

主体性の概念とその淵源

The concept of *Shutaisei* and its origin

伊藤 徹

Toru Ito

京都工芸繊維大学 言語・文化部門
Department of Language and Culture
Kyoto Institute of Technology

（2013年10月30日原稿受理、2014年3月10日採用決定）

本論文は、西洋近代の基幹概念 *Subjektivität* の翻訳語として登場した「主体性」の本質とその精神史的由来を探究するものである。まず、とくに戦後知識人の中で流通したこの概念が、多義的なジャルゴンであったことを、本田秋吾や荒正人などの『近代文学』の批評家、丸山真男、あるいは岡本太郎などの例をもって示した上で、この言葉のもっとも早い使用例の一つと目される三木清『歴史哲学』を検討した。三木がハイデガーの現存在概念に対する批判を込めて主体性概念を「事実」と結びつけたことは、人間の行為的身体的側面への強い関心を表わしているが、そのことは、自らの存立基盤を自ら自身で作らざるを得ないという人間存在の無底性の自覚へと彼を導くはずのものであった。主体性概念が、このような無底性をその存立条件にもつとするならば、この概念の由来は、近代化による生の基盤の崩壊の意識の誕生にまで遡らねばならない。本論は、1890年頃にそうしたエポックを想定し、その精神史的具体的形象を絵画における日本イメージの噴出と二葉亭四迷『浮雲』の人物造形とに見ようと試みた。

キーワード： 岡本太郎、主体性、マルティン・ハイデガー、福沢諭吉、二葉亭四迷
丸山真男、三木清

「主体性」は、西洋近代思想の基幹概念 *Subjektivität* の翻訳語として、文化受容の一つの現象である¹⁾。だが、いかなる文化受容もそうであるように、この言葉は、既に原語とのずれを含んでいるのであって、そうした事態は、次の文章を西洋の言語に訳そうとするとき、ただちに明らかになる——「我々は事実の観念によって主観性を指すのではなく、却て主体的なもの、行為するものを理解する」(三木、1967年、245頁)。「主観」にせよ「主体」にせよ、ともに *Subjekt* の訳語であるゆえ、二つの語の差異を西洋言語にいかにか訳すべきか、私たちは当惑せざるをえない。

この文章は、京都学派の気鋭の哲学者として活躍し治安維持法によって検挙され終戦直後獄中で病死した三木清によって著わされた『歴史哲学』の一節である。1932年に出たこの著作は、哲学用語としての「主体性」概念のおそらくもっとも早い用例を示すものの一つであり、小林敏明によると、彼の師匠であった西田幾多郎にも影響を与え、「主観」もしくは「自己」に代わって、「主体」という概念を西田に頻繁に用いさせることになったという(小林、88頁)。*Subjektivität* の二つの訳語の差異がなにを意味しているのかについては、後で立ちかえることになるが、とりあえずここでは「主観」といわれた場合の自己存在が「観る」、すなわち認識を主たる働きとするものとして考えられているのに対し、上記引用文が示す通り、「主体」においては「行為」の側面が強調されていることだけに、注意しておくことにする。

こうして遅くとも1930年代に哲学用語として現われた「主体性」概念が、頻繁に日本の知識人もしくは芸術家によって語られるのは、第二次大戦敗戦直後の時期である。けれども同じく京都学派の流れを汲む真下信一が1947年10月明治大学で「主体性論」と題する講演を行なったとき、「主体性という概念はかなり幅ひろく多義に用いられ、この言葉のもとには実にいろいろのものが理解されているように思われるのです」(真下、70頁)と述べたように、その意味の確定は、当時においてもまちががなく困難な状況にあった。この講演で真下は、「主体性」という言葉が唯物論的思想において初めてその「本来の意味」たる社会的実践をもつことができると主張したが²⁾、彼がマルキシズム的「主体性」の概念のライヴァルとして、サルトル流実存主義および田辺元の「無の哲学」とを挙げたことからわかるように、この概念は、明らかに異なる思想傾向のなかで、キーワードとして使用されていたのである。

真下がマルキシズムを「主体性」の概念と結びつけようとしたことは、当時この概念が置かれた歴史的布置を示唆している。三木の『歴史哲学』も深く関与していたマルキシズムは、戦後のこの時期、むしろ「主体性」概念によって反発されるものと考えられていた。いわゆる「主体性」論争は、雑誌『近代文学』に集まった本多秋吾、平野謙、荒正人ら知識人が、蔵原維人に代表される日本共産党による指導を、戦前体制と同質のものとみなし、これに対して芸術至上主義も持ちだしながら対抗姿勢をとるかたちで争われたが、「主体性」はこの場合、党派の理論に還元できない個人的なものの意味と価値とを指し示すものとして、機能していた。『白樺』派や夏目漱石などに本多や荒が示した研究関心は、こうした作家たちに見られ得る個人主義の評価の表われであると同時に、本多たち自身の思想的態度表明でもあったが、他方共産党側からするとそれは、ブルジョワ的な「政治逃避のエゴイズム」にほかならなかった(小熊、209頁以下参照)。そういう意味では、真下による主体性とマルキシズムの結合は、マルキシズム陣営の側での共産党に対する批判でもあったといえよう。

だがマルキシズムを巡る対立のみが、主体性概念が置かれた精神史的布置ではない。戦後日本を代表する知識人・丸山真男もまた「主体性」概念に己れの思考の機軸を置いた人物であっ

た。1914年というから大正時代にジャーナリストを父にもって生まれた彼は、この父も連なるリベラリズムという時代的環境のなかで育ち、関東大震災後の刻々と変化する時流を、長谷川如是閑が会長を務めた唯物論研究会への参加したために受けた検挙などとして経験する一方、南原繁のもとで日本政治思想史研究に就き、東京帝国大学法学部助教授となった後、二度にわたる召集、そして広島での被爆をも自身の体験に加えた上で、敗戦を迎えた。1946年彼は、雑誌『世界』に「超国家主義の論理と心理」を発表したが、「主体性」概念の歴史にとってモニュメンタルなこの論文は、思想史の述作としては、今日想像できないような反響を呼んだ(小熊、87頁)。主体性概念はここで、戦前天皇制の心理的構造への批判とともに現われる——「自由なる主体的意識が存せず各人が行動の制約を自らの良心のうちに持たずして、より上級の者(従って究極的価値に近いもの)の存在によって規定されていることからして、独裁観念にかかわって抑圧の移譲による精神的均衡の保持とでもいうべき現象が発生する」(丸山、1995年、32頁)。しかしながら天皇制批判として現われた「主体的責任意識」の不在の摘発は、マルキシズムに由来するものではなかった。むしろそれは、丸山自身も認めている通り、明治維新期の啓蒙的思想家・福澤諭吉が『文明論之概略』第9編で「権力の偏重」という概念のもと日本の伝統的社会構造として取り出していたものだったのであり³⁾、福澤がそれに抗して示した日本人のあるべき姿こそ、丸山の考える主体性の意味内容をなしていた。すなわち丸山は、価値判断の相対性を自覚すると同時に旧来の習慣的思考の停滞を打破していくことによって国家の独立へと向かおうとする精神を、福澤のいう「独一人の気象」(福澤、267頁)のうちに読み、これを主体性の範型としたのである。こうした「主体性」概念は、国家の存立を目的とするという意味では、ナショナリズム的性格をもっているのもであって、その限り共産主義のインターナショナリズムと相反するだけではなく、マルキシズムの原理主義的傾向をも一種の「惑溺」と見なしうる可能性をもっていたといわねばならない。また自己の判断を絶えず相対化し、他者との交流に文明の発展の本質を見ようとする点では、少なくとも『白樺』派に見られる閉鎖的ともいふべき個人主義⁴⁾とは、異なるといわざるをえない。

さらにもう一つ、かなり異なったタイプの主体性概念を挙げておきたい。それは戦後を代表する芸術家・岡本太郎が「対極主義」と呼ぶ自らの思想の中で表明した自己イメージである(伊藤、2010年⁵⁾、参照)。彼は、1949年に書かれたエッセイ「アヴァンギャルド宣言」のなかで次のように述べている——「矛盾によって現実を主体的に把握する積極的なダイナミズムこそ、芸術を真に生産的たらしめるのである」(岡本、1998年、44頁以下)。彼にとって主体的な自己とは、たとえば合理主義と非合理的なエネルギーといった相互に矛盾する要素を結び合わせ、それを保つ精神であり、しかもこの矛盾が発生させるエネルギーによって、己れ自身を否定的に展開していく存在である。現在大阪・千里万博公園に残っている《太陽の塔》は、岡本のもっともよく知られた作品だが、当時は丹下健三設計のモダンな大屋根を貫くかたちで建てられていたのであり、彼自身これを己れの対極主義の造形表現と見なしてもいた。岡本にとって対極主義的主体は、芸術を生み出す基体というよりも、それ自体が芸術そのものである。いわく「作品は芸術」ではなく、「問題となるのは・・・現実(客体)と芸術家(主体)の矛盾、そしてそれを作品(客体)によって克服するディアレクティブ」(岡本、1998年、48頁)にほかならない。しかしながら、ついには己れの作品、いや己れ自身さえも否定しようとし、かつその否定の力で己れ自身を保つ、こうした主体性は、他者の呼びかけを受けとめ レスポンド 応答する基盤を否定的過

程のなかで変化させていくものであるかぎり、丸山が思い描いたような^{レスボンシビリティ}「責任」の担い手としての主体性とは、少なくともそう簡単に同一視できないであろう。さらに岡本が、「わび・さび」などの日本的伝統を否定すべく、より原始的な呪術的エネルギーを求め縄文期といわれる稲作以前の原始日本へ遡っていったことは、丸山だけでなく、荒や本多、あるいは真下の考える近代的主体性から、岡本の主体性の特異性を際立たせる点だといえよう。

こうして見てみると、少なくとも 1940 年代後半の主体性概念は、そこに統一的な意味を求めることが難しい言葉、極めて雑多な要素を含みこみうる概念であり、一言でいえば一種のジャルゴンとして、機能していたというべきであろう。だがジャルゴンであることは、この概念によって表現された人間の自己理解の基本構造と結びついている。以下では、このことを探索すべく、「主体性」という言葉が初めて現われた三木清の『歴史哲学』に遡ってみたいと思う。

2

もう一度冒頭の引用を、一文先まで延長して繰り返す。「我々は事実の観念によって主観性を指すのではなく、却て主体的なもの、行為するものを理解するのである。行為が物の意味をもつのは、事実が純粋なイデーでなく、感性の意味を有し、身体的自然的なものを含むからでなければならぬ」。ここに出てくる「事実」と呼ばれた主体性こそ、『歴史哲学』の基本概念である。それは、対象化・客体化される以前の原的経験、意識化される以前の「現在」であり、これが対象化されることによって彼のいう「存在としての歴史」(res gestae)が生じるし、またそれが歴史に関わる者としての人間の立つ原点となって歴史叙述(historia rerum gestarum)を生み出すことも起こる。この著作は、明らかにハイデガーの『存在と時間』の影響下で、かつ叙述の進行から類推すると、これをほとんど同時に読みながら、書かれたものであり⁵⁾、用語法的には「存在」を第二次的なものとしているとはいえ、中心概念の「事実」が、ハイデガーの「現存在」にあたるのは、まちがいない。三木清は、1923 年から 24 年にかけてマールブルクに留学し、ハイデガーのもとで学んでいたので、こうした受容は驚くにあたらないが、わざわざ「事実」という言葉を「存在」に代えて選んだことには、ハイデガーへ向けられた三木の批判が込められている⁶⁾。通常日本語の「事実」は、「虚構」の対語として使われ、実際に起こった出来事を意味している。しかし三木は、明らかにドイツ語の *Tatsache* を念頭に置きながら(三木、1967 年、28 頁参照)、上記引用にも見えるように、行為と身体的および環境的物質性とをこの言葉に含意させている。この二つの要素は、三木からすると、ハイデガーの現存在の思想に欠落している。たしかにハイデガーは、三木自身もハイデルベルクでその思想に触れたリッケルト、あるいは早くから関心を寄せていたディルタイになお見られる観想的態度から脱し、普遍性に回収されえない個的存在を「実存」というかたちで捉えようとしてはいたものの、なおそうした個別的人間存在に不可欠な行為と自然的身体的要因が十分考察されてはいない——これが、ハイデガー『存在と時間』に対して向けられた三木の批判の要だったのである。

「事実」という概念によって、主体性の行為的性格ならびに身体性・環境規定性を際立たせたことは、ハイデガーへの批判に尽きはしない。そこには主体性を、「純粋意識」のイメージから区別しようとする意図も垣間見られる。主体性は、このイメージがもたらすように、生起する現実、原的な意味での歴史的現実から「純化」され切断された場所、いつてみれば歴史の「外

部」に立って、これを眺めるものではない。それは、身体をもって自然に働きかける者として歴史的現実のただなかに立つ。そうだとすると、この主体性にとっては、通常の意味での歴史の「全体」は、観想的立場が想定するように、与えられたものとして見るができないのであって、むしろその都度の行為における現在的選択において、作られていくものだといわねばならない。「全体は与えられるのではなく、作られる」という三木のフレーズ（三木、1967年、143頁参照）は、彼の師匠・西田幾多郎が処女作『善の研究』で示した歴史観に対する批判ともなりうる。というのもそこでの西田は、「純粹経験」と呼ばれる主客未分の意識を原点に据え、その「発展」として「遠き歴史の初から人類発達の跡をたど」（西田、130頁）っていくのだが、そのときの西田の視点は、経験の原点を保持できず、この「発展」の「外部」にずれてしまっている可能性が濃厚だからである。思うに、西田がそこで述べているように、国家も越えて人倫的共同体を「発達」の終局に見る眼差しがあるとするならば、それは、ピアノの演奏への没頭を例とした「純粹経験」とは、在処を異にしているといわざるをえない。同じく「純粹経験」の実例として挙げられている、断崖を必死で攀じるとき、人は人類調和の夢とは無縁であろう。小林敏明がいうように西田が三木の著作を受けて、「主観」から「主体」へと移っていったとすると、それは西田自身自らの思索の原点を今一度回復しようとする所作であったとも考えられるのである。

「全体」は与えられない、「全体」は課せられる——そうであるかぎり「事実」としての主体性の立場にあっては、歴史的現実第一義的には秩序をもたないものとして現れるはずである。それがなんらかの時間的序列にしたがって秩序付けられるのは、既に起こった出来事として対象化されてから、三木の言葉でいえば「存在としての歴史」へと転移してからのことである。そうだとすると、主体性としての「事実」にとっては、いかなる過去も、いわば「等距離」にあるのであって、いずれに接続するのか、さらにいかにそれらを秩序付けるのかは、「事実」としての歴史における行為によって決まってくる。この行為の時間は、時間的秩序以前のものであり、そこに還元できない固有性を有する。それを三木は『存在と時間』に触発されつつ、「瞬間」と呼び、その時の行為を「決断」と名づけるのだが（三木、1967年、165頁）、こうした「瞬間的決断」が、「全体」をこれから作るべきものとして表象する以外にない限り、そのなかで位置づけられ意味づけられる行為は向かうべき目的を原理的に欠いているといわざるをえない。にもかかわらず行為が単なる運動でなく行為である以上、常になんらかの目的の表象を不可欠なものとして要求するわけだから、主体的自己は、三木いわく「目的なき目的論」（三木、1967年、184頁）という、パラドクシカルな状況のなかに己れを見出すことになるのである。

三木は、そうした事態こそ「本来の目的論」だとはいうが、ここに主体性の概念の持つ基本構造と問題性とが同時に現われていると私は考える。ここで問題となる「全体」とは、人間的生にとって、己れの位置を定め、いかに生きていくかを規定する支えとなるべきものである。しかしながら三木のいう主体的事実としての生は、そうした「全体」が前もって実体的に与えられていることを拒絶し、むしろ自ら選択し秩序づけるべきものとして表象する。「全体は作られるものである」。秩序付けられる対象、三木のいう「存在」としての歴史が成立してくるためには、いわばカオス的なものとして主体がその内に置かれている過去を構成する枠組みが、主体としての人間自身によって産出されなければならないのである。自らの生を支え導く枠組み、三木がイデオロギーに先立つ第一次的なロゴスとして「人間学」（三木、1967年、223頁参照）と呼ぶものを、自ら生み出さざるをえないこと——これが主体性と呼ばれる人間の自己理解の基本構造にほかならない。

そうだとすると、産出される「人間学」の「真理性」、あるいは産出の「真正性」——そもそも産出されるもの一般が虚構であるとするならば、虚構の「優劣」とでもいうべきもの——が、問題となるのは、必然であろう。三木が行為と自然という側面を強調したことは、思想史的に言えばマルクスの影響にほかならず、彼の『歴史哲学』は、いってみれば『存在と時間』と『ドイツ・イデオロギー』とを媒介しようとする試みでもあって、この時点での三木にとって、人間を「社会関係の総体」と見るマルクスの「人間学」が、彼自身のものとして引き受けようとする「人間学」であったことは、まちがいない。しかしながら採るべき「人間学」が、マルクスのなものであって、三木自身これと違うタイプのものであるとして挙げている(三木、1967年、225頁以下参照)、カント流の自由な人格としての人間イメージやシュペングラーの「略奪獣」(Raubtier)としての人間理解ではない根拠はどこにあるというのだろうか。この問題の難しさを、シェーラーに依拠しながら「我々の時代はもはや・・・共通な、自明的な、そこでまた特に論議されるに至ることもないというやうな人間学を有しない」(三木、1967年、222頁参照)と述べた三木が気づかないはずがない。三木は歴史認識の客観性に関して、「主体的なものに関係づけられる歴史的認識もつねに絶えず客観的な存在に自己を結び付けねばならず、またかくすることによって自己の客観性を獲得する」(三木、1967年、265頁)といいはするのだが、歴史は人間によって作られたものだから人間によって認識されうるというヴィコ流のアナロジーによって表明されているのは、自己の知の真理性を自己自身で支えるという主体性の基本構造以外のなにものでもなく、産出物の「真正性」もしくは「優位」の問題は、この構造において働いている暗い力⁷⁾に指し戻されたにすぎないというべきだろう。

「主体性」という人間理解が哲学概念として初めてはっきりと現われた三木の『歴史哲学』をこのようにして辿ってみると、戦後の主体性概念のジャルゴンの性格も、自己で自己を支えるという基本構造と結びついていたものとして見えてくる。三木自身の立場は、真下が目指した主体的唯物論に近いものだったが、その基本構造は、自己を支える「全体」という「人間学」の優劣を定めるより基底の根拠をもたず、自己が選びとった生のかたちの優位性を自己選択の事実⁸⁾に委ね渡すほかないのであって、それゆえそこには、真下が批判したサルトル流の無政府主義も、田辺の無の哲学も、丸山・福沢のナショナリズム⁹⁾も、マルキシズムとともに入りうることになるのである。そういう意味では、相互に矛盾し得るものを解決することなく保つ岡本の対極主義は、主体性の純粋な表現だといえるかもしれない。

岡本が絶えず既存の権威と戦うことによって己れの芸術的活動を支えたことからしても、自己を自己自身によって支える主体的自己は、一見のところ、きわめて強い存在であるように見える。しかしながら、そこには根本的な無力さが潜んでいる。主体的自己は、自己保持のために、三木のいう「人間学」、すなわち生の支えとなる語りを生み出さねばならない。しかしながらその語りが虚構的神話であることを、主体が純粋に主体であればあるほど、気づかざるをえないだろう。なぜなら、もしもこの神話を実体化してしまえば、それは自己による自己の保持という主体の基本構造から脱落し、自らの生み出したものによって支配されることになるからだ。だとすると主体が主体である限り、それは自らが生み出しものを絶えず虚構として否定していくことになる。けれどもそうした否定は、その支点となる地盤、すなわちもう一つ別な虚構的神話を作らなければならない。したがって主体は、絶えざる虚構の産出から逃れることができないのであって、そこにこの自己存在の構造的な無力さが表れてくるのである⁹⁾。

「主体性」という言葉がジャルゴンとしてアウラを放ったのは、私の見るところ、1970年代までである。その時代を代表するマルチな芸術家・寺山修司の映画作品《田園に死す》は、主

人公が自分の過去世界に入っていく、己れを拘束しているこの世界の象徴である母親の殺害によって、自己自身のアイデンティティーを確保しようとする物語である。ここにも、自己の存在の根拠を自らコントロールしようとする主体的自己は現われている。だが「主体性」という自己による自己制作の機構は、この映画の主人公が母親殺害に失敗するところに暗示されているように、それ自身、自分の生み出す虚構のなかに紛れこんでしまって、三木が「決断」という言葉に託した力も、丸山が期待した責任をとる力も、けっして見出すことはできない。そうした主体の無力さを象徴するかのように映画は、母殺しに失敗し過去を修正できなかった主人公が、東京新宿の雑踏のなか、彼に絶えずついて回る虚構の影とでもいふべき母親とともに取り残されるところで終わっている。

3

三木清の『歴史哲学』において概念となって姿を現わしてきた「主体性」という自己理解は、以上見てきたように、己れ自身を己れ自身によって支える自己のあり方、その支えとなる虚構物を生み出していく運動を指し示している。生み出される虚構は多様であるし、虚構産出のメカニズムに対する自覚も一通りではない。さらには、そうした自覚の欠如体として、虚構を実体化して、これと癒着することも、けっしてまれな現象ではあるまい。そのような虚構発生の諸相の調査はひとまず置くとして、ここでは「主体性」というこの自己理解の淵源の探索に一定の目算を立てることによって、とりあえず本稿を終えたいと思う。淵源は、二つの意味で考えられうる。すなわち哲学的意味における淵源と歴史的な意味における淵源である。

前者に関する私の考えは、今まで私が「有用性の蝕」という言葉のもとで繰り返し語ってきたことと基本的に変わってはいない(たとえば伊藤、2003年、189頁以下など)。簡潔にまとめるならば、次のようになる。自らの支えとなる地盤を産出する自己としての主体性の由来は、こうした産出を迫る事態の出現にある。それは、近代化の進行がもたらした目的の喪失という事態である。すなわちあらゆるものを有用化しようとする近代の基本動向は、一切を手段化することによって目的の不在をもたらすのであって、主体的自己の登場は、この不在をなんらかの表象の産出によって補填しようとする応答だと規定できよう。さらに一つ付け加えるならば、近代が世界の中心、あらゆる行為がそれを目指すものとして規定されうる普遍的な最終目的として人間的自己存在を設定することによって、一切の有用化というその運動を開始したとしたならば、主体性とは、この運動が自己という設定された基盤をも有用化へと巻き込んだ結果生じたものであり、近代的自己の解体をも意味しうる。なお自己自身が普遍的なものとなつたりする、つまり普遍的なものを観ることができたものとしてイメージされた「主観」から、こうした普遍的なものの不在を自覚し虚構をもってこれを埋める「主体」へと変化したことは、そうした自己解体の一つの現われだと私は考えるのである。

哲学的淵源をこうして規定してみるならば、「主体性」概念の歴史的淵源は、近代化による生の地盤の崩落にまでさかのぼりうるだろう。本稿は三木清という思想家を手掛かりとして考えてきたが、そうした崩落は、既に三木以前に気づかれ、文学的あるいは芸術的表現を与えられていた。三木は、『歴史哲学』に先立つ10年ほど前、同じ主体的自己を普遍に対して「或る頑ななもの」(三木、1966年、120頁)をもつ「個性」として考えることから出発したが、「個性」とは、明治末期から大正期の芸術家たちにとってアウラを放つ言葉であった。上述のように『近代文学』の知識人が個性主義の代表として見た『白樺』派のメンバーは、武者小路実篤や柳宗

悦など、個性を活かすことがそのまま「人類」という名の普遍的なるものに直結すると考えていたが、少なくとも『或る女』や『惜しみなく愛は奪う』の有島武郎は、個性的自己存在の奥底に、彼の仲間が身を委ねている「人類」というフィクションを溶かしてしまうアモルフなものが蠢いているのを見ていた(伊藤、2003年、81頁以下)。他方夏目漱石は、『白樺』派の面々より20歳ほど年上になるが、『野分』に見られるような人格の普遍性を軸としたヒューマニズム的な作品を書きながらも、エゴイズムに打ち勝つ「確固とした自己」などなく、むしろ他者との関係において形成されていく人間存在を見つめる、いわばポスト・ヒューマニズム的語りへと移行していったのであり(Itō, 2012年、参照)、遅くとも『彼岸過迄』(1912年)以降の諸作品は、生の地盤の喪失を自覚したのものとして、「主体性」概念の水源地帯に属しているといえよう(伊藤、2010年、参照)。そうだとすると三木において地表に現れてきた「主体性」概念の水脈は、大正期もしくは明治末期、すなわち世紀転換期あたりまで遡ることができるのはまちがいない。さらにその水脈がどこから始まるのか、具体的にいえば、生の地盤の崩壊の自覚がいつの頃から始まったのかを歴史学的に規定することは、かなりむずかしいが、私としては、暫定的ながら1890年頃に一つの境を仮定してみたいと考える。

メルクマールの一つは、美術運動における復古的気運の高まりである。もっともよく知られているのは、岡倉天心がアーネスト・フェノロサとともに展開した復古的美術運動であり、それは具体的には東京美術学校の設立となって現われた。すなわち、この学校には当初西洋画のコースが設置されなかったわけで、日本最初のアカデミーの絵画教育は日本画に特化していたのである。こうした復古的傾向は、それによって排斥された洋画の側において、突発的といつてよい日本的イメージの噴出となって現われてもいる。1890年の第三回内国勸業博覧会には、佐久間文吾《和氣清麻呂奏神教図》、本多錦吉郎『羽衣天女』などといった日本の神話的伝統に題材をとった作品が目立って多く出品されている。これに、パリでながら油絵を学んでいた山本芳翠の《浦島図》(1893年)や日本洋画のパイオニア高橋由一の《日本武尊》(1891年頃)などを並べてみると、この時代、ことさらに日本のイメージが産出されているところが見えてくる。この博覧会には、森鷗外の親友であり小説『うたかたの記』のモデルともなった原田直次郎の《騎龍観音》が出品されたが、帝国大学文科大学長・外山正一が「日本絵画ノ未来」と題する講演で、「チャリネの女」とこの作品を揶揄し、エデュワルト・フォン・ハルトマンの美学を援用した鷗外の外山批判を誘発したことは、日本近代美術論争史上有名な出来事である。日本の絵画が描くべき「思想」的題材を提案した外山の講演は、これに不釣り合いなほど精密な鷗外による批判が示したとおり、杜撰の誹りを免れがたいものではあるが、鎌倉の頼朝の墓から始まる六つの「日本的画題」例は¹⁰⁾、選択の根拠の不明さのゆえに、かえってそのナショナリズムの本質を露わにしているように、私には思える。すなわちここには、実体性も統一性もない日本イメージがただ要求としてのみ存在しているだけであり、そこからは要求の事実、したがって保持すべき伝統の不在の事実のみが浮かび上がってくるのである。要するに、この時代に高揚した日本的なものの要求は、ナショナリズム一般がそうであるように、アイデンティティーの喪失感の裏返し現象と看做すことができると思われるのである。

1890年頃の文学に目を移せば、そうした喪失感の自覚は、二葉亭四迷『浮雲』にも見ることができる。この小説は、言文一致体で書かれた最初の近代小説として位置づけられるのが常であるが、そのこと自体、古典的スタイルの喪失として、言語使用に定着していた日本人の伝統的人間理解が失われていくことを示唆しているし、同時にそれは、今までなかったタイプの人間像を造形する可能性にもつながるであろう。『浮雲』は、維新に伴って没落した侍階級の家系

に属す主人公・内海文三が、苦学の末ようやく得た官僚機構におけるポジションを失ったことからスタートする。文三は、叔父の家である園田家に下宿しており、失職前は、同居の美しくかつ好奇心に富んだ従妹・お勢の婿となることを、文三自身もまたお勢自身も、そして彼女の母・お政も内々に予定していたが、失職とともに事態は一変する。とくにお政は、文三を軽蔑し始め、また文三の元同僚で上司に阿ることによって職を保ち出世していこうとする本田昇が足しげく園田家を訪れるようになり、お勢もこの男の誘惑に興味を持つようになる。文三の孤立は、本田による文三復職の手助けの提案を文三が断ることで一層進み、その結果お勢との仲もほとんど破滅的になっていく。文三は、自分のなかにあったお勢のイメージが高潔な人格から軽薄で虚栄心に満ちた女へと変化するのを感じながらも、そうしたお勢を本田の魔の手から救おうという意思を捨て切れず、園田家の二階に一人悶々として留まる。二葉亭は、この後の続きの構想ももっていたが、日本初の口語体小説は、結局完成しないまま終わった。

『浮雲』において二葉亭は、この時代に現われた人間たちの姿の造形を明確に意図していた(二葉亭、1965年、267頁)。お勢などはまちがいなく新しいタイプの女性であり、後の小説に現われる女性、たとえば漱石『明暗』のお延やお秀、鴎外『半日』の高山博士夫人、あるいは有島『或る女』の葉子のプロトタイプとなるものが、ここにはある。だがここでは、文三という憂鬱な青年を巡って数度出てくる「瘦我慢」という言葉に注目しておきたい。

維新以降の日本社会のなかで官僚機構は、きわめて強い権力を有しており、そこへの所属は社会的身分を保証するものであった。免職後文三は、教師の可能性も考えるが、当時の教師の俸給は、末端官僚の五分の一程度だったといわれており、その可能性を口にした文三は、叔母のお政にあきらかな軽蔑を受ける。官僚機構に属し、そこでより高い地位に就くために必要なことは、より上位のものに気に入られるよう振る舞うことであり、本田はそれを実践しているのだが、免職になった文三は、それができなかつたばかりか、本田の振る舞いを「卑劣」と規定する。お政はそれに対して「フン瘦我慢をお言いでない、そんな了簡方だから課長さんにも

ねめ
睨られたんだ」(二葉亭、37頁)といわれるのであり、また復職の手助けの提案を断られた本田からは「瘦我慢なら大抵にして置く方が宜かろうぜ」(二葉亭、81頁)と決めつけられる。

「瘦我慢」——この言葉は、たとえ食べることができなくとも名誉のために我慢すること、すなわち経済的あるいは社会的関係を超えた気概の高尚さを意味している。私は、文三をもって、主体的人間の一つの始まりとしてみたいのだが、それは文三が「廉恥」ともいいうるそうした気概ももっていたからではない。むしろ、その気概は、彼のなかでぐらつき始めており、

彼はこうもいうのである——「寧^{いっ}そ叔母の意見に就いて、廉恥も良心も棄ててしまつて、課長の所へ往つて見ようかしらん。依頼さえして置けば、仮令えば今が今どうならんと云つても、叔母の気が安まる。そうすれば、お勢さえ心変りがしなければまず大丈夫と云うものだ」(二葉亭、108頁)。文三のなかでは、伝統的な「廉恥」の感情は既に形骸化しており、しかも空疎化したその倫理観から離れえないゆえに、当世流の本田のように「活発さ」がないとお勢から批判されたりもする。ここに倫理観から見た一つの境がある。たしかに文三は、決断できない男として、主体性のもつ通常イメージとは異なる。けれども上述のように自己を自己自身で支えざるを得ない状況、生の地盤の空疎化が、主体性の由来であるとするならば、「瘦我慢」という言葉を屈辱と受け止めるだけでなくその言葉が指示する生の態度がぐらついている文三という人物像に、主体性の概念の水源域を定めるための境界石を置いてみることも不可能ではない

ように思われるのである¹⁾。

「瘦我慢」という言葉を選んだのは、ほぼ同時期の 1891 年福沢諭吉が書いたエッセイ「瘦我慢の説」が思い浮かぶからである。丸山真男も注目した(丸山、1996 年^a、205 頁)このエッセイで福澤は、江戸の町を戦火から救った勝海舟、函館まで軍船を駆って官軍に最後まで抵抗した榎本武明が、維新後新政府に登用されていったことを批判したが、このとき彼が、勝海舟や榎本武明らに対して訴えたのは武士的なエートスの想起であった。丸山真男によって戦後「主体性」のモデルとして呼び出された福澤だが、かつての戦友たちにこう呼びかけたとき彼は、自分自身を根本で支えているものが消えていきつつあることを感じていたのかもしれない。1890 年は、前年明治帝国憲法が公布されるなど、明治国家が近代的体裁を整えた時期に当たる。制度的な整備がその中にある精神性を変質させていくことは、当然といえば当然であろう。そういえば福澤が維新直後に書いた『学問ノススメ』や『文明論之概略』といったテキストには、『浮雲』に出てくるような「出世の手段」という学問観や石田某のような無用の知識人が、見あたらないだけでなく、戊辰戦争直後という時代の血なまぐささにもかかわらず、或る種のユーモアが漂っている。1870 年から 90 年の間に、日本の精神性は大きく変わったのであり、そこにおそらく「主体性」概念の水脈の最上流部がある。

1) 本論は、2012 年 10 月 8 日チューリヒ大学東アジア研究所で行われたワークショップ《Wort-Bild - Assimilation Japan und die Moderne》における報告原稿を日本語に直し、加筆することによって成立した。さらに同じ内容の英語版は、同年 10 月 17 日エジンバラ大学アジア研究部門において招待学術講演として報告された。それぞれ招待の主体となった Dr. Robin Rehm(バーゼル大学)、Dr. Simone Müller(チューリヒ大学)、Dr. Ian Astley(エジンバラ大学)の名を記し、ここに感謝を表明しておきたい。

2) 真下は講演のなかで共産党的公式主義をおそらく念頭において「唯物論のある傾向が主体性の問題を正当にかえりみることをせず、人生観の深みにまで唯物論を貫徹することをしないで、もっぱら客観性の問題にかかずらい、あるいは主体性を客観性のうちへ解消しようとするきらいすらある」(真下、80 頁)と述べている。

3) 福澤は、たとえばこういつている——「政府の吏人が平民に対して威を振る趣を見ればこそ権あるに似たれども、この吏人が政府中に在て上級の者に対するときは、その抑圧を受くること平民が吏人に対するよりも尚甚だしきものあり」(福澤、235 頁)。あるいは「乙なる者、甲に対して卑屈の様を為し、忍ぶべからざるの恥辱あるに似たれども、丙に対すれば意気揚々として大に矜るべきの愉快あり。故に前の恥辱は後の愉快に由て償い、以てその不満足を平均し、丙は丁に償を取り、丁は戊に代を求め、段々限あることなく、恰も西隣へ貸したる金を東隣へ催促するが如し」(福澤、266 頁)。後者のテキストは「超国家主義の論理と心理」にそのまま引用されるが、後年丸山は、こうした福澤の言説が「抑圧の委譲」の原理だったことをはっきりと表明している。彼は、自身の戦時体験に重ね合わせて、福澤のテキストを読んだともいう(丸山、1996 年^b、133、201-202 頁)。

4) 『白樺』派のリーダーとして「個性を生かすことによるのみ自分に存在価値がある」(武者小路、408 頁)と高らかに主張した武者小路実篤にとって、生かすべき「自己」とは、「一人

の恋人と、少数の友人と、接する時にのみ淡い嬉しさを感じる多数の同趣味者」(武者小路、317頁)とのみ関係するものであって、基本的には他者に対して極めて狭いつながりしかもたないものであった(伊藤、2003年、65頁以下参照)。

5) 『歴史哲学』の三木はちなみに『存在と時間』のほか、『カントと形而上学の問題』と『形而上学とはなにか』からの引用を行なっている。

6) マールブルクに移ったハイデガーが「事実性の解釈学」というタイトルのもとで志向していた哲学的思索は、『存在と時間』という書物において、むしろ形式化構造化されていった印象を与える。そうした変化は、若きハイデガーを知る人々の気づくところでもあり、おそらく三木もその一人であったと思われる。したがって三木のハイデガーへの批判的姿勢は、それ自体ハイデガーの原点への遡行と看做すことも可能である。

7) 後に三木は、この力を、ロゴスとパトスをつなぐものとしての構想力として考察することになるが、その試みが神話や制度といった産出物の類型論以上のものとなったかどうかは、また改めて考察してみなければならない。

8) 誤解なきよう確認しておくが、丸山のいう「主体性」が、ナショナリズム的要素をもっていたとしても、それに尽きるわけではない。この要素に加え、自己相対化的性格、結社形成的志向を丸山の主体性に見た宇野重規(宇野、40頁以下)を参照されたい。

9) Subjektivitätの同化受容として主体性を見た場合、田辺に限らず「絶対無」とつながる京都学派の志向は、禅仏教の伝統と結びつくことによって日本的性格を代表すると同時に、今述べた構造的な無力さを指し示してはいる。だが私は、無力さは「純粹」に取り出されることによって、それ自体一つの形而上学的原理になり、結局のところ一つの神話になりかねないように思えてならない。私が考える限り、そもそも無力さは、決して途切れることのないフィクション制作との宿命的なつながりにおいて現われるのであり、万一それを完全に振り払ってしまったようなものとして、無がイメージされるならば、そこには実のところフィクションを生み出す力の無限な肯定が働いてくるように思えるからだ。そういう意味では無力さの純然たる経験はむしろ、雑然としたフィクションとの絡み合いのうちに出現するのではないかと、私自身は考えている。

10) 外山が挙げる「日本的画題」とは、以下の通りである(西周ほか、160頁以下)。①鎌倉にある源頼朝の墓、②病床で後のことを徳川家康に託す豊臣秀吉、③悪路で瘦馬に無理やり荷車を引かせる馬方、④大森駅で外人客を乗せてきた人力車夫が自身の老父の前で絶命するシーン、⑤両国橋の上で乳呑児を投げ込もうとする父親と争う兄、⑥妻に過酷な労働を強いていた男が夕べに子供ともども荷車に彼女を載せて帰宅していく姿。最後のものに関して外山は、女性にも肉体労働をさせる日本を野蛮と外国人は思うかもしれないが、これこそが「日本帝国ノ宇内ニ存在スル所以」を示すと、コメントしている。外山が④の外国人に割り振っている役回りは、車代を放り投げ瀕死の若者を見捨てて立ち去るといった日本人を人間と思わないような態度だが、これを見ると、欧米列強を前にして自己保存を図っていた日清戦争前の日本人の必死さが、哀れささえ感じさせるかたちで現われている、といえないことはない。いずれの場合も、なぜ日本的いわれるか、いささか意味をとりがたいところだが、こういったかたちのナショナリズムは、1930年代以降現われる「大日本帝国」のそれとは、少なくとも異なっている。

11) 文三は、『浮雲』のダミー執筆者でもあった坪内逍遙が『当世書生気質』で描いた小町田祭爾と、根本的に異なっていると私は感じている。その差異としては、たとえば背景との関係性、いってみれば後者が旧来の物語的図式に嵌まり込んでいるのに対して、前者が背景からの或る

種の独立性を示していることなどが考えられる。おそらくそれは、ここで「瘦我慢」を通して見ようとした精神的エポックとも通じていて、この境界線の両サイドに二人の文学者は分けられるのではないかという予想も、私の内にはある。この点については、機会を改めて論じてみたい。

伊藤徹『柳宗悦 手としての人間』、平凡社、2003年

伊藤徹「岡本太郎・主体性の神話——対極主義とその亀裂」、京都工芸繊維大学紀要委員会編『京都工芸繊維大学 学術報告書』、vol.4、pp.73-92、2010年^a

伊藤徹「深淵をなぞる言語——夏目漱石『彼岸過迄』のパーспекティヴィズム」、『作ることの日本近代——1910—40年代の精神史』、世界思想社、2010年^b

Itō Tōru, Natsume Sōseki und die Zwecklosigkeit des Lebens als das Wesen der Modernisierung, *Asiatische Studien L X VI- I, 1/2012*, Schweizerische Asiengesellschaft, 2012

宇野重規「丸山真男における三つの主体像——丸山の福沢・トクヴィル理解を手がかりに——」、『丸山真男論・主体的作為、ファシズム、市民社会』、小林正弥編、東京大学出版会、2003年

岡本太郎『岡本太郎の本1・呪術誕生』、みすず書房、1998年

小熊英二『〈民主〉と〈愛国〉・戦後日本のナショナリズムと公共性』、新曜社、2002年

小林敏明『〈主体〉のゆくえ——日本近代思想史への一視角』、講談社、2010年

西周ほか『明治芸術文学論集』、筑摩書房、1975年

西田幾多郎『西田幾多郎全集』、第1巻、岩波書店、1993年

福澤諭吉『文明論之概略』、慶應義塾出版会、2009年

二葉亭四迷『二葉亭四迷全集』、第1巻、岩波書店、1964年

真下信一『学問と人生・真下信一著作集第一巻』、青木書店、1971年

丸山真男『丸山真男集』、第3巻、岩波書店、1995年

丸山真男『丸山真男集』、第8巻、岩波書店、1996年^a

丸山真男『丸山真男集』、第14巻、岩波書店、1996年^b

三木清『三木清全集』、第2巻、岩波書店、1966年

三木清『三木清全集』、第6巻、岩波書店、1967年

武者小路実篤『武者小路実篤全集』、第1巻、小学館、1987年

*本論のもととなった研究は、24年度科学研究費助成事業・基盤研究B(24320023)の助成を受けたものである。

SUMMARY

The concept of *Shutaisei* and its origin

The Japanese concept of *shutaisei* is a translation of “subjectivity” which plays a fundamental role in the modern Europe. This paper aims to analyze the origin of this concept in two different ways, that is, a philosophical and a historical. First, I explicate its jargon characteristics by exemplifying the thoughts of intellectuals during the period after the world war II such as Mashita Shinichi, Honda Shugo, Ara Masahito, Maruyama Masao, Okamoto Taro and so on. Second, I pick up Miki Kiyoshi’s *The Philosophy of History* as the text in which *shutaisei* emerged as a philosophical concept for the first time. Criticizing Heidegger’s Dasein, Miki tied this concept with that of reality in order to emphasize the practical and physical aspect of individual existence. Yet, this leads him to get a consciousness of the abyss of life, which means that we must create our own form by ourselves which can guide us. We find a fundamental structure in Miki’s *shutaisei* concept, namely sustaining oneself by oneself, which expresses its historical origin at the same time. Finally, this paper tries to discover the birth of *shutaisei* both in the restorative tendency in the history of fine arts which broke out in 1890 and in Futabatei Shimei’s *Ukigumo*, the first Japanese modern novel-written in the same age.

Keywords: Okamoto Taro, Subjectivity, Martin Heidegger, Fukuzawa Yukichi, Futabatei Shimei, Maruyama Masao, Miki Kiyoshi