本—三木—永田—戸坂という系譜は、日本マルクス主義における党派性イデオロギーの貫徹を示すものである。加藤は、この系譜への一貫した批判者として、出発し、その理論を形成」(山田 1975 182) した。つまり加藤による唯研メンバーへの内部批判を、唯研メンバーの三木哲学の系譜への批判と山田は捉え、反加藤という文脈で、戸坂と三木とを同系列にあるとみなすのである。加藤は 1933 年上記「回顧と展望」を書き、同年逮捕され 34 年「理論の党派性の問題ならびに党派性イデオロギーについて」という文章を司法省刑事局『思想研究資料』に掲載する。唯研で加藤が異端視されていたのを検察は知っていたので (山田 1975 174)、加藤は自分の理論をそこで開陳するだけで済んだと山田は推察する。その文書で加藤は、三木と戸坂、三枝、船山、永田を併記し、それらは福本イズムに格別新たなものを付け加えず、しかも福本イズムはルカーチの受け売りであると指摘するという (山田 1975 178)。ところでじつは久野によると三木の「福本位のこと」というフレーズには、ルカーチを自分の方がよく知っているという思いが籠められているという。「福本さんも三木さんも、ポケットのなかへルカーチとコルシュを入れていたということはどうも確か

なようですね」(久野・広松 1972 93)。このように語る久野はさらに次のようにいう。「(福本の) 下敷きの本読んでいるわけだから、福本さんがこう出てくるところだったら、おれはそれにプラス・ハイデッカーとかマンハイムとかレーヴィットを入れるから、おれはやれるというのは、単なる放言じゃないでしょう。ハイデルベルヒで三木さんとか羽仁さんとかはマンハイムと一緒にですから。マンハイムはルカーチと一緒に、ハンガリー革命で挫折して、いわば亡命の形式でハイデルベルヒに留学している」(久野・広松 1972 93 [() は後藤])。いわば加藤がルカーチの受け売りと批判する福本の流れに、加藤は三木と戸坂を位置づけ、それを意識するかのように戸坂は「三木清氏と三木哲学」で「福本位なこと」という三木の傲語に言及しているのだといえる。つまりあえて三木と戸坂の接点部分に関わると加藤がみなす発言を否定的に引用することで、自分と三木との距離を加藤に示す必要があったのかも知れない。加藤が 3 年ぶりに『唯物論研究』に載せた論文『『フォイエルバッハについて』第一テーゼの一解釈』(1936 年) は「公表されたもののなかでもっとも長編の力作であり、三三年当時の〈党派性論争〉での自説をさらに発展させ、認識論上の党派性理論の型と対決したものである」(山田 1975 186) と記される。そうであれば「三木清氏と三木哲学」刊行時に、加藤のことが戸坂の意識に上ったとしても不思議ではない。なお、本稿で私は戸坂が単純に一元的な反映論くみに与するのではなく、領域の固有性や主体の自律性をみていて、それが三木由来のシュパンヌングの弁証法に由来すると一貫して述べているが、そういう戸坂流の反映論を三木的な要素として加藤が批判していると考えればよいのかも知れない。また真下信一は、『唯物論研究』誌上で、戸坂を三木と並べて批判しているが、それについては、「諸科学の共軛関係を主張していた戸坂も、三木とともに「唯物史観主義者」として批判されていると言うことである」(山田 1990 155) と評されている。

(15) 中村雄二郎は『共通感覚論』のはじめの方で戸坂の常識概念に着目し、それを「わが国で稀な例である」(中村 1979 22) と評す。また、同書の終章で中井の「芸術における媒介の問題」(1947 年) をとりあげ、そこでカントの『判断力批判』で共通感覚のなかの感情の普遍的伝達性に関わる側面が強調される点に着目する。その上で、「このような個所を含む「芸術における媒介の問題」が、まえに (第 I 章

第二節)引いた戸坂潤「〈常識〉の分析」とともに一九三〇年代の前半に書かれたことも、現在の私たちにとって小さからざる問いかけの意味をもっている(中村 1979 282 [()は中村])と、戸坂と中井をあわせて論じ、彼らの先駆性を評価する(もっとも中井の「芸術における媒介の問題」は1935年の京都哲学会での講演が下敷きになっているとされているが、1947年に論文として『思想』に掲載される際にかなり変更が加えられているが、その点に関して中村の言及はない。つまりこの論文を戸坂のものとして1930年代の著述としてその先駆性を賞賛するには、もう少し論文の各部分の執筆時期についての考証を要する)。つまり、戸坂と中井は共通感覚への着目という点において、近い立場にいて、先駆的であったと評される。当然この意味での両者の近さは本稿で確認できたが、当然そこに彼らの先駆者である三木清の影が共にあるはずで、本稿や後藤(2006)ではその点についてふれてきた。

また他に本稿で戸坂と中井の関係として大きく着目したいのは、双方共に三木から強く影響を受けているものの、共に、三木の個性信仰については批判的に捉えており、さらに戸坂は唯研、中井は世界文化という研究会を事実上主宰し、「アリストテレス読書会」以来三木が止めていた研究会主体の言論活動をしていた点にも共通項が見いだせる。しかも唯研同人と世界文化(第二次「美・批評」)同人は真下信一など重なっている部分もあるし、三木は両誌に執筆しているし、戸坂の再婚の際の仲人甘粕(見田)石介(山田 1990 67)も両誌に執筆している。

参考文献

- 荒川幾男(1972)。「三木清と戸坂潤」『現代の理論』9(3), 5-18.
- 荒川幾男(1981)。「三木清」紀伊国屋書店(新装版).
- アレント(1958=1973), ハンナ. 志水速雄訳. 『人間の条件』中央公論社.
- アレント(1982=1987), ハンナ. 浜田義文監訳. 『カント政治哲学の講義』法政大学出版会.
- 稲村徹元(1981)。「中井正一略年譜」. 中井正一著(久野収編)『中井正一全集第四卷』美術出版社. 372-375.
- 上田閑照(1994)。「経験と自覚—西田哲学の場所を求めて—」岩波書店.
- 内田弘(2004)。「三木清—個性者の構想力—」御茶の水書房.
- 大塚久雄(1966)。「社会科学の方法」岩波書店.
- 大塚久雄(1967)。「三木さんと服部さん」『三木清全集第6巻月報』岩波書店, 1-4.
- 梯明秀(1981)。「瀬田川での美学者」. 『中井正一3』美術出版社(『中井正一全集』第一巻付録), 2-8.
- 久野収・広松渉(1972)。「三木清と戸坂潤(昭和思想—過渡期人物論による試み(総特集))」『現代の眼』(現代評論社)13(1), 86-103.
- 久野収(1975)。「三〇年代の思想家たち」岩波書店.
- 熊野純彦(2002)。「シリーズ・哲学のエッセンス カント 世界の限界を経験することは可能か」NHK出版.
- 後藤嘉宏(2005)。「中井正一のメディア論」学文社.
- 後藤嘉宏(2006)。「三木清の公共圏の構想と中井正一—二人の商業ジャーナリズムへの距離の置き方の違いを軸にして」『図書館情報メディア研究』第4巻第1号, pp.1-27.
- 後藤嘉宏(2007a)。「『パスカルにおける人間の研究』にみられる三木清の弁証法について」『図書館情報メディア研究』第4巻2号, pp.19-32.
- 後藤嘉宏(2007b)。「三木清の弁証法の変貌に関する一考察」『図書館情報メディア研究』第5巻第1号, pp.1-16.
- 古在由重・中村雄二郎・宮川透(1967)。「三木清・戸坂潤に学ぶもの—これから読む人のために—」『展望』(筑摩書房)103号, 130-141.
- 三枝博音(1956)。「日本の唯物論者」英宝社.
- ジラルール(1971), ルネ. 古田幸男訳. 『欲望の現象学』法政大学出版会.
- スタニスラフスキー(1936=1975). Stanislavsky, Konstantin Sergeevich. *An Actor Prepares*. =山田肇訳『俳優修業 第一部』未来社.
- 新村猛・真下信一・和田洋一・辻部政太郎・富岡益五郎・平林一(1975)。「座談会『世界文化』のころ」. 『世界文化』同人編. 『世界文化 復刻(三)』小学館, 15-47.
- 竹内良知(2007)。「西田幾多郎」(新装版). 東京大学出版会.
- 田中美知太郎(1987)。「田中美知太郎全集第十三巻 増補版」筑摩書房.
- 津田雅夫(2007a)。「戸坂潤とく昭和イデオロギー」(一)—昭和思想史の構築に向けて—『岐阜大学地域科学部研究報告』第20号, 23-37.
- 津田雅夫(2007b)。「戸坂潤とく昭和イデオロギー」(二)—昭和思想史の構築に向けて—『岐阜大学地域科学

- 部研究報告』第21号、81-98.
- 鶴見俊輔 (1966). 「解説」. 『戸坂潤全集Ⅱ』勁草書房、439-443.
- 戸坂潤 (1977). 『日本イデオロギー論』岩波文庫.
- 戸坂潤 (1966-1967). 『戸坂潤全集』勁草書房. (本文中で、各巻を戸坂Ⅰ-戸坂Ⅴと略記)。
- 永井均 (2006). 『シリーズ・哲学のエッセンス 西田幾多郎 〈絶対無〉とは何か』日本放送出版協会.
- 中井正一 (1964). 『中井正一全集第三巻-現代芸術の空間』美術出版社.
- 中井正一 (1965). 『中井正一全集第二巻-転換期の美学的課題』美術出版社.
- 中井正一 (1981a). 『中井正一全集第一巻-哲学と美学の接点』美術出版社.
- 中井正一 (1981b). 『中井正一全集第四巻-文化と集団の論理』美術出版社.
- 中井正一 (1995). 『中井正一評論集』岩波書店.
- 中村雄二郎 (1979). 『共通感覚論』岩波書店.
- 西川富雄 (1996). 「西田哲学と存在論の伝統」. 大峯顯編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、37-56.
- 西川富雄 (2001). 「戸坂潤の科学的・技術的精神をめぐって」. 藤田正勝編『京都学派の哲学』昭和堂、109-129.
- 西田幾多郎 (1953). 『哲学概論』岩波書店.
- 新田義弘 (1998). 『現代の問いとしての西田哲学』岩波書店.
- 服部健二 (2004). 「「京都学派・左派」像」. 大橋良介編『京都学派の思想-種々の像と思想のポテンシャル』人文書院.
- 羽仁五郎 (1981). 『図書館の論理-羽仁五郎の発言』(山領健二編) 日外アソシエーツ.
- ハーバーマス (1962=1973), ユルゲン. (細谷貞雄訳). 『公共性の構造転換』未来社.
- 平林一 (1968). 「『美・批評』『世界文化』と『土曜日』-知識人と庶民の抵抗-」. 同志社大学人文科学研究会(キリスト教社会問題研究会)『戦時下抵抗の研究Ⅰ』みすず書房、239-275.
- 平林康之 (2007). 『戸坂潤』(新装版) 東京大学出版会.
- 藤田貞次 (1964). 「深田先生との出会い 中井美学の周辺1」『中井正一1』美術出版社(『中井正一全集』第三巻付録)、14-19.
- 藤田貞次 (1965). 「『美・批評』『世界文化』『土曜日』の誕生前後 中井美学の周辺2」『中井正一2』美術出版社(『中井正一全集』第二巻付録)、14-19.
- 藤田正勝 (1998). 『現代思想としての西田幾多郎』講談社.
- 藤田正勝 (2001). 「西田幾多郎の場所論の射程」. 藤田正勝編『京都学派の哲学』昭和堂、16-28.
- 藤田正勝 (2007). 『西田幾多郎-生きることと哲学』岩波書店.
- 米谷匡史 (1998). 「戸坂潤『日本イデオロギー論』1935年刊」. 見田宗介ほか編『社会学文献事典』弘文堂、438.
- 三木清 (1966). 『三木清全集第3巻』岩波書店. (本文中で、三木③と略記).
- 三木清 (1967). 『三木清全集第10巻』岩波書店. (本文中で、三木⑩と略記).
- 三木清 (1967). 『三木清全集第14巻』岩波書店. (本文中で、三木⑭と略記).
- 三木清 (1968). 『三木清全集第19巻』岩波書店. (本文中で、三木⑰と略記).
- 山田洸 (1990). 『戸坂潤とその時代』花伝社.
- 山田宗睦 (1975). 『昭和の精神史-京都学派の哲学』人文書院.
- 山田宗睦 (1978). 『西田幾多郎の哲学』三一書房.
- 林淑美 (2005). 『昭和イデオロギー-思想としての文学』平凡社.
- 鷺田小彌太 (1986). 『昭和思想史60年史』三一書房.

(平成19年10月3日受付)

(平成19年12月20日採録)