

「ものの論理」

--- 「思想」と「思想史」の 出会い ---

津 田 雅 夫

(一)「哲学」の行方

日本思想史において、明治以来の西洋由来の「哲学」は、はたして定着したのであろうか。我々にとって「哲学」とは、いかなる学問なのであろうか。また、受容を果たしたとしても、いったいどのような仕方であつて、その位置を確立したのであろうか。輸入学問としての性格は、他の諸科学のように、うまく払拭されたのであろうか。こうした根本的で思想史的な疑問を提出することが、今日、改めて必要になっている。

こうした素朴で基本的な質問に対して、多くの事実をもって答えることは容易であらう。日本哲学会（関連学会を含めて）を始めとして、多くの哲学研究団体があり、そこでは多くの業績・論文や多彩な研究活動が日々、活発になされている。むしろ盛況を呈していると言って良い。それをたんに業績主義的競争の成果とのみ片付けることは、一面的であらう。また、例えばポストモダンの時期、「サイエンスウォーズ」による厳しい打撃にもかかわらず、不思議なことに、「哲学」は依然として健在であるように見える。

たしかに「人文学 the Humanities」の中核をなす「哲学」は、一面において激しく凋落した。この事実を否定することは出来ないであらう。周知のように、教養教育における人文学全体の比重は低下し、とりわけ「哲学」はその教授内容について暗中模索の感がある。以前ならば「哲学概論」が当然のように講じられていたが、今やきわめて多様な内容と仕方とでもって、一括して「哲学」の名前の下に授業がなされているのが現状である。

そして、「哲学」という言葉の喚起するイメージも、じつに様々である。それは個々人の生き方の指針であつたり、信条であつたり、また、世間の常識から深遠な叡智までをも広く包括している。かくして「哲学」は、その言葉が語られる個別の文脈に応じて、万華鏡のように変化する。「哲学」という用語の多様さは、しかし「思想」という言葉の曖昧さとは、その質を異にしている。「思想」という言葉が、比較的容易（もしくは安易）に使用され、あらゆる文化的営為に通じる柔軟な仕方であられるのに対して、「哲学」という用語は、より敷居の高い、いわば構えた

格好の文脈で使用される。それゆえ逆に、「生きた哲学」が語られなければならないことになる。

「哲学」という用語の硬さや厳めしさの由来を尋ねれば、philosophy に対応する言葉として造語されたという翻訳語としての輸入学問に発することにある。諸学の女王としての「哲学」が、まさに新たに造語されなければならなかったという屈折した思想史的背景が問われる。思想的営為という普遍性と諸科学の特殊性との狭間で、媒介の基軸としての「哲学」の個別性はどのように組み込まれていったのであろうか。そして「宗教」や「文学」といった、これまた複雑かつ換骨奪胎的な翻訳輸入の用語群のなかで、いったいどのような棲み分けが進んでいったのであろうか。さらに問えば、そもそも棲み分けは、うまく成立したのであろうか。むしろ棲み分けの困難さが、今日の「哲学」における命運を示唆しているのではないのか。ただ個々の真摯な思想営為の中に「哲学」があると開き直すことは、もはや難しい。この普遍的な困難さと正面から向き合うことが求められている。

既に遠く半世紀以上も昔、日本における「近代哲学」の確立者の一人である西田幾多郎は、その絶筆（「論理について」）のなかで、次のような深い嘆きを漏らさざるを得なかった――

抽象的論理の立場からは、具体的なものは考へられないのである。併し私の論理と云ふのは学界からは理解せられない、否未だ一顧も与へられないと云つてよいのである。批評はないではない。併しそれは異なつた立場から私の云ふところを曲解して、之を対象としての批評に過ぎない。私の立場から私の云ふ所を理解しての批評ではない。異なつた立場からの無理解なる批評は、真の批評とは云はれない。私は先ず私の立場から私の云ふ所を理解せられることを求めるのである。人は私の論理と云ふのは論理ではないと云ふ。宗教的体験だなどと云ふ。然らば、私は爾云ふ人に問ふ。論理とは如何なるものであるのか。……論理と云ふのは、我々の思惟の様式である。論理とは如何なるものなるかを明らかにするには我々の思惟の本質からでなければならない。（『西田幾多郎全集』第 10 巻 431-2 頁）

「未だ一顧も与へられない」という激しい憤激の言葉の背景にあるのは、いったい何なのか。たしかに西田は「哲学」と「論理」に拘り続けた。彼は自分の「哲学」や「論理」が、それとして正当に「理解」されることを求める。しかし人は、彼のいう「論理」を、「論理」としてではなく、まさに「宗教的体験」としてでしか評価しない。ここにある思想的に重大な落差をどのように考えれば良いのか。

今日の視点からするとき、この「哲学」への拘りを、そもそもどのように評価すれば良いのか。そのことの思想史的な意義が問われている。たしかに西田の「哲学」を、伝統思想との繋がりのなかで、また、彼の「論理」を「宗教的体験」の表現として了解することは、ある意味で容易で理解可能である。しかしそれでは、思想発展の重要な契機が欠落することになる。いったい何が欠落するのかを正確に見定めることが、むしろ必要である。

西田が拘り続けた「哲学」と「論理」の意義を捉え直すことが求められるわけであるが、しか

し今日、彼の拘りを、そのままに引き継ぐことも難しい。ただ難解な西田の祖述を繰り返すことでは不十分である。それでは「哲学」や「論理」といった 輸入学問 の空疎な概念の詮索にしか過ぎないことになってしまう。思想継承の内実が見えてこない。「哲学」に拘らずにはいらなかった思想的契機が、むしろ曖昧なままに放置される。「論理とは如何なるものなるかを明らかにするには我々の思惟の本質からでなければならない」という西田の痛切な言葉を活かすには、新たな接近が求められる。

(二) 戸坂潤の「西田哲学批判」

そこで改めて、その継承の思想的契機を明らかにする接近方法が検討されなければならない。ここでは一見、迂回路のように思われるが、「西田哲学」を激しく非難した戸坂潤の評論「京都学派の哲学」（『経済往来』1932年9月号）での表現を、まず掲げよう――

ここで仮にも西田哲学を批判し切ろうと企てるならば夫は実際には不可能なことである。――だがそれにも拘わらず私は、西田哲学を觀察の対象として取り上げ、その諸特質を指摘せねばならない或る必要を感じるのである。何故か。理由は簡単である。西田哲学が、一口で云えば、我が国に於ける、或いは又世界に於ける、最も雄大なブルジョア観念哲学だからなのである。尤も西田哲学がブルジョア哲学であるということは、恐らく誰でも想像し誰でも知っている事実である。問題はこの哲学がどんな諸特色を示すことによって、ブルジョア哲学として自己確立しつつあるかである。……

事物は事物そのものとしてではなく事物の意味としてでしか取り扱われない、だからその限り夫は常に象徴的・表現的な性格を脱しない。だから博士は口ぐせのように、「何々という如きもの」という表現を用いるのである。――そこでこの論理的象徴主義は確かに、一種の唯美主義と関係があるに相違ない。そして多分それは暫く前のわが国に於けるロマンティークから切り離しては理解されないであろう。恐らく現代で一等難解な博士の哲学が、あのように流布して、あのように多くのファンを有つことの出来た理由は、ほぼこの辺りにあると想像される。で吾々は茲で、ロマンティークや又唯美主義が、どういう社会的・哲学的・意味を持った観念形態であったかを、思い起こせばいい。（『戸坂潤全集』第3巻172-3頁、傍点戸坂）

この評論において戸坂は、西田哲学について「我が国に於ける、或いは又世界に於ける、最も雄大なブルジョア観念哲学」であるという誇大とも言える表現を使っている。いったい何故なのであろうか。この評論では、その根拠に遡って示されていない。たしかに戸坂は直観的に西田哲学の意義を察知しているのである。しかし同時に、その理由は明示されていない。「ブルジョア観念哲学」への激しい非難と、「批判できない」という謙虚さとは、いったいどのように戸坂の

うちに同居しているのかを一度、正面から問うてみるがいい。この段階ではあくまでも「観察の対象」として、さしあたり処理されている。しかし課題は残り続ける。とくに問題は、「何々という如きもの」ということの意味に關わって生じている。

「世界に於ける、最も雄大なブルジョア観念哲学」という戸坂の過大とも言える高い評価の意味を、今日、思想史的に新たに解釈し直す必要がある。そのことによって、じつは西田も戸坂も共に生きてくる。彼らの議論を、死滅してしまった過去の「論議世界」としてはならない。むしろ今日の活きた思想的契機として取り出すことが求められている。しかしただ、「ブルジョア観念哲学」といった用語に表面的にただ囚われていては、その思想的実質を見逃すことになってしまう。

それでは戸坂が、「ここで仮にも西田哲学を批判し切ろうと企てるならば、夫は実際には不可能なことである」（同、172頁）という戸坂の明言の真意を捉え損なうことになる。いったい何故に批判が「不可能」なのであろうか。戸坂の意図を正確に理解することが必要である。たんに「ブルジョア観念哲学」という指摘もしくはレッテル貼りが問題になっているわけではない。むしろ「西田哲学」を内在的に踏み込んで批判しようとするれば、いったい何が必要な案件なのかについて、戸坂は思索を巡らせているのである。この自明と思われる事柄が忘れられている。「批判」以前の了解が問われているのである。批判はそれ以後の課題である。そして戸坂の思索は、しかしまだ、その入り口の所で終わっている。

このことを確認したうえで、以後の展開を検討する。「観察の対象」から「批判」の対象への前進は、どこにその端緒を見出すのか。このことを確認したうえで、「無の論理」を批判した『日本イデオロギー論』から、いくつかの文章を、まず引用する――

無の論理は弁証法的に考える論理ではなくて、弁証法というものの意味が如何にして考えられるのかを解釈する処の論理なのである。……こうした意味解釈のためだけの論理としてならば、なる程無の論理程徹底した方法はないだろう。有の論理はそれが如何に観念論的なものであろうとも、とにかく観念と云ったような有・存在そのものを取り扱うことを免れない。意味だけを、意義だけを、取り扱うためには全く、無の論理に勝るものは又とあるまい。――厳密にこうした、世界の解釈に止まろうと欲する無の論理こそは、最も徹底した純正形而上学・観念論である。それは無の論理が「形而上学」でもなく、又「観念論」ではないからからこそ、却って正にそうなのである。（『無の論理』は論理であるか？――西田幾多郎博士著『無の自覚的限定』について――）『唯物論研究』第6号、1933年4月、『全集』第2巻336-7頁）

ここでは西田哲学が「観念論」でも「形而上学」でもないとされている。それ故に、却って「純正」とであるとされる。この逆説の意味を慎重に考えてみる必要がある。それは西洋哲学のいう「存在論」を超えているのではないのか。より正確には、それとは異なる思想的文脈で語られ

ているのではないのか。少なくとも戸坂の「唯物論」が、従来の既成の「観念論」の対立概念であることを超えていることは確かである。従来の「観念論」は不徹底なのである。そしてそれは、きわめて論理的な事柄なのである。それでは、「純正形而上学・観念論」の立論そのものを可能とする、より普遍的な「存在論」とはいったい何なのか。その思想的地平が問われている。

敢えて「世界の解釈に止まろうと欲する」とは、いったいどういう論理的帰結を含意するのかが、ここで問われなければならない。課題は、まさに「論理」そのものの理解をめぐる生じている。そして大事なことは、西田が「私の論理」が誰にも理解されないと嘆いたとき、その無理解の一端を、少なくとも戸坂が正確に理解していたということである。このことが重要なのである。したがって、その理解の仕方を改めて考え直してみなければならない。いったい「純正」であることの保証は何なのか。その思想的な裏付け（＝根拠）と論議の地平の明確化とが求められている。

そこで、戸坂の言う「唯物論」という言葉でもって指示されている内実（＝概念）を再検討することが必要である。「ブルジョア観念論」や「唯物論」といった、さしあたりの言葉表現が問題なのではないのである。むしろそうした言葉の背景をなしている概念的な内実が重要なのであり、さらにその内実をして、そもそも有意義とさせている思想的文脈が問われているのであり、そうした思想伝統も含めた「現実」についての理解である。こうした「現実」を構成する契機として、「論理」があり、また、「思想」がある。

「言」は「事」そのものに端的に対応しないし、正確に指示しない。とりわけ日本の翻訳輸入の学問においては顕著である。そこではすべてが、まさに「言」と「事」との横滑りの現象が生じているのである。すなわち、一方で言葉の空疎な過剰があり、他方で事物の表現できない複雑がある。ここで問題は輻湊する。言葉の過剰と事物の複雑との、極端に位相を異にする錯綜を解きほぐしてみなければならない。

そしてその解明に当たって肝要なことは、戸坂の指摘の表面的な「的確さ」と、その表現形態に囚われてはならないということである。そのように受け取ってしまえば、却って戸坂の「批判」の思想的意義を見失うことになる。それでは戸坂の指摘の「的確さ」を、たんに否定的・後退的な性格の解明として受けとめさせてしまうことになるであろうし、表現形態はたんに過去の遺物と化す。それでは戸坂の批評の「精神」を引き継ぐことにならない。むしろ、こうした表面的な理解が、これまで戸坂をして「忘れられた思想家」とさせている大きな要因なのではないのか。まさに課題は、戸坂による西田批判の発展的な継承（＝止揚）なのである。

こうした否定的・後退的な理解を覆すことから、戸坂（さらには三木清）の新たな評価が始まることになる。時には「唯物論」という表現を取る「ものの思想」は、しかしながら、固定・固着した形態であるわけではない。それは絶えず変容している。かくして課題は、戸坂の「唯物論」をして本来の弁証法的な意義において、その止揚に向けての営為として、前進的に捉えることが肝要である。そうした弁証法的な止揚の見地が失われたとき、その概念的な内実は確実に瓦解するであろう。

(三)「文学主義」について

そこで次に、その意味するところ、戸坂が主たる批判とした「文学主義」と「文献学主義」の豊かさについて、その内実と思想的可能性とを汲み尽くすことから始めなければならない。当時の状況において、たしかにその作業を肯定的に深入りをして読み込むことは、なかなか困難であった。むしろ至難であったと言っても良い。しかしまた、表面的なレッテル貼りではない実質的内実が戸坂によって直観的に洞察されていたことも確かである。したがって今、戸坂が批判対象として二つの思想傾向を指摘し、鋭く批判対象として対置したとき、その特異な用語の背後にある思想的内実を取り出し明確にすることが、改めて求められる。その区別と対置との思想的意義が問われている。このことは自明の事柄ではない。きわめて錯綜した思想伝統の中での論題なのである。しかし、このことの解明から、はじめて戸坂が西田の批判的後継者であり、深く思想伝統に繋がることも見えてくる。

まず「文学主義」から考えてみる。戸坂による把握の表現について確認するところから始める

この解釈哲学という哲学のメカニズムは非常に広範な（寧ろ哲学的観念論全般に渡る）適用の範囲を有っている。従ってこれが必ずしも自由主義哲学だけの母胎でないことは後に見る通りだが、併しここから出て来る最も自由主義哲学らしい結論の一つは、文学的自由主義乃至文学主義という論理なのである。之は解釈哲学という方法の特殊な場合であって、この解釈方法を、文化的に尤もらしく又進歩的に円滑にさえ見せるために工夫し出されたメカニズムに他ならない。現実就いてのファンタスティックな表象である処の文学的な表象乃至イメージを利用して、この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たものが之である。こうすれば現実の秩序に基づく現実的な範疇組織（＝論理）の代わりに、イメージとイメージとをつなぐに適した解釈用の範疇組織（＝論理）を結果するのに、何よりも都合がいいからである。（『日本イデオロギー論』、『全集』第2巻230頁、傍点戸坂）

「自由主義哲学」の帰結としての「文学主義」には、きわめて大きな思想的な比重が掛けられている。しかしながら、いったい「観念論」ではなく、何故「文学」なのであろうか。素朴な疑問が起きる。「唯物論」と「観念論」との哲学的・存在論的対立ではなく、むしろ「文学」に託された固有の内実が問われているのではないのか。「文学」に託された思想伝統が、さしあたり批判対象としてではあれ、むしろそれが故に、固有の意義を有して登場していることが着目される。

「文学」はたんに「観念論」に解消されない。そして「現実の秩序に基づく現実的な範疇組織（＝論理）」が「現実就いてのファンタスティックな表象である処の文学的な表象乃至イメージ」

に対抗することの困難さを、戸坂は重要な課題として自覚している。このことが戸坂の基本的洞察なのである。それでは、「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」ることが、いったいどのような思想伝統を背景にして持続的影響力の保持を可能にしているのか。ここには単純に否定し切れない固有の困難さが介在しているのである。

それゆえ問題の解決は、たんに輸入学問としての「哲学」の枠に収まらないのである。その洞察が、まさに戸坂の思索を突き動かしている。「哲学」の自己更新が、輸入学問からの脱皮が、鋭く自覚されている。すなわち「哲学」よりも「文学」という輸入学問の方が、むしろ思想伝統に繋がる自前の営為とさせている契機を明らかにしなければならない。そして「文学」との折り合いを付けられない限り、「哲学」という「現実の秩序に基づく現実的な範疇組織 (= 論理)」は、ただ空虚な観念に終始する。

したがって課題は、とりあえず「文学」に回収された思想伝統の内実を、「哲学」に取り戻すことである。この回収 (= 転換) についての理論的困難さについての深い洞察 (= 予感) が、戸坂の思索をして意義あらしめている。「文学主義」が産むであろう躓きについて、既に戸坂は苦渋を嘗めさせられている。「文学の泥地」に対処するための試行錯誤は、戸坂の思考の一つの基軸をなす。「文学」を批判しながら、しかし同時に「文学」と連携し、その思想的内実を取り戻さなければ「哲学」は、日本の思想伝統のうちに定着しない。このディレンマを解くことが戸坂の課題となる。この経緯については、既に検討したので (『戸坂潤と 昭和イデオロギー 西田学派の研究』[2009年, 同時代社, 第一部, 参照]), ここではただ、「ものの思想」が戸坂の思索において浮上してくる局面に限定して検討しておきたい。すなわち、日本思想の伝統を背景にして、「文学」と「哲学」、表象的空想的想像力と論理的概念的思考との接合を具体的に構想することである。

そもそも「解釈」の問題は、本来的に原理的困難を孕んでいる。そしてまた、その課題解決も、歴史的で一義的なものではない。固有の思想伝統に即した存在論的位置づけに依拠して、独自の性格を帯びる。たしかに戸坂による「文学的自由主義」の核心としての「解釈哲学」への批判は熾烈である。そして「解釈主義」の弊害が厳しく断罪される。何故なら、思想全般にわたって「解釈学」が諸悪の根源であるかのような表現を見るからである。既に見たように、例えば「文学的自由主義」を成り立たせている元凶が、まさに「解釈学」であると判定されている。

しかし、同時にまた、「解釈」をめぐる問題の本来的な難しさについて、そもそも戸坂が深く自覚していたことから始めなければならない。彼はまず、当然ながら人間の知的営為にととの「解釈」の根源性を承認する。そして同時に、この「根源性」について柔軟で多様な理解が求められる――

問題が哲学などになれば況してそうであって、どんな哲学でも、解釈に依らず又解釈を通らずには、事物を取り扱うことが出来る筈はない。そういう意味では一切の哲学が解釈の哲学だと云っても云い過ぎではないのだ。元来事実の解釈ということは、事実が持っている意

味の解釈のことであり、そして、事実はいつでも一定の意味を有つことによって初めて事実という資格を得るものだから、事物間の表面からは一寸見えない連関を暴き、隠された統一を掘み出すべき哲学が、事実の有つだろう意味の在りかをつきとめるために、特にその解釈の力に於いて優れていなければならぬのは、寧ろ当然だろう。(『日本イデオロギー論』前掲、331 頁)

「一切の哲学が解釈の哲学」であり、事実についての承認なしに全ては始まらないわけであるが、まさに「事実」とは何か、その確定が問われている。ここでの戸坂の表現に即して言えば、「事物」と「事実」との関係が問われるわけであり、「事実の有つだろう意味の在りか」について、意味的連関としての「事実」が、その存在論的位置において課題となる。戸坂の回答は、まずは以下のような了解である――

だが実は、この解釈自身に、事実の持っている意味のこの解釈自身の内に、問題が横たわっているのである。実は云わば、自分自身を活かし発展させて行くためにこそ意味を有つわけであって、従って事実のもつ意味とは、専ら事実自身の活路と発展のコースとを指すものに他ならない。で、この場合大事なことは、夫々の事実の持っている夫々の意味は、あくまで夫々の事実自身に対して責を負っているわけであって、従って事実は自分の有つ意味を一旦通って自分自身に帰着することによって、初めて事実として安定を得ることが出来るわけだ。意味は事実そのものに帰って来るべく、元の事実に向かって責を果たすべくあるのだ。だから事実の解釈はいつも、事実を実際的に処理し、之を現実的に変革するために、又そうした目標の下に、下される他はない筈なのである。現実の事物の実際の処置は、いつも事物の有つ意味の最も卓越した解釈を想定している。(同上、331-2 頁)

引用が続いたが、しかし、ここには「ものの思想」を考えるための多くの示唆がある。そしてまた、戸坂の「唯物論」が輸入学問ではなく、深く思想伝統に根ざす思想であることが示されている。すなわち、ここに示された戸坂の「事実」についての言明を理解するためには、「ものの思想」の背景を考えることなしには不可能である。何故なら、明らかにそこにおいては、西洋二元論の上に立った主観に対置された客観の「実在性」が主張されているわけではないからであり、さらにまた、単純に功利的な実利主義やプラグマティズムの立場が表明されているのでもないからである。

むしろ問題は、そもそも「事実」とは何かということであり、事実をして事実とさせている思想文脈の存在論的位置についての確認なのである。戸坂が「自分自身を活かし発展させて行くためにこそ意味を有つわけであって、従って事実のもつ意味とは、専ら事実自身の活路と発展のコースとを指すものに他ならない」と述べ、また、「意味は事実そのものに帰って来るべく、元の事実に向かって責を果た」されなければならないと説き、事実の意味について、「事物の有つ意味

の最も卓越した解釈」を強調したとき、そうした解釈理解を成り立たせている「事実」の思想的文脈について考えてみなければならない。何故なら、「事実」は一義的ではないからである。

そこでまず、「事実の意味」について、戸坂が「専ら事実自身の活路と発展のコース」と定義したとき、この言明の意味をどのように了解すればよいのか。「事実自身の活路」と彼が述べたとき、「事実」が文脈的存在として捉えていることは、すぐさま理解されよう。そしてまた、「活路」や「発展のコース」という表現から、「事実」がたんなる固定した一義的な文脈を意味するだけではなく、むしろ一定の傾向性を帯びた、あるまとまりを帯びた「もの」として把握されていることが窺えるのである。

次に、戸坂が「卓越した解釈」を強調したとき、解釈の卓越性は実践的な即物性に支えられて成立する。ここでも、解釈に即物性を求める思想態度において、まさに「ものの思想」に出会うことになる。要するに、「事実」とは、一定の傾向性を帯びた文脈的存在であり、また「解釈」とは、こうした「事実」に忠実（＝即物性）であることとして本来的に了解されるわけであるが、こうした把握こそ、「ものの思想」に繋がる発想である。

そして、「解釈の解釈」や「意味の意味」といった仕方での形式的で空疎な遡上の論理を忌避する実践的即物性に着目するとき、改めて西田哲学との批判的継承という課題が見えてくる。西田哲学の「無の論理」は、二つの契機から成っていると考えられる。一つは、「ものの論理」としての側面であり、もう一つは、「自覚の論理」の側面である。西田の嘆きは、この「もの」や「自覚」が、まさに「論理」として捉えられず、ただ「宗教的体験」といったようにしか理解されないことにあった。

この西田の憤激を背景に置くとき、戸坂が西田の 批判的継承者 であることの筋道が見えてくる。たしかに戸坂は西田哲学において、「事物は事物そのものとしてではなく事物の意味としてでしか取り扱われない、だからその限り夫は常に象徴的・表現的な性格を脱しない。だから博士は口ぐせのように、『何々という如きもの』という表現を用いるのである」と批判し、西田哲学の「象徴的・表現的なロマン主義」を指摘する。

しかし同時に戸坂は、二つの事柄を了解していた。一つは戸坂が西田哲学の魅力を承認していることである。西田哲学がその難解さの外見にもかかわらず、「多くのファン」を持ち得た理由を戸坂は良く承知していた。それは本質的に「ロマン主義」に固有の性格なのである。ロマン主義の本質にある難解さの意義を戸坂は理解し、近代思想における支配思想としてロマン主義を位置づけるとともに、同時に近代日本における「ロマン主義」の確立者として西田哲学を評価したのである。それは日本思想における「哲学」の独立である。

もう一つは、西田哲学における「事物」の理解についてである。「一切の哲学が解釈の哲学」とであるとすれば、西田哲学における 事物の解釈の卓越性 が問われざるを得ない。そのとき、西田が繰り返し執拗に『何々という如きもの』という表現に拘り続けたことの思想的意義が見えてくる。西田もまた、徹底して「もの」の立場から「事実」を捉えようとしていたのである。そして「もの」への拘りが西田をして、まさに 事物の解釈の卓越性 に関わって、「事実」とは一

定の傾向性を帯びた文脈的存在として理解させることになった。

「ロマン主義」の確立と「ものの思想」とは、西田哲学をして伝統思想の自覚的な更新という性格を持たせることになったが、この二つの側面に批判的に関わることに於いて、戸坂は西田哲学の批判的継承者であることを示すのである。何故なら、本節のテーマに戻れば、まさに「文学主義」の止揚という課題こそ、ロマン主義をめぐる問題なのであり、その思想的な自覚こそ、この課題に応える道であったからである。そして「文学主義」の止揚から、「文学」と「哲学」の新たな創造が始まることになる。ようやく戸坂における「ものの思想」が本格的にテーマ化することになる。

(四)「文献学主義」について

次に、「文献学主義」についてであるが、戸坂の批判は、「文学主義」に対するよりも、はるかに辛辣である。むしろここに、戸坂の批判対象の核心があるように見える。文学的想像力と概念的分析的思考とが何らかの補完的な関係を取り結ばざるを得ないということは、その思想的立場の如何を問わず、一定程度、相互に承認されているところであろう。問題はただ、その関係や結合の仕方だけである。「文学主義」のたんなる全否定ではなく、その止揚が問われる所以である。

しかし、「文献学主義」については事情が異なる。まず、その相違を明確にしなければならない。その根底には、「解釈学」をめぐる前史がある。すなわち問題は、たんに「事物の解釈」をめぐる事柄なのではないのである。文献学的解釈学をめぐる問題群は、事物の解釈の卓越性や、学問としての解釈学といった論題とは関わりのない、むしろ別次元において展開することになる。かくして「文献学主義」について、きわめて厳しい否定的評価が下される。戸坂は言う

先に自由主義哲学の方法上の特徴であった例の解釈哲学が、自由主義に特有な文学主義を産む所以を見たが、之に平行して、今度はこの解釈哲学は文献学主義を産むのである。文学主義が現実に基づく哲学的範疇の代わりに文学的イメージに基づく文学的範疇を採用するという解釈方法だったとすれば、文献学主義は、現実の事物の代わりに文書乃至文献の語源学的乃至文義的解釈だけに立脚する。その最も極端な場合は、国語の内からあれこれの言葉を取り出して来て、之を哲学的な概念にまで仕立てることである。文学主義は表象を概念にまで仕立てたが、文献学主義は言葉を概念にまで仕立てる。(同上、231 頁)

要するに「文献学主義」は、戸坂によれば、ますます ものの論理 から遠ざかっていくことになるのである。「文学主義」におけるロマン主義的表象性は、一見すると、「文献学主義」の言語的実在性よりも、より「観念論」であるようであるが、むしろそこにはパラドックスがある。何故なら、「言葉」の自立において、現実の「事物」や「事実」から完全に隔離された世界が構

築されていくからである。それは表象能力の独立であるだけでなく、むしろ現実からの遊離なのである。そこでは「言葉」による独走（＝自閉）があり、ものの論理とは正反対の性格を強めていく。言語的實在について戸坂は、その独自の意義を説くよりも、「事実」からの偏向（＝疎外）の局面を強調する。言語的實在の創造性（＝文化伝統）に言及するよりも、むしろ「事実」との疎隔・対立が、さしあたりはまず、その否定的な決裂にまで到るかのようである。かくして戸坂は、以下のように続ける――

そしてもっと大事な点は、こうした古典の文献学主義的解釈を以て、現在の現実問題の實際的解決に代えようとする意図なのである。仏典を講釈して現下の労働問題を解決し得ようといった類の企てが夫なのである。古典が成立した時代に於い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、現在の実際的な現実界の持っている現実はどこかに行ってしまった、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。現実の秩序の代わりに、意味の秩序を持ち出すのに、恐らくこの位い尤もらしく見えるトリックはないだろう。（傍点戸坂、同上、231頁）

ここで「現在の実際的な現実界の持っている現実」という表現に注目したい。この持って回った表現でもって戸坂は、いったい何を言いたいのであろうか。この無意味なトートロジーと見える言明を有意味にさせている思想的背景が、まず問われる。そのとき、ようやく、ある傾向性を孕んだ文脈的存在としての「もの」への戸坂の着眼に気づくことになる。

「文献学」のイデオロギーの使用による「現実」の隠蔽工作（＝「トリック」）が、たしかに当面の論点である。言語的實在性を介したイデオロギー的仮象の働きが批判対象となる。文献学の学問的意義については当然承認されているにせよ、しかしここでは、文献学が孕む固有の創造的契機は背景に退いている。むしろ時代の推移とともに、言語的實在性の否定的側面が焦点化されていく。「言葉」の存在は、そのイデオロギー的使用に限定（＝特定）されて否定的に批判されることになる。その結果、あたかも言語化そのものが批判的な論及対象であるような印象を受ける。「言論の自由」が制限されるとき、まさに「言葉」そのものが不自由の象徴となる。それは時代の不幸を告げる証しである。「文献学主義」とは、その限りで明確な時代の所産であり、その表現なのである。このことを戸坂は明瞭に自覚していた。

そしてここから、「文献学主義」を産む思想的背景として、「教学の精神」が取り出され、その批判がなされることになる。さらに、その教学精神の思想史的系譜が辿られ、「教学」に結晶する固有の思想伝統への批判として捉えられることになる。こうした「教学の精神」への批判に至る展開の経緯については既に述べたことがあるので、ここでは省き（戸坂潤と『昭和イデオロギー』2009年、同時代社、第4章参照）、むしろ、ものの論理との関わりで、戸坂による「言語」の位置づけについて、幾つか確認をしておきたい。

「文献学主義」というイデオロギーは、そこから「日本主義」を始めとして、「アジア主義」で

も何であれ、すべての「主義」が発生することのできる広大な思想基盤である。まさにそうした基盤についての発生論的な視点の確立が、ここにおいて思想課題となったことが重要である。まさに『日本イデオロギー論』の成立である。たんに個別のイデオロギー闘争自体だけが問題になっているわけではないのである。むしろ「主義」の個別の内実はさておき（当然、「マルクス主義」も含めて）、そもそも、あらゆる「主義」の成立を準備する固有の 思想伝統 について、その批判的自覚の確立される道筋が重要なのである。戸坂の言明を改めて掲げておく――

ここで思想というのは他でもない、実際問題の実地の解決のために、その論理を首尾一貫して展開出来る処の、包括的で統一的な観念のメカニズムのことである。私は以上のような観点から日本主義と自由主義との若干の批判を企て、或いは少なくとも批判の原則を指摘しようと思論したのである。思うに現在に於ける唯物論の仕事の半ばはここにあるのである。（同上、235 頁）

問題は特定のイデオロギー批判だけなのではない。むしろ思想伝統に則した固有の「主義」発生についての解明なのである。そして「唯物論の仕事の半ば」が、この発生論的解明という固有の仕事にあり、それを遂行しなければ、「唯物論」の価値もないわけである。しかし振り返ってみれば、日本固有の 主義 発生の基本的理路の解明は容易ではない。何故、固有の発生の理路を説明しなければならないのか。そもそもマルクス（主義？）のイデオロギー発生の論議そのものが未整備である。「主義」や「イデオロギー」といった用語が錯綜した当面の状況のなかで使用されている。

こうした論議状況のなかにあって、むしろ戸坂が成し遂げた仕事の意義は、個別の「主義」や「イデオロギー」への批判にあるだけでなく、むしろ「言葉」という「もの」の相対性についての自覚のうちにある。「言葉」という「もの」についての自覚は、日本思想史において繰り返して浮上してきた課題である。「もの」が一定の傾向性をおびた文脈的存在であるとすれば、「言葉」という「もの」が、固有の文脈を表面化し明確化しようとする試みにおいて、その先導的役割を担うことは明らかである。「言葉」は「もの」から遊離しないのである。「言葉」は「すぢ」をそれとして表現し、「もの」を構成する不可欠の要素として、「もの」を「もの」たらしめる契機なのである。それ故に、むしろ「言葉」という「もの」への反省的自覚の困難さと、それ故の重要性が問われる。その反省が欠落するとき、「言葉」という「もの」は、たえず「文献学主義」の思想土壌として機能することになる。

ここで翻って、「言葉」の創造性に語るべきであろう。敢えて言えば、「文献学主義」は、日本語での「思想」創造の可能性を拓く重要な媒体である。「教学の精神」の批判は、戸坂をして「実証的精神」の強調へと向かわせたが、ここにおいても、反転の可能性を指摘することが出来よう。「言葉」の評価をめぐる、たしかに戸坂と和辻哲郎との思想対立が表面化する。戸坂は和辻の思想を「文献学主義」の典型と見なし、激しく批判する。しかし両者の対立は、それほ

ど根本的性格を持つのであろうか。何故なら和辻自身、既に言及したように、「日本語」での「哲学」創造ということについて、何よりも懐疑的であったからである。

むしろ、戸坂と小林秀雄との対立の方が、「もの」と「言葉」の反転を示唆するものとして興味深い。両者は、「国民」という「言葉」の理解をめぐって、奇妙な捻れを示す。戸坂は「国民」の存在を疑い、「国民」という言葉の解釈について、「意味は事実そのものに戻って来るべく、元の事実に向かって責を果たすことが現状において困難であり、「卓越した解釈」の不在を強調する。これに対して小林は、多様な「解釈」を包括して存在する「国民」という「もの」の実在性から出発すべきことを力説する。

「国民」についての「解釈の卓越」をめぐって、「もの」と「言葉」の關係の危うさを二人は共有している。そして、この自覚の共有のうえに立って、改めて「国民」に向かって踏み出す仕方において、まさに異なる態度が示されることになる。危うさの自覚は両義的である。「言葉」という「もの」についての自覚の深まりは、何よりも弁証法的である。「もの」という傾向的な文脈存在のうちに、「すぢ」としての「言葉」は繰り込まれているのであって、そこから「言葉」だけが独立し、固有の文脈から完全に脱却することは不可能である。戸坂の「文献学主義」が、まさに時代の所産である所以である。さしあたり、このことを確認しておきたい。

(五) 「ものの論理」

以上、戸坂の提起した独自の区別、すなわち、「哲学」と「文学」、「文学主義」と「文献学主義」について、それぞれ検討してきた。そしてそれらの規定が、たんに戸坂個人による独自の把握であることを超えて、まさに時代の所産として、「近代日本」の思想を考えると、有効な概念装置であることを指摘してきた。その上で、それらの規定の相互関連について、全体像を描くための鍵概念をここでは考えてみたい。そして、その解決の端緒を、改めてものの論理として取り出し、検討してみたい。

ここできるようく、「ものの論理」が論題となる地平が見えてきた。まず西田の「無の論理」に即して言えば、それは「文学」と「哲学」の対立を超えて、さらには、たんに「無の論理」といった言葉だけでもって片づけられる問題次元とは異なる、「論理とは如何なるものか」への本質的な問いであった。その問いの境位を明確にしなければ、「ものの論理」とは明らかになってこない。さらに言えば、その上でこそ「無の論理」について、三木清や戸坂潤による批判的継承が有意義に語られ得ることになる。西田はその絶筆に至るまで、いったい何に拘ったのであろうか。「論理」とは何か。「もの」と「無」との錯綜した関わりを解きほぐしてみなければならない。

「無」との関わりにおける「もの」の概念について考えていくために、「ものの思想」とその「論理」とについて、ここで議論の方向と論点を整理しておく。それはまず、「もの」が西洋存在論的に把握された客観的存在ではないということである。そうではなく、適切な用語ではないが、材質の外在といった根本発想から生ずる「存在」なのである。「もの」とは、したがって、

内在する外在という矛盾的な在り方を取らざるを得ない。その矛盾的な在り方そのものが、「もの」なのである。

「もの」とはたんに客観的存在ではなく、まさに矛盾的な在り方そのものである。したがって、存在そのものを問う存在論とは異なる境位において、はじめて存立する「もの」なのである。この境位の基本的相違が無視されるとき、「もの」は見えてこない。その場合には、和辻が典型的に主張したように、ただ「あるということ」によって覆い尽くされることになる。もはや、「もの」はそのものとしては見えてこない。「もの」とは矛盾的な在り方において、まさに「在り方」という文脈的な境位において現出する。材質の外在性を鋭く探知するところから、ようやく「ものの論理」は始まる。

ここで西田が「論理」を、ロゴスではなく、なによりも「論理と云ふのは、我々の思惟の様式である」と断言したときの含意が、深く読み取られなければならない。「思惟の様式」とは、「形式論理」ではなく、また、先在する「ロゴス」といった実在でもないのである。あくまでも「ものの論理」なのである。形式論理でもなく、ロゴスでもない「ものの論理」は、したがって、「もの」と「論理」を別々に分けて了解することを拒絶する。「論理」無しには「もの」は有り得ず、また、「もの」無しには「論理」も有り得ないのである。「もの」と「論理」とは一体化しているのであって、一方のみを自立させて単独に取り出すことは出来ない。しかしながら、この一体化は、たんに「論理」が「もの」に内在しているといった仕方において理解されてはならない。ここでは外在主義に対立した内在主義は拒絶されている。あくまでも矛盾的な「在り方」においてのみ捉えられる事態なのである。

しかし、このように言うと、既に西田自身の危惧したように、「論理」とは、何か「宗教的体験」であるかのように直観的に理解されてしまうかもしれない。それは一種の本質直観といった洞察に過ぎないのであろうか。たしかに永年の盟友である鈴木大拙は、この「論理」を「即非の論理」として、「宗教的体験」の次元において簡明に示してみせた。しかし西田は、この「宗教的体験」についての本質直観といった仕方での理解を拒否するのである。西田が一貫してベルグソンの「直観の哲学」に深く共感し続けながら、しかし同時に、ベルグソンから決別するのは、まさにこの「直観」の理解をめぐってである。この最終の拒否は、いったいどこから生じてくるのか。そして、この拒絶させる契機が、ここでは重要である。何故なら、そこに西田の「ものの思想」とその「自覚」についての思想史的意義が、すなわち「自覚の論理」の本質把握が、まさに掛かっていると考えられるからである。

ここからまた、この「在り方」の境位が、個物をたんに関係項とする関係主義的な存在了解とも異なることに留意されるべきである。この境位の相違も、したがって、「もの」とその「論理」についての理解を試す重要な試金石をなす。関係主義は関係の中に個物を解消するように見えて、しかしただ、否定の対象としての個物把握を前提にしている議論である。そして問題は、この前提の理解そのものが問われているのである。否定すべき自明の対象と見えた個物 (res) そのものが、改めて問い直されなければならない。そうした反省から、はじめて「ものの思想」が姿を

現す。要するに、「もの」という「存在」があるのではなく、「もの」という「在り方」なのである。重要なのは「もの」が、たんなる「存在」としてではなく、むしろ端的に「在り方」であるということである。すなわち、固有の文脈的な過程的・矛盾的な在り方として、はじめて「もの」が把握され得る。「もの」がたんに「存在」（観念もしくは実在として）ではなく、端的に「在り方」であることによって、そこから、まさに固有の 存在論的 な考察が出てくるのである。

したがって、この「在り方」は、たんに様相といった概念では把握されない。西田が強調したように、「もの（＝個物）」は「真実在」なのである。したがって、例えばスピノザの言うような、「実体」の「変状 affectio」としての「様態 modus」として捉えられてはならないのである。「無限に多くの属性から成っている実体」である「神」とは異なり、「もの」はその矛盾的な「在り方」において、「変状」としての「様態」とは異なった存在論的な境位にある。[たしかにスピノザの議論とは、その細部に入ると興味深い関連を示すのであるが、ここでは傍らに置いておく。]

かくして、西田に即して言えば、「もの」とは、その矛盾した「在り方」において「真実在」である。それ故にまた「もの」を、例えば「クオリア」のような一種の質感として捉えることも、また、「もの」を主観化することであり、なお主観・客観の図式に密かに囚われていることになる。「クオリア」概念との対比で言えば、「もの」は質感である以前に、むしろ、まず 素材 として捉えられよう。その限りで言えば、「もの」とは、なま（生）のものであり、また、す（素）のものである。すなわち、手を加えていない、ありのままの在り方をしているのが、まさに「もの」なのである。

要するに、「もの」をただ個体存在と捉えることも、他方でまた、一種の質感として捉えることも、いずれも一面的なのであって、特定の二元論的存在論の前提了解の上に立って、それぞれ客観主義と主観主義に陥っていると言わざるを得ないことになる。

（六）「考える主体」の成立 —— 私と世界 ——

「ものの論理」について概略してきて、ようやく、「文学主義」と「文献学主義」という二つに挿まれて、戸坂の思索が宙づりに成っている問題状況が浮かび上がってくる。重要なのは、この宙づり という思想の境位についてである。それはたんに中途半端を意味するのではない。むしろ思想の本来的な境位なのであって、思想の創造性の源泉である。思想は具体的（＝「実際の」）に課題直面のただ中であってこそ、まさに「現実性」を獲得する。したがって解決したという錯覚こそ、思考停止である。

この思考の現実性についての自明の了解が、いったい何故に失われたかが問われるわけであるが、この問いに関わって、固有の思想伝統を背景とした思考の現実性について、その今日的な意義について少し言及しておきたい。それは、直裁に言えば、「考える主体」を立ち上げることの意味と、その必要性とについてである。

これまでの論述から推定されると考えるが、ものの論理 の自覚が、まさに「考える主体」

の立ち上げを意味することを指摘したいのである。すなわち、「考える主体」を立ち上げるということが何を意味するのかについて、思想伝統に即して明らかにされなければならない。立ち上げることを可能とする思想的地平について、「自覚の論理」として「ものの思想」を把握することの重要性を語らなければならない。

「ものの思想」の中に無自覚に留まる限り、そもそも「考える主体」は立ち上がらない。そのことは、「もの」の主語性について反省してみれば、すぐさま了解できることである。日本語において主語は立ち上がらないのである。何故なら、ものの思考が、既に先行して立ち上がっているからである。「もの思う」、「もの寂しい」、「もの語り」、「もの狂い」、等々、基本動作における「もの」の先行的な役割・位置を考えてみればよい。

このことは、「もの」が矛盾した文脈的な在り方としてあることから、当然（＝自然として）のように生じてくる。「もの」が働く限りに於いて、「私」の役割・位置も決まってくる。「もの思う」ことにおいて、「私は思う」のである。主格における「が」と「は」の相違は、したがって、「もの」の働きの程度に応じて決まってくる。日本語における「主語」の不在は、「ものの論理」において、「私」が副次的であることに因る。要するに、過程的な判断において、結局、「ものがいう」のであって、「私」は副次的である。

「もの」と「こと」との関係が問われる以前に、まず、「ものの思想」を明らかにしなければならぬ所以であるが、ここでの課題は、「自覚」の意義についてである。ものの論理をめぐる問題群が、西田哲学において、「自覚」の概念に集約されていった経緯を顧みることが求められる。そしてまた、戸坂の思索における転換点の一つが、「道德論」の論議への介入に端を発することが想起される（それ以前の「文学の沼地」をめぐる戸坂の苦闘は省略をしても……）。いったいなぜ、道德論が転機をなしたのか、転換軸としての「道德」の問題性について一言しておきたい。戸坂の「道德論」の意義については夙に多くの指摘があるが、その核心が、「自覚」の問題との直面にあったことは明らかである。そのことが、他の多くのプロレタリア道德論者の主張とは異なり、戸坂の思想センスを感じさせる。要するに戸坂は日本の思想伝統に、ここでようやく深く触れることになったのである。

戸坂の道德論とその展開、さらに未完については既に以前に触れたので、参照していただければ幸いであるが、日本の思想伝統の更新における「自覚」の意義・役割に戸坂が明瞭な洞察に達したことが重要である。道德における「自己一身」への拘りは、例えば当時支配的であった「プロレタリア道德」を自明の前提とする立場からは、理解不可能で反動的な提起のように思えたであろう。しかしここには、繰り返し言えば、パラドックスがある。「自覚」の再把握を通して、「道德」の問題も含めて、はじめて思想伝統における「考える主体」の問題性そのものが見えてきたのである。「私」の主語性の意義が、ようやく明確に意識され始めたのである。

ここでまた、戸坂の常識論に関連して言及しておく。何故なら、道德論と常識論とは両輪の関係にあるからである。常識が生きた常識として立ち上がり、「卓越した解釈」に向けて、相互組織化の文脈を辿ることを可能にする契機が問われているからである。「卓越した解釈」とは、

たんに上からの権威的な注入ではない。それは自ら賢明になる「回路」を保持していることを意味する。そして、この回路を保証している媒介こそ、「私というもの」の自覚的な立ち上げなのである。それは基本的には、健全な「懷疑」として、たえず文脈を問い直す働きをなす。ここでの文脈化とは、「私というもの」を介しての、本来的に文脈的で過程的・矛盾的な「もの」の可_レ知化である。当然、それは「解釈の卓越」を目指すことになる。

ものの論理 の世界のなかで、「私」の占める位置・役割についての反省が、ようやく戸坂のなかに働き始めたことが理解されよう。「自覚」の問題は、たんに道德論の次元に止まらず、「考える主体」の独自の創出に関わる。それは、「ものの思想」のなかに、「私と世界」という独自の基軸を設定することである。繰り返せば、それは「主観・客観」の次式とは関係はない。その設定は、「ものの思想」を内部破壊なのではなく（それは不可能であり虚妄である）、むしろ、その更新・止揚である。

追悼論文としての本稿の最後、日本の思想伝統を踏まえた「私」の問題性について、故岸本晴雄氏の文章を掲げる。それは発表を予定されて書かれた最後の文章である。そこで岸本氏は、以下のように語っている――

既存の価値世界が変貌し崩壊するなかで、「障害とどう向き合うか」という問題は、当事者にとっては中心問題でありつづける。荒海でバランスをとるには、狭いゆとりの無い小舟では難しい。重心の深い大きな船が必要だ。広く深い精神世界が求められる。能力や業績や地位といったところに焦点を結んでいるような一元的な硬い精神ではなく、情念や芸術や文化的世界にも開かれた、しなやかな多元的精神が求められる。しかし精神が広く多元的であればあるほど、その原点と座標軸がはっきりしていることも必要になるだろう。原点はやはり「私」ということであろう。座標軸は「思想」ということになるのではなからうか。しかし「自己」の淵を覗き込むだけでも、思想の鎧を借り着するだけでも、問題を受け止め消化することにはならない。この点では、戸坂潤による「私の問題」、森有正の「経験と思想」に関する考察を参照している。もちろんすでに示したように、出会った患者仲間からのお話や多くの方々の闘病記、特に「思想」とのかかわりでは、脳卒中を発症されてからの鶴見和子氏と多田富雄氏の行動や著述は興味深い。（「障害をもって思うこと」名古屋哲学研究会機関誌『哲学と現代』第25号掲載）

ここで氏は、固有の思想伝統を背景としながら、その止揚のための鍵概念としての「私」の意義を指摘され、豊かな文化世界との交流のなかで「バランス」を保ちながら生きることの重要性を説いておられる。この姿勢こそ、戸坂の道德論に繋がり、さらに西田の「自覚」の意義に繋がる問題提起であるように思われる。岸本氏からは、「私と世界」という問題視角の意義について、また、「私」の問題を、身近な生活過程に引きつけて、なお広く深く掘り下げることの必要を教えていただいた。

本稿で私は、「思想」と「思想史」との 出会い として、「ものの論理」について語ろうとした。その拙文が岸本氏の提起した課題の一端に応えようとした試みであることを深く願って、筆を措く。

追記

本稿は故岸本晴雄氏を偲んでのものである。拙文において岸本氏への直接の言及は少ないが、しかし何よりも、岸本さん（と呼ばせていただく）との永い親交と対話との中で育まれてきた共通の思想を基盤とした論考であると考えている。岸本さんの意に沿わないかもしれないが、拙いながら追悼論文となっていることを願っている次第である。