

歴史と実存 －務台理作における哲学的探究－

History and Existence:
Philosophical Investigations by Risaku Mutai

小 松 洋 一

要旨

大正から昭和にかけて活躍した哲学者務台理作（1890-1974）の哲学的探究を取り上げる。戦前の学界ですでに相当の学的評価を高めた務台が、戦後は一転して思想的苦闘に陥ったことを、当時発表された三篇の論考から考察する。さらにその後、自己の哲学形成に努めた務台の成果を、彼の『哲学概論』を中心に分析する。その主なテーマは歴史と人間であり、とりわけ人間を、社会的条件と実存的条件の相互規定の観点から全体的存在において考えようとした論述を追っていく。弁証法的思惟によりつつも、思想の型にはまることを戒めた務台理作の哲学的姿勢には、今なお我々の思索に寄与するものがある。

キーワード：世界観（world view）／状況内存在（being in situation）／
弁証法的思惟（dialectical thought）／主体性（subjectivity）

I はじめに

本稿は、務台理作（1890-1974）の『哲学概論』（1958年、岩波書店）を中心にして、彼が追い求めた哲学への問いかけを論じようとするものである。この『哲学概論』はむしろ務台の専門的著作ではない。長年続けた哲学概論の講義ノートが基礎になっている。にもかかわらず、ほとんどが新しく書き下ろされ、彼のテーマである「歴史と人間」が縦横に展開された哲学的集大成である。いわば「務台哲学」の概論といってよい。そこには務台による哲学的世界観、主体性の分析、そして独自の実存哲学が流し込まれている。それらは確固たる思想的視座をどこに求めるか模索する今日の我々にとっても、有益な哲学的遺産といえる。この『哲学概論』の中に、そうした現代的視野につながるものを見出そうとするのが本稿の目的である。

II 敗戦直後の危機のなかで

68歳の務台が著したこの著作について述べようとする場合、とくに敗戦後数年の動乱期における務台に触れておく必要がある。なぜなら、その時代は彼の哲学形成に決定的な影響を及ぼしたからである。

務台が論じられるとき、しばしば言われるのが、戦後の務台の「変化」あるいは「方向転換」である。事実、務台自身「私の哲学的世界観は一九五〇年から五一年を境としてその方向をかえた」と言っている。直接のきっかけとなったのは、彼の弟子の政治的自殺であった。それ以後、務台は「ヒューマニズムの原理を確立すること」つまり端的に彼のいう「平和の哲学」の形成に邁進していくことになる。しかし、この変化を劇的な哲学的転向ととらえては務台の真意を取り違えてしまうことになるだろう。なぜなら、務台はこうも言うからである。

片づけられるほどあざやかなものではない。ある点では変えようとしても変えられないものがあり、ある点では一〇〇度、ある点では一五〇度というような、多面的なかつ混雑をふくんだ方向転換であった²⁾。

その複雑な方向転換はすでに戦争中に萌していた。「戦争中の身心ともに苦しみの多かった経験は、私の思想をしだいにゆり動かし、それまで私のよりかかっていた西田哲学と実存哲学をどうして超えることができるかという、私にとっては壁のようなテーマにぶつかっていたのである」³⁾。その前半生に西田幾多郎のもとで研鑽を積み、1926年から2年間ドイツへ留学して、フッサールから直接、現象学を学んだ務台が戦後直面したのは、戦後の動乱のなかで「裸のままで放り出された」⁴⁾という空虚感であった。「今迄これで良いと身につけていたものが何の役にも立たず、何の力にもならないことを発見して愕然とした」⁵⁾という務台は自身の思想的危機を赤裸々に次のように述べる。

「私はそれまで西田哲学を何らかの形で身につけていることを信じていた。しかし戦後の国民生活の動乱は、西田哲学の枠目で量るには、あまりに現実的であり巨大でありかつ混沌としていた。西田哲学で量れないものが私の生活においかぶさり、私をゆさぶっているのを感じた。それは社会の問題であり、政治の問題であり、生活の問題であって、西田哲学の衣を着せようとしても、強い勢いでそれをはねかえす力であった。私はどうしても自分の良心と行動の支えになるものを新しく探し出さねばならなくなった。妙な妥協はかえって自分をいっそうの無力と矛盾の中へつき落とすものと思われた。中年にしてこのような困惑に陥ったことは、私の思想生活にとってじつに悲惨なことであった」⁶⁾。

務台は日本が敗戦を迎える直前1945年7月に東京文理科大学学長に就任している。1948年に学長を辞任するまで、外面的には大学管理職の重責を担う一方で、内面的にはそれまで営々と築き上げてきた学的積み重ねが中年にして水泡に帰すかのような思想上の「悲惨」を抱えていたのである。

この思想的苦闘の時代にあって、務台は3編の重要な論考を発表している。

- ①「日本今後の哲学」(『展望』(筑摩書房)創刊号、1946年1月)
- ②「逆限定の可能について」(『思想』(岩波書店)、1948年10月)
- ③「現在思想状況における精神の問題」(『思想』、1948年11月)

この3編の論文には、それまでの己の哲学を抜け出し、新たな哲学への道筋をつけようとする務台の強い姿勢がうかがえる。

以下それぞれの内容を見ていこう。

Ⅲ 新たな哲学への模索

「日本今後の哲学」で、務台はまず「全く武力を失くした国民が如何にして列強の間に伍して生き抜くかという極めて現実的且つ極めて厳粛な問題の前に、誰も彼も立たされている」⁷⁾ことを訴え、その解決はひとえに「文化国家」の建設にあるとする。これに対し、哲学もまた「国民がこれから生き抜くために必要な社会的道義の問題を中心とした文化の哲学」⁸⁾を発展させなければならない。しかし、そのためには文化という概念自体を一変させる必要があると務台は言う。文化とは、何よりも「生活そのものを形成する力」としての文化であり、静的にではなく動的に理解しなければならない。動的に理解するとはどういうことか。務台はこう述べる。

「文化は、ものを文化化するはたらきとして生活そのものに滲透しなければならぬ。・・・精神史思想史等は、この文化化のはたらき、生活そのものへの滲透の有様をそれほど重要なものとしなかった。唯誰によってどんな思想が作られたかということに重きを置いて、その思想がどれほどその当時の一般民衆の生活の中へ滲透し実際にそれを文化化していたかということにそれほど注意しなかった」⁹⁾。

文化の持つこの「文化化のはたらき」その「滲透性」を務台は「大地性」と言い、すなわち「文化の母胎性」「文化の生命がそこで生れ、そこではたらく「場所」」であるとする。

「文化とはこのような大地性を持ちこの大地性の上で生活へ滲透し、生活をその基底から文化化し、単に文化化するのではなく、生活そのものを新しく形成する力となるものである。従来は文化をこのように動的に場所的に考えなかった。文化を上部構造的に静的にのみ考えた。その大地性を見逃したのである」¹⁰。

務台は従来の文化が「都市中心の文化」にすぎなかった点を批判し、「農村を形成するような文化」端的に「自然を深く文化化する」文化を志向する。自然と区別されるよりもむしろ自然を基盤とする文化というものがここで構想されている。

次に「逆限定の可能について」について見てみよう。この論文は、この時期に務台が「西田先生の最後の著作『場所的論理と宗教的世界観』をいくたびとなく読み返してみた」¹¹ なかで書かれた。西田哲学を祖述することも批判することも意図せず、西田の逆限定の思想を「私自身の問題として考察してみよう」としたものである。務台はここで「人間の実存については、真のはたらきは必ずその逆のはたらきをひきおこし、その逆のはたらきにおいて却って実存のはたらきが現われる」¹² という人間の実存の深い孤独性を取り上げる。

「実存としてのひとりとは、どれほど多くの人の仲間となり、その人たちと接触していても、彼の実存において絶対のひとりを持つことをいう。人間がその実存において絶対の孤独者であることをいう。他人と語り他人と興じ他人と喜憂をわかち合うと云っても結局において人は彼自身の個体から脱けでるわけにゆかない。人間の実存は徹底的なひとりである」¹³。

実存は単なる存在とは違う。人間が「この世に絶対に二度と存在しないということの自覚において彼の実存は成立する」¹⁴。ここで人間は「逆限定」に直面する。「逆限定とは彼が彼自身にまでなること即ちひとりになることは、同時にそのひとりを超えたものに呼びかけられることを意味する」¹⁵。ひとりを超えたものとは絶対者であり、したがって宗教はこの孤独を徹底しようとするはたらきに他ならない。だがしかし、務台があえて西田幾多

郎の遺作からこの考えを取り上げたのは、西田の宗教的世界観そのものに分け入ろうとしたのではないだろう。務台はさりげなくこういう。「私は実は自分でこのような絶対の孤独に徹した経験もなければ、絶対者の声をきくこともできずにいる。しかし自覚というものにおいて、私はどうしても実存にこういう逆限定が行われるものと信ぜられるのである」¹⁶。つまり、務台のねらいは、実存的自覚が徹頭徹尾人間の孤独、空虚と結びついていることを土台として、逆にそこにおいて人間自身の真の自己が明らかとなるということである。この時期に務台がなんども読み返したという西田のこの遺稿にはこう述べられている。「単に我々の自己を越えたもの、我々の自己に外的なるものについては、我々の自己は苦まない。唯、それが我々の自己存在に関するもの、即ち我々の生命に関するものである時、それについて苦むのである」¹⁷。務台は「実存思想への傾斜は、晩年の先生にいちじるしい」¹⁸ とし、「実存思想家としての西田」を「発見」する。たしかに、西田は次のようにも言っている。「我々が、我々の自己の根柢に、深き自己矛盾を意識した時、我々が自己の自己矛盾的存在たるを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となるのである」¹⁹。務台の論文は、実存的自覚が成立する「場所」を、西田の弁証法的立場から得ようとしたものといえる。

3番目の「現在思想状況における精神の問題」では、務台はまず、終戦後の日本の思想状況を取り上げ、その「危機的な状態」「前代未聞の混迷」について論じ、次にその根本原因が精神の問題そのものにあるとして、その哲学的解明を試みようとする。

務台は、思想状況の混迷混乱の原因が、次のような戦後の状況から来たと述べる。

「戦前の日本人には、自らの世界観意識は乏しいにしても、また他からの輸入思想に満足を求めていたにしても、なお日本従来の伝統との間に何等かのつながりを持つことができた。その一つの形は日本人特有の折衷思想であるが、とにかく日本乃至東洋的伝統に何等かのつながりを見付けることによってそれで一先ず落付きを持つことができた。しかし終戦以来このような伝統とのつなが

りを急激に絶たれることになった。外来の世界観と日本人の伝統的なものとの間に大きな断層ができた。過去の日本的なものへの信頼が失われ、本来のものと外来のものとの間に大きな精神的断層がつくられた²⁰。

過去に対する信頼が失われたにしても、過去への愛着が完全に絶たれるということには到らず、かといって、新しいものについての見通しはいまだついていない。いわば「昨日と明日とがもつれ戦っている」というこの「未経験の存在状況」の根底に、務台は「精神の問題」を見ようとする。「日本人はいま自己の精神のあり方について根本的に反省すべき時期に到達している」²¹。しかしそれは戦前の独善的な国粹主義的「日本精神」の意味ではむろんない。なによりも「精神の正しい分析とその診断」を第一義とする哲学的問題として考えなければならない問題なのである。

では務台は精神をどのように捉えるのか。それはなによりも現象の背後にあるような「実体」ではなく、「個体を支え、個体を成長させる力」そのものである。したがって、精神は「社会が大衆の名において人間の精神を平俗化し個体の創造意欲を平均化しようとする」²²ことを拒絶する。その時働くのが「知性」の覚醒に他ならない。務台は「日本人の知性は、戦争後に真の覚醒というものを経験したであろうか」と問いかける。その上で「ただ旧来の標準に新しい時代の問題があてはまらないということで、いたずらに混迷しているにすぎないではなかろうか」²³と断じる。務台は知性のはたらきというものが本来、人間の根本的改造をめざすものであることを指摘する。その根底には精神の「変換転換の原理」そのものがあることを、つまり文化創造という「質的転換」を自覚する必要があることを強調するのである。ただ、務台もこうした不安混迷が実際どのように救われるのかについて、「現在の我々にとっては容易に克服できない」ことを率直に認める。その上で務台がめざした一つの道は「大自然を発見すること」であった。務台のいう自然とは自然科学の対象としてのそれではない。「それよりはるかに広汎な世界」をいう。

「無機物質ばかりでなく有機物質、自然的生命現象、それから発生した意識現象、更に意識の自覚によって自己と個体とに覚醒した精神の世界、それ等の全体を包括した世界をここに大自然とよぶことにする」²⁴。

さらにこの大自然は「簡単な物質の現象からはじまって人間の自覚的精神、文化形成の精神にいたるまでの一切の現象をその中に含み、しかもこれらはばらばらにあるのではなく一定の発達の経路をあとづけてみることができる」²⁵のである。たしかに「今日の科学」においては、この経路のあとづけは「まだ明らかにされてはいない」が、務台は将来かならず明白にされるといい、ここに精神の不安に対しての「一脈の活路」を見出そうとしている。

以上思想的苦闘の中年期における務台の3編の論文を取り上げた。

これらは、いずれも論調の強さとは裏腹に、苦衷のさなかにあって自分自身を鼓舞しながら書かれた試論といえるかもしれない。務台は後年この「中年にしてこのような困惑に陥ったことは、私の思想生活にとってじつに悲惨なことであった」と言う一方で、「ただそれを口にし筆にすることは、私の弱気から十分にできなかった。そういう弱気がいまなおどこかに残っているであろうか」²⁶と正直に告白している。

それでは、その苦闘の中から十年を経て成った『哲学概論』では務台はどのような哲学を展開しているのか。務台によればそれは次のような思索の道程から生み出されたものであった。

「歴史の問題は私をしだいに自然史、社会史の思想につれてゆき、歴史の中核となるものが決してモラーリッシュ・エネルギーのようなものでなく、人間の生存にとって不可欠な社会的・物質的なものであること、精神的・理念的なものはすべて自然と社会の歴史の中から産出されたものにほかならないこと、それゆえにこそ人間の実存が大切であることがわかってきた。実存だけを切りはなしてみることは、歴史から孤立した人間のぎりぎりの孤独に陥ることもわかってきた。そこでこのような歴史と実存との関係について、いく年も

私は考えつづけてみた」²⁷。

しかし、歴史と実存の問題にかかわることは、「結果の出にくい問題」であることを務台自身認識せざるをえない。というのも、「実存だけを追求していくと、けっきょくそれは歴史を越えるか、歴史を否定するほかはなくなるし、歴史（自然と社会）的見地を進めていくと、実存とはなにか主観的・偶然的なものとなり、巨大な歴史の中へ埋没して失われてしまうほかはなくなる」²⁸というジレンマが生じるからである。そうかといって、実存と歴史をほどよく組み合わせて考えるのは「妥協的ごまかし」に他ならない。この時、務台が採った方法は、「歴史に対して人間としての私がどのように関与することができるか」という「主体的実践性」に基づく方法であった。

「歴史にたいする問題点を自分自身に受けとめるという実践性をもたねばならぬ。これが私の自分自身に言い寄せた言葉である。これがただいまの私の考えの起点になっているものである」²⁹。

それゆえ、務台の『哲学概論』は、一般的な「哲学通論」ではあり得ない。「歴史」と「実存」が著者務台自身の中で交差することを受け入れ、それを叙述していった「概論」なのである。務台は序論で「哲学の負わされた課題」を明確にこう述べる。

「哲学はその根本における人間の問題、とくに人類の歴史的運命の問題を見失ってはならない。哲学の課題はその細部においていろいろの形をとるにしても、結局「人間的存在とは何か」を問うことになるだろう」³⁰。

人間的存在の核となるのはその主体性である。それは「人間はこの世界のなかで一定の歴史的状況におかれ、歴史的・社会的諸条件によって規定されながら、しかも主体的にこれをのりこえていく」³¹という意味であり、務台が『哲学概論』で主たるテーマとするのもこれに集約される。「人間はただ受動的に歴史的・社会的条件の総体的反映にとどまるものでなく、これをのりこえてみず

から歴史を動かし歴史をつくるものとなる。この人間の主体的存在こそ哲学の中心問題となるべきものである」³²。それゆえ必然的に、哲学を叙述していく進行自体が務台の主体性そのものを反映したものとなる。別の論考で務台は臆することなく率直にこう述べている。

「自分のじっさいの可能性を量らずに自分にとって好都合と思われる思想の型によりかかって、歴史があたかも自分の思想の型で始末されるように思いこむのは、とんでもないまちがいである。ゆめにも自分はそのような型に落ちこんではならない。じっさいに人間をゆさぶってくる歴史の力、その問題性というものをはぐらかさずに、それを自分自身に受けとめることによって、はじめて歴史と人間の実存との関係を考えることができる」³³。

では『哲学概論』において、務台はこの歴史と実存という哲学的テーマをどのように追究しているのか。それを〈哲学の概念〉〈世界の問題〉〈主体的存在の問題〉に絞って見ていくことにする。

Ⅳ 人間と世界

〈哲学の概念〉

ここで務台が取り上げるのは、第一に哲学のテーマを思考する場所の位置確認であり、第二にそのテーマに迫る方法である。務台ははじめに「哲学は、何よりもまず人間の存在の条件を考えなければならない」とし、さらに「人間をできるだけ全体的存在において取り上げ、この全体的人間の存在可能性の条件とはどういうものであるかを考えてみなければならない」³⁴という。そしてこの「全体的人間」は次の二つの条件によって規定されるとする。

- I 社会的・歴史的条件。これはきわめて広い意味でその中に自然的条件、風土的条件を加えることもできる。これによって人間は社会的・歴史的的存在として規定される。
- II 個別的・実存的条件。これによって人間は、個別の実存として規定される。

むろん、人間を全体的存在として見ようとすれ

ば、上の二つの条件はそれぞれ別々のものではなく、「つねに相互に規定しあっている」ものである。務台は注意深くこの二つの条件を「人間現実の可能的条件」と言う。けっして現実を固定的に見る条件からではなく、それを動的な可能性を持った条件から「全体的人間」(der ganze Mensch)を考えようとするのである。こうした視点に立って両条件は次のように述べられる。

〈人間現実の社会的・歴史的条件〉

①人間は、状況内存在として一定の歴史的状況の中に存在する。②この歴史的状況の中で、人間はつねに社会的に規定されている。そして、③われわれは生まれるとともに命名されみずからの意志によらずに一定の国籍へ登録される。これらの三点について、社会的条件による人間規定が、あたかも自然法則が自然を支配するように必然的に行われるという考え方があるが、務台はこれに与しない。その考えでは人間の自由と生産性に入る余地がないからである。

〈人間現実の個体的・実存的条件〉

人間はこの地上に生まれるやただちに一定の社会的・歴史的条件の中に組み入れられる。しかし、人間はただ受動的にこれらの条件の反映の総体として存在するものではない。人間には各人固有の個体としての存在の仕方があり、それは社会的条件に還元されるものではない。この他人とすりかえることのできないいわば単独者としての存在の仕方が実存的条件である。ただ、これを人間の根本的条件であるとするあまり、社会意識を離れてそれと関係なく個体意識が生じてくると考え、社会意識と個体意識が相互にからみあい成長することを見ない考え方を務台は排する。

人間現実を、上に述べたような社会的条件と実存的条件の二つの条件において考えるのは、務台に一貫してある。そして務台が強調するのは、「この二つの条件は、その本質において独自の性格があり、社会的条件から実存的条件を引き出すことも反対に実存的条件から社会的条件を引き出すこともできない」³⁵⁾ということである。端的に「人間現実は、社会的条件と実存という矛盾対立した二つの契機を含んでいる」³⁶⁾。そして、この契機の一方から他方が出てくると考えるのは「観念論的操作」でしかないと断じる。容易に見てとれるよ

うに、この両条件を「状況契機」であるとするからには、務台の中でこの二つの条件を統一するような弁証法的思考が想定されなくてはならない。事実、務台は「この二つの条件は、歴史的過程の全体の契機として、歴史の弁証法によって再構成される。この再構成によって「全体的人間」の理念が明らかにされる」³⁷⁾と述べる。弁証法的思考は、務台において西田哲学から受け継ぎ、またヘーゲルのとくにその『精神現象学』研究で徹底して身につけた思考である。『哲学概論』の四年前に書かれたある論考でも、務台は「存在の内的矛盾と、それによる不断の運動とはただ弁証法によってのみ捉えられる」³⁸⁾と言い切っている。その根底にあるのは、哲学的知識が単に個人の体験や臆見の告白でなく、十分な客観性と厳密性をもった学問的知識として耐えうるものでなければならないという務台の確固とした信念であった。この点で務台は一つの問題を投げかける。それは、学問的知識の典型としての自然科学との比較であった。務台は次のように問う。

「人間の全体的存在についての二つの条件を述べたが、このように二つの条件によって人間的存在を考えることが、はたして学問的知識になるかどうか。ふつうに学問的知識といえば、誰しもその典型として自然科学のことを考える。じじつ、科学性を要求する社会科学についても、自然科学と同様とは言えなくとも、それに準ずる程度の厳密性を要請していることは、ほとんど常識になっている。もとより自然科学と社会科学または人文科学は、方法の上でまったく同じものとはいえないが、その知識の妥当性について、自然科学と同様厳密でなければならないことが要請されている。同様に哲学についてもそれに準ずる厳密性が要求されるとしたら、前述の二つの条件の考えのごとき、この厳密性にたえうるかどうかが問題になるであろう。したがって、根本的に哲学と科学との関係いかなんということが問われねばならないであろう。これは哲学の概念を明確にする上にさけることのできない問題である」³⁹⁾。

哲学という場で人間の全体的存在についての二つの条件を考えるならば、その概念の学的厳密性

つまり科学的妥当性というものが要請される。その場合、その科学的妥当性は自然科学のそれに限りなく近いものとされるのか、それが務台の問いである。務台の答えはこうである。「哲学の知識はたしかに厳密でなければならない。その意味では科学性をもたねばならないが、しかしその意味は、哲学の科学的専門化を正当化することにはならない」⁴⁰。務台は哲学の活動を専門的問題の活動だけに限るべきではないとする。科学的専門化は、対象に「没価値」的に対することで学的妥当性が維持されるものといえる。しかし、ここで哲学は自然科学と道を違えることになる。なぜなら、哲学は没価値的な知識の統一を志向する学ではないからである。たしかに哲学は科学的知識に反することはできないし、それから遊離してもならないが、そうかといってただ「知識の新奇を追い、科学的知識をひろくよせ集め、それを総合統一することをもって本来の使命だと考えてはならない」⁴¹。哲学の自然科学化は「哲学自体の自壊」を引き起こすことに他ならない。務台によれば、哲学は社会現実全体の要求とその要求の根源と妥当性を明らかにすることが本来の学的使命である。端的に言って、科学の専門性を超越した「全体的人間の立場に到達する」ことで、はじめて哲学の意味があるということである。むろん、務台は全体的人間の立場というものの定義の困難さに気づいてはいる。その難点が、専門科学がその学的性格や内容、方法において統一的な概念規定を持っているのに対して、哲学そのものを定義困難にしていることにも結びついている。そのことは否めない。しかし、科学ではなく哲学である以上、人間の現実を全的にどのように捉えるかの問題を、哲学は問い続けなければならないのである。

こうして次に、務台は「われわれがその中で生れ、生き、死ぬところの世界とはいったい何であるか」⁴²という問い、つまり世界観の問題に移る。
〈世界の問題〉

務台は最初に「哲学は世界観の真理を求める」というテーゼを掲げる。「世界観の真理」とは「正しい世界観が成立するためにはどのような条件と原理が必要であるか」を明らかにしようとするものである。しかし、この世界観の問題は、答えを引き出そうとすれば、問いを出した途端につまず

く難点を含んでいる。そのことは20世紀初頭、ディルタイによって提示され、務台もそれに言及している。

「世界観の哲学者であるディルタイ(1833-1911)は、世界観は必ずその反対の定立をよびおこすので、学的確実性をもつことができない、したがって一定の世界観の上に立つところの形而上学は学的確実性をもつことができない、世界観学はただ歴史的類型学としてのみ成立するにすぎないといっている」⁴³。

たしかに、目的論的な世界観がある一方で、機械論的世界観があり、唯心論的世界観がある一方で唯物論的な世界観もあり、世界観は「つねにその反対の対立をひきおこして唯一の世界観にとどまることができないように見える」⁴⁴。ディルタイも「世界観は思惟の産物ではない。現実の把握ということは世界観形成の重要な契機ではあるが、しかしただひとつの契機であるにすぎない」⁴⁵と言う。務台はこうしたディルタイの説を踏まえ「哲学的世界観は成立できないと主張するべきであろうか」と問い、この問題の解決が容易でないことを認める。しかし、務台はその解決の糸口を、端的に「世界はその中にわれわれ自身の存在をも含んでいる」ことから明らかにしようとする。

「われわれはどのようなばあいでも世界の外に出られない、生れてから死にいたるまでいつも世界の中にある。すなわちわれわれは「世界内存在」そのものである。こういう「世界内存在」はいったいどういう意味のものであろうか。世界とはいったい何ものであるか。世界は物質を根本とするか、精神を根本とするかということを考えるばあいでも、ひとは世界の中で考えているのである」⁴⁶。

つまり、世界は我々にとって、我々の外にあって我々に対立する「外的対象」とは根本的になり得ないものである。それゆえ、世界はすでに存在しているものであって、「世界が存在してはじめて人間が存在し、人間の存在によってはじめて世界内存在とか状況内存在というような存在解

「積が可能となる」⁴⁷（傍点筆者）性質のものに他ならない。務台の掲げる世界観の「真理」とは、この存在解釈から解明される「真理」を意味する。そこで重要となるのは、世界を主観—客観の関係によって見るのではなく、主体—客体の関係において見ることである。それはどういうことであるか。

務台は主観—客観の関係をこう説明する。主観—客観の関係は本来、意識の構造から導き出されたものである。意識はつねに意識作用と、意識される対象との相関関係において成立している。この意識の構造は意識の本質構造であり、意識の構造を考える限りでは正当なものである。しかし、この構造に世界の存在を入れて、世界を一対象とし、我々の存在をこれに対する主観として規定するなら、それは誤りに陥るものである。なぜなら、主観—客観の対立関係に立つと、主観はますます主観の側に退いて抽象的な意識作用となり、客観はそれに対する対象としてますます意味化されてしまう。しかし、世界は主観にたいする意味的对象として存在するものではなく、世界の中にある主体とのかかわりにおいて客体として存在している。すなわち、世界は主体に対しては自然・社会・歴史的世界として全体的に存在しているものである。

「世界のあり方は、主体的存在が世界の中でどのような意味で存在するかによって定まってくる。われわれはいずれのばあいでも、「世界内存在」として主体的に存在し、この世界によって規定されながら、しかも世界に対して主体的な反作用を加えようとするものである。このような関係は主観対客観の相関関係で明らかにされるものではない」⁴⁸。

務台はこの主観—客観の相互関係を越えた「ダイナミックな作用と反作用との相互関係」⁴⁹を、主体—客体の関係のうちに見ようとする。その関係においては、世界は、固定的な「対象的存在」ではなく、「動的な状況的存在」として現れる。つまり、人間の主体的存在と真のつながりを持つことのできる現実的存在としての世界が現れる。務台にとって、それはまさしく〈いま〉を表わす生

きた世界像へとつながるものなのである。

「世界観の哲学においては、社会現実・人間現実の土台となる歴史的状況、とくに現代の歴史的状況についての意識—歴史としての現代に対する問題意識—が重要な役割をもって登場する。現代の意識からはなれた世界観などほとんど無意義なものというべきであろう」⁵⁰。

では、務台は現代（1958年当時）の歴史状況を、実際にどのように見るのか。彼は、時代はまさに「歴史的危機」の中にあるとして、こう述べる。

「最近人類の意識がとくにたかめられてきたのは、世界交通状況の発達、ミサイル兵器・原子兵器の出現、国際情勢の逼迫とくに二大強国のきびしい対立に基づくものであろう。これ等の社会的・物質的条件によって人類共同の運命の意識、その危機の意識がたかめられてきた。人類がここで原子兵器の使用によって集団的に破滅するか、それとも反対に平和と繁栄をkachうるかという重大な歴史的岐路に立っていることが、世界の人々に—人類自身に—明白に意識されつつある。しかも従来の個人間の倫理、個人と地域社会の間の倫理は、この危機にたいしてほとんどどうする力もないことが明白にされた。人類は思想の大きな変革にさしかかっているのである」⁵¹。

務台は、さまざまな難点を排して、あえて哲学による世界観を求めた。その背景には、こうした危機的な歴史的状況に自分たちが直面しているという切迫感があったのである。それゆえに、彼はこの『哲学概論』が「人類ヒューマンイズムの哲学への入門書」になることを期待した。

〈主体的存在の問題〉

それでは次に我々は、世界がこのような生々しい「動的な状況的存在」として捉えられたとして、他方で、我々の主体的存在そのものはどのように考えられるのかを見なければならない。務台は「哲学は主体的存在の真理を求める」というテーゼを掲げる。この「真理」は、本来、関係性のなかでのみ考えられる「真理」であることを押さえておかなければならない。

「主体とは自己によって自己をあらしめる実体のごときものではない。もし実体概念のもとに主体を従属させようとするならば、主体概念は失われてしまう。主体とはつねに人間存在の主体であり、他者へ関係してはじめて自己となるところの存在であり、自分をつねに相対化（他者へ関係しなければならぬという形で）しながらこの相対化の中において自己を求める存在である」⁵²。

逆にいえば、主体はかならず他者を必要とするものに他ならない。その意味で、人間主体は他者によってはじめて主体たり得る。と同時に、それを可能にする「状況」の中に主体はいつでもいるということでもある。

ならばまず、人間対自然の関係においてはどうか。務台は「人間が自然によって規定されながら自然を規定するという主体的なはたらきはかんたんではない」⁵³としながらも、次のように言う。

「自然に対する人間の主体性は、自然の中の一物として自然の中にありながら、自然と全面的に対立し自然を変更しようとする人間の行動的・実践的態度においてもっとも明らかにあらわれるであろう。自然の中にありながら自然の全体を他者として客体化し、この他者に対する関係において自己へ還ろうとする人間の実践的態度は、もっともよく主体的存在をあらわすものである」⁵⁴。

「自然の全体を他者として客体化し」とは、具体的には、自然に対する科学・技術による法則化を指す。自然を法則の立場で見ることによって、それは人間自身がより一層知識の有効な合理性を身につけることにつながるものである。

それに対して、人間主体と社会の関係はどうであろうか。自然は我々が作ったものではない。それに対して、社会は文字通り人間社会であり、我々が歴史的に作り上げてきたものである。その観点から務台は、人間の主体的存在の問題は、人間を自然的存在として規定するよりも、社会的・歴史的存在として規定する場合に「もっとも鮮明化される」とする。なぜなら、人間にとって社会は自然よりはるかにその状況性が切迫したものであるからである。まず、人間と社会との基本的な関係を描

こうとすればこうであろう。

「われわれの存在はいうまでもなく社会的条件によって根本的に決められている。ひとは一日でも衣食住をはなれて生存できないが、多くのひとは衣食住を自分の手で生産していない。他人の生産したものをそれぞれの手続きで入手して生活している。この物資の生産と入手の手続きはいうまでもなく一定の社会的関係である。この関係からはなれてひとは一日も生存することが不可能である。すなわちひとは人間と人間との関係において生活しているかぎり、一定の社会的条件によって規定されている」⁵⁵。（傍点筆者）

我々にとって、「人間と人間との関係」が絶対の生存条件であることはいうまでもない。また、その関係が一定の社会的条件によって規定されていることも事実である。しかし、問題はその先にある。その関係を、より具体的に「私と他人」の関係として置き換えてみるとどうであるのか。様相はまったく違ったものになる。すなわち、実存的人間という面があらわに出てくる。

「われわれを単独な人間として見れば、日常その顔・声・動作などによって他人からはっきり区別されているように、・・・いかにしても他人とすりかえることのできない固有の存在の仕方というものがある。これがわれわれの実存である」⁵⁶。

「固有の存在の仕方」というのは、それぞれの人間の個性といったものではない。単なる個性ならばただ個々の人間の「違い」にすぎない。しかし、我々が互いに実存であることは、私と他人との間にはそれぞれが固有の存在であるがゆえの「深い存在の距離」が介在する。務台はそれを「他人とは私の意識、私の世界、私の状況の外にあるもの、それ故にその極限にあるものである」⁵⁷と表現する。

「他人が限界状況となるのは、・・・他人はつねに私に対立するものであり、たえず私を監視している冷厳な目であるという点にある。実存はめいめいの固有の存在であるにもかかわらず、むし

ろその故に他人の冷厳な眼のまえにおかれている。おたがいにこれをどうすることもできない。他人はたしかに私の極限である」⁵⁸。

個々の人間を極限まできびしくとらえるならば、こうした自己と他人との間の「実存の深いみぞ」があることは認めねばならない。ならば、人間を実存的にとらえる立場からは独我論的な孤立化に陥る結果しか得られず、その場合、人間の主体的存在の問題も迷路に踏み込んでしまうのであろうか。いやそうではない。なぜなら、人間と人間との関係であろうと、私と他人との関係であろうと、それらはけっして固定した関係と見られるものではなく、動的な絶えず変化する関係だからである。その考えを支えるものは、現実的人間はつねになんらかの状況の中に存在するということである。務台は「実存はつねに一定の状況のなかにおいて、はじめて実存となる」⁵⁹として次のように述べる。

「実存は一定の状況内におかれるが、それはただ受容的にそこにおかれてあるのでなく、主体的存在として、その状況に対して主体的な対決を企てる。あるいは対決を余儀なくされている。状況とは実存を包み、それをそこにあらしめているだけでなく、実存にとっての対立物である。実存が真実を求めるのは、この状況との対決を通してである。実存はこの対決の全体であるともいえる」⁶⁰。

務台において「状況」という概念は重い意味を担っている。状況が実存を包み、かつ実存にとって対立物であるとは、一見矛盾した言い方である。しかし、そこにはその矛盾を背負って生きるものが人間現実であるという務台の強い哲学観がうかがわれる。それはまた務台の実践的な人間観にも通じる考え方といえよう。

「人間は、実践的には、何であるかが大切でなく、何になるかが大切である。つねにそのように要請されている存在である」⁶¹。

〈引用文献〉

¹ 務台理作著作集（こぶし書房、2001年）第5巻289頁「学究生活の思い出」より。以下著作集からの引用は、

巻数と頁数を5-289のように表記する。

² 5-289

³ 5-290

⁴ 5-327

⁵ 5-327

⁶ 5-328

⁷ 5-52

⁸ 5-52

⁹ 5-54~55

¹⁰ 5-55「大地性」については鈴木大拙との関連に注目したい。務台「大拙先生の哲学思想」（1969）（5-268~270）

¹¹ 5-328

¹² 5-133

¹³ 5-133

¹⁴ 5-134

¹⁵ 5-135

¹⁶ 5-134

¹⁷ 西田幾多郎全集（岩波書店、2004年）第十巻327頁

¹⁸ 5-328

¹⁹ 西田幾多郎全集 第十巻312~313頁

²⁰ 務台「現在思想状況における精神の問題」（『思想』1948年11月）13頁

²¹ 同論文14頁

²² 同論文15頁

²³ 同論文15頁

²⁴ 同論文17~18頁

²⁵ 同論文18頁

²⁶ 5-328

²⁷ 5-328~329

²⁸ 5-329

²⁹ 5-330

³⁰ 8-22

³¹ 8-23

³² 8-23

³³ 5-329~330 務台「歴史と実存」（『講座哲学大系Ⅰ』人文書院、1963年）

³⁴ 8-50

³⁵ 8-27

³⁶ 8-28

³⁷ 8-31

³⁸ 務台「形式論理学と弁証法」（『思想』1954年10月）63頁

³⁹ 8-56~57

⁴⁰ 8-57

⁴¹ 8-64

⁴² 8-66

⁴³ 8-68

⁴⁴ 8-68

⁴⁵ Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, S. 86. デイル
タイの世界観については若干触れたことがある。
小松洋一「デイルタイにおける歴史的生の構造」(『哲
学論叢』大阪大学文学部哲学哲学史第二講座、第二十
号、1989年)

⁴⁶ 8-67

⁴⁷ 8-67

⁴⁸ 8-84

⁴⁹ 8-85

⁵⁰ 8-68

⁵¹ 8-11

⁵² 8-71

⁵³ 8-201

⁵⁴ 8-201

⁵⁵ 8-203~204

⁵⁶ 8-26

⁵⁷ 8-218

⁵⁸ 8-214~215

⁵⁹ 8-218

⁶⁰ 8-219

⁶¹ 8-288

