

## 戸坂潤における実践的唯物論構想

平子友長

戸坂の哲学は、第一に、哲学としての唯物論の根本原理を認識論にではなく、存在論に置いた点、第二に、この存在論としての唯物論を歴史的存在論として具体化した点で、三木のマルクス主義哲学構想と共通の原理のうえに展開された。戸坂の歴史的唯物論は、彼が導入した独特な「性格」概念の上に構築されている<sup>1</sup>。

### （一）性格概念について

日常語で概念と呼ばれているものは、ある事物を他の事物から区別する基本的特徴、ある事物の本質をなす、そのものに内属している諸性質を意味している。戸坂は、これを本質概念と呼ぶ。これに対して、事物が人々との実践的關係の中に置かれ、その関係の中で事物に刻印される性質を事物の性格と規定した。事物の性格とは、事物が人々と実践的に接触する接点となる事物の性質であり、この意味で「性格は通路を有つ」と言われる。

「事物の性質 A が BC・・・・・・を代表する時、顕著なる性質 A はその事物の性格となるのである。代表は方法<sup>2</sup>から要求された。・・・・・・性格はこの意味に於いて通路を用意しているのであった。性格とは事物の支配的な性質であり優越な性質である。その事物の他の一切の性質は、性格という資格を持つ一つの性質によって支配せられ優越せられ、かくて事物の表面的な形式的な公的な交渉からは隠される。・・・・・・事物はどう実践的に取り扱われ得るかによって初めてその性質を明らかにする。事物を取り扱う—理論的に又实际的に—という正に実践的な折衝に於いて、代表者として機能するものが性格であるのである。性格はただ実践に於いてのみ意味を持つ概念である。」（戸坂 二，一〇頁）

事物の性格とは、事物が持っている様々な性質の内、人々の実践的關係の中で特別な意義を持ち、事物の「代表者として機能する」優越的な性質のことであった。これが人々の実践と事物とを媒介する「通路」の役割を果たすことによって、性格には、歴史的全体の歴史的運動に寄与する接線であるという第二の規定が与えられる。

---

<sup>1</sup>三木清からの引用は、『三木清全集』全二〇巻、岩波書店、一九八四～八六年を用いた。本書からの引用は、例えば（三木 三、二〇頁）の様に巻数と頁数で表示する。また戸坂潤からの引用は、『戸坂潤全集』全五巻（一九六六～六七年）および補巻（一九七九年）、勁草書房を用いた。本書からの引用は、例えば（戸坂 三、二〇頁）の様に巻数と頁数で表示する。

<sup>2</sup>ここで「方法」とは、人々が具体的事物へと「通達する通路—方法—」（戸坂 二，一〇頁）のことである。「方法的であることは常に実践的であることを意味する。」（戸坂 二，一〇頁）。「通路」は三木清の哲学にとっても鍵概念であった。「人間は事象に接近するための通路をなしている。しかもそれは、・・・・・・必然的な通路である。そして一般に近代の科学論の欠陥は、かくの如き事象への『接近の通路』のことを全く問題にしないところにあると見られ得る。この点に於いて生活は科学よりも賢明である。」（三木 三、四七〇頁）。

「事物の歴史的運動とは併し、人々が実践的にこの事物を取り扱う一理論し又使用する一ことによって生まれる事物の運動の謂いであつた。……事物の歴史的運動の動力因子、それがその事物の性格であると云うことができる。……事物の性格は常に歴史的全体の歴史的運動に寄与しなければならない。この寄与をなし得る時、性格は性格であり、この寄与をなし得ない時、性格ではなかつたのである。……歴史的全体が描く歴史的運動の曲線の各点に於いて、性格は切線として理解せられる。……時代々々に固有な切線の方に力を加えることによつてのみ、歴史的運動の車輪は最も的確に有効に能率的に回転せしめられることが出来る。この回転を機能せしめるものが夫々の事物の性格に外ならない。一切の事物は夫々の時代の切線の方に於いて性格づけられる。そして時代のこの切線は又、恰も、時代の性格と呼ばれているであろう。……事物の性格は又終局に於いて時代の性格に帰着するのが当然であるであろう。」(戸坂 二、一二～一三頁)

事物の性格が人々との実践的な関係の中で規定されるのと相関的に、人々の性格もまた事物との実践的な関係のなかで規定される。事物の性格と人々の性格とを規定するものが、時代の性格である。歴史的運動が一つの曲線を描いて運動する時、「時代々々に固有な切線の方に力を加えることによつてのみ、歴史的運動の車輪は最も的確に有効に能率的に回転せしめられることが出来る」と、戸坂は考えた。性格とは、時代、事物、個人それぞれの運動ないし行為の切線のベクトルを意味する。これら三者のベクトルがそれらの接点において同一方向において出逢う時、全体としての歴史は最もダイナミックに変動してゆく、これが戸坂の歴史哲学であつた。戸坂は、諸個人の行為、理論、思想、モラル、イデオロギーをこのような切線上において交錯する複数のベクトルとして構想していた<sup>3</sup>。この意味で戸坂を「切線の思想家」と呼ぶことができる。

事物の性格は、それと実践的に交渉する諸個人の性格と相関的である。その際、個人の性格には、事物の性格と違って、「自己解釈(自覚)」および「自己待遇(行為)」の契機が加わる。この両契機が内在することによつて、各個人の性格は、一面では、自由な自覚と行為として現れるとともに、他面では、各個人に対しては「自己の性格を正当に自覚する」という課題が課せられることになる。この「自己の性格」の正当な自覚が、戸坂にとっての新しい実践的なモラルとなる。

「処が個人は事物と異なつてその歴史的運動の自覚を有つている。そしてこの歴史的運動—それは自己解釈(自覚)乃至自己待遇(行為)として現れる—に寄与するものとして自己の性格を意識しているのである。性格のこの自己意識によつて個人の性格は何か任意な他から独立な自由として現れることが出来るのである。……個人が自覚する自己の行動の意味は必ずしもその歴史的意味とは一致しない。之を一致せしめることによつてのみ彼は自己の性格を正当に自覚することが出来るのである。」(戸坂 二、一三～一四頁)

この「自己の性格」の正当な自覚とは、上の引用文によれば、各個人が自覚(自己解釈)

<sup>3</sup> 「哲学の著しい政治的性格・党派性は、この切線のベクトルを考えて見ることによつて、画に書くことが出来る。例えば螺旋内の観念論という一点に於ける切線のベクトルは、唯物論という一点に於ける切線のベクトルと方向が正反対である。」(戸坂 二、一七六～一七七頁)

する行為（自己待遇）の意味を行為の「歴史的意味」と一致させることである。ここに個人が歴史と遭遇する接点において、両者の切線のベクトルを重ね合わせることに個人の性格を見いだす思想が表明されているが、そのことはまた、個人が自己に対して解釈し待遇する有様を、他の人々がその個人に対して行う解釈および待遇と一致させることでもある<sup>4</sup>。「自己の性格」の歴史的意味は、「時代の性格」との関係において自覚される他ない。そのためには各個人のうちに「時代の性格」を把握する能力が見いだされなければならない。戸坂によれば、この能力こそ「歴史的感覚」であり、それは理論化する能力ではなく、「実践的社会的関心」と同義である感受性の能力である。

「時代の性格は一時代の歴史的運動は一社会現象を地盤として実践的に把握出来る。……ただ社会的関心に従いそして実践的な精神に於いてのみ、時代の性格は感受し得られる。人々はかかる感受の能力を歴史的感覚と名付けるであろう。但し歴史的感覚とは、……事物の歴史的運動の正常なる把握の能力であり、そして、ただ実践的社会的関心によってのみその機能を把握することが出来るような、そのような感覚であるのである。……時代の歴史的運動の動力と方向との必然性—それは社会において社会現象として展開せられる—を見出し見抜くものこそ歴史的感覚なのである。……それ〔歴史的感覚〕は神秘ではない。事実、歴史的感覚とは正常なる・実践的なる・社会的関心以外の何ものでもない。」（戸坂 二、一四～一五頁）。

戸坂が理解している歴史的感覚とは、ごく卑近で日常的な実践的感覚に他ならない。歴史的運動は、無数の曲面から構成される多面体に譬えることができる。「諸個人—事物—時代」という性格の構成諸契機の各々がこの曲面を構成している。この曲面のある時点における切線のベクトルをほんの少し変換して、多面体が回転しやすいようにすること、この切り替えの方向感覚が戸坂の言う歴史的感覚なのである。この意味で人々が日常生活の中で発揮している「正常なる・実践的なる・社会的関心」が歴史的感覚に他ならない。戸坂の哲学は、徹頭徹尾、日常性に照準を合わせている。歴史の前進運動は、あくまでも日常性を地盤として遂行されるものである。性格概念の有効性を判断する最終審は、日常性と常識である。

「性格的概念は又常識的概念と呼ばれることが出来る。常識的概念はどれ程それを学問的に専門的に研究するにしても、その常識性—日常性—を失わない。……性格的概念はただ、日常的であるという意味に於いてのみ、常識的概念である。」（戸坂 二、一七頁）。

各時代の歴史的運動とは、具体的には、庶民の日常性と常識と風俗が変化することである。人は、日常性を地盤とする常識的实践に留まることによって、かえって歴史的全体の運動に「最も的確に有効に能率的に」寄与することができる、これが戸坂の哲学を最も深いところで支えていた確信であった。性格概念は、戸坂の哲学の究極の問題関心とその射程（日常性と歴史性とが交差する接点における切線の思想）を最も原理的かつ抽象的な次元で表現したものであるということができる。

---

<sup>4</sup> 「人々は自己の性格を常に他の人々によって理解され又待遇された限りの性格と一致せしめなければならない道徳的任務を有っていることになる。」（戸坂 二、一四頁）

## (二) 常識概念の動的性格—ノルムとしての常識

戸坂によれば「性格的概念」は「常識的概念」と言い換えることができた。それゆえ戸坂の常識概念は、性格概念が持っていたものと同一の動的な性格を受け取る。そこで本節では、戸坂の「切線の思想」が常識概念に即してどのように具体化されているのかを、考察してみたい。「常識そのものが、常識であるが故に真理だと考えられると共に、同時に又、常識であるが故に真理でないと考えられている、という二律背反こそ、常識の根本的な弁証法だったのである。」(戸坂 二, 二五八～二五九頁)。それでは戸坂は「常識の根本的な弁証法」をどのようにとらえていたのだろうか。

戸坂は、常識概念のうちに、(1) 社会的平均値としての常識的水準と(2) ノルムとしての常識水準との二契機を見だし、ノルムとしての常識水準が社会的平均値としての常識的水準に働きかけ、これを不断に高めて行く動的な過程を「常識の根本的な弁証法」として捉えている。

「常識も亦、いつも常識という活きた社会人の見識をば、引き上げ発達させることによって初めて自らを保持出来るのであり、そしてこの常識水準の保持がノルマルな常態なのであり、このノルマルな常態は更に、社会人の総平均値をいつも自分まで高めるべき動的イニシエーションとして現れるのである。そこで初めて、平均値なものが、おのずからノルマル(ノルムの標尺的)なものとなるのである。……だから常識水準とはその時その時に与えられた社会人の見識の平均値のことではなくて、却って、この平均値を高めるべき目標・理想線を意味している。」(戸坂 二, 二六二頁)

戸坂は、このノルムとしての「常識水準」を「卓越した常識」とも呼んでいる。「常識は結局に於いて多数者のものでもなく平均値的なものでもなくて、却って或る種の少数者だけが事実上このノルムに接近出来るのであり、又却ってこの平均値を抜け出る処にこそ恰も卓越した常識が横たわると考えられる」(戸坂 二, 二六三頁)。

戸坂は、この「卓越した常識」ないし「常識水準」をめぐって変動する常識の動的構造を「日常性の原理」として把握した上で、さらにこの「日常性の原理」を「実際性(Actuality)の原理」とも再規定している(戸坂 二, 二六四頁)。「之[Actuality]はドイツ語では現実—Wirklichkeit—と呼ばれる。act=wirken」(同所)とされているように、ここでは「卓越した常識」に準拠して社会的多数者の平均値的な常識を批判しつつ説得し、その水準を不断に高めてゆく「act=wirken [活動]」が、戸坂の構想する「日常性の原理」である。この課題を遂行するものは、具体的には、ジャーナリズムにおけるクリティシズムであった。

「新聞のこのジャーナリスティックな機能こそ日常性の原理の最も手近な証拠になる。ジャーナリズムとは、言葉通り、日々の實際生活に立脚した主義のことであり、だから日常性の原理に立つことなのである。……クリティシズム(批判・批評)は他ならぬこのジャーナリズムの、日常性の原理に立った、一機能なのである。一般に事物の批判乃至批評はいつも、常識水準(この社会的政治的標尺)に準じて行われるのだ。で今にして云えば、常識とは社会上の単なる共通感覚ではなかったのだ、社会的な(従って歴史的になる)日常感覚のことだったのである。」(戸坂 二, 二六四頁)

常識に内在している自己発展の潜在力を、「日常性の原理」に立脚して自覚的に現実化する理論的実践がクリティシズムであった。戸坂にとっては、哲学そのものが、このような社会のなかにおける理論的実践であった<sup>5</sup>。

### (三) 現在性の時間論

「日常性の原理」は、戸坂の歴史的時間概念を理解するための最重要概念でもある。歴史的時間の内に働く「日常性の原理」は、現在という時間性格に定位して「act=wirken」することを意味する actuality (現在性=現実性) を焦点としてその周りに配置される時間として構想されている<sup>6</sup>。戸坂は、これを時間における布置連関 (Konfiguralität) と呼んでいる。

「時代は全歴史的時間に対して Konfigural に定位を与えられる。時代が或る意味で伸縮自在である所以である。—この Konfiguralität はとりも直さず、歴史的時間が性格と同値であることを云い表しているに外ならない。元来性格それ自身が、上属性格に関して下属性格を Konfigurieren する原理だったのである。」(戸坂 三, 一〇〇頁)

諸々の歴史的時間は、現在によってそれぞれの布置を与えられる。その際、中心点である現在それ自身が「必要に応じて」伸縮自在であり、最小の場合は「今」というこの瞬間にまで収縮されるとともに、最大の場合は「現代」という比較的長期の時間持続をも意味することができる。現在性が伸縮自在であるのに応じて、それによってそれぞれの布置を与えられる時代もまた伸縮する。戸坂の歴史的時間論はこのような動的重層的な構造を持っている。

「現象学的時間に於いて、確かに吾々の意識は生活しているかもしれない、併し少なくとも吾々の身体はそのような時間の内では生活出来ない。吾々が生活しているのは歴史的時間に於ける現在、現在という一つの時代、まさに現代なのである。……現代は有限な(無限小で無限大でもない)長さを持った、併しその長さが常数ではなくて歴史的時間の性格の関数である処の、特異な一時代だと云うのである。何故特異な一時代であるか。歴史的時間という全体のものアクセントが茲にあるからである。歴史的時間の性格が茲にその集約点・焦点を持つからである。……ただ大事なことは、この現代が必要に応じて、伸縮自在だという点にある。現代は場合によっては今日にまで、又は今にまで、縮図される。それにも拘わらずこの今が現代と同じ性質を、現在性—現実性—を持つ。現代の持っている原理的意味は今日の持っている原

<sup>5</sup> 「哲学は常識のものであり、ジャーナリズムのものである。」(戸坂 二, 一二三頁)

<sup>6</sup> 「日常性の原理は現在性の原理である。夫れは現実性の原理、又事実性の原理である。従ってこれこそ実践性の原理である。……それが可能性の原理ではないことを忘れてはならない。」(戸坂 三, 一〇二頁)。「今日という現在性は、今という性格は、それ自身の視界に適わしい価値の秩序をそれぞれ独立に組み立てる。……今日は今日の仕事を、明日は明日の仕事を、片づけて行かねばならぬ、そうすることが私の有限な時間生活の統一の上から、絶対に不可避なのである。私は仕事の計画から云って、何を前にし何を後にするかという組織が組み立てられる。今日という現在はこのような遠近法を与える。—さてこの平凡な日々の持っている原理が日常性なのである。」(戸坂 三, 一〇二頁)

理的意味である。それは今日の原理—日々<sup>1</sup>の原理—である。こうして歴史的時間は『日常性の原理』に支配されることになる。蓋し……毎日同じことを繰り返しながら併し毎日が別々の日である原理、平凡茶飯事でありながら絶対に不可避な毎日の生活の原理、そういうものに歴史的時間の結晶の核が、歴史の秘密が、宿っているのである。」(戸坂 三、一〇一頁)

歴史的時間が「日常性の原理」に支配されることは、日々の必要に迫られて人々が生活してゆく時間、「毎日同じことを繰り返しながら併し毎日が別々の日である」という形で経過してゆく時間に定位して歴史を把握することを意味している。戸坂の風俗論への関心の端緒がここにある。

#### (四) 道德論の射程 二つの道德概念

戸坂の哲学が、常に日常性と常識の地平で展開されることに留意すれば、戸坂にとって「歴史的運動」ないし「歴史的運動の車輪を回転せしめる」とは、人々の常識の変化を引き起こすことを意味する。ところで常識の変更を引き起こす力量を持つものは、科学でも哲学でもなく、それ自身一つの常識でなければならない。常識と同じ地平で、自身も一つの常識として常識の変更をもたらすことのできる営みを、戸坂はモラルと呼んだ<sup>7</sup>。モラルを探究する営みが文学である。「道德(モラル)—文学—風俗」という系列、ここに戸坂の哲学の独創性を理解するためのもう一つのテーマ群が横たわっている。

「文学がモラルを追求するものだという事実は、文学が常に常識に対する反逆を企てるものだという処に、一等よく見て取れるだろう。……道德を納得的に否定し得るものは、一種の道德の他にはあり得ない。……社会科学的な道德観念も亦、道德を解体し道德を道德の否定にまで導く過程に生じる処の、道德観念であった。だが夫は道德を本当に科学的に終焉せしめて了うものだ。之に反して道德の文学的観念は、道德を道德として、モラルとして、云わば止揚し且高揚する処の観念に他ならない。」(戸坂 四、二五六～二五七頁)。

戸坂は、「一種の道德」として、通俗道德(=社会的多数者の平均値的常識)に対して「反逆を企てるもの」を「モラル」と呼んだ。この「モラル」は、常識論における「ノルムとしての常識水準」に対応する概念であるが、後者が、ジャーナリズムという公共的空間における批判・批評として機能するものであるのに対し、「モラル」はさしあたり「一身上の自分」に向かって発せられる批判であるという基本的違いがある。

更に、社会科学的な道德観念は、結局は、道德を否定して、それを科学に解消してしまうのに対して、道德の文学的観念こそ、通俗道德を「止揚し且高揚」させて、これをモラルとして陶冶することを可能にする。こうして戸坂は、社会科学と異なる文学の意味づけを道德・モラル論として基礎付ける課題に直面した。このために戸坂が導入した新しい対概念が「自分」と「個人」であった。

「社会を特殊化せば個人になる。ここまでは明らかに社会科学の領域だ。併しこの個人を如何に特殊化しても『自分』にはならぬ。……一般に社会科学的概念は、

<sup>7</sup> 「常識こそ一つの低級なモラルであり、モラルこそ新しい常識への進出だ。常識を否定するのにはまず常識から踏みはじめねばならぬ。」(戸坂 四、三一頁)

そのままの資格に於いてでは、『自分』という事情をうまく科学的に問題に出来ないの  
である。」(戸坂 四、二六二頁)。

社会の担い手は「個人」であり、道德の担い手は「自分」である。「社会—個人」の系  
列を対象とする認識は社会科学であるが、それは「そのままの資格に於いて」は「道德—  
自分」の系列を適切に問題化することができない。「道德—自分」系列を適切に扱うこと  
のできる知的営為が文学である。ここに二つの系列に由来する「二つの秩序界」が並び立つ。

「さて私はここに二つの秩序界を並べねばならぬ事情に立ち至った。一つは存在・  
物・物質の秩序界だ、もう一つは自分・意識・意味の秩序界だ。前者は存在し後者は  
存在しない。そして後者は前者の存在に随伴するのである。—『個人』と『自分』と  
を隔てたあのギャップは、実はこの二つの秩序界の間に横たわるギャップであった。」  
(戸坂 四、二六四～二六五頁)。

二つの秩序界は、「存在・物・物質」の秩序界、「自分・意識・意味」の秩序界と規定さ  
れ、さらに前者は「存在」の秩序界、後者は「非存在」の秩序界と規定される。ここで重  
要なことは、「存在・物・物質」と「自分・意識・意味」との関係は、因果関係でも規定・  
非規定の関係でもなく、「随伴」の関係であると言われている点である<sup>8</sup>。

「外界の物質と頭細胞物質との物質相互の物的関係が存在していて、その存在に沿  
って随伴して起こる或る関係が、意識による反映・模写ということであり、つまりそ  
ういう作用としての意識なのである。……之は一応不離な関係だが併し直接に  
は因果関係ではない。反映・模写という言葉は、こうした非因果的な直接的関係を云  
い表わす範疇なのである。だから実は意識があつて存在を反映するのではない(意識  
は元来なかつた)、却つて反映という存在の随伴現象が意識と云うことだ。夫が『自分』  
ということなのだ。……処が一般に存在に随伴する関係は、意味と呼ばれる。  
意味は厳密に云うと存在の因果所産でも何もなく、存在が有つ処の一つの関係のこ  
とだ。……自分乃至意識は意味にぞくするものだということになるだろう。」  
(戸坂 四、二六三～二六四頁)。

「意識があつて存在を反映するのではない(意識は元来なかつた)」という命題は、意  
識を存在と相関する存在者としてアプリアリに存在化することへの批判である。意識の存  
在性格は、存在に対して非存在であるものが、「存在が何物かを随伴する」という「在り方」  
をすることによって「意味」として独特の「存在」性格を獲得することにある。

二つの秩序界の末端に、「個人」と「自分」が並び立つ。「個人」は「存在」の次元に、  
「自分」は「意味」の次元に対応する。前者を対象とする知的営みが社会科学であるとす  
れば、後者を対象とするそれが文学である。社会科学的認識の系列が「個人—真理—科学」  
であるとすれば、文学の系列は「自分—モラル—文学」である<sup>9</sup>。そして戸坂の哲学の究極

<sup>8</sup> 二つの秩序界のこの「随伴」関係は、戸坂におけるスピノザ受容の問題として興味深い。

<sup>9</sup> 「科学の探究の対象は真理と呼ばれる。之に対して、文学の探究の対象が道德・モラルなのである。……道德・モラルとは、一身上の真理のことだ。」(戸坂 四、二六八頁)。「モラルは科学的認識を自分という立場にまで高めたもので、現実の反映としての『認識』の特殊な最高段階以外のものを意味するものではない。その意味では科学の対象が真理であるように、文学の対象はモラルなのである。」(戸坂 四、二八一頁)。

の実践的課題は、学問的真理を諸個人の「一身上の問題」としての「モラル」の次元にまで媒介させることであった。問題は、この媒介の具体的内実である。この媒介に関する戸坂の説明は、一九三六年に刊行された『道徳の観念』第四章「道徳に関する文学的観念」のうちに見いだされるが、それは極めて難解であるとともに、叙述それ自体が試論的性格を免れないものであった。戸坂にもう少し理論化のための時間が与えられていたならば、おそらく戸坂はこの問題についてより完成された論理を作り上げることができたであろうが、一九三〇年代後半の日本の言論状況は戸坂にこのための時間を与えなかった。しかし戸坂が、道徳論を切り口として、イデオロギー論とは異なる新しい哲学的世界を切り開こうと意図していた事は明らかである。戸坂の哲学の未完の可能性の方向性を見極めるためにも、『道徳の観念』第四章における戸坂の議論の展開を注意深くたどる必要がある。

「社会科学によるイデオロギーとしての道徳の観念は、丁度そういう〔常識的な道徳観念の〕克服の過渡期にぞくする処のものだ。夫は一方に於いてこの常識的な道徳観念を想定し借用する……と共に之を批判し克服することによって、そういう通俗常識的道徳観念をば消滅させる処の、理論にぞくする。そこで所謂道徳なるものは終焉するのだ。——で社会科学的道徳観念（「イデオロギーとしての道徳」の観念）は、それ自身が初め肯定したものを終局に於いて否定するという、ディアレクティックな特色を、特別に著しく帯びている。」（戸坂 四，二四八頁）。「かくて社会科学的観念によれば、道徳なるものは……遂に批判克服されて無に帰する。（ブルジョア）常識的観念乃至（ブルジョア）倫理的観念としての道徳は、科学的でなかった。『道徳』は消滅する。『道徳』は終焉する。」（戸坂 四，二五四頁）

戸坂は、通俗的道徳・倫理学を「イデオロギー」として把握する社会科学的道徳観念を通過することによって、「道徳」それ自体をいったん無化し「終焉」させる。この道徳的更地の世界に、戸坂は、「存在・物・物質」の社会科学的秩序界と「自分・意識・意味」の文学的秩序界とを分節化させ、その上で両者の媒介を問うのである。

「この二つの体系を総合することは、……存在の体系に意味の世界を付加することによって、存在の体系をば意味の体系を含んだ体系にまで、拡張的に組織し直さねばならぬということだ。個人から自分なるもへの橋渡しをするためには、そういう論理的仕事が要るのである。—モラルとはこの論理的仕事の内に、必然的に出て来るものだ。」（戸坂 四，二六四頁）

戸坂によれば、この個人から自分への「橋渡し」をする「論理的仕事」の機能を果たすものが「空想力（想像力・構想力）とか象徴力とか誇張力とかアクセント機能」（戸坂 四，二六三頁）であった。

「こうして大体象徴的な性質を有たされた限りの科学的概念は、……文学的表象・文学的影象である。……この文学的表象が保つ象徴や空想や誇張その他の、この非存在的な機能が、自分というものを個人から区別する例のギャップを埋めるものに他ならぬ。個人とは社会科学的概念だ。之は史的唯物論によって片づく。之に反して『自分』とは、文学的表象だ。之は一切の文学的又実に道徳的なニュアンスとフレキシビリティとを有っているだろう。個人に関する体系は立派に社会科学という科学になる。だが自分に就いての体系は、文学にはなっても科学的—実証的・



技術的一理論とはならぬ。」(戸坂 四、二六五頁)

戸坂の道徳論の難解さは、イデオロギー論の枠組みが想定する社会的諸関係によって規定された個人とは異なる「自分一身」をイデオロギーとしてのモラルとは異なるモラルの主体として定立し、しかもこの「自分一身」によって担われるモラルが「私事」ではなく「社会的モラル」であると主張する点にある。その場合、「社会的モラル」それ自体が、社会科学的方法によって一つのイデオロギーとして同定することのできるモラルとそれによって把握することができないモラル(一身上の問題としてのモラル)とに二重化する。

「モラルとは自分一身上の問題であった。……モラルは常に社会的モラルだ。社会機構の内に生活する一人の個人が……正に『自分』だということによって、この社会の問題は……彼の一身上の問題となる。一身上の問題と云っても決して所謂私事などではない。私事とは社会との関係を見無視してもよい処のものことだ。処が一身上の問題は却って正に社会関係の個人への集堆の強調であり拡大であった。……科学的概念が文学的表象にまで拡大飛躍することは、……この概念が一身上化され自分というものの身につつき、感能化され感覚化されることだ。

今や、自分＝モラル＝文学は一続きの観念なのである。社会の問題が身に付いた形で提出され、自分一身上の独特な形態として解決されねばならぬということが、文学的モラルを社会科学的概念から区別する処のものだ。」(戸坂 四、二六五～二六六頁)<sup>10</sup>。

イデオロギーとしてのモラルが「一身上化され自分というものの身につつき、感能化され感覚化される」ことによって一身上の問題としてのモラルが成立する。このモラルは、社会科学的概念によってイデオロギーとして把握されたモラルを、他ならぬ自分一身のモラルとして身体化(感能化、感覚化)させた(身につけた)モラルと言うことができる。しかしこの身体化のためには、社会科学から文学への飛躍が必要であると、戸坂は言う。

「真に文学的なモラルは、科学的概念による認識から、特に社会科学的認識から、まず第一に出発しなければならない。この認識を自分の一身上の問題にまで飛躍させ得たならば、その時はモラルが見出された時だ。……そしてその方法は社会科学的認識の淵をばモラルにまで飛躍するという機構であり手続きであるのだ。」(戸坂 四、二六六～二六七頁)。「道徳の観念も単に社会科学だけでは片づかないものがあるということになって来る。なぜなら社会科学では個人というものや個人の個性やを論じることはカテゴリー上常に可能だが、併しそのままでは、銘々の自分の我性に基づく活動を論じるのに足りない点がある。この我性という銘々の自分の一身上の課題を解き得るような立場に立つことによって初めて、道徳の最後の科学的・哲学的・観念が得られると思うが、処がこうした立場は恰も文学する立場なのだから、私は之を文学的な道徳観念と呼ぶことにした。」(戸坂 四、二八〇頁)

注目すべき事は、イデオロギー論における道徳概念から「自分一身上」の文学的モラルへと「飛躍」させる際に、「無」概念が決定的役割を果たしていることである。戸坂が、西田哲学をただ批判するだけでなく、そこから生産的な思想契機をくみ取ることができる接

---

<sup>10</sup> 「道徳についての文学的観念ともいべきものこそ、道徳現象についての論理的に(又広義に於いて認識論的と云ってもよいが)有効な唯一のカテゴリーだろうと私は思う。」(戸坂 四、二七七頁)

点がここに見いだされる。

「自分というものは、……ふつうの意味では存在しない、従って普通の意味では無だ（無であるとはいえない。ただ無だ。）」（戸坂 四，二六三頁）。「モラル乃至道徳は、『自分』が無かったように、無だ。それは領域的には無だ。それは恰も鏡が凡ての物体を自分の上にあらしめるように、みずからは無で而も一切をその内に成り立たせる。」（戸坂 四，二六八頁）。「道徳が自分一身上の鏡に反映された科学的真理であるという意味に於いて、道徳は吾々の生活意識そのものでもなければならぬ。そういう生活意識こそ偉大な真の常識というものだろう。そしてこの道徳を探求するものこそ、本当の……文学の仕事なのだ。モラル乃至道徳は、『自分』が無かったように、無だ。それは領域的に無だ。それは恰も鏡が凡ての物体を自分の上にあらしめるように、みずからは無で而も一切の領域をその内に成り立たせる。」（戸坂 四，二六八頁）

#### （五）一九三〇年代半ばの文学とモラルをめぐる日本の思想状況

戸坂は、『無の論理』は論理であるか（『日本イデオロギー論』）において、西田哲学を次のように批判した。

「一般に無の論理は、事物そのものを処理する代わりに、事物の持つ意味を処理するのである。……無の論理は事物の『論理的意义』だけを問題とするのである。……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。……無の論理は論理ではない、なぜなら、それは存在そのものを考えることは出来ないのであって、ただ存在の『論理的意义』だけをしか考え得ないのだから。」（戸坂 二，三四七頁）<sup>11</sup>

この批判が西田哲学への批判としてどれだけ妥当しているかという判断は今は留保しておく。しかし戸坂が自己の文学的モラル論を展開するために、「存在・物・物質」の「存在の体系」と「自分・意識・意味」の「意味の体系」という「二つの体系」を構想し、前者から後者への展開においては「想像力」による「飛躍」が必要であると認識した時点で、上記の西田哲学への批判には重要な変更が加えられたと考える。それは、モラルの存在意義を展開するために、戸坂自身にとっても、「意味」と「無」の論理を展開する課題が提起されたからである。『日本イデオロギー論』の刊行が一九三五年七月、『道徳の観念』の刊行は一九三六年五月である。両者の刊行時期の差は一年にも満たない。しかし筆者は、『道徳の観念』における「道徳に関する文学的観念」の提起によって、戸坂の理論は新しい局面を迎えたと考える。

戸坂の思想的展開と重なる時期に、小林秀雄は「私小説論」（一九三五年五～八月）の末尾部分で次のように述べた。

「マルクス主義の思想が作家各自の技法に解消し難い絶対性を帯びていた事は、プロレタリア文学に於いて無用な技巧の遊技を不可能にしたが、この遊技の禁止は作家

<sup>11</sup> 「事物を事物の意味にまで一そして夫れが結局事物の意識に迄ということになる一昇華せしめて典型化する処の、この形式主義は、元来、質量的原理を忘れない処の唯物論的やり口の正反対物でなければならない。事物は事物そのものではなく事物の意味としてしか取り扱われない。だからその限りで夫れは常に象徴的・表現的な性格を脱しない。」（戸坂 三，一七三頁）

の技法を貧しくした。……それらの〔遊技を禁止する〕技法論に共通した性格は、社会的であれ個人的であれ、秩序ある人間の心理や性格というものの仮定の上に立っていた事であり、この文学運動にたずさわった多くの知識階級人達は、周囲にいよいよ心理や性格を紛失してゆく人たちを眺めて制作を強いられてい乍ら、これらの技法論の弱点を意識出来なかった。またそれほどこれらの技法論の魅惑も強かった。だが、またこの技法の貧しさの内に私小説の伝統は決定的に死んだのである。彼等が実際に征服したのはわが国の所謂私小説であって、彼等の文学とともに這入って来た真の個人主義文学ではない。最近の転向問題によって、作家がどういうものをもたらすか、それはまだ言うべき事ではないだろう。ただ確実な事は、彼らが自分たちの資質が、文学的表現にあたって、かつて信奉した非情な思想にどういふ具合に耐えるかを究明する時が来た事だ。彼らに新しい自我の問題が起こって来た事だ。そういう時彼らは自分の中にまだ征服しきれない「私」がある事を疑わないであろうか。……私小説は亡びたが、人々は「私」を征服したのだろうか。私小説はまた新しい形で現れて来るだろう。」(『小林秀雄全集』第三巻、新潮社 二〇〇一年、四〇七～四〇八頁)

小林は、マルクス主義文学の日本への到来が一つの文学史的事件であり、マルクス主義の洗礼を受けた事が、良きにつけ悪きにつけ、それ以降の日本の文学に決定的影響を与えたことをその少し前で述べている<sup>12</sup>。マルクス主義文学がもたらしたものは、上記の引用文のフレーズを用いれば日本の「私小説の伝統の死」であった。小林によれば、作家の側からする文学的「技法」の活動空間を抑圧すること(社会科学的客観化の立場に徹すること)によってプロレタリア・リアリズムは階級に分裂した社会的現実のリアルな実相に肉薄しようと努めた。しかし当時のプロレタリア作家たちの眼前に展開されていた社会的現実、大衆社会の現実であった。そこは心理的にも性格的にも一貫性を欠き不安定に浮動する人々の世界であった<sup>13</sup>。「ブルジョア的個人」でも「プロレタリア的個人」でもなく、およそいかなる社会集団の一員であるとも定めがたい不定型な人々の出現(大衆社会の成

<sup>12</sup> 「マルクス主義文学が輸入されるに至って、作家の日常生活に対する反抗ははじめて決定的なものとなった。……作家の個人的技法のうちに解消し難い普遍的な姿で、思想というものが文壇に輸入されたという事は、わが国近代小説が遭遇した新事件だったのであって、この事件の新しさということ置いて、つづいて起こった文学界の混乱を説明し難いのである。」(小林 三、三九〇頁)。「日本の文学が論理的な構造をもった思想というものを真面目に取扱い出したのは、マルクス主義文学の輸入から始まるので、恐らくここ十数年来のことで、その<sup>あわだた</sup>慌しさや苦しさは、自ら書いて来たものを振り返ってみるだけで充分だ。……マルクス主義が社会小説というものの明瞭な概念をもたらしたとともに、自己究明の文学、心理模索の文学、……一九世紀リアリズムに対する荒々しい反抗文学が個人小説というものの明瞭な概念を教えた。ここに起ったわが国の文学の混乱は……後年の史家は珍現象として特記する事だろう。」(小林 三、二〇九～二一〇頁)

<sup>13</sup> 「僕等とはもはや自然主義作家等の信じた個人という単位、これに付属する様々な性格規定を信ずる事が出来ない。それというのも……僕等がお互の性格の最も推測し難い時代に棲んでいるという事実から信じられなくなったのである。性格は個人のうちにもはや安定していない。それは個人と個人との関係の上であられるというものになった。性格は人と人との交渉の上に明滅する一種の文学的仮定となった。という事実は、恐らく文学を知らぬ今日の不安に苦しむ多数の生活人が自ら体得しているものではあるまいか。それに最も鈍感なのはかえって文学業者ではあるまいか。……この人間の性格に関する文学的仮定の変動、……一つの視点から多数の人間を眺めるのではもはや足りず、互に眺め合う人々の多数の視点を作者は一人で持たねばならぬ。」(小林 三、二一二頁)。

立)を前にして、マルクス主義文学運動は、制作技法の貧しさゆえに破産した。かつてのマルクス主義文学運動の担い手たちの転向現象がそれに続いた。小林は、この転向問題をマルクス主義作家たちが「かつて信奉した非情な思想にどういう具合に耐えるかを究明する時が来た」こととして捉え、ここに「新しい自我の問題」が起こってきたと指摘した<sup>14</sup>。戸坂による「自分一身上の問題」としてのモラルの問題は、小林の問題提起に対する戸坂なりの反応であったと解釈することができる。小林が指摘したマルクス主義文学の隆盛によってもたらされた日本の私小説の伝統の死の問題は、戸坂が『道徳の観念』で看破した「社会科学的道徳観念(「イデオロギーとしての道徳」の観念)によれば「道徳」は消滅し、終焉する(戸坂 四、二四八、二五四頁)という認識と深いところで通底しているように思われる。また小林が提起した「心理や性格を紛失してゆく人たち」の出現の問題に対する戸坂なりの回答が、『思想と風俗』(一九三六年)であったということもできる。戸坂と小林は、マルクス主義への態度に対して正反対の立場に立ってはいたけれど、両者の立場は、一度ならず、共鳴し合うところがあった。

戸坂もまた、プロレタリア文学の登場を新しい自我の探究の問題として把握していた。しかもそれを「日本の私小説の伝統の死」の問題と関わらせて展開した小林と重なり合う問題連関の中で把握していた。戸坂にとって社会科学的道徳概念と文学的道徳概念との関係の問題は、既成の理論の応用問題としてではなく、小林が「私小説論」の末尾で「新しい自我の問題」を指摘した一九三〇年代半ばの日本の思想状況の新しい質を表現する問題として、新たに鍛え直さなければならない概念として受けとめられていた。戸坂は、「日本の民衆と『日本的なるもの』(一九三七年三月)において、社会科学的道徳概念を実在的範疇、文学的道徳概念を方法的範疇として、両概念の区別を試みている。文学的道徳概念(自分、自己、自我)は、対象的に実在する概念ではなく、一九三〇年代半ばの新しい時代状況によって提起された「新しい自我の問題」を適切に摘出するために選び抜かれた方法的な概念であった。実在的な自我とは区別された方法的な自我概念が要請されてきた文学史的な経緯について、戸坂は以下のように述べている。

「明治以来のブルジョア文学の神髄が、この自我に就いての一種の探究であったことは、広く認められていると思う。自我というものの果す……文学的認識に於ける役割がハッキリしていなくて、自我の探究という名義の下に、方法上のカテゴリーに過ぎない自我が、そのまま探究の対象に他ならぬものと想定されていたわけで、従って、小市民的自我……の行きづまりの自覚は、遂に文学的機能としての自我をも同時に窮地に陥れて了ったのである。だが、この時はすでにプロレタリア文学の台頭が

---

<sup>14</sup> 「社会の混乱がはっきり見えて来るには社会の混乱から生れた思想が混乱に鍛錬される為の時間を要するのだ。弾圧や転向や不安や絶望が思想を鍛錬するのである。鍛錬された思想が今社会の混乱をいよいよ判然と眺めさせる。だから見給え、ブルジョア作家もプロレタリア作家も現代世相を描こうとして今始めてその極度の困難を自覚しているのだ。リアリズムの問題が新しく論じられるのはこの故である。」(小林 三、二一〇頁)。「人間の内に思想が生き死にする光景は僕等にとって十分に新しい驚くべき光景だったのだ。例えばマルクスの思想によって現実を眺める事は出来たが、その思想に憑かれた青年等の演ずる姿態の生々生々さが、自分の事にせよ他人の事にせよ、ほんとうに作家の心眼に映るのには時間を要したのである。……思想を使用して現実を観察したり、自己を分析したりするのに精一杯だった僕等は、思想を抱いたあるいは思想を強いられた僕等自らの顔の表情に関しては、どうしようもない鈍感を持して来たのである。」(小林 三、二一一頁)。

準備されていた時期だ。処がプロレタリア文学はその最大の繁栄期と考えられる時期に於いても、所謂自我の探究というような名目を採用しなかった。極端に云えば自我の代わりに社会が問題にされたとさえ思われた。『自我』の破産を目の前にして、それに代わるものが同じく自我という古い器を尊重する筈はなかったのだ。処がそれにも拘らず……之こそ新しい自我の探究であったことを、プロレタリア文学の圧倒的読者が誰よりもよく知っている。読者は社会の名に於いて新しい自我を、自分のための新しいタイプを、受けとった。……そこで自我の探究という古い名目が、プロレタリア文学に於いても、主体の問題という形で、復活した。だがその時はプロレタリア文学が従来の無邪気な意味でのプロレタリア文学ではなくなって、探究される新しい自我が本当に自分自身の自我かどうかという反省につつまわされた処のプロレタリア文学となった時である。」(戸坂 四、二〇四頁)

プロレタリア文学が「転向文学とも称される」ようになり、「従来のブルジョア文学の末流と混戦しなければならなくなった」時代状況において、再度、主体と自我の探究の問題が新ためて提起されるようになった。戸坂は、この時代状況に直面して「主体や自我の探究」を「再び個人主義の内に覆没」させないために、また「小市民は小市民的な自我を小市民的自我によってしか問題になし得ないというような、機械的な宿命論」から脱出するための「唯一の哲学的原則」を、「自我という文学的概念を一旦探究の対象たる自我から引き離して、文芸的認識上の機能の一環として整理すること」に見いだした。戸坂は、文芸的認識上の方法的カテゴリーとしての自我を「探究の対象たる自我から引き離」す作業を「自我は自我をつき放し、自我を超克するという、誰しもやっている一つの活動」であると述べている(戸坂 四、二〇四～二〇五頁)。ここには『日本イデオロギー論』も含め戸坂がこれまで築き上げてきた諸概念や方法論が、新しい時代状況が提起した主体の問題の解明には不十分であるという戸坂の自己内反省が表明されている。事実、戸坂はこのエッセイにおいて前年(一九三六年)刊行した『道徳の観念』の不十分さを次のように指摘しつつ、次のように述べている。

「私がかつて発表した道徳論が非難されるとすれば、……之だけでは文学の唯物論的な特性を検出するに足りないという点にある。文学的認識機能の一環としての、文学に於ける自我なるものが、何かまだ全く一般的な抽象的なものに止まっている。……自我が本当に認識上の役割を果たすのは、文学(文芸)に於てだ。そうすればこの自我は、抽象的な一般物などではあり得ず、又階級主体でさえもあり得ずに、正に階級性によって支えられた自分自身の立場ということではならぬということになる。……こういう自我の感性・官能そのものが階級性を有っているということにもなるのだ。だがブルジョア文学も亦、自我のこの種の『具体化』ということにこの時すでに気づき始めた。横光利一氏が純文学にして通俗文学である処の純粹小説論を唱えたのも、その論理の説得力は別として、この問題を捉えたものであった<sup>15</sup>。ブ

<sup>15</sup> 横光利一の「純粹文学論」(『改造』一九三五年四月号)は「純文学を救うものは純文学ではなく、通俗小説を救うものも、絶対に通俗小説ではない。等しく純粹小説に向かって両道から攻略してゆけば、必ず結果は良くなるに定まっていると思う。……純粹小説は……ただ作家がこれを実行するかしないかの問題だけで、それをせずにはおれぬときだと思ふ事が、肝腎だと思ふ。」(『定本横光利一全集』第一三卷、河出書房新社 一九八八年、二四五頁)という文章で終わっている。

ルジョア文学の圏内に於てさえ、まだ何等の定式を持ってないでいるが、民衆論が起きて来たことが之なのだ。小林秀雄氏が民衆を論じ出したのも之である。……とに角自我を日本の民衆と結びつけずにはいられなくなったということは、ブルジョア純文学という約束の下における一つの進歩だと云わねばならぬ」(戸坂 四、二〇五～二〇六頁)

日本の民衆における自我＝主体性の問題を、制作主体である作家や文学批評家自身の自我＝主体性の問題と密接に関連させて理論的に展開する必要性が、この時期、日本の文学界全体を捉えていた。戸坂は、小林秀雄や横光利一らの文学評論から大きな示唆を受けながら、彼等と競うようにして自らの新しい立場の提示に努めていた。この論文の末尾で戸坂は、一九三七年段階における自分の結論的立場を次のように要約した<sup>16</sup>。

「私は今、自分が日本民衆の一人としての立場を及ばずながら充足したいと望んでいる。夫れが私の身の置き処のようなものだ。……日本の民衆は政治(民主主義的なものさえ)的訓練をまだあまり積んでいないので(之は他方今後の民主主義の多少の有効さを物語るわけでもあるが)、今日でもまだ民衆の持つべき対立意識をハッキリとは定着出来ずにいる……。そういう意味で日本民衆はまだ社会民衆としての自分自身を殆んど理解していない<sup>17</sup>。この民衆の自意識を明らかにすることこそ、今後の日本の作家の自己意識の役割であり、作家の自我の機能であろう。……日本民衆の利害を離れて、日本的なものを論じることは出来ない、許さ

---

<sup>16</sup> 小林は、戸坂のこの論文に対して好意的なコメントを寄せている。「戸坂潤氏の「日本の民衆と『日本的なるもの』」(「改造」)は興味をもって読んだ。何故かという、今日の日本的なものに関する問題の発生の逆説性に正しく触れていると思われたからである。日本の民衆こそ唯一の日本的なるものと見做されねばならぬというテエゼに、ブルジョア文学者は言わば内から外へ、プロレタリア文学者は言わば外から内への自我の具体化という動きから触れる事を強いられている、という氏の説に僕は異論を持ち出す余地を認めぬからだ。若し氏の言う様に、問題は作家自身の「自分」とは何かに帰するのなら、元来が扇動や強制によって決して成功し得ない文学という仕事が、日本的な問題に関して氏の恐れる様な方向に歩き得ようとは思わぬ。」(小林 五、一一九頁)。小林の最後の文章に表れた日本の将来に対するある種楽観的な見方を規定しているものは、小林の次の様な人生観であろう。「僕は伝統主義者でも復古主義者でもない。何に還れ、<sup>か</sup>彼に還れといわれてみたところで、僕等の還るところは現在しかないからだ。そして現在に於て何に還れといわれてみた処で自分自身に還る他ないからだ。……僕は、大勢に順応して行きたい。妥協して行きたい。びくびく妥協するのも堂々妥協するのも、順応して自分を駄目にしてうのうのも、生かす事が出来るのも、ただ日本に生まれたという信念の強さ弱さに掛かっていると考えている。」(小林 四、二五二～二五三頁)。「凡そ人間の仕事で芸術ほど無力なものはない。そして無力であって構わないのである。構わないという自覚が文学者に持てたなら、……文学者のこの無力に対して残酷な評言に不安を覚える必要もなくなる筈だ。そういう時、伝統は、自分の個性を通して新しく誕生する筈である。」(同、二五八頁)。

<sup>17</sup> 「日本の民衆が社会階級関係に於て、どういう役割を有っているか、又持たねばならぬか、ということが、日本民衆は何であるか、ということの、何より大事な第一の規定だ。……日本民衆も民衆である限り民衆支配に対する対立物だというのが、政治上の事実であり、そしてやがてそれが吾々日本民衆の民衆的信念となるべき筈である。この信念は……民衆の日常利害に基く實際活動によって初めて必然的に固められてゆく信念である。実は日本的なものもその時、初めて実際の形で創造されてゆくのだ。」(戸坂 四、二〇七～二〇八頁)

れない。日本民衆こそ唯一の日本的なるものと見做されねばならぬ<sup>18</sup>。」(戸坂 四、二〇八～二〇九頁)

#### (六)風俗論

モラル＝生活意識が「一身化され」、「感能化され感覚化される」時、それは同時に「一身」に身体化された姿で現象する(ないし表現される)。戸坂は、モラルが身体化される場面を風俗と名付けた。以下、一九三六年十一月に刊行された著作『思想と風俗』を手がかりに、モラルと風俗の関係を考察してみたい。

「思想は風俗の形を取ることによって、社会に於ける肉体的なリアリティを有つことが出来る。だが風俗はあくまで、社会というものの皮膚というべきのものに相当するのが特色である。風俗はつまり社会の現象であって、その内部的な機構ではない。……けれども風俗の裏には、常に思想があるのだ。」(戸坂 四、二七一頁)。

「習俗は、云わば歴史的な自然性……を持った一つの与えられた社会的制度であると共に、同時にその制度が概略の大衆の意識にとって安易快適(アット・ホーム)であるという場合のことだ。処でこの云わば制度と制度習得感としての習俗が、一見片々たる細々した手回り品や言葉身振りにまで細分されて捉えられた場合が、恐らく風俗というものだろう。」(戸坂 四、二七三頁)

戸坂は、社会的制度が一種の「歴史的な自然性」として「アット・ホーム」な「制度習得感」を伴って大衆の意識に受容されている事態を習俗として把握し、この習俗が民衆のごく日常的な言葉や身振りにまで細分化され、身体化されたものを風俗として把握した。

「風俗は社会のただの習慣や便宜や約束ではない、又単なる流行其の他の類でもない。単に世間が皆そうしているという事実だけではなくて、この事実が社会的強制力を持っており、そして道徳的倫理的権威と、更にそれを承認することによる安易快適感とを惹き起こしつつあるものが、風俗である。」(戸坂 四、二七六頁)

民衆にとって風俗は、一方では、世間一般がそれに従っている規範として表だって抵抗しがたい社会的拘束力を持つとともに、他方では、自分もまたこの社会的規範を受容することによって世間から承認されているという「安易快適感」が与えられる社会的装置である。その意味で風俗は、心性の最も深いレベルで民衆をとらえ、民衆を既存の社会秩序に繋留する。戸坂の構想する「ノルムとしての常識」がジャーナリズムにおけるクリティシズムにおいて社会的平均値としての常識に働きかけ、それを批判的に変革する説得力を持つことを志向するとすれば、このクリティシズムが働きかけるべき対象は各時代の風俗である。また戸坂の構想する「文学的モラル」が、通俗道徳に対して「反逆を企て」、これをより高いモラルないし良心へと高揚させる機能を発揮することができるためには、「文学的モラル」はそれ自身風俗の一様態となつて、「安易快適感」を供給し「社会的強制力」の源泉となつている支配的風俗とわたりあうことができなければならない。その意味で風俗は、戸坂の哲学的実践の真価が試されるアリーナであるとともに、自らもそこに参加する主体的選択の問題であつた。「風俗は他人の風俗であるよりもまず自分自身の風俗でなければな

<sup>18</sup> 「日本民族の現実の心理の分析に先立って、どこかで造つて来た日本的なものを押し立て、之を日本民衆に押しつけることは、理論上一つの暴力と云わねばならぬ。」(戸坂 四、二〇七頁)

るまい。」(戸坂 四、二八一頁)。

しかし戸坂は、既存の史的唯物論のカテゴリーによっては風俗をめぐる諸問題をそれが持っている重要性和と広く深い射程において把握することができないことを自覚していた。

風俗論は、道徳論とともに戸坂が哲学的研究の最終局面において自覚的に主題化したテーマであった。戸坂は、既存のマルクス主義の弱点をここに見いだしていた。戸坂が、一九三六年に刊行した『道徳の観念』と『思想と風俗』とは、自らが支持するマルクス主義哲学および社会科学のこの空白を克服するための思索を記すドキュメントであった。思想は風俗にまで具体化されなければ、本当に生きた思想とはならない、これが戸坂の確信であった<sup>19</sup>。自己の思想を風俗にまで具体化することができなければ、風俗に影響を与え、風俗を変革することはできない。そして風俗を変革する力量を持たない思想や理論に社会や歴史の変革を云々する資格はない。同じ年(一九三六年)二月に発表された論文「現下に於ける進歩と反動との意義」において戸坂は次のように述べた。

「現在の日本はマルクス主義の退潮期であり、日本ファシズムの発達期であり、その意味に於いて……反動期にあると云われている。……だがマルクス主義が退潮したということは本当は何を意味しているのか。……それは……一般にマルクス主義的風潮の流行が衰えたということなのである。……今日こそマルクス主義理論は常識化され日常化され、その意味に於いて道徳化され気質化される時であり、又現にそうなりつつある時期なのである。その意味に於いて初めて、夫が思想化しつつある時代だとさえ云ってもいいのである。今やこの機会を利用してマルクス主義は、又唯物論は、大衆のモラルとなり大衆の気分となり、やがて大衆の風俗とさえなるように、地道に大衆の身边に浸潤する時期なのである。」(戸坂 二、四二三頁)。

戸坂は、日本が日中戦争と総力戦体制に突入する前夜、マルクス主義のみならず一切の自由な言論活動に対する統制が厳しさを増していった時代にあつて、マルクス主義が「大衆のモラル」となり「大衆の風俗」となるまでに思想として成熟するにはどうすればよいかという問題に真正面から取り組んだ思想家であった。戸坂の思想は、獄中にあつてマルクス主義が民衆の内面的信念となり、その意味でマルクス主義も「一つの宗教」になることができなければならぬと主張したグラムシの思想と共鳴している。両者は、資本主義の強靱さを前にしてのマルクス主義の敗北という厳しい現実を直視した上でのマルクス主義の再生に向けたメッセージを民衆の風俗の変革の問題として提起した。

---

<sup>19</sup> 「具象的な思想とは、だから実は、この制度文物風俗等々に基づき、之をそのきわめて重大な内容内実としているものことだ。……こうした風俗などこそ思想の最も愚衆的な形態で、思想がきわめて日常的な生活意識となっている場合が風俗なのである。趣味や習慣さえが……一旦社会の変動期になると、強靱な思想的粘着力や圧力となって現れて来る。思想は一般にここまで行かなければ、本当に生きている思想ではない。」(戸坂 二、四一四頁)