

西田幾多郎における「主体」の概念

森レイ

The Concept of “Shutai (主体)” in Kitaro Nishida

Rei MORI

—

本ノートは、後期西田における基本的な語彙でありながら、いまだ十分に理解されていない「主体」について、彼のテキストに即して説明するものである。

「主体」は一般には、認識論的な印象を与える「主観」という語にはおさまらない実践的で身体的な「subject」を表す翻訳語とされている。「主体」と「主観」は同じ言葉の翻訳語であるはずであるのに、その翻訳の差異のもらたす過剰について注目する者はいた。

だが、この語の歴史については研究が少なく、たとえば柄谷行人の「彼〔西田幾多郎〕はむしろ「個」にこだわり、「主体」にこだわった。事実、西田哲学によって主体性という言葉が広がった」「実はカントのいう Subjektivität を、認識論的には主観性、実践（倫理）的には主体性と区別して用いたのは西田幾多郎なのである。」（柄谷, p. 150）のような指摘にとどまっていた。

この一切注釈のない指摘において、「カントのいう Subjektivität」と言われるのは、西田がカントのある具体的なテキストを翻訳するにあたって「主体」という語を案出したという意味ではないだろう。柄谷は西田のそのような文章を決して発見できないはずである。おそらくここで示唆されているのは「subject」という語それ自体の歴史である。ギリシャ哲学における「ὑποκείμενον」から訳された「subjectum」は、中世において形而上学的な次元における実在を示すために用いられていた言葉である。それがデカルトにおいて個人の自己についても用いられるようになり、最終的に人間の主観を意味する「Subjekt」にひっくり返るのがカントにおいてなのである。つまり柄谷はここで、西田の「主体」があくまで近代的な「subject」の翻訳としてその実践的な側面を示した言葉であると見ているのである。

この語についてはじめて包括的な通史を描いた小林敏明による二〇一〇年の『〈主体〉のゆくえ 日本近代思想史への一視角』では、三木清がその先駆けとなったことが指摘されたが、西田における「主体」の語は同様にみなされている。

だがこの見解には実際には誤りがある。小林の研究における西田幾多郎の箇所については二点の修正が必要である。

(一)

小林は「主体」の語が意図的に用いられた最初の例を三木清の論文「歴史的因果律の問題」に見る（小林, p. 90）¹。しかし、実際にはその前に西田は『自覚に於ける直観と反省』において「主体」の語を意図的に用いている²。

(二)

以上のように誕生した「主体」の語は、しかしその後使われる機会が減る。この語が再び「堰を切ったかのように奔出」（Ibid., p. 82）しはじめるのが一九三七年の論文「実践と対象認識」である。小林はここで用いられる「主体」について、「私と汝」における「個物」の置き換えであると指摘し「つまり、ここで「主体」はすぐれて近代的な色合いをおびた「個体／個人 *individuum*」のコノテーションをもあわせもって哲学の舞台に本格的に登場するのである。」（Ibid., p. 86）と述べている。だが後述するように西田のテクストに即すかぎりそれは正しいと言えない。むしろ「主体」は「種」「社会」「民族」のコノテーションを帯びて再登場するとさえ言える。

二

「主体」の語が西田においてはじめて登場するのは『自覚に於ける直観と反省』である。その第二十一節から「連続的直線の意識」についての議論がはじまる。どこまでも無限に細かく数が連続するような連続数は $1, 1.1, 1.11, 1.111, \dots$ のように分離数的に無限に考えていっても到達できない。「連続を考えるには先ず直観的に与えられた全体というものがなければならぬ、即ち全体の直覚というものが基礎とならねばならぬ」（II, p. 163）と言う。そして、この「全体の直覚」こそ数学的思考を駆動する具体的体験である、と見るのである（この「全体の直覚」という論点は「論理の理解と数理の理解」においてすでにあらわれている）。この「全体の直覚」は「抽象的思惟の背後に横たわれる具体的体験即ち我々の生命其者」であり、そこから分離数的な算術が可能になるとともに、「更に一層具体的な立場を要求する」。数理は単に分離数的な算術に満足するのではなく、解析幾何学に発展するのである（II, p. 164）。そこでは数が連続的直線からとらえられ、さらに連続的直線が空間からとらえられる。「主体」の語が用いられるのはまさにこの算術と解析幾何学の関係を論じる第三十節である。

数の系列とか時間とかいうものの成立には、其根底に何等かの統一が仮定せられねばならぬ、その統一の積極的に顕われたものが空間である。恰も分離数を考えるには連続が仮定せられなければならなかった様に、転化的なる数とか時間とかを考えるには統一的空間が仮定せられなければならなかったのである。勿論純粹に対象のみを考える数学の立場から云えば、分離数と連続数と異なる如くに、数の系列と空間とは相異なるものであろう。併し前者に於て連続が主体 *subjectum* として働いて居た如く、後者に於ては空間が主体として働いて居るのである。此意味に於て数の体系から空間に進むのは、分離数から連続数に進むのと同じく、客観的知識の完成ということができる。抽象からその根底たる具体に進むのであるということができるであろう。(II, p. 193)

分離数に対して連続数が、そして「数の系列とか時間とかいうもの」に対して空間が「主体 *subjectum*」として働いている、と言われる。ここでは「主体」は、さきほどの「全体の直覚」に相当する語として用いられている。それは「*subjectum*」の訳語であり、この語は中世において「*ὑποκείμενον*」の訳語として基礎とか本体ということの意味した語として第二十節にてすでに触れられている(II, pp. 130-131)。西田において「主体」はまず、中世における「*subjectum*」の訳語として登場したのである。

中世において「*subjectum*」は形而上学的な次元、神的な次元の实在を指していた。「主体」はこの「*subjectum*」の訳語だが、西田の思索において、「*subjectum*」という形而上学的な次元は単に人間に超越的なものではない。『善の研究』にて「我々は自己の心底に於て宇宙を構成する实在の根本を知ることができる、即ち神の面目を捕捉することができる。」(I, p. 99)と論じていた西田にとって、「主体 *subjectum*」はあくまで経験の根底なのである。

「主体」は我々の認識の根底であり、我々の知識はこの「主体」を省みることによって深められる(II, p. 197)。知識の根底が「主体」である。だが西田は「厳密に云えば、知識の状態では我々は何時でも右の如く背後の主体に対立して対立の状態にあるを免れない、唯意志の状態に於てのみ之と合一することができるのである」(II, p. 201)と付け加える。我々は意志の状態においてのみ、「主体」と合一することができるのである。そこに「絶対自由の意志」がみられる。第四十節にて西田は次のように述べる。

認識の対象と云えば普通には我に対立するものを考えるのであるが、我々の認識に客観性を与えるものは却って認識作用の背後に横たわる具体的基礎でなければならぬ、即ち中世哲学に於ける主体 *das Subjektum* でなければならぬ。我々が客観的实在を知るのは自己の根本に振り返るのである、自己の背後を省

みるのである。此意味に於て我々の認識の最後の対象は絶対自由の意志でなければならぬ、無論絶対自由の意志は何処までも認識作用其者を超越して認識対象としては不可得であるが、対象としてその最初の相は絶対作用でなければならぬ。(II, p. 286)

「主体」は我々の認識に客観性を与えるものとして、「認識作用の背後に横たわる具体的基礎」である。知識はこうした「自己の背後」を省みることによって前進するが、知的自己の立場ではなお对象的に省みたにすぎない。ただ意志的自己において、我々は自己の根本に合一するのである。

以上のような西田の知的格闘から生まれた「主体」の語は今日の用法には回収しつくすことができない。前期西田における「主体」の概念は大きく三つの側面をもつ。

(一)

「主体」は中世哲学で用いられた「subjectum」の翻訳語であり、あらゆる知識、認識作用の具体的基礎を意味する。それは古来の形而上学的次元の意味を引き継いでいながら、しかしあくまで我々の経験の根底においてあるものである。

(二)

知識の具体的基礎である「主体」はそれゆえ「具体的一般者」と類似した概念として扱われる。「具体的一般者」とはヘーゲルに由来する概念で、西田はその言葉を、一般概念を経験から乖離した単なる抽象的なものとみなす代わりに経験それ自体から「分化発展」するものであると見做すために用いている。

たとえば西田は「意識とは何を意味するか」にて「我々は真理の力を認めると共に真理の体系を維持する一種の主体 subjectum を認めねばならぬ。」「すべての命題の真の主語を“Reality”と考えねばならぬ」(III, pp. 19-20)と論じている。これは後に「働くもの」の中で「此机が檜から造られてあるという時、その主語となるものは实在でなければならぬ、判断の基には何時でも具体的一般者があるのである。」(IV, p. 178)とされていることと同じことが述べられていると言える。

『芸術と道德』にて「判断の主体」(III, pp. 438, 442)「色の主体」(III, p. 442)とされているのも同様の用法である。

(三)

一、二の「主体」は我々の個人的自己から乖離したものではない。我々は自己の認識作用の根底においてそれらと接しているのである。西田は知識の立場では「主体」に対

し対立することになることを認める。しかし意志の状態においてはこれに合一する。それゆえ「主体」は意志的自己をも意味する言葉になる。

この用法を最も強く示しているのが論文「意志実現の場所」である。西田は意志についての「主観的意志内容から客観的事実に転ずる」(III, p. 141)との見解を、そもそも主観客観の区別という前提から懐疑し、「私の意志実現の場所たる所謂客観界も要するに私の対象界の外に出てない、窮極に於て自我の外に出づることはできない。」(III, p. 146)と論じる。

この論文で用いられる「主体」は、こうした西田の思想から理解されなくてはならない。彼は言う。

自我は主観ではなくして、主体 *subjectum* である、即ち最も客観的なものであることができる。此意味に於て意志行為其者の中に自己があるのである。我々の意志は其始に於て物に接し、其終に於て又物に接して居る。渴も未だ自己でない、水を飲み了した時も自己ではない、自己が前者より後者に至る推移の作用にあるのである。意志の目的はその終点ではなくして、その過程にあるのである。(III, p. 149-150)

この「主体」を即座に近代的な「*subject*」として考えることはできない。「現在の世界がそれ自身を反省し自覚して更に大なる世界に転じ行く所に、真の自我があるのである。」(III, p. 152)と西田は述べる。この「主体」は「世界」それ自体であり、「意志実現の場所」それ自体である。そこに我々の「真の自我」があるのである。

西田の「主体」は、明らかに「カントのいう *Subjektivität*」、近代的「*subject*」の翻訳ではない。

だがそのかわりに中世哲学における「*subjectum*」が西田の言う「主体」であるとするのもあまりに単純であろう。西田の「主体」は間違いなく個人的自己でもあるのだ。西田は「*subject*」の前史である「*subjectum*」を振り返った。だがそれは単に「*subjectum*」に回帰するためではなくして、「*subjectum*」→「*subject*」というデカルト、カントを経て起こった転換の道筋を、西田自らの知的格闘をもって別の仕方で踏みなおすためであったと言えよう。こうして「主体」という翻訳語は生まれたのである。

前期西田における「主体」の概念は、初期の三木清にも影響を与えたが³、西田自身は『働くものから見るものへ』の後編以降この語をほとんど用いなくなる。「場所」ではわずかに「意志の主体」として用いられたが、それは「無の鏡に映されたもの」、波立つ水面に散る光のような「一種の散乱」にすぎず、「作用が映されたもの」となると共に

意志も映されたものとなる」「動くもの、働くものはすべて永遠なるものの影でなければならない。」と言われるのである（IV, pp. 270-271）。

「認識作用の具体的基礎」である「主体」は、作用的なものをも包む「場所」にも近い概念であったが、同時に「分離数に対し連続が主体として働く」と言われるように、それは連続、過程と関係が深い概念でもあった。「意志実現の場所」でも、主体たる自己は結局「推移の作用」に見出された。主体が作用的なものである以上、それは「場所」においては見られたものにすぎないのである。

三

以上のように用いられなくなった「主体」の語は「実践と対象認識」から再び奔出する。しかし小林が指摘しているようにその前の「形而上学序論」からこの語は用いられはじめている（小林, p. 81）。そこでは「弁証法的過程の主体」について「それはカプート・モルトウムという如き所謂スブスタンティヤというものであってはならぬ。」と論じられている（VII, p. 42）。小林は「ここで「subject」は明確に「substantia」から区別されて独自の存在価値を獲得したということにもなる。」（小林, p. 81）と読み、西田の「主体」を近代的色合いを帯びた「subject」とみる読解の布石としている。

しかし西田がここで拒否しているのはヘーゲルがカプート・モルトウムと批判するような（VII, p. 36）「所謂スブスタンティヤ」だけである。⁴この論文自体はむしろ「主語面即述語面として自己自身を限定する現在」に「真のスブスタンティヤ」をみることで形而上学の可能性を探っているのである（VII, p. 83）。

西田は、「我々を包む真の絶対者」という根底、そしてそこから成立する一般が個物を限定し個物が一般を限定する「弁証法的過程」、そしてそこから捉えられる我々の「人格的行動」を一貫したものとして理解するために「主体」の語を用いている（VII, p. 49）。前期の三つの側面をもった「主体」の語が、ここでは人格的行動を包む世界を説明するために再び呼び起こされたのである。

しかし、ここで用いられる「弁証法的主体」の語も、やがて「弁証法的一般者」に取って代えられてしまう（VII, p. 188）。

後期西田における「主体」の語の本格的な使用はあくまでも「実践と対象認識」からで、そこで用いられる「主体」はこれまでのそれと大きく異なっている。その特徴を四点に分けて以下に示す。

（一）

後期の「主体」は、「環境」と対になって「現実」において結合する絶対に相反する二方向の一方である。西田は「現実」は矛盾の自己同一として、その何処までも決定せられたものという方向に於て環境的であり、その自己自身を越えて行くという方向に於て主体的である。」（VIII, p. 488）と論じる。

この二者は「私と汝」で「永遠の今」について言われた「両方面」（VI, p. 342）に相当する。一瞬一瞬の「今」は一面において自己の持続を切断し、全てを対象化し空間化する契機となる。これが「死の面」「永遠なる物体の世界」と言われる。しかしこの「今」は時間の連続を切断すると同時に、そこから新たに始める自由の契機でもある。これが「生の面」「永遠なる精神の世界」と言われる。この「場所的切断」（VI, p. 347）から個物と「環境」の対峙が考えられた。

同様に「主体」と「環境」は、自己を越えて自己を限定し行く方向とどこまでも固定せられたものである方向（VIII, p. 474）、時間的と空間的（VIII, p. 477）、内的に自己自身を媒介するということと外的に自己自身を媒介するということ（VIII, p. 526）、というように論じられる二方向である。

ただし、「私と汝」において、「個物」が「環境」と対峙させられたのに対し、「実践と対象認識」ではあくまで「主体」が「環境」と対峙し、「真に具体的な個」はその両者の矛盾的自己同一において現れるとされる。それゆえ、個は単に主体的であるのではなく「基体的・主体的」でなければならないと論じられる（VIII, pp. 490-491）。このことは後の論文では「個の外的媒介としてそれは環境的であり、その内的媒介としてそれは主体的である。」（VIII, p. 531）「歴史的世界に於て個物と云うのは、主体と環境との相互限定の媒介として考えられるものでなければならない。」（X, p. 65）と言われる。「現実」「歴史的世界」が「主体」と「環境」の矛盾的自己同一であるように、それにおいてある個物もまた、その両者の相結ぶところにあるのである。

だが、この点では西田の思想に変化はない。「私と汝」でも我々の自己は「死して生れる」「非連続の連続」（VI, p. 356）にあったのであり、つまり「個物」と「環境」の前者が自己であるというのではなく、その両者の関係、非連続の連続こそが自己なのであった。「私と汝」で何度も繰り返される「自己の底に絶対の他を見、絶対の他において自己を見る」という言葉もこのことを意味するだろう。

（二）

しかし「私と汝」の個物と環境と、後期西田の主体と環境は大きく異なる。「私と汝」では「環境」は「限定するものなきものの限定として無の一般者として」考えられるものだった（VI, p. 344）。だが「或時或場所」というように歴史的に限定せられた世界へ思索を向けはじめた（VII, p. 412）後期西田にとってはその「具体的内容」（VIII, p. 435）が重要になる。後期西田では主体と環境の作り作られる関係が重要なのである。

そしてこの作り作られる関係は、「身体的存在たると共に自己の身体を道具として有つ」と言われる「制作的身体」があつて可能となる（VIII, p. 446）。「道具」とはそれ自体で自己の身体の延長でありながら、物として私とは他なるものという「非連続の連続」のあり方をしている。「自己の身体を道具として有つ」ということは、そのような「非連続の連続」を「自己の身体」という「自己自身の底」に見出すことである。この非連続の連続こそが「技術的身体」なのである

「自己の底に絶対の他を見、絶対の他において自己を見る」において、我々は自己の底の「絶対の他」「絶対の汝」に個としての自己の責任、罪惡を問いただされた。しかし「自己の身体を道具として有つ」において重要になるのは我々の身体を道具として扱う際の「固定した形」である。西田は「我々は現実に於て固定した形を有つのである。生物の種というのも、かかる形である。」（VIII, p. 444）と言う。

ここから「主体」は「種」「社会」のコノテーションをおびる。

主体と環境との矛盾的自己同一として、個性的に自己自身を限定する世界は、無数なる個と個との相互限定の世界でなければならない。是に於て個は主体的な種から生れながらも、逆に種を限定すると云い得るのである。併しそれは同時に種が単に生物的種ではなくして、歴史的種であると云うことである。主体的なるものが社会的であると云うことである。（VIII, pp. 490-491）

西田にとって「種」は、単に生物的種族や社会的集団だけを意味しない。「我々が働くというには、何等かの形によって働くのである。種は形である、パラデーグマである。」（VIII, p. 455）と西田は述べる。伝統や習慣のように歴史的・社会的に規定された我々の行為の形が、ここで「種」と言われる。

この「形」は「パラデーグマ」として我々の行為に形を与える。自己の身体をどのように道具として用いるかの「形」が与えられるのである。だが、それは同時に我々の一々の行為によって変化する。西田が習慣について「静的にして動的なるものである」「習慣は連続的にはあるが、単なる連続ではない。技術が技術を生む如く、それは創造的であり、非連続的である。」と言ったように（VIII, p. 202）、それは創造的に変化してゆくものなのである。

このような意味で「制作を中心として個性的に自己自身を限定する世界は、主体的なものが変じ行く世界である、新な主体が生れる世界である。」（VIII, p. 496）と論じられる。

（三）

「主体」は、「民族」のコノテーションをももつ。

歴史に於ては、唯一つの民族というものはない。いずれも主体的として環境に対し、他の民族に対する。種々なる民族は種々なる傾向の担い手である（民族は歴史的傾向の担い手として、歴史的主体となるのである）。(VIII, p. 498)

前期で「主体」はすべての「具体的基礎」であり、「形而上学序論」でもそれは「我々を包む真の絶対者」であった。それが後期では「一つの環境に於て、種々なる主体的なものが相対し相争う。」(VIII, p. 537)と言われる。この変化はいかにして可能なのか。

「民族」としての「主体」の最初の用例は、「世界の自己同一と連続」で確認できる。そこでは「歴史的現在はいつも種々なる傾向を含んで居る」「民族というものが歴史の主体と考えられるが、民族というものはかかる歴史の舞台に現れる役者に過ぎない」(VII, pp. 84-85)と言われる。だが同じ論文で「歴史的現在」の「無数の相反する傾向が否定せられ統一せられる所」に「歴史的主体の自己同一」がある、と述べられる(VIII, p. 93)。無数の傾向を統一する「歴史的現在」の側としての「主体」と、その「歴史的現在」における無数の傾向の側としての「主体」がここでは混在しているのである。

なぜ後者が生き残ったのか。この過渡期では「主体」の語はわずかしき用いられないので推測するほかないが、これは西田が「種々なる傾向を有し、始終動揺的な現実」(VIII, p. 445)を重視するようになったためと思われる。

「論理と生命」では「現在は無限の示唆を含んで居る」として、歴史は前のものが後のものへと連続的に発展するのではない、それらはむしろ、共に、同時存在的に、自己自身を限定する特殊者として対立し合いながら歴史を形成してゆくのであると論じられている。歴史の発展は「非連続の連続」であり、「現在から無数に行く道がある」「そこから今日の世界へ来る道もあったが、又その他のものもあった」と言われるように無限の可能性が考えられるのである。そこでは原始の未開な、あるいは自然状態的な社会から現在の文明社会へ、というような単線的な歴史を描くことはできない。(VIII, pp. 371-373)

ここに、「主体」の用法の変化した理由があるように思われる。弁証法的世界から直接に我々の行為を捉えるのでは、この無数の可能性を孕んだ動揺的な現実を見失ってしまいかねない。我々の行為の基礎をすぐさま一つの形而上学的根底に見るならば、同じく形而上学的根底に基づいているさまざまな我々の行為の間の不調和、動揺的で対立を孕んだ現実を説明することが難しくなってしまう。さらに言えば、我々の行為に「形」を与えるものは「種」の次元である。このため、「主体」の語が「社会」「民族」のコノテーションをもつようになったと考えられる。

(四)

以上より明らかなように、「主体」は「主観」の言い換えではない。この点について「実践哲学序論」の一文があざやかに示している。

私は我々の自己を歴史的主体として考えることはできない。歴史的世界を動かして行くものは歴史的・社会的なものでなければならぬ。如何なる偉人も個人として世界を形成するものではない。歴史的・社会的形成作用を担うことによって世界を形成し行くのである。〔中略〕我々の自己は絶対矛盾的自己同一的世界の個物的多として、歴史的実践の主観と云うことができる。(X, p. 75)

我々は、個人として即座に世界を形成するものではない。そうではなくて「歴史的・社会的形成作用を担うことによって」、つまり「主体的なる種」を通して働くことによって世界を形成してゆく。それゆえ我々の自己は「歴史的主体」ではない。

西田はここであえて我々の個人的自己を示すために「歴史的実践の主観」と、「主体」から区別される形で「主観」の語を用いている。この論文では同様に「行為的主観」の語も見出すことができる(X, pp. 74, 80)。

西田における「主体」は「主観」という認識論的な訳語に対し「subject」の実践的な側面を示すための翻訳ではなかった。もしそうであるなら「歴史的実践の主観」「行為的主観」という言葉をあえて用いる必要はない。西田の「主体」は、後期においても「subjectum」に淵源したもので、それゆえに行為の基礎、歴史的・社会的形成作用の基礎を意味する概念であった。

四

以上、西田幾多郎における「主体」の概念について西田のテクストをたどった。

その結果分かったことは、「主体」の語が「subjectum」に由来し、第一に認識作用の具体的基礎を指すために用いられたということである。しかし、この具体的基礎は、認識の根拠であるとともに「絶対自由の意志」において我々の意志、行動の根拠となるものでもあった。そこから「主体」は意志的自己をも意味するようになった。初期三木清における「主体」も、西田の影響によるものである。

しかし、「場所」の一転により、過程的作用としての意志は単に見られたものにすぎなくなったために「主体」の語は一時期使われなくなった。

これが復活したのが「形而上学序論」である。ここでは一般が個物を限定し個物が一般を限定する弁証法的運動、弁証法的過程が問題となり、我々の人格的行為の形而上学的根底が問われた。ここで「主体」の語が復活した。

だが復活した「主体」の語はそれほど多く用いられることもなく、「弁証法的主体」の語も「弁証法的一般者」の語に取って代わられてしまう。

それが再び奔出するのが「実践と対象認識」である。しかし、ここでは「主体的なる種」と、「主体」の語は「種」「社会」「民族」のコノテーションをもって用いられた。この原因は無数の可能性をもち動揺的な歴史的現実について西田が深く考えたことによると思われる。そこでは形而上学的根底から即座に我々の行動を基礎付けることはできない。

こうして「主体」は「種としての形」として我々の行為に形を与えつつ、我々個々人の行為によって変動するものとして考えられることになる。

前期、後期ともに、「主体」は西田にとって「subject」の実践的な側面をしめすための翻訳語ではなかった。それは「subjectum」に由来して我々の認識、行為の根底をなすものであった。

ただし、ここから西田の「主体」は中世哲学の「subjectum」である、とみるのは間違っている。前期西田の時点でもこの二つには差異があったが、前期における形而上学的根底の意味から変じた歴史的・社会的な特殊の次元において行為を下支えするものとしての後期西田における「主体」においては、その差異はさらに大きくなっている。西田における「主体」は、あくまでも彼が「subjectum」を新たに踏みなおしたところに用いられた言葉なのである。

前期西田における「主体」と後期のそれとは大きな違いがある。しかし両者ともに「主体」の語は何らかの根底を求めるところから用いられていると言えるだろう。前期において我々の認識、意志の根底を求めて用いられたこの言葉は、後期において具体的な歴史的現実における我々の行為、分裂闘争の根底を思索するところに用いられているのである。この連続性、あるいは「非連続の連続」に、我々は西田幾多郎における「主体」の概念をみることができるだろう。

参考文献

本稿では一九六五年、六六年の『西田幾多郎全集』（岩波書店）から引用を行った。その際、旧字旧仮名は新字新仮名に改め、巻数はローマ数字でしめた。

また〔〕内は、西田の引用にかぎらずすべて筆者の付記。

以下、参照したその他の文献。

上原麻有子「翻訳と近代日本哲学の接点」（『日本哲学史研究』6）、二〇〇九年

柄谷行人『ヒューモアとしての唯物論』（筑摩書房）、一九九三年

小林敏明『〈主体〉のゆくえ 日本近代思想史への一視角』（講談社選書メチエ）、二〇一〇年

『三木清全集 第二巻』（岩波書店）、一九六六年

注

1 小林は、厳密には井上円了の『哲学要領』（一八八七年）、および穂積八束以来の法学の系列においても「主体」の語の使用が認められることに触れている。（小林, pp. 61-62）小林がこの論文を評価するのは「京都学派の周辺で「主体」という言葉が人間的個人を暗示しながら「行為の源」という意味をもって意図的につかわれた最初の例」（Ibid., p. 90）としてである。

2 このことは二〇〇九年の上原麻有子の論文「翻訳と近代日本哲学の接点」において既に触れられている。

3 小林は「主体」の意図的な使用の「先駆ける先例」（小林, p. 88）を三木清の論文「歴史的因果律の問題」（およびつづく論文「個性の問題」）にみた。小林はここでの「主体」が人間的個人を暗示しているとみるが、実際にはそうではない。

自然的因果律に還元できない歴史的因果律を問題とするこの論文では、歴史を動かすものが「歴史的個性」「価値の実現に向う主体」（三木, pp. 109-110）と言われる。それは「個人、家族より初めて、社会、国家、民族、人類」（Ibid., p. 107）にまで結び付けられ、最終的に「絶対的個性」（Ibid., p. 112）として神と結び付けられる。そこから三木は歴史的因果律の概念を「普遍的個性が特殊的個性を限定すること」（Ibid., p. 113）と定義する。そこに歴史的因果律の必然性があるのである。そしてこの必然性は「外面的な普遍関係によって成立するのでなく、個別的にしてしかも内面的必然的な結合」（Ibid., p. 114）によって成立するゆえに、「歴史的自由」とも呼ばれる。なお「普遍的個性が特殊的個性を限定すること」は「国家が個人を限定すること」ではない。三木は「例えば天才が時代を作るといえるが如き」個人が社会を動かす事実を理解するために、「普遍的個性ということは絶対的個性である神と同一視されねばならぬ。」（Ibid., p. 113）とする。それゆえ、国家よりも個人の方が強く普遍的個性を反映することもありうる、とする。ここに「創造的な神の意志の認識」たる「歴史的自由の認識」がある（Ibid., p. 114）。

論文の問題意識、そして「個性」は明らかに西田の「自然科学と歴史学」の影響によるものであり、ここでの「主体」の用法、「歴史的自由」の概念は、すでにみた西田の「主体」「絶対自由の意志」をすぐさま想起させる。事実、三木はこの論文において『自覚に於ける直観と反省』の一節を引用してさえいるのである（II, p. 270）（三木, p. 117）。初期の三木における「主体」の概念は、明らかに西田譲りである。

ただし三木は「主体」を西田的な意味のまま使い続けたわけではない。小林が示すように、一九三〇年、三木は「フョイエルバッハ・テーゼ」を訳すにあたって「subjektiv」を「主体的」と訳し、また一九三一年から翌年にかけて執筆刊行された『歴史哲学』では「主体」を「Subjekt」の訳語として個人的自己について用いている。しかし本稿ではこれ以上立ち入らない。

4 「caput mortuum」、ラテン語で「死んだ頭」を意味するこの言葉は、もともと錬金術の文脈で化学反応の際の副産物として生まれる無用な沈殿物を指した言葉である。ヘーゲルはこの言葉を『エンチクロペディ』の§112などで用いている。そこでは、いかなる差異や特徴もないような抽象的で超感覚的な存在としての神は、名前だけの存在か、抽象的な思惟作用の「caput mortuum」でしかない、と述べられている。