

主体あるいは主体性について

— 三木清と梅本克己の場合 —

山 田 秀 敏

(序)

本稿の目的は、主観/主体 (sujet, subject, Subjekt) や主体性あるいは主体的といった哲学的なタームについてあらためて検討することにある。その際、三木清と梅本克己という二人の日本人哲学者の思想を参照する。彼らはそれぞれに主体に関わる思想を展開しているからである。したがって、本稿の言うところの主体や主体性とは原則として日本における、また日本語におけるそれである。三木や梅本において主体や主体性というタームがどう使用され、その結果はどうであったかという点が本稿の主たる関心事である。そして、その点を議論することによって、主体あるいは主体性という思想に何らかの見通しを得られれば、本稿としてはそれで満足しておきたい。

本稿の構成は以下の通りである。まず第一節で、主観/主体の思想に対する批判を概観する。第二節で、三木清の論文「人間学のマルクスの形態」をとりあげ、三木の主体性論の批判的検討を行う。第三節では、梅本克己の論文「唯物論と人間—マルクシズムと宗教的なるもの—」などを見ることによって、梅本の主体性論を論じる。最後に、第四節で本稿全体のまとめを行う。

(一)

主観/主体の思想は今日ではほとんど顧みられないようだ。主体性や主体的といったかつてはある種のニュアンスをもってしばしば使用されていた語でさえも、現在ではあまり用いられていないらしい。一言で言えば、主観/主体の思想はすたれてしまったかのようである。このことにはもちろん多くの理由があるのであろうが、ここではその理由の二、三についてふれておきたい。

主観というものがまず存在し、次いでそれに対立する客観というものも存在し、そしてそれら二項の間をつなぐ認識作用という主観のはたらきも存在する、すなわち主観—認識作

用—客観という言葉は三項構造が批判されて久しい。三項構造自体が、なるほど科学的認識の場合にはうまく適合することもあるのだろうが、リアルな人間の経験からの抽象物にすぎないということが批判の要点である。実際のところ、われわれは状況に対して考えるのではなく、状況の中で考えているのである。主観性や認識作用やらが自覚にあがるはるか手前で、われわれは既にどっぷりと世界につかまってしまっている。そのつかり方を哲学は主客未分の純粹経験と言ってみたり、相互主観性や間柄などと言いあらわしてきたのだが、それらは主観というタームでは十分に描き出すことのできない人間と状況との関わりについて論じているという点では共通している。客観と呼ばれている諸事物は、実際には対象や客体であるよりは、むしろ環境であるということが自覚されたのである。つまり、理論的にはもっともに見えなくもない三項構造は、実は人間の実際的な生活経験に反していると批判されたわけである。

次いで指摘しておくべきことは、三項構造は、それは主観が客観を正しく認識できるということをその本質としているわけであるから、主観が真理を占有するという理論構造になっているという点である。これが素朴に現実適用されてしまうと、幾億の愚昧な民衆（客観にあたる）とそれを指導する200人のエリート（主観にあたる）という構図ができあがることになりかねない。前者が何を言おうと、それは後者から見れば間違っているわけであるから——なぜなら真理を占有しているのは後者だからだ——、前者は後者にとって支配や矯正/強制の対象にすぎないのである。そして、前者がそのような対象になってしまうことは、この構図からしたらまったく正しいことだとされるのである。主観は、それが個人的主観である場合はともかく、世界のすべてを俯瞰し対象とするような超越的または超越論的主観である場合には、世界を外から眺める神の視点を持ってしまう。こうして後者は神の代理人になるのである。すなわち、主観の思想は民主的ではなく専制的であるという点が批判されているわけである。

さらに、*sujet*や*subject*といった欧米語には「臣下」「臣民」という意味もあるということがしばしば指摘される。*sujet à* ~ や*subject to* ~ には「隷属している」「服従している」という意味がある。本来、独立不羈な自由人をその最も良質な意味内容としているはずの主体という語が、服従や隷属といった意味もあわせ持っているのである。このことは単なる語義の問題ではない。思想の問題なのである。

主観の思想の創始者と目されることもあるデカルトを例に取ろう。『方法序説』における「私 (Je)」すなわちデカルトは、万人に公平に分配されている良識 (*le bon sens*) すなわち判断力つまりは理性を信頼し、あらゆることを自分自身の判断力のみを使って見定めようとする。デカルトの批判を免れるような学問は存在しない。だから、デカルトは自分自身で新たな学問を打ち立てるための基礎となる規則を創設しなければならなかった。彼の関心を引いているのは、世間の常識を受け入れ、慣例に従って生き、世慣れた人となって人々の賞賛を受けることではなく、理性を正しく用いることなのである。「しかしこの方法（理性を正しく導くための方法）が私を最も満足させた点は、この方法により、私はすべてにおいて私の理性を、完全にではなくとも、少なくとも私のできるかぎりにおいて最も良く用いているのだと確信したことであった」⁽¹⁾ (())内は筆者の補足)。道徳においても、デカルトは

自分自身で自分の行動を決定しようとする。彼は自己の行為の基準として「仮の道徳」を設定し、それに従って自己の行動を律する。つまり自律しようとする。「最後に、このような道徳の結論として……私自身は、いまだずさわっている仕事を続けるのが最も良いと考えた。それはみずからの全生涯をみずからの理性の開発に用い、みずから課した方法により、真理の認識においてできるかぎり前進するということである」⁽²⁾。デカルトは理性にしたがって自主的に判断し、自主的に行動しようとしている。デカルトは独力で歩む。だから、彼が『方法序説』で語ったのは主体的な生き方の一つの典型だと言っているのである。

ところが、『方法序説』第4部の神の存在証明において、デカルトは「私 (Je)」の存在そのものが神に依存している (dépendre) ことを強調するのである。つまり、神が存在していなかったならば人間は一瞬たりとも存在できないとデカルトは言うのである⁽³⁾。さらに、『哲学原理』において、デカルトは人間の意志の自由の存在は自明であると主張しているのであるが、同時に神は全能であって、すべてのものごとを知っておりまた意志していることも認めるのである。人間の意志の自由と神の全能とは両立しがたいと思われるのであるが、またそこに困難があることをデカルト自身も認めているのであるが、この難問に対するデカルトの答えは、神がどうして人間に自由を許しているかわかるほど人間は神の能力を十分に把握することはできない、というものである⁽⁴⁾。被造物たる人間は創造者たる神にその存在も意志も行動も依存しているわけである。人間はまさに神の臣下 (sujet) であり、同時に主体 (sujet) なのである。

デカルトが直面していたのは、いわゆる自由と決定あるいは自由と必然の問題であると言ってもよいであろうが、このタイプの問題は歴史上何度も出現したのである。神による決定論のあとには、ニュートン力学に依拠する科学的決定論や理神論があらわれた。さらに、理性の狡知による歴史的必然性 (ヘーゲルの歴史哲学など)、社会構造による決定性 (下部構造が上部構造を決定するという主張など) の問題などもこのタイプの問題であるだろう。大なる理論や世界観を打ち立ててしまうと、人間はその理論にいわば臣下として従属し、かつその理論を現実に応用する主体でもあるということにされてしまうのである。当人は自由にかつ主体的に行動しているつもりでも、その実、大なる理論の局所的な代理人を担当しているにすぎず、自由に発言しているつもりでも社会構造のスポークスマンにすぎないというわけである。そして、そのような本末転倒と言うべき事態を主体の思想が、主体性というものを過度に称揚することによって、隠蔽してしまうという点が問題なのである。

上記のような事情で、今日ではそうそう簡単には主体性というものを主張できなくなっていると思われる。最初に述べたように、主体性の理論は退潮してしまった。いまさら主体性というタームや理論を使用してみても、おそらく説得力はほとんどないであろう。にもかかわらず、状況の中における個人の一身上の問題は常に残る。どんな状況であろうが、個人は思惟し、意志し、行為するのである。だから、われわれにはもはや使えなくなった主体という語にかわって使用されるべきタームを発明する必要があるのかもしれない。そうする必要性がどの程度まであるのかを判別することをも含めて、主体にかわる術語を探し出そうとすること、このことが現代の思想的課題の一つではないだろうか。

(二)

日本における主体の思想は、おそらくマルクス主義とからみ合うようにして議論されていったと言っているのではないか。主体の思想の盛衰にはマルクス主義のそれが大きな影響を与えたように思われる。

さて、日本において主体というタームが哲学的に重要な意味づけをもって使用されるにあたっては、1927年（昭和2年）に発表された三木清の論文「人間学のマルクスの形態」が大きな影響力を持ったと言ってよいようである。その論文は、当時、社会科学として認識され、したがって哲学とは少し畑違いの学問であると思われていたマルクス主義を哲学の分野へと引き入れる役割を果たした⁽⁵⁾。この論文において、三木は人間学とマルクスを「の」という助詞で接続しているわけであるが、三木の意図としては主役はあくまでも人間学の方であってマルクス主義ではなかったであろう。三木はこの論文の前に実存主義的観点から書かれた『パスカルに於ける人間の研究』を出版しており、三木の関心はパスカル論に引き続き人間の研究の方であったと思われる。

「人間学のマルクスの形態」において三木は、「基礎経験」－「アントロポロジー」－「イデオロギー」という三層構造を提示する。それら三つの層はそれぞれに相互作用するのであるが、図式的に言ってしまうと、最も根本的な「基礎経験」を最下層とし、その上に「アントロポロジー」が置かれ、さらにその上に「イデオロギー」の層があるという構造になっている。「基礎経験」とは、そこでは言語が役に立たないような「根源的な経験」であって、この概念の提示にあたっては西田幾多郎の純粹経験やベルクソンの純粹持続が三木の念頭にあったにちがいない。「言葉は経験を救ひ、それを公にすることによって、それに謂はば光を与えるのであるから、従来の言葉をもって表現されることを拒むところの根源的な経験はそれに対して闇として経験されるであらう。基礎経験は現実の経験としてはひとつの闇である」⁽⁶⁾。純粹経験や純粹持続と三木の基礎経験が異なる点は、後者においては不安と歴史が強調されることにある。「不安の動性は基礎経験の最も根本的な規定であらねばならぬ」⁽⁷⁾。「(ベルクソン哲学と)我々との根本的な相違は、我々が基礎経験の歴史性を特に主張しようとするに対して、ベルグソンには一般に歴史性の思想が欠けているのに由来する」⁽⁸⁾ (〇内は筆者の補足)。不安と歴史は、この論文だけではなく、三木哲学全体の根本的ファクターであると言ってよいだろうが、三木はそれらを「基礎経験」の根本的な性格としているのである。

それ自体は言葉をもたない「基礎経験」が直接的に言語化するなわちロゴス化されると、「アントロポロジー」があらわれる。「ここにアントロポロジーとは人間の自己解釈の謂である」⁽⁹⁾ (傍点は三木)。「人間は彼の生活の過程に於て彼みづからの本質に関して何等かの仕方にて於て解釈を与えるやうに余儀なくされるに到る」⁽¹⁰⁾ (傍点は筆者) のであるが、その「解釈」が「アントロポロジー」である。したがって、三木の言う「アントロポロジー」は、人間の永遠の本質を解き明かそうとするような非歴史的な人間学ではなく、「歴史的社会的な限定のもとに立つてゐる」⁽¹¹⁾ 人間学なのである。さて、歴史的に生成し形成された「アントロポロジー」は、しかし歴史の進展にともない「基礎経験」と矛盾するに到る。その

ときにこそ、「アントロポロジー」の変革が生じるのである。この過程を三木は「ロゴスの第一次変革過程」⁽¹²⁾ (傍点は三木) と呼ぶ。

「イデオロギー」には、三木によれば「あらゆる種類の精神科学あるひは歴史的社会的科学が属する」⁽¹³⁾。「経験を救ふというロゴスの課題は、それが客観的な公共性を得ることによって初めて満足に解決されるのであるが、かかる公共性に対するロゴスの衝動は、それがその当時の学問的もしくは哲学的意識によって「基礎付けられ」「客観化される」ことに努力することを意味するのである」⁽¹⁴⁾ (「」は三木、傍点は筆者)。したがって、「イデオロギー」は「人間の自己了解」⁽¹⁵⁾ (傍点は三木) であり、「アントロポロジーの構造はイデオロギーの構造を規定する」⁽¹⁶⁾ (傍点は三木) ことになるのである。「アントロポロジー」の場合と同様に、歴史的に生成し形成された「イデオロギー」が「アントロポロジー」に矛盾するようになると、「イデオロギー」の変革が成就されることになる。これが「ロゴスの第二次変革過程」⁽¹⁷⁾ (傍点は三木) である。「基礎経験」の変容が最終的には「イデオロギー」の変化をもたらすのであるが、「アントロポロジー」はその媒介として重要な働きをするという三層構造を三木は提示しているわけである。

さて、本稿において重要なのは、論文「人間学のマルクスの形態」における主体または主体性を「無産者的基礎経験」⁽¹⁸⁾を経験する主体であると解釈できるという点である。三木によれば、主観と主体には次のような違いがある。「ところで歴史的社会的存在界を構成する者として、そして同時にそれと交渉する者として、人間は、単に精神ではなくむしろ精神物理的統一であり、単に思惟する主観ではなく却て意志、感情、表象のあらゆる方面に自己を表現する統一的主体である」⁽¹⁹⁾ (傍点は筆者)。主体とはまずは「基礎経験」を経験する者である。ところで、三木の認識によれば、「唯物史観は一箇の独立した、特色のある人間学の上に立つ世界観である。それ故にこそそれは、ひとり経済学者にとつてばかりでなく、また哲学者にとつて、そしてむしろあらゆる人間にとつて研究さるべき事柄なのである。唯物史観は今やひとつの現実である。何人もこれと対質すべく迫られてゐる」⁽²⁰⁾のであるが、その唯物史観という「イデオロギー」⁽²¹⁾を支える「基礎経験」こそが「無産者的基礎経験」なのである。「ひとつの全く新しい基礎経験が発展しつつあった。無産者的基礎経験がそれである」⁽²²⁾、そして「マルクス学に於けるアントロポロジーは無産者的基礎経験の上に立っている」⁽²³⁾からである。

主体は「基礎経験」の主体であるから原則として常に実践的ではある。が、三木によれば「無産者的基礎経験」はそれ以上に「根源的に実践的」なのである。「何故ならプロレタリア的基礎経験はその特殊性に於て根源的に実践的であるからである。それにとつては意識を変革するといふことが最大の関心ではあり得ず、却て存在そのものを変革することが第一の関心事なのである」⁽²⁴⁾。「意識を変革する」とはものの見方を変えるということであるが、「存在そのものを変革する」とは「現存の事物を革命的に変化」⁽²⁵⁾させることを意味している。ものの認識を変えるだけでなく、実際にものそのもの(生活実態や社会体制など)を変えるということが「無産者的基礎経験」には含まれているということである。三木は観想的/実践的という批判軸を持ち出すことがあるが⁽²⁶⁾、ここでもそれと同種の考え方をしているのである。

「無産者的基礎経験」とは、プロレタリア的な生活をしているということを前提としているはずである。すなわち、マルクス主義的な言い方をすれば、常に搾取され常に疎外され「じっと手を見る」ような生活が「無産者的基礎経験」の根幹を成しているはずである。そのような経験は、特異な個人の特殊な経験ではなく当時の多くの人々に当てはまるような経験であったから、当時の庶民の暮らしぶりそのものが「無産者的基礎経験」を成立せしめる必要条件の一つになっていたと云うるのである。この意味で、「無産者的基礎経験」は歴史性を持つものであったし、それを基礎とする「アントロポロジー」も「イデオロギー」もまた歴史的なものであり得た。ただし、それだけでは不十分で「無産者的基礎経験」は少なくとも「存在そのものを変革する」という志向を持つものであらねばならない。「存在そのものを変革する」という志向なくしては自己を保てないような経験が「無産者的基礎経験」なのである。「無産者的基礎経験」には、存在そのものの変革へと向かう決意性のようなものが必ず含まれている。そして、その決意性そのものもまた「無産者的基礎経験」から生まれてくるのである。

以上から、「人間学のマルクスの形態」における主体とは、自己の日常生活である「無産者的基礎経験」から出発し、各人の個人的経験において無産者的な自己解釈すなわち個人的な人生観/人間観のようなものが生まれ（これが「アントロポロジー」である）、その「アントロポロジー」をマルクス主義という「イデオロギー」へと収斂させていく、そのような主体であると言ってよいだろう⁽²⁷⁾。

このような主体は、単に個人的主体であるばかりではなく、社会性あるいは「公共性」を持っている。「公共性」を持っているのは、「イデオロギー」も「アントロポロジー」も「生活の過程」から発生するものであり、そして「生活の過程」は多数の人々に共有されているであろうからである。また、このような主体は歴史性と具体性も持っている。歴史性について言えば、多数の人々の「生活の過程」は歴史の進展の要因として無視できるものではないだろうからである。具体性について言えば、「アントロポロジー」においては、例えば貧困一般が問題とされているのではなく（貧困一般が問題にされることがあるとすればそれは「イデオロギー」においてである）、自分の貧困に由来する人間観が形成されるだろうからである。以上の点は、「人間学のマルクスの形態」における主体の長所であろう。

しかしながら、こうした主体はマルクス主義という大理論に臣従する臣下にすぎないとも云うるのである。三木の言うとおりに「基礎経験」は本質的に言葉では適切に表現できない経験であるとする、「アントロポロジー」はそれを言わば無理に言語化したものであるから、「基礎経験」と「アントロポロジー」の間には必ずズレが生じる。「アントロポロジー」と「イデオロギー」の間も同様であって、「イデオロギー」におけるボキャブラリーは「アントロポロジー」のそれとは必ず異なっている。ところで、「アントロポロジー」は「イデオロギー」に対して理論負荷性を持っているのではないだろうか。すなわち「イデオロギー」のボキャブラリーに合わせて「アントロポロジー」のそれが再構築されるようになっていくのではないだろうか。「無産者的基礎経験」に由来する「アントロポロジー」が、それは本来は「イデオロギー」の活力の源泉であるはずなのに、「イデオロギー」による矯正/強制の対象になってしまうという事態がありうるのである。こうして、「イデオロ

ギー」はいったん構築されてしまうと「アントロポロジー」に覆い被さっていき、自分自身の理性にのみ従うようになっていく。「基礎経験」はそうした意味での「アントロポロジー」に実は否を言っているのであるが、その声はもはや「アントロポロジー」にも、ましてや「イデオロギー」にはなおさら届かない。こうして、「基礎経験」ではなく「イデオロギー」の方にあわせて自己解釈を行う主体/臣下が誕生するに至るのである。

確かに、三木はロゴスの変革過程について語ってはいる。つまり、「イデオロギー」にも「アントロポロジー」にも変革があると言っている。それらはより下位の層に矛盾し始めると「桎梏に転化」⁽²⁸⁾し、変革されるのである。しかし、三木の考えている変革過程とはフランス革命のような歴史的な事件を引き起こすに至る変革過程のことであろう。だが、「生活の過程」は毎日生じている。だから、多少誇張的な表現をしてよいのなら、ロゴスの変革過程つまり上位層と下位層とのズレは、たとえそれが微小なものだとしても、毎日のように生じているのである。であるならば、ロゴスの変革過程を引き起こすのはまさにそのズレ(弁証法的に表現すれば矛盾)であることは三木自身も認めるところなのだから、すなわち変革のエネルギー源はそのズレそのものにあるのだから、マルクス主義という「イデオロギー」に臣従しそれを現実化しようとする主体ではなく、ズレに定直し、ズレをズレのまま常に追尾していくような主体を考え得るはずである。主体や主体性は、もしそういうものがあるとするれば、ロゴス化されたなんらかの「アントロポロジー」や「イデオロギー」を我が身に引き受けることにおいて存在するのではないだろう。そうではなく、主体や主体性は、それらの尖端、まさにズレようとしているそこにおいてこそあるのではないだろうか。

(三)

梅本克己(1912-1974)は東京帝国大学文学部倫理学科で和辻哲郎の指導を受けた哲学者である。卒業論文は親鸞論であった。しかし梅本の思想の中心はマルクス主義にあり、日本共産党に入党していたこともある。戦後の一時期には、短期間ではあったが、立命館大学文学部教授を務めた⁽²⁹⁾。本節では、梅本の論文「唯物論と人間-マルクスズムと宗教的なもの-」などを取り上げ、梅本の主体性論を振り返ることにしたい。

さて、梅本はケルケゴールを引き合いに出し、梅本が論じようとする主体性を次のように説明する。「……実存的に生きるということは、根源的に自己自身たろうとする精神的態度である。根源的な主体性獲得の態度なのである」⁽³⁰⁾(傍点は筆者)。さらに梅本は唯物論において主体性が論じられなければならない理由をこのように述べる。「やむを得ざる状況下での唯物論の客観主義的偏向のために疎外された主体の領域……それらを、正しく唯物論の地盤の中に取り戻すこと、これは現代唯物論者の任務である。私が「実存的支柱」といったのも、その領域でのひとつ、倫理的主体に関わるものであり、「そこで本来的に自己自身たること」の意味であって……」⁽³¹⁾(「」は梅本 傍点は筆者)。梅本にとって主体性とは「本来的に自己自身」たろうとすることなのである。本来的にして根源的な自己などというもの genuinely 存在しているのかどうかは別にして、梅本はここで当時の日本の唯物論には「客観主義的偏向」があり、まさにそのために「主体の領域」は「疎外」されてしまってい

ると言っている点は注目に値する。当時のマルクス主義はその科学性を標榜しており、そしてもちろん「本来的に自己自身たること」は「客観主義」の対象にはならないわけである。このような理由で梅本は「主体の領域」を「唯物論の地盤の中に」取り戻そうとする。換言すれば、マルクス主義と「ヒューマンイズム」⁽³²⁾あるいは実存主義的志向との両立を企図する。では、それはいかにしてか。

梅本の主体性論のキーワードはおそらく「背反」⁽³³⁾であろう。「背反」の基本的な意味は、社会などの全体的なるものに個人が背きそこを超え出るということである。アダムの原罪を引き合いに出して梅本はこう言う。「この意味でアダムの原罪が人類の歴史の端緒であるとする神話の構想は依然として深い人間洞察を含むものといってよい。それは、性欲がそれ自体で悪だという意味でも個人の根源が自然的本能だという意味でもない。むしろそれは背反の内容として悪とされる。それを悪としたのはアダム[・]の背反である。またアダムはその背反によって人類最初の個人[・]となった」⁽³⁴⁾ (傍点は筆者)。また、「……個が根源的に全体への背反の可能を含むということ、総じて罪の可能をもつということ、このことの中に一つの根源的な人間規定を見ることは許されてよいであろう」⁽³⁵⁾。個人は常に社会などの全体的なものに対する背反可能性をもち、まさにそれ故に個人は個人であると梅本は言うのである。

上記のように個人は背反可能性をもつものであるが、このことはマルクス主義的な歴史認識においても必要不可欠な視点であることを梅本は説得しようとする。「しかしここで見逃されてならぬことは生産力の発展による生産関係との矛盾ということは、同時に人間の社会関係のうちに含まれる個の背反の可能性を他の契機としてはじめて成り立つということである。この二つの何れかを抽象して歴史を見ることはできない」⁽³⁶⁾。背反可能性は生産関係の矛盾が成立する一契機であり、それを「抽象して歴史を見ることはできない」と梅本は主張しているのである。さらに、『ドイツ・イデオロギー』を引用しつつ梅本はこう述べる。「してみれば社会関係そのものの成立がすでに個の背反の可能を一契機たらしめていること、むしろこのことの中に分業から私有を発生せしめる一契機がある。……そしてその分業の発展とその結果としての階級分裂によって、窮極において人間を人間たらしめる関係は物的な力に転化される。それが人間の自己疎外と称されるものであろう」⁽³⁷⁾。背反可能性は、梅本によれば、社会現象としては分業を発生させ、延いては自己疎外をもらたす一契機である。さて、自己疎外を廃棄するためには分業を廃棄する必要があるわけだが、「それは真実の共同社会の実現なしには不可能である」⁽³⁸⁾。そして、まさに「真実の共同社会の実現」を目的にしているのがマルクス主義だとされるのである。背反可能性は人間の自己疎外を克服するためにマルクス主義を要請し、またマルクス主義は背反可能性を「抽象して歴史を見ることはできない」以上は、マルクス主義と背反可能性はお互いに呼び合う関係にあると梅本は主張していることになる。実を言えば、梅本は「背反」というタームに意味を過剰に充填しようとしているように見えるのだが、ともあれ彼はこのようにしてマルクス主義の中に背反可能性を組み込もうとしているのである。では、その組み込み方はどのようなものであったか。

梅本によれば、「人間解放の物質的条件を洞察する科学的真理（マルクス主義）と、そこ

に解放される人間の実存的支柱（背反可能性に基づく）」⁽³⁹⁾（傍点と()内は筆者）は「統一」⁽⁴⁰⁾されねばならないのだが、実践的には「多くの場合すぐれた指導者にとっては、この触れ合い、統一は確保されてきた」⁽⁴¹⁾。しかし、その「統一」は「理論の上では「省略」され」⁽⁴²⁾（「」は梅本）てしまっているの、「理論のうちに正当な場所を与えられるということは閑却されてきた」⁽⁴³⁾のである。ゆえに、この「空隙」⁽⁴⁴⁾を「マルクシズムそのものの立場で埋め」⁽⁴⁵⁾なければならないと梅本は言う。実践の場においては主体性が発揮されているので「実存的支柱」は常に発動しているのだが、そうしたことはあまりにも自明なことなので、かえって理論的には論じられることがない「空隙」になってしまっていたと梅本は見ている。背反可能性は「すぐれた指導者にとっては」既にマルクス主義と「統一」されているので、そうした事態を理論化し言わば明文化することだけが必要だと梅本は考えているわけである。そして、梅本はそれを梅本なりの仕方でも論文「唯物論と人間—マルクシズムと宗教的なるもの—」などでやってみせたわけである。

梅本が望んでいたのは、マルクス主義の真理が同時に主体的真理でもあるという「統一」の状態であった。マルクス主義という真理を認識することが、そこでこそ疎外からの解放があるとされていたのだから、本来の自己を取り戻すことを意味し、したがって主体的真理を獲得できることを意味したのである。そして、共産主義社会へと歴史は進展するという必然性を認識しそこに参加することこそが、梅本にとっては人間的自由を獲得することであったわけである。

このような事情から、主体性論で梅本が最終的に口にする言葉は、マルクス主義への主体的な「献身」である。「……報いられることを期待せぬ解放への献身とかは、けっして抽象的な人間一般への献身ではない。いわんや人間を超えた宗教的対象への献身ではない。それを枢軸として全人間を解放すべき歴史的位置を占める特定階級の自己解放への献身である。その全体性への献身である。さらにその全体性への献身が、同時に全人間の解放への献身であることを自覚した表現である」⁽⁴⁶⁾。このような「献身」は大日本帝国に「献身」する特攻精神といったどこがちがうのかなどと揶揄されることもあるのだが⁽⁴⁷⁾、また「献身」はマルクス主義そのものに対してではなく特定の政治団体（セクト）に対する「献身」へとたやすく転化してしまうのではないかという疑いもかけうるのであるが、本節で問いたいのは「献身」と背反可能性との間にあるあまりにも大きな懸隔である。というのも、「献身」とは決して背反しないということだからである。

梅本はマルクス主義を「科学的真理」だと認識していた。だから、マルクス主義への背反は非科学であり非真理であり、倫理的には非道徳であることになるだろう。つまり、梅本にとっては墮落という形態以外にはマルクス主義への背反はあり得ないのである。「だから主体性の問題は、階級的利害の対立と搾取者に対する本能的な憎悪に出発するマルクス主義の科学的原則が全面的に承認された上で、この階級的個人と歴史との内面的なつながりの自覚の領域に提出される。唯物史観の主体的な把握もこの領域の裏付けをもっての上でであろう」⁽⁴⁸⁾（傍点は筆者）。まずはマルクス主義が「全面的に承認され」ねばならない、主体性の問題はそこにおいてこそ措定されると梅本は言うのであるが、しかし背反可能性は「根源的な人間規定」だと言ったのは梅本自身ではなかったのか。「しかし全体への背反の可能は

統一がその現実的基礎との調和を保つ場合といえどもなくなるわけではない。現に一切の人間的前史が終わりを告げる「自由の国」においても、依然として道徳の存在は予想されている。……このことは個の背反の可能がけっして特定の条件下のものではないことを前提としていえることである⁽⁴⁹⁾（「」は梅本）。どんな社会であっても、たとえ共産主義的な社会であっても、背反可能性は常に残るのである。とはいうものの、「道徳の存在は予想されている」という程度では、共産主義社会における背反者は不道徳的な犯罪者ばかりになってしまいうちはある。しかし梅本によれば、背反可能性はもっと大きな含みをもっていたのであった。それなくしては個は生まれえないという主張がそれである。「個は全への背反においてのみ個である」⁽⁵⁰⁾。したがって、背反可能性がそのもっとも主要な機能において消滅（マルクス主義への背反はあり得ないわけであるから）しているような社会では、同時に個人も消滅してしまっているのである。それは個体は存在するが、個人は存在しない社会なのである。そして個人なくして主体性などあり得ないから、主体性もまた同時に消えてしまう。当然、主体的自由などというものも存在できなくなるのである。こうして、このような社会では、背反する気などさらさらしないような「ヒト」と名付けられる個体の集団が出現することになるだろう。このような社会においては、皮肉なことに、当該社会の道徳に背反する者たちすなわち犯罪者のみがかろうじて自由なのである。梅本は、当人の意に反して、マルクス主義に従順な臣民 (sujet) がどのようにして生産されるのかを描き出してしまった。「献身」は臣民の徳である。梅本の言うような主体的自由は、逆説的なことに、最後には個人が「全」へと溶け込んでしまった「個」なき社会を作りあげてしまう。真理というものは人間に、その主体性を消滅させるために主体性を発揮せよと言う逆説的にして抑圧的な機能を持っているかのようなのである。

何故こうなってしまったのか。その最大の理由は、言うまでもなく、マルクス主義を「科学的真理」だと認めてしまったことにある。換言すれば、背反可能性をマルクス主義そのものには適用しなかったところにある。梅本自身「個の背反の可能がけっして特定の条件下のものではないことを前提として……」と言っていたのだから、さらに背反可能性は「根源的な人間規定」だとしていたのであるから、マルクス主義そのものへの背反の可能性を考えることはあり得ないことではなかったはずである。もちろんそうすることは時代的には大変困難ではあったろうし、あるいはプロレタリアに背反することは即ブルジョワジーに譲歩することになると考えるマルクス主義者には不可能だったかもしれないが。

上述のことを論理的に言い換えるとうなる。背反可能性は論理的には否定性のバリエーションの一つであるだろう。したがって、そこには、弁証法的な否定の運動が潜在的に含まれている。背反とは、特定の状態に安住することを否定して、そこを超え出ようとする運動である。したがって、背反可能性に定位しようとする限りで、特定の状態への肯定性そのものである「献身」は論理的には出てこないはずなのである。故に、背反可能性は、己に忠実であろうとする限りで、その否定の運動を無限に続けていかねばならない。ただし、個人が無限の否定性を引き受けることは、論理的にはあり得ないことではないが、現実的には大変に困難であろう。否定性は、単に否定のための否定ではなく、そこに何らかの創造性が含まれているような否定性であらねばならないと思われるのであるが、そのような否定の運動を

実行し続けることは常人にはかなり荷が重いと思われる。さらに、無限に否定の運動を続けたところで過剰な自意識以外の何が得られるのだろうかと言ってみることさえできるかもしれない。しかしまた同時に、無限否定性はソクラテスはその問答法においてやって見せたことであるとも言っているのである。ソクラテスはドクサを否定し続けることでエピステーメーに近付こうとしたのであった。だから、無限否定性のエンジンの一つは「無知の知」であると言ってもよいのではなかろうか。真理を知らないことを知っているからこそ無限の否定性が発動するのである。真理を知らないソクラテスと「真理」を知っていた梅本との差が、「無知の知」と「献身」の差になっていると言ったら言いすぎであろうか。

梅本はマルクス主義における道徳的な「実存的支柱」を論じて最終的には「献身」を主張するに至ったわけであるが、では「献身」以外の選択肢はなかったのであろうか。もしそのようなものがあったら、「献身」でも「真理」でもないものであらねばならないのだから、それはおそらく「仮に」という仮言的性格を持っていなければならないのではないだろうか。「何々は本当に真理である」と言うのではなく、「何々が仮に真理であるとすれば」と言うべきなのである。ここで、第一節で少し触れたデカルトの「仮の道徳」が参考になると思われる。デカルトによれば「仮の道徳」とはこういうものであった。「建築にかかっている間も不自由なく住めるほかの家を用意しなければならないのと同様に、……理性が私に対して判断において非決定であれと命ずる間も、私の行動においては非決定にとどまることはないように、そしてそのときからやはりできるかぎり幸福に生きるために、私は暫定的にある道徳を自分のために定めた」⁽⁶¹⁾（傍点は筆者）。デカルトがやって見せていることは「判断」における非決定と「行動」における非-非決定との両立である。「仮の道徳」は確かに真理ではない。それはあくまでも暫定的なものである。しかしながら、だからといって、それは偽でもない。現実生活の場面で実際の有効性を持っているからこそ「道徳」でありうるのである。ただし、デカルトにおいては「仮の道徳」はやがて暫定的ではなくなるという含みがあったのであるが、本稿では「仮の道徳」を暫定的のまま保持し続けることが重要であると主張しておきたい。このような意味での「仮の道徳」は背反可能性と両立可能である。ある「仮の道徳」が背反されて別の新しい道徳が生まれるのであるが、その道徳もまた「仮の道徳」という点では同じであり、このようにして続いていく。場合によっては「献身」が「仮の道徳」として採用されることもあるかもしれない。が、それはあくまでも暫定的なものであるから、「献身」に背反することはいつでも可能なのである。

梅本はマルクス主義という「真理」にぶつかり、そしてその「真理」をまともに受け入れた。今日の眼から見たら、ここに梅本の主体性論の長所と短所が同居していると言い得るのではないだろうか。

(四)

歴史的に振り返るとき、日本における主体の思想には少なくとも三つの層があったように見える。一つは欧米列強に対する、日本という国の主体性の問題である。これは欧米に対する日本のアイデンティティの問題でもあった。第二は、西洋哲学に対する日本思想の主体性

の問題である。西田幾多郎や和辻哲郎の哲学などはこの問題への回答だとされることもある。第三は、社会と個人という対立軸を設定した上での、個人的な主体性の問題である。これら三種類の主体性は相互にからみ合いながら、日本における主体性という大きなしかし特殊な問題群を形成していた。さて、本稿が扱ったのは第三の主体性であった。その問題は、梅本の表現を借りれば「個と全との矛盾的統一」⁽⁵²⁾の問題であったのだが、問いの形態としてはマルクス主義と人間学あるいは実存主義をどのように両立できるかという形で提出されていた。

この問いに対して、三木は「無産者的基礎経験」による「アントロポロジー」延いては「イデオロギー」の変革という回答をした。三木においてはマルクス主義よりも人間学が優先していた。梅本の回答は「背反」と「献身」であった。梅本においては「実存的支柱」よりもマルクス主義が優先していた。

本稿が指摘したのは、三木の議論も梅本の思想も、それぞれ傾聴すべきところは大きいにあるということは認めた上で、主体 (sujet) が臣民 (sujet) へと転化してしまう危険性を包含しているということであった。両者ともマルクス主義を時代の哲学として肯定的に評価していたので、主体はマルクス主義の「真理」の代理人へと墮してしまう可能性を常に持っていたのであった。

本稿は、そのような危険性を回避するための方策が、三木や梅本の思想そのものの中に見いだせないかどうか検討してみた。三木論文に関して言えば、「無産者的基礎経験」と「アントロポロジー」との間にズレを生み出す否定の運動においてこそ、そしてその運動の言わば尖端部分においてこそ、主体を規定することもできたのではないかと本稿は指摘した。梅本に関して言えば、背反可能性はマルクス主義そのものへも適用すべきだったのではないかと指摘した。背反可能性は、主体を「真理」に背反させることができる、そして「真理」を暫定的真理へと格下げさせることのできるすぐれた概念である⁽⁵³⁾。このように、両者の議論は、当人たちが明示的に述べた主体性とは別の言わば可能的主体性を潜在的に含むものであった。

三木と梅本の中にあつた可能的主体性を敢えて明文化するとしたら、それは以下のようにまとめられるのかもしれない。自己の「基礎経験」においてまさにロゴスが発生しようとするその現場に居合わせること。既存の「アントロポロジー」や「イデオロギー」に違和感を持ち続け、ロゴスを新しく創造しようとする。が、そのようにして得られた新しいロゴスもまた暫定的なものにすぎず、それに「背反」する可能性をいつも持ち続けること。どんな「イデオロギー」も暫定的なものであって、真理ではないことを知っていること。

このまとめが多少なりとも正鵠を射ているとすれば、主体性には誤りや過ちの可能性が不可避免的につきまとっていることになる。この場合、誤りや過ちとは、ただ単に物事を知らないということの意味しているのではなく（それならば単なる情報不足である）、悪い意図なしの、むしろ善意の無知が人間には本質的に属していることを意味している。主体性の底には無知という無力さが横たわっているという認識がなければならぬのである。

三木論文や梅本論文がその実例になっているように、主体性には人間的自由の追求というポジティブな面が確かにある。実際、主体性は自由という語と共に語られてきたのであ

た。自由がなければ主体性もなく、主体性がなければ自由の存在理由がなくなるからである。そして自由は現在でも重要な問題であり続けている。しかしながら、無知や無力という観点から主体性を見てみると、そういうものの中であがく人間のその姿が浮かび上がってくる。無限の否定性の中で人はもがくのである。だが、主体性というものがもしそういうものだとしたら、それはただ単に生きているということとどれくらい違っているのだろうか。

〈註〉

デカルトからの引用は慣例に従い全集版 (*OEUVRES DE DESCARTES*, publiée par Charles ADAM et Paul TANNERIE Paris J.VRIN 1897-1913. Repr 1973-82) を用いる。これをATと略記し、巻数をローマ数字で付記する。

- (1) Descartes AT-VI p.21
- (2) *ibid.*, p.27
- (3) cf., *ibid.*, p.37
- (4) Descartes AT-IX-2 pp.41-42
- (5) 田中美知太郎はこう言っている。「これに対して三木の「人間学のマルクスの形態」は、哲学界の事件なのであって、これまで全く別次元のことと考えられていたマルクス主義を、あらためて哲学のなかに迎え入れ、基礎経験とかロゴスとか、人間学とかイデオロギーとかいう、哲学の言葉で言い直し、これを哲学の問題として考える途をひらいたのである」。(小林敏明著『<主体>のゆえ 日本近代思想史への一視角』講談社 二〇一〇年 九二頁)
- (6) 三木清著『三木清全集』第三巻 岩波書店 一九六六年 六頁
- (7) 同書 六頁
- (8) 同書 八頁
- (9) 同書 九頁
- (10) 同書 九頁
- (11) 同書 九頁
- (12) 同書 一一頁
- (13) 同書 一一頁
- (14) 同書 一一頁 なお、三木はこの引用の少し前の箇所でも「par excellence なる「公共圏」と言っている。
- (15) 同書 一一頁
- (16) 同書 一三頁
- (17) 同書 一七頁
- (18) 同書 二九頁
- (19) 同書 一四頁
- (20) 同書 一九頁
- (21) 当時の多くのマルクス主義者とは異なって、三木にとってマルクス主義は科学ではなく「イデオロギー」である。すなわち、マルクス主義もまた「基礎経験」と矛盾するようになれば葬り去ら

れるべきひとつの理論であるにすぎない。このような三木の思想は当時の正統派マルクス主義者たちからは観念論的であると批判されていた。

- (22) 同書 二九頁
- (23) 同書 二九頁
- (24) 同書 三九頁
- (25) 同書 四〇頁
- (26) 例えば、ベルクソン哲学は観想的な哲学であって実践的ではないと批判されている。『三木清全集』第五巻所収の論文「充足的経験論」などを参照のこと。
- (27) 三木自身はマルクス主義者ではなかったし共産党員でもなかったが、マルクス主義系の雑誌に関わったり、共産党への資金援助もしたことがある。
- (28) 『三木清全集』第三巻 一一頁
- (29) 梅本克己の略歴は、梅本克己著 武井邦夫編『唯物史観と道徳』こぶし書房 一九九五年所収の「梅本克己略年譜」による。以下、梅本からの引用には同書を用い、そのページ数を記す。
- (30) 同書 五七頁
- (31) 同書 一二四頁
- (32) 同書 三四頁
- (33) 同書 三七頁
- (34) 同書 三八頁
- (35) 同書 三八頁
- (36) 同書 四四頁
- (37) 同書 四五頁
- (38) 同書 四六頁
- (39) 同書 三四頁
- (40) 同書 三四頁
- (41) 同書 三四頁
- (42) 同書 三四頁
- (43) 同書 三四頁
- (44) 同書 三四頁
- (45) 同書 三五頁
- (46) 同書 四九—五〇頁
- (47) 同書 一八四頁を参照せよ
- (48) 同書 一八六頁
- (49) 同書 三八頁
- (50) 同書 三八頁
- (51) Descartes AT-VI p.22
- (52) 梅本克己著 『唯物史観と道徳』 四九頁
- (53) 「背反」は主体性の持つ否定性を強調できるという意味でもすぐれた概念である。しかしながら、「背反」していれば必ず主体的であるとはならないし、また主体的であれば必ず「背反」しているともならない。前者について言えば、例えば結婚への背反は離婚または未婚であろうが、これらは必ずしも主体的な行為であるとは限らないだろう。後者については、梅本自身の「献身」がその例になる。

「背反」は背反の対象なしには成立しない概念なので、それを潜在的に含んでいる具体性を持った概念ではある。だが同時に、本文中でも示唆したように、適用範囲が広すぎるという悩みを持つ。さらに加えて、梅本の言う「背反」には否定し運動するといった弁証法的性質があるのだが、しかし「AはBでない（否定）」や「AはBになる（運動）」が「AはBと背反する」と同義かと言えば、そうではないだろう。つまり、「背反」は主体性の持つ否定性を強く打ち出すにはすぐれた概念ではあるが、しかし主体性という概念の一部分を切り出しているにすぎないとも言えるのである。

* 本稿の執筆にあたり、本学中津川図書メディアセンターの援助を受けた。記して感謝する。