

## 日本近代の超克と三木哲学との対話

### イズムとしての近代の乗り越え

一九九四年三月十六日の朝日新聞に『日中を軸に「東亜」の新体制を』と題する廣松涉氏の一文が掲載された。「コロンブスから五百年間続いたヨーロッパ中心の産業主義の時代がもはや終焉しつつあるのではないか？：新しい世界観や価値観は結局のところアジアから生まれ、それが世界を席巻することになる。」

この廣松氏の主張は、一見すると柄谷行人などが言うように「左翼の立場からの大東亜共栄圏の提唱」なのではないかと思えるが、デカルト以来の西洋近代思想の超克を志向していた廣松氏のプロブレマティーケを考えると、彼の主張が単純な西洋の否定と東洋の宣揚といった地平で発想していたのではないことがわかる。

廣松氏の言う実体主義から関係主義、物的・世界観から事的・世界観へのパラダイムチェンジは、ただ単に認識論上、存在論上の次元で完結する閉じた円環なのではなく、社会との接点をもち、社会通念の上で支配的な通用的価値に対してもゲルティヒ（妥当）な価値を掲げ、変革主体としてたちあらわれる実践論をもって初めて体

系化しうるものである。

そういう視点から見た時に「世界観や価値観が、社会体制の変革を抜きにして、独り歩きするわけではない。世界観や価値観が一新されるためにはそれに応ずる社会体制の一新を必要条件とする。」という廣松氏の提起は、世界を解釈する「職業的哲学屋」としての立場ではなく、「哲学する者」として自己定立する実践者としての決意の現れにほかならない。

だから廣松氏が「日中を軸にした東亜の新体制を！それを前提にした世界の新秩序を！」と言うとき、それは世界観・価値観の刷新を含んだ「近代の超克」を、ほかならぬこの日本から開始していくかなければならないということを意味する。私はこのように死ぬ間際まで革命的変革者たらんとした生きざまに、心からの共感を感じる。しかし同時にこのことは、志し半ばで成しえなかつた彼の問題意識を受け、いかに「近代の超克」を実現するべく闘いを発展させていくのかという問題として、残された今後の課題としてある。

そのための予備作業としてここで取り上げたいのは、廣松氏が一九八〇年に執筆した『へ近代の超克▽論』である。彼は一九八九年に講談社学術文庫で再刊された折り、その序文で「今日「近代の超克」を真正に成就しえんがためにも、旧時のへ近代の超克▽論と批判的に対質する必要にいよいよ迫られている。」という問題意識を述べている。そこで廣松氏は戦時下の思想状況に定位しながら「近代の超克」が論としてもつていた可能性を剔抉しようとする。

もとより廣松氏の著書に一貫してながれるテーマは、イズムとしての「近代」の乗り越えであり、世界観・価値観レベルに止まらない社会的諸関係総体のパラダイムチェンジを志向している訳だから、当然近代日本の超克という廣松氏の問題意識は日本の社会的変革という問題と不可分の関係にある。

ともあれ、まずは簡単に当時の思想状況を敷衍することで、この問題意識を押さえておきたい。

## 「近代」とはなにか

『近代の超克』というのは雑誌『文学界』が、「太平洋戦争」の勃発の翌年である一九四二年の九、十月号に掲載した、専攻分野も肩書もことなる十三人の文学者、哲学者によって行われたシンポジウムの記録である。このシンポジウムの主催者である河上徹太郎は、このシンポジウムが行われた規定要因を「此の会議が成功であったか否か、私にはまだよく分からぬ。たゞこれが開戦一年の知的戦慄のうちに作られたものであることは、覆ふべくもない事実である。」と述べている。当時の彼らの心境を察するには余りある言葉である。

一九三〇年、治安維持法の極刑をも含む制度改正にともなって、日本帝国主義は一方で闘う勢力に対するすさまじい治安弾圧の強化を押し進めた。プロレタリア文学者であり左翼活動家でもあった小林多喜二の警視庁特高による虐殺は、まさにファシズムと軍国主義の到来を告げる象徴であったといえる。

当時の日本におけるファシズムは、ドイツのナチズム同様、民族派右翼北一輝らの影響下にあつた軍部「皇動派」によって、民衆を巻き込んだ「下からの」ファシシヨ運動として高揚した。しかし「皇動派」のクーデター未遂である二・二六事件によって、東条英樹ら「統制派」軍部官僚がこの運動を抑圧・吸収。以降実権を握つた「統制派」はブルジョアジーとの結合のうちに、「外見的立憲制」を装いながら「上から」の天皇制的軍事ファシズムの型を整えていくのである。

そして国内の軍事的再編を完了した日本帝国主義は、富国強兵政策の下で、アジアからの資源収奪をもくろみ、一九三一年九月、中国、東北部侵略の尖兵関東軍が柳条湖で「満州鉄道」を爆破、それを口実にしながら

ら本格的な武力進行を展開する。このいわゆる「満州事変」以降、十四年に渡り日本は泥沼の世界大戦に飲み込まれていく。

そのような時代状況のなかで、行われたこのシン・ポジウムは、日本の「知的生産者」である彼らに、日本人のとしての「時務」を鋭く問うたのであった。

例えばかつての左翼の闘士であった林房雄は、「岩間に湧く清水の如く、清冷にして透明なる心、地底に燃ゆる火の如く、渾一にして激烈なる心、私なく人なく、ただ神と天皇のみ在はしまする大事業を知る心。」などと言い、「（左翼だった）我が罪の大きさにをののきつゝ」この罪は何によつてつぐなうべきかを問い合わせ、「勤皇の心」に求めている。

戦時下という特別な状況下で、このような林房雄の転向をそれとして批判しても仕方がない。当時「前衛」であつた日本共産党の指導主体である佐野学と鍋山貞親が、『共同被告同志に告ぐる書』を発表し、転向を宣言していくことの中で、「被告同志」が次々に同調し、転向したことの思想的背景を対自化しておかなければならぬ。

こうして見た時、われわれは戦時下という特定共時態における、この「近代の超克」論争が、日本帝国主義のいわゆる十五年戦争へののめり込みを直接的な奇貨としながら、「大東亜共栄圏」形成のイデオロギー的な骨格を形成していくための論争であつたと、捉えることができる。しかしこのような結果解釈的な評価がはたして妥当な評価なのであるか。廣松氏は「否」と答える。この「近代の超克」論争をもう少し内在的に捉えて見れば、シン・ポジウムに参加した知識人の問題意識の中には、少なくとも西欧近代思想の「閉塞」に対する焦燥感と、それに対するアカデミックな意味での「乗り越え」が志向されていたはずであると。

例えばこの座談会に出席した鈴木成高が言うように「近代の超克といふことは政治においてはデモクラシーの

超克であり、経済においては資本主義の超克であり、思想においては自由主義の超克を意味する。」と現在においても論議の対象と成りうる妥当な問題意識を共有しており、ここに集った論者達は日帝の政治力学的な「西洋の没落と東洋の勃興」というシエーマとは別に「超克すべき近代は歐州のみならず、われわれ自身の中にも存在する。」という共通の了解に立っていたのである。

つまり西洋近代という世界観・価値観は当時の日本の生活風土にも離れがたく結びついているものであって、単なる其の否定にとどまるものではない。近代合理主義的な「理性」の客觀性をいう下村寅太郎の指摘を見るまでもなく、科学や経済、政治から芸術にいたるまでの多岐にわたるパラダイムの変更が必要だというのが、少なくとも「知的生産者」を自負する彼らにあっては最低限の確認であったといえる。

またこのシンポジウムは廣松氏が「統一戦線三派」と形容するように、「京都学派」「日本ロマン派」「文学界グループ」のヘゲモニー争いといった感が強いのであるが、その三派の人格的な体現者である西田幾太郎、保田與重郎などはこの会議には出席しておらず、唯一参加した文学界の小林秀夫も終始沈黙を守っている。柄谷行人が巻末の解説で述べているように、この三派の考え方は「ほぼ昭和十年前後にまとまつたかたちですでに出ていた」のであり、その意味で「近代の超克は、明治以来の日本の代表的な知性がたどりついた一極点」にほかならない。

そういったプロブレマティーカを確認しながら、「近代の超克」の論争の中身について見ていいきたい。ここでは三派の個々の論点について検討を加えることはできないが、廣松氏の問題意識にそつて「『理論』の名に値しうべき殆ど唯一のもの」としての京都学派の歴史哲学を中心にそのアチーヴメント（業績）を検証していく。

## 東洋的「無」のテオリア

当時この「近代の超克」に参加した「知的生産者」は作曲家、歴史学家、詩人、神学家などさまざまなジャンルにわたる。それゆえ当然にも理論的にはまとまつた討論になるはずもなかつた。ただ論者たちが事前に執筆した論文には、彼らの問題意識を推し量る上で実に示唆に富んだ内容が散見できる。

「文学界」の同人であり、座談会には直接出席することのなかつた中村光夫は、事前に執筆した『「近代』への疑惑』で「近代の超克」をかたること自身の「近代」性を指摘している。かたや作曲家の諸井三郎は「近代音楽」の誤謬を西欧的近代の墮落過程としての耽美主義や感覚主義として退け、日本固有の音楽への回帰を提唱するのである。

このように「近代」の克服の在り方をめぐっては多様な分岐を孕みつあつた訳であるが、ここでは哲学者として「唯一」体系的な主張を行つた「京都学派」西谷啓治の「道徳的エネルギー」論、『「近代の超克」私論』を見ていきたい。

西谷は「一般に近代的なものはいはれるものは欧羅巴的なるものである。」という前提を明らかにしたのち、「近世欧羅巴は屡々世界觀的無統一の時代」以上にその「基盤の分裂」にまで及んでいるのだ。

それは何故かと云ふと、「近世は文化的には、宗教改革とルネッサンスと自然哲学の成立という三つの運動によって、中世との訣別」した故であり、「各々が一本だけで全建築を支えようと主張するに至つた」からだといふ。

つまり「中世の精神」と表現されるところの統一的世界觀の基盤——西谷によれば神、世界、魂のトリアード——が個別の世界觀である、宗教改革（＝プロテスタンティズム）と「法則によって支配されたる」自然科学、そして文化と人文の文字どおりの復興、ルネッサンスによって支配され、「橋渡しのない分裂に陥った。」しかるに、それらを統一する近世における統一的世界觀を提出する、というのが西谷の問題意識である。

そして「世界觀形成の基盤そのものの再建設、新しい人間の自覺的形成」という壮大なテーマを提起する。これは近代におけるさまざまな「人間疎外」の問題に対し、この疎外的状況の超克を人間性（リュマニテ）の復興によって成さんとしたものである。そしてそれはほかでもない西田哲学の「無の自覺」、つまり「超越としての宗教」の立場であった。

「一つの物体である身体と、通常「心」といはれる意識的自己とを除いて見た時、吾々には何も残らないのであらうか。それは実際に何も残らないともいへる。併しその残らない所に実は残るものがある。寧ろそこに初めて、如何にしても対象化され得ない、従つて科学の視野にも這入つて来得ない唯一のものが、即ち主体としての吾々に於ける真の主体性の立場が現れるのである。」

つまり近代を超える世界觀を宗教觀としての倫理性に求めよというのが西谷＝京都学派の立場なのである。（ここでの問題意識は例えば同じ京都学派の高坂正顯や、高山岩男などと中央公論主催の「世界史的立場と日本」という座談会をつうじて共有化している。）

つまり京都学派にあつては、ヨーロッパ流の「有」の哲学を超える東洋流の「無」の精神的自覺を言い、その立場にたつて西洋流「近代」を乗り越えていこうとするものであった。

そしてその思想的バックボーンになっていたのは「十九世紀の西洋流の講壇的哲学とは『哲学すること』の姿勢において性格を異にする」西田幾太郎の思弁哲学＝「哲学的人間学」であり、それを以つて近代ヨーロッパは

言うに及ばず、既成の哲学の枠そのものを変えていくことを志向したのである。

ゆえに当時近衛清麿のブレーレントラストである「昭和研究会」で西田を師と仰ぐ三木清が『新日本の思想原理』を表し、西谷らと同一の観点に立つのであるが、それは三木が、理想とするアジアの統一としての「新しい思想原理は既に破綻の微歴然たる近代主義を一層高い立場から超克」するとして、その実現を「協同主義の哲学」に求めていることからも明らかである。

このように京都学派なり三木清が、西洋の啓蒙主義的理性主義に対しパトスとしての「哲学的人間学」や「協同主義の哲学」をもって、閉塞した「近代」を乗り越え、ロゴスとしての「新世界」の構築をめざした訳であり——これを三木はロゴスとパトスの統一としての「構想力の哲学」と呼んでいるのであるが——このようない方を廣松氏は評価しているのである。この内容については改めて後述する。

しかしそのような「一即多・多即一」のディアレクティックに彩られた西田哲学にしてからが、哲学上のコンテキストにおいてあまりに抽象性を免れておらず、しかも人間主義の提起にしても、それが一方で十九世紀のコントースペンサー流の社会有機体説との接点をもちうるものであっても、いわばそれ自身が近代イデオロギーの埒内で発想されていたかぎりにおいて観念的域をでるものではなかつたといえる。

ゆえに現実の戦争という事態にたいして、それを容認するイデオロギーに容易に転化しうるのである。「國家が、一個の全体としてその総力を集中し、強度のエネルギーを以つて行動」することを通じ、こうした東洋的価値觀によつて近代の閉塞を突破でき、世界倫理としての「天（道）の道」を確立できると言う西谷や、「支那事変」が日本にとって世界史的な意味をもつ「世界の新体制」の構築にむけた「東亜共同体」確立の礎であるいう三木の言葉によつて、日本帝国主義の「大東亜共栄圏」＝アジア支配を擁護するイデオロギー戦線を現実には担つていつた訳であり、そこでの京都学派的な限界性＝テオリアこそが問題にされなければならないのであ

る。

つまり京都学派のプロブレマティーケにあつては、文明発展における西洋一元史觀や、哲学における主客二元論などの「近代」主義パラダイムそのものが超克されるべき課題として設定されている限りにおいて未来にひらかれた可能性をもつていたことは確認できるのであるが、それをどのように実現していくのかという行為論的な問題把握が抜け落ちているがゆえに、現実の戦争に対して過大な意味付与をもつてそれを合理化し、自らの論理体系を完成させてしまうのである。

このような京都学派の陥穽を乗り越えていくためには、世界觀・価値觀としての認識論や存在論の刷新のみならず、その現実的適用としての行為論・実践論の確立にまで哲学が「越境」していかねばならないのである。廣松氏が結びの言葉で述べているように、この「近代の超克」論の今日的な課題は、京都学派の様な「前車の轍に墜ちることなく当の課題に応えていくか、これはまさしく遺された案件として対自化されなければならない。のみならず、それは理論的・実践的に解決される」のであり、「哲学者」廣松涉氏が『存在と意味』の二巻において「実践的世界の存在構造」を執筆し、自らも実践者として定位しようと志した所以もここにあるのだ。

## 「近代の超克」と現代

一九九〇年の春に雑誌『中央公論』が「行き詰った近代西欧文明を超える視点」と題した特集を組んだ。

九人のジャンルのうちがう論者による論文集は、西欧近代のもつ閉塞感を異口同音に述べている。これを「半世紀後に復活した「近代の超克」」と評価した矢野暢は、その著書（『近代の超克——世紀末日本の明日を問う』）において、この「主題が近代日本に永遠につきまとう業」であると主張している。

上山春平や梅棹忠雄などの「新京都学派」と思想的に接点をもつ、この元京大教授は、多元的世界観や、ポスト・オリエンタリズムの推奨など、「西洋VS東洋」というシーマを超える新しい理論発展をどのように構築していくのかを論じていて、ある意味で半世紀前の京都学派の位相をほぼ踏襲しているのではないかと思う。殊に「多様な主体（価値観）の平和的な共存」と規定付けられる未来の「アジアの時代」の定義などは、多少理念的ではあるが、廣松氏の問題意識とも多くを共有している。

ともあれ現代の課題としての「近代の超克」といった場合、戦時下という時代背景「暗く輝ける一九三〇年代」（注1）における知的翼賛会議といったドクサや偏見を捨てて、その論争が可能性としてもつっていた要素を正しく評価することをまずは目指さなければならない。ゆえに現代においてもこの「近代の超克」という問題は古くて新しい問題として、いつまでもわれわれの乗り越えの対象である事が対自化されていくのだ。

それは六十歳の生涯を、マルクス主義の再評価という理論的營為に切り縮めることなく、行為論の領野へ踏みだし、知的アクティビストとして生きた廣松氏の問題意識を引き継ぐことでもある。

それを踏まえて、次章では三木清をとりあげてみたい。

先に述べたように、廣松涉氏は著書『へ近代の超克▽論』のなかで、一九三三年の日本共産党「佐野・鍋山の転向」を契機にして左翼運動総体の右傾化が始まつた旨を論じている。そして当時、マルクス主義的な論文を発表し、左翼陣営内部にいたとされる三木清が後の首相、近衛清麿のブレーントラストである「昭和研究会」に積極的にコミットした旨を上げ、自覚的に佐野・鍋山の追随者となつたのではないと注釈しつつも、「昭和研

究会にアンガージェした転向左翼の軌跡を第三者的に分析するとき、そこには明らかに「転向の論理」が狡智的に介在しており、それがやがては「近代の超克」論へと連環していることが看取される。」(注2)と「マルクス主義者」である三木清の転向を言うのであるが、私はその主張に、素朴な疑問を感じた。

廣松氏も言うように三木は一九二七年に当時留学していたドイツから帰京し、後に触れるがハイデッガー哲学に強く影響を受けつつ執筆した『パスカルにおける人間の研究』を表す一方で、左翼文化人であった福本和夫や羽仁五郎などの影響をうけて、マルクス主義への憧憬を深めていく。そして三・一五、四・一六弾圧の吹き荒れるなかで「プロレタリア科学研究所」の哲学研究所主任になるにおよんで、一九三〇年、共産党への資金提供という名目で特高警察に検挙されることになる。

そしてこの検挙をきっかけにして、スターリン主義的な共産党指導部により、三木は研究所主任を解任されてしまうのであるが、これが原因で三木の転向を論証することは容易であるし、廣松氏も含め多くの論者がこれを主張している。

三木は、処女作である『パスカルにおける人間の研究』において、ハイデッガー哲学に強く影響されながら立体的人間学であるパスカルの研究を試み、彼の主要な論点である「基礎経験—アントロポロギー—イデオロギー」という「人間学」＝アントロポロギーの確立を模索する。そのとき確かに三木はマルクス主義の立場を選択するのであるが、そこでの「マルクス主義」はコミニテルン指導下における「正統派マルクス主義」＝エンゲルス主義以外ではなく、その破産も必然であつた。

その意味で言えば三木は廣松氏の言うように「転向マルキスト」であるのかも知れない。しかし三木のとった行為を彼の問題意識に内在化すること抜きに「転向者」と規定してしまっては早計なのではないだろうか。少なくとも私は三木がスターリン主義的な在り方を否定していくことについて言えば、当時日本共産党のスター

リン官僚よりもずっとヒューマンなものを感じる。  
ともあれ、このような三木清の思想史を辿っていくことを通じて、日本近代のポストモダンを概括していく  
いと思う。

注1 — 朝日選書、荒川幾夫著『昭和思想史』の副題

注2 — 講談社学術文庫、廣松涉著『〈近代の超克〉論』 P136

### 三木哲学の解明（一）——ハイデッガー哲学からの影響

三木の哲学者としての出発点は、京都大学時代での西田幾多郎との出会いから始まる。三木は西田の『善の研究』を読み、「まだ何をやろうかと迷っていた私に哲学をやることを決心させた。」（注1）と語っており、このことから三木にとって、西田が哲学を始める動機になったことは明らかである。この西田との出会いは人間関係的には勿論のこと、思想的にも三木の主体形成にとって重要な影響を与える。

京大での主任教授西田の師事をうけ、大学を卒業した三木は、二年後の一九二二年、岩波書店の主催者である岩波茂雄の学資援助をうけドイツに留学することになる。この時期の様子については、彼自身の『消息一

通』という手紙や『読書遍歴』というエッセーに詳しいのだが、まず三木はハイデルベルグ大学で新カント学派のリッケルト教授のゼミナールに加わり、彼の歴史哲学の研究にはいる。

リッケルトのいう「歴史哲学」というのは、歴史科学の論理学、歴史生活の原理論、世界史の哲学という三つの部門にわかれ、彼独自の概念である文化科学を自然科学との対立として根拠付けることを通じて、両者の相互関係を明確化させる「論理哲学」の試みである。(注2)

ただ三木は、このようなリッケルトの「論理哲学」の如き枠組みについて、必ずしも共感はしていなかったようで、むしろリッケルトの門下であったハイデッガーの思想に強く引かれていく。「ハイデッゲルがフッサールのフェノメロギーから新しく踏みだそうとする出発点、この努力の目指している方向を辿ってみると私は非常に興味のある仕事」(注3)であることを述べている。

そして三木がハイデッガーの影響下で執筆されたといわれるのが『パスカルにおける人間の研究』である。この彼の処女作にあたる研究のなかで、三木自身が主要に問題にしようとしたことは、その序でも明らかなように人間学の究明であった。「『パンセ』においてわれわれが出逢うものは意識や精神の研究ではなくして、かえって具体的な人間の研究、すなわち文字通りの意味におけるアントロポロジーである。」(注4)というように三木は、パスカルの哲学的嘗為の中の人間の *Leben* (生) としてのアントロポロギーの解説を模索していくと言える。その意味ではレゾン・デートル (存在理由) の解説として、ザイン (存在) のダーザイン (現存在) における規定性を中心課題とする、ハイデッガー哲学とも問題意識を共有する。

だからこの著書のなかで三木が「我々の生が自体においては何らの必然性を有することなく、かえってただ我々の「可能なる」存在の仕方のひとつにすぎぬことを教えるのは死の智慧である。」とか「死の自覚は生がその存在性を自覚することであると考えられねばならぬ。死は単に生を相対化することにおいてでなく、むしろこれ

を可能にするところに意義を發揮する。」（注5）などと書いていることをもって、三木の当時の発想が、ハイデッガーフローの「死への先駆」の影響下にあることを、容易に読み取ることができるのである。

しかし、この著書全体を通じて彼の主張として受けとめられることは、例えば「人間の根本的規定は矛盾であるが、故にその解釈は定立と反定立とを要求する。」（注6）などといってディアレクティク（弁証法）を「生」を解釈する概念として措定し、「定立と反定立の総合」を問題にしつつも、その「総合の原理」たるや「超自然的」で「宗教的」な「慈悲の秩序」であったりとか、「神を人間の存在の最後の目的として理解するのは神の恵みに属することであって、この理解そのものがすでにその起源を直接に神に負う。」（注7）というような、結局のところ神への信仰でしかなく、哲学というよりは「宗教説法」のような代物でしかない。

確かに三木は、既存のロゴス（=秩序）を超克し、「生と死」の可能存在としての基礎経験を定立していく中から、高次のロゴスとしてのアントロポロギーを解明するという、方法で「存在」を解きあかそうとしている。それは三木の門下生である久野収なども繰り返し主張してしたりするのであるが、例えば先に引用した『我が青春』の中で自らの「枕頭の書」として『パンセ』とともに上げているのが、親鸞の「平民的な浄土真宗」である『歎異鈔』であり、『パスカルにおける人間の研究』をかいだ時分からいつも私の念頭を去らないのは同じような方法で親鸞の宗教について書いてみることである。」などとのべており、ここから三木哲学=アントロポロギーの宗教哲学としての一環した内的根拠を見ることができる。

すなわち、三木の発想する基礎経験=アントロポロギーを根底において規定している概念は、浄土真宗ばかりの宗教性であり、彼の師である西田の「無」を場所的に絶対的な規定態とする宗教哲学と極めて相似した内容をもつてているがゆえに、三木が後期「昭和研究会」にコミットしていく根拠にもなるのである。

ともあれ、パスカル研究を世に送り出して以降、三木はハイデルベルク時代以来の旧友である羽仁五郎などか

ら「ゲーテが書いた数百数千の美しい詩の中からではなく、ドイツ労働者階級の握るハンマーの中から未来のドイツ文化というものは築かれるのではないか」（注8）などといった論議を浴びせられるなかで、次第に彼らの影響のもとに、それまでハイデッガー流の抽象的な「存在」の解説を志していた実存をも省みて、現実の問題へのアンガージュを志向していくのである。

注1 一 新潮文庫、三木清著『読書と人生』 P8

注2 一 岩波書店、久野収著『三〇年代の思想家たち』 P66

注3 一 新潮文庫、三木清著『読書と人生』 P154

注4 一 岩波文庫、三木清著『パスカルにおける人間の研究』 P4

注5 一 同 P62

注6 一 同 P174

注7 一 同 P202

注8 一 第二文明社、佐々木健著『三木清の世界』 P48

## 三木哲学の解明（二）——マルクス主義との対決

三木は一九二七年、法大教授を委嘱され上京してきたあたりから、雑誌『思想』紙上にマルクス主義的な論文を次々と発表している。六月に『人間学とマルクス主義』、八月に『マルクス主義と唯物論』、十二月に『プラグマチズムとマルキシズムの哲学』という具合に、矢継ぎ早に論壇を賑わすことになるわけだが、当時三木の思想の中でマルクス主義がどのように位置付いていたのだろうか。

三木はマルクス主義についての、このような「接近」を次のように述べている。「一般に現実を回避することによって思想の高貴さを示そうとする者は、ただ単に然か自己を粧うのみであり、かえってたまたま彼の思索の法儒と怠慢とを暴露するにほかならない。かつて哲学はフランス革命に対する感激によって著しい進展を遂げたようだ、今はまたそれは何らかの仕方でマルクス主義と交わることによって、恐らく現在の無生産的なる状態を脱しそるであろう。」（注1）つまり三木は、当時の哲学の「無生産的」な状況を開拓し、「著しい進展」を促していく為の方途をほかならぬマルクス主義に求めたのである。そしてここで注目しておかなければならないのは、以前のハイデッガー哲学に依存していた当時とは異質の、現実への投企という視点を打ち出していることである。

三木は従来の唯物論が「人間を静的、觀照的存在として分析し、分解する」とマルクスの『フォイエルバッハに関するテーゼ』を引用しながら、「唯物論は、空想的実践にはしるときその現実主義的本質を失い、イデオロギーの範囲内に終始するときその唯物論的特質を發揮し得ない」として、觀念的なマルクス以前の唯物論——オーエン－サン・シモン流のフランスのそれであつたりする——を批判

するのである。「これに反してマルクス主義にとっては、生産行為——人間相互と自然との材料交換行為——が、人間の存在の、生活の、意識の基底である。「初めに行為があった」(Am anfang wardie tat) それ故に人間は思惟する前に行為していた、——これがマルクス主義的唯物論の根底である。」とそれ自体、全く正しい唯物論理解を示すのである。(注2)

しかし当然ここで疑問が生まれてくる。彼は一年前のパスカル研究で「慈悲」とか「心情」などというように人間の基礎経験を、非常に観念的地平で了解していた筈である。」(1)で言う三木の、このような論理の「転換」はいったいなにが根拠になっているのだろうか。それを見極めていくためにも、当時の三木の内一外で規定因として作用していた要素について見ていかなければならない。

まず外的な要因についてであるが、日本における国内情勢として、とりわけ左翼陣営内部での山川イズムに対する、福本イズムの台頭という日本共産党—日本左翼運動総体の、綱領決定を巡るヘゲモニー争いが挙げられる。

それまで日共内部では「大衆の自然発生性」に依拠し、反ブルジョア「共同戦線党論」を主張していた山川均の論調が支配的であった。山川は、現段階では非合法な共産党は不要で、合法的で大衆的な無産政党を中心と運動を進める方針をだすが、それと真っ向から対決する形で登場したのが、ドイツで「フランクフルト学派」設立に尽力した福本和夫であった。

彼は一九二〇年代の西欧マルクス主義の再興という、ドイツの知的状況下で、K・コルシュやG・ルカーチなどに触発されつつ主体形成をなし、日本に鳴り物入りで帰国したのである。そして山川の方針とは逆に、完全な職業革命家からなる少数精銳の党を主張する。福本は、共産党は思想的に純化されたマルクス主義の集団でなければならず、そのためには激しい理論闘争をおこなって、意識的に徹底していない不純なマルクス主義者を

「分離」し、「純正マルクス主義者」だけが「結合」し直さなければならないという、いわゆる「分離・結合論」を主張し（注3）、それはたちまちにして日共内部のみならず日本のマルクス主義陣営総体を席巻したのである。福本がおこなった「分離・結合」なるもののスターリン主義的な内実はともかく、福本イズムのもつ影響力は、日共内のヘゲモニー争いという枠を超えて、マルクス主義理論が——純粹理論の上では——世界変革をたぐりよせる、その要素として多くの大衆の心を捉えたといえる。そして三木清もドイツ留学の際に、福本と交流していることもあり、その影響を受けていることは間違いない。

しかし三木がマルクス主義に「接近」した要因として、福本イズムに見られる純粹マルクス主義的な気運の高まり以上に、喫緊の課題だったのは、自らの哲学的体系の構築——『パスカルにおける人間の研究』における、基礎経験——アントロポロギーを根拠付ける——イデオロギー性の確立であった。三木は好んで「Boden」（地盤）という言葉を使うが、その意味で『パスカルにおける人間の研究』当時の彼の哲学は、さしづめ「ボーデン・ロース」（地盤喪失）の状態であり、自分の基礎経験——アントロポロギー——イデオロギーという哲学体系の確立は急務の課題であつたといえる。

一九二八年、三木は一年前から書き続けてきた「マルクス主義論文」をまとめて刊行し、その「序」で次のように述べている。「これらの小篇はその特殊なる成立の事情を負うて或る程度まで夫々独立してゐはするが、少なくとも方法的なものに關しては一つの共通の意図のもとに繋い合つてゐる。私はそれらのものにおいて理論の系譜学（Genealogie der Theorien）を目論見たのである。」（注4）三木の発想はマルクスの唯物史観を、「理論の系譜学」というイデオロギーの体系として、佐々木健の言葉を借りれば「どこまでも自分の哲学のため」（注5）にマルクス主義に接近したのであって、それまでハイデッガー流の抽象論的存在論に依拠していた地平からの、それは飛躍ではありえても、決して彼がマルクス主義者になった訳ではないのだ。

例えば三木は「我々にとって実践は、労働として、それ自身人間的感性的活動であるが故に、かくのごとき交渉の仕方においてその存在性を顕わにする存在は、最後まで独立なる、感性的にして物質的なる存在のほかに何者でもあり得ない。」（注<sup>6</sup>）と主張するのだが、三木の論理上では「実践」も「感性的活動としての労働」も「無産者的基礎経験」という「物質的な存在」を定立させる要素としての意味しか持たせられない。なぜならば、三木が指定する労働主体としての「感性的にして物質的なる存在」なるものは、およそリアルな現実から遊離した理念であり、現実にそれを保障する社会的生産諸関係の解明に向かうモメントは論理上遮断されるを得ないからである。もっぱら「基礎経験」＝存在論の解明のみが彼にとっての問題意識ということである。

三木はマルクスの「プロレタリアートは彼自身の生活条件を止揚することなくしては、自分自身を解放しえない」というくだりを引用しつつ、「無産者」によって「解放されるのは単なる物質のみではない。単なる精神ではもとよりない。」と注釈をつけたのち、「かえって物質と精神とは止揚されて全体の人間性そのものが解放されるのである。」（注<sup>7</sup>）というのだ。「人間性の解放！」マルクスがほんとにそんなことを言っているのだろうか。

もとよりここで三木が依拠している「マルクス主義」は福本の主張するコミニンテルン＝エンゲルス流の「物質の哲学」でしかないことは明らかである。だから三木はその破産の必然を感受することの中でスターリン主義的な「マルクス主義」を選択しえなかつたといえる。しかし三木自身も言うように、実践と理論の統一としてのマルクス主義を理論として理解し、自分の「宗教」にマルクスの「言葉」を当てはめているだけのイデオロギーでは決して人間の解放はおろか、「近代の超克」への途は開けないし、論理矛盾に陥ってしまうこともまた必然でしかないのである。

注2 — 同 P165

注3 — 講談社文庫、立花隆著『日本共産黨の研究（一）』 P102

注4 — 『三木清全集』三巻 P3

注5 — 佐々木健著『三木清の世界』 P68

注6 — 現代日本思想体系三三『三木清』 P150

### 三木哲学の解明（三）——構想力の哲学

前章まで、三木が自らの「人間学」＝アントロポロギーとしての哲学体系の構築を第一義にして、ハイデッガーからマルクスを経由してきたことを明らかにしてきた。三木は先に見たように、一九三〇年に共産党への資金協力の名目で逮捕され、「プロレタリア科学研究所」主任の位置を、横暴なスターリン主義的官僚によって解任されてしまう。こうして彼は、公然とマルクス主義的な立場をとることをやめ、『歴史哲学』、『哲学的人間学』などの執筆を経て、「人間学」の危機的状況を哲学的に克服する途を模索していく。

『歴史哲学』において三木は、「存在の根拠を事実としての行為と捉え、行為の存在論的解明を行うとともに、行為の立場から歴史の諸問題を解明し」ようとする。（注1）ここで言われている「行為の立場」というのは、

彼のマルクス主義に「接近」していた時代の「実践」（＝プラクティス）という概念と、すぐにイコールで結ばれる訳ではない。なぜならここで三木が意図しているのは、歴史性を媒介した、「超越」としての「行為」（＝ポイエンス）であり、ゆえにそれを担う主体自身も超越性を内包した「主体」ということになるからである。

「行為の超越性というのは、それが過去現在未来を超えた全く異なる秩序の現在から起ることを意味している。」（注2）と三木は社会で普通に行われている行為は、既成のロゴスの範疇において行われていて、それを超えていくには根源的な「自己直観」である超越＝パトスを媒介にして、高次の新しいロゴスを「形成」していくかなければならないとするのである。そしてこの「形成」こそが、近代の「人間学」の危機を超える立場として提起されるのであり、これがロゴスとパトスの統一としての「構想力」であると三木は主張するのだ。（注3）

しかし『構想力の論理』は三木哲学の集大成であったにも係わらず、ついに未完のまま完成させることができなかつた。その意味で彼の哲学体系を象徴しているともいえるが、ここではそういった三木の「構想力の論理」の思想的なエッセンスとして、一九四〇年に執筆した『哲学入門』に沿いながら、晩年の三木の思想を見ていただきたい。

現在も書店で簡単に購入できるこの『哲学入門』は三木自身も言うように、「真理の行為的意味」の解明を目的にして書かれたものであり、彼の「理解する限りの西田哲学」が志向されている。（注4）西田哲学と三木哲学を結ぶものはなにかといえば、先にみた「京都学派」西谷啓治と同様に近代西洋の超克という問題意識になるのだが、それを三木は知識＝認識と行為＝存在という側面から考察しようとする。

そこにおいては、西欧近代における認識論についての「模写－構成」を取り上げ、「認識は一方主觀から規定されると共に他方客觀から規定されている。それが主觀から規定される限りにおいて認識は構成的であり、それが客觀から規定されている限りにおいて認識は模写的であるということができる。」として「かように対立する

ものの統一として認識は形成である。」（注5）と認識論における形成説を主張するのである。

ここで明らかに三木哲学の体系は、廣松氏も指摘しているように、西洋近代の模写と構成という認識論上における対立を「一長一短」に批判し、それをただ単に「折衷」しようとしているだけで、（注6）なんら「形成」という積極的な要素の位置付けがなされていないという意味で、お粗末の一語につきる。しかしそういった三木哲学のお粗末さは、認識論の未確立に止まるものではない。

もう一つの側面である行為としての存在論的なアプローチにおいては、「道徳的行為」の必然を説き、直接的な表現をこそ使わないものの、当時日本のアジア侵略への動員をうながすのである。三木は「道徳を単に良心の問題と考えては単なる主觀主義に陥ることになり、そこには何か、義務というが如き客観的命令的なものがなければならぬ。」（注7）といい、「私は汝から呼び起こされる、道徳的命令はつねに具体的に限定されたものである。「汝なすべし」ということはつねに一定の歴史的・社会的関係から出てくるのである。そこに表現されているのは社会的意味であり、道徳的意味充実はつねに社会的意味充実である。」（注8）とハイデッガー流の運命＝ゲシックの下への日本人民の動員を説いている。

つまり三木は、日本の戦争への参加や、アジア民衆に対する侵略が、共同体の運命ゲシックの下に現存在としての諸個人が従属するという、ハイデッガーの哲学の埒内で発想されており、極めて運命論的な発想に陥っていると言えるのである。

人間学としてのアントロポロギーの確立をめざし、ハイデッガーに影響され、マルクスを志向しながら、彼の哲学の実践的帰結は、戦争と侵略のなかでそれを容認する「道徳的行為」を確立し、師匠である西田幾太郎の如く、宗教的色彩に彩られながら遺稿の『親鸞』を執筆していく。

そういった意味で三木の哲学は一貫した問題意識を持ちえたとは言える。しかしつまりはそれだけで、己の理

論的深化のみを問題にする中で、現実に対する指針を指示示し、「人間はど」「から来て、ど」「に行くのか」とか、われわれは「いかに生き、いかに死すべきか」という哲学についての根本的な問いを、ついに発することができなかつたのだ。

注1 — 竹内良知著『畠田哲跡の「行為的直觀」』 P163

注2 — 岩波新書、三木清著『哲學入門』 P59

注3 — 現代日本思想体系三三『三木謙』 P387

注4 — 岩波新書、三木清著『哲學入門』 P10

注5 — 同 P101

注6 — 講談社学術文庫、廣松涉著『「近代の超克」入譜』 P153

注7 — 岩波文庫、三木清著『哲學入門』 P171

注8 — 同 P179

## まとめとして

この文書の前半は廣松渉氏の『ヘ近代の超克▽論』を、後半では、主に三木清の哲学を中心に見てきた。

三木哲学の体系との関係で言えば、ヘーゲル哲学流の「絶対矛盾の場所的同一性」を説く西田哲学との関連や、東洋哲学＝宗教觀というものにまで、今後は深めていきたいと考えるが、西洋的「有」に対し東洋的「無」の超越性を認め、西洋近代思想の閉塞状況を開拓する問題意識の中でハイデッガー哲学を問題にし、当時のスターリン主義でしかなかった「マルクス哲学」の「イデオロギー性」のみを擷取することを通じて己の基礎経験－アントロポロギーの確立を成さんとした三木清の思想形成が、廣松氏のいうような転向マルキスト等ではなく、思想的に一貫したものだったことは論証できたと思う。しかしそれは、当時の「知的生産者」であった彼らの問題意識に内在化すること抜きに、三木らを「ブルジョア御用学者」などと規定してしまうのも早計な誤りであると思う。

西洋近代の没落は、三木の問題設定にも明らかのように、人間性の阻害としての「近代」思想なり「近代」文明なりの「発達」によって、必然的にもたらされたものであるといえる。本来社会的な人間と人間の関係が、資本主義社会のもとで、貨幣を媒介とした「物」と「物」の関係に置き換えられ、その結果著しい人間阻害としての差別が引き起こされていることは、例えば「南北問題」の顕在化などを通じて明らかである。

物質文明は人類自らが生み出してきたものであり、その意味で私たちは自然からさまざま恩恵を受けている。しかし反面で、営利主導の木材の乱伐による地球温暖化の問題や、オゾン層の破壊、などの人災ともいえ

る弊害を必然化させている。また一方で都市生活においては、アトミズムの一類型としての核家族化の問題や、コミュニケーションの阻害といった人間存在にとっての危機が、同一のメダルの表裏の関係にあることも、現代社会にとって同様に深刻な問題である。

五十年前の「近代の超克」というテーマは現在においても、同様にわれわれ人類の課題でもある。その意味で現代に生きる私たちが過去から引き継ぎ、未来へと送りだしていく関係において「永遠の今」としての課題でもあるわけである。

例えば、十八世紀の資本主義の勃興を目の当たりにしたカール・マルクスは、そこに未來永劫続く近代文明のパイオニアを感じたのであろうか。彼は「産業革命」という生産力の発達によって、社会の外に押し出されてしまっている多くの人民の存在こそを前提とし、そういった矛盾を「観念的寝言」ではなく「実在的な社会的諸関係の実践的転覆」（注1）によって解決しようと、資本主義の歴史生成的な捉え返しを模索して『資本論』を執筆したのである。

三木も戦時下の時代背景のなかで「学者は今や憂国の志士として現れる」（注2）と言い、「思想の危機」を克服する『構想力の哲学』をぶちあげるのだが、そこでマルクスの立場と決定的に異なるのは、あくまでも非抑圧人民の立場に立とうとしたマルクスに対し、三木の立場は現実には抑圧者の立場であり、体制護持を至上命題とする日本政府の立場を事実上選択しているのである。

故に二十一世紀に生きる私たち「永遠の今」である課題はなにか。それは「平和」という大義名分のもとでおこなわれる民衆抑圧に積極的に賛同し、それを「国際貢献」論をもって「国際国家日本」の台頭を促すよう、三木が歩んだ「過去の轍を踏む」ものではないはずである。

社会的矛盾に対しても自覺的に、被搾取、被抑圧の側に立ち、そういった矛盾の解決をあくまでも

現実的な課題として指定し、継続的で非妥協的な立場で闘い抜いていく。そうした闘いの中に「生きざま」としての己の思想性も生まれるし、育まれもするということを最後に述べて、結語としたい。

注1 — 合同出版『ディイツ・イントロドゥー』 P82

注2 — 現代日本思想体系III『木彌』 P372

