

三木清における社会変革のための主体形成の課題

——『歴史哲学』（1932）の時期を中心に——

飛 田 真依子

1. はじめに
2. 『歴史哲学』における「事実としての歴史」の分析＝歴史的行為概念の分析——「事実」と「存在」の弁証法
3. 社会変革のための主体形成の課題
4. 結論

1. はじめに

本稿で扱うのは1930年代前半の三木清の思想である。

1930年代の前半といえば、日本において大きな変動があった時期であることはよく知られている。いうまでもないが、30年の金解禁と産業合理化運動、31年の満州事変、そして所謂総力戦体制に向けて国民の組織化・動員体制が築かれつつあったこともすでに多くの研究で明らかになっている¹。また、この時期からファシズムや精神のおよび思想的危機、不安の問題が論壇を騒がし始めていた。実際1932年の『思想』では精神的危機に関する最近の文献の紹介がおこなわれたし、当時すでに鋭い批評でその名をはせていた谷川徹三は「思想・文芸——1932年の回顧——」において「ファシズムと並んで問題になったのは、思想的危機の問題であった」²と総括している。

本稿の目的はこのような時期に、当時第一線で活躍していた三木が何を時代における思想的な課題として提出していたかを明らかにすることである。この時期メディアに300ほど寄稿している三木の論考には当時のその課題が如実に現れていると考えられ、本稿はそれらとともに、この時期の代表的な著作である『歴史哲学』（1932）も検討する。

結論を先取りしていえば、危機意識や不安の先に「人格の分解」の危機をみた三木は、それらの克服のために社会変革のための主体を形成することを自らの課題として掲げた。その際に重要となったのが『歴史哲学』における中心的な概念であった事実としての歴史＝歴史的行為主体である。この概念は人間を、客体をも自らの内に含む歴史における根源的な行為主体として定義し直すもので、三木はそれを軸に、従来の哲学や存在論を批判しながら、新しい歴史哲学を作ろうとした。こうした試みは、この時期に三木がメディアに寄稿した論考において具体的には、ファシズムや日本主義、更にはマルクス主義的唯物論の批判と超克というかたちで進んでいく。

このように、本稿は三木のマルクス主義的唯物論批判も扱うが、この点について、従来の三木研究はほとんど言及してこなかった³。ゆえに、三木が1930年に当時非合法であった共産党に資金を提供した疑いで検挙された後、マルクス主義研究から少なくとも表面上は身を引いたことに関して転向がしばしば論じられてきたが、本稿はこの点に関し、1930年代に三木がマルクス主義から距離をとった理由を理論的に提示するものである⁴。また、本稿で明らかになる社会変革のための主体形成という課題は、三木に関して特に問題とされる昭和研究会への参加について、それへと至る道筋のひとつを示すことになるだろう⁵。

以下では、まず第2節において『歴史哲学』を考察し、それにおいて事実としての歴史＝歴史的行為主体が中心的な概念であること、更にそうした主体は客体をも己の内に包み込む根源的な主体であることを明らかにする。従来の三木研究のなかには事実としての歴史概念を超越的なもの、宗教的なものとみる研究もあるが⁶、本稿がこの見解をとらないことは当節で明らかになる。次に第

3節において、三木の『歴史哲学』における主体概念が歴史的状況に基づくものであること、すなわち危機意識や不安の克服および社会変革のために提起されたものであることをメディアに寄稿した論考を分析することで示す。加えて当節において、三木の社会変革のための主体形成の試みの特徴づけるためにも、戸坂潤『日本イデオロギー論』における同じ試みを取り上げる。最後に第4節においてまとめをおこなう。

2. 『歴史哲学』における「事実としての歴史」の分析＝歴史的行為概念の分析——「事実」と「存在」の弁証法

はじめに『歴史哲学』の構成を確認しておこう。章立ては序、第1章「歴史の概念」、第2章「存在の歴史性」、第3章「歴史的発展」、第4章「歴史的時間」、第5章「史観の構造」、第6章「歴史的認識」であり、岩波書店発行『続哲学叢書』の1冊として1932年に出版された。単行本として書き下ろされたものが大部分だが、第1章と第2章にあたる部分は前もって「歴史の概念—歴史哲学の1章」（『哲学年誌』1931年12月、法政大学哲学会編、岩波書店）、「存在の歴史性」（『思想』1931年12月）として発表されている。

三木は、歴史とひとことにいっても本来はそこに3種類あることを指摘することから始める。まず、存在としての歴史である。これは単純に出来事のことを指す。次に指摘されるのはロゴスとしての歴史で、出来事の叙述を意味する。そして最後にあげられるのが、事実としての歴史である。これは論述が進むにつれて、現在、行為、歴史をつくる人間の歴史的行為、主体を意味するようになる。

それでは、これら3つの歴史の関係はどのようなものであろうか。

存在としての歴史とロゴスとしての歴史との関係は容易に想像がつくだらう。今述べたように、存在としての歴史は出来事を意味するが、当然、出来事のすべてが叙述されるわけではない。ゆえに、存在としての歴史がすべてロゴスとしての歴史となるわけではないのだが、では、どのような存在としての歴史がロゴスとしての歴史となり、どれはならないのだろうか。

その際の基準となるのが、事実としての歴史である。このことは、事実としての歴史を現在という意味に解して、歴史叙述においておこなわれることのある書き換えを考えるとよく分かる。三木によれば、その条件は3つあり、ひとつめは現在が歴史の端緒であるから、ふたつめは何が歴史的に重要なのかということはそれぞれの現在によって規定されているから、そして最後に、歴史が書かれるためには何らかの全体が必要であるが、その全体を形作るのは現在であるから、である。それだけではない。たとえば、歴史の解釈や見方として歴史的認識や史観というものが存在するが、三木のみるところ、これらがどのようなものであるかということも事実としての歴史によって規定されている。三木の言葉をひいておこう。「事実の立場に立つことによって初めて歴史的認識も可能となるのであり、存在としての歴史は事実としての歴史に関係づけられることなしには認識されえない」⁷し、「史観はその根源において事実としての歴史によって規定されている」⁸。

このようなことから、歴史を分析するときに、三木が事実としての歴史に特に重要な位置を与えていることが分かる。ゆえに、以下では事実としての歴史概念を中心に分析することによって、三木が歴史をどのようなものと考えているのかを明らかにしていく。

はじめに結論をいってしまえば、三木における事実としての歴史は、歴史においてなされる社会的身体の主体的行為を意味する⁹。三木はそれを、現在、行為、存在としての歴史を超えるものとして原始歴史、主体的事実、といった複数の言葉で説明しており、それは三木において歴史を作るものであるとされている。

まず、事実としての歴史という言葉から確認していこう。「事実」はドイツ語のTatsacheの訳である。そして、三木はTatsacheをTatとSacheに分け、歴史においては行為と「もの」とがひとつであることから、「行為するもの」を事実と称し、事実はこの意味をこめている。ここで、この「もの」とは具体的には身体のことを指すが、その身体には個人的身体だけでなく、社会的身体も含まれることに注意しなければならない。三木によれば、ブルジョワ社会の成立以来、ルソー的な社会契約説やカント的な人格の共同体

としての社会概念にみられるように、社会概念の解明にあたって個人から出発するのが常であったが、しかしこのようにしては「社会は人為的なものとなり、或は現実的ならぬ倫理的当為となってしまう、社会の現実性と根源性とは失われてしまう。そうではなくして、あらゆる人間は事実として社会的身体ともいべきものを具えているのであって、そのために人間は社会の存在、従って存在としての歴史に自己を結び付け」¹⁰ているのである。三木のみるところ、人間は身体を通じて自分の外の環境とつながり、人間の身体が社会性を持たなければ社会も歴史も存在しない。

また、この事実概念は、フィヒテの事行概念との対比で使われてもいる。三木によれば、フィヒテの事行 (Tathandlung) がカントの自我を純粋に実践的なものとして徹底し、ゆえに理性的もしくは精神的な意味合いを帯びて観念論的であるのに対して、三木のいう事実は身体的意味を帯び、行為とそれとともなう物質的なもの——身体はもちろん、行為がなされる歴史的な場であったり行為の結果であったり——を切り離さず同時に概念内容として含む¹¹。

このように、Tatsacheの独自の解釈や事行概念との対比をとおして、三木は社会的身体という言葉で、歴史における行為を理性や自我、心理、意識というものによってではなく、あくまで実践としてとらえようとした。そして、先にも述べたが、三木によれば、こうした社会的身体の歴史における実践が歴史を作っていく。それでは、そのとき、事実としての歴史は存在としての歴史、ロゴスとしての歴史とどのように関係していくのであろうか。

存在としての歴史とロゴスとしての歴史は、事実としての歴史が歴史において社会的身体がなす歴史を作る行為であることと対比され、それによって作られるものであると規定される。ここで重要なのは、作ることは作られることに先行し、作ることがなければ作られたものは存在しないのであるから、この3つの歴史において事実としての歴史は根源的な位置を占め、存在としての歴史の根拠となるといいうることである。加えて、こうしたことは、三木によれば、事実としての歴史は存在の根拠として存在と「同じ秩序のものではない」¹²ということを意味する。そして更に、三木

のみるところ、「存在の根拠は再び存在の秩序に属し得ない、という原理的な命題は、存在の根拠が「主体」として把握されねばならぬということ」¹³をも意味するのである。ここで、事実としての歴史は、社会的身体をもつ人間が存在としての歴史においてなす主体的行為であることが明らかにされる。すなわち、この主体的な事実が存在としての歴史、いいかえれば客観的に認識されることが可能な歴史をつくっていくのである。また、三木は事実概念を規定するときもそうしたように、ここでも自らのいう主体をこれまでの哲学との対比で規定する。従来存在論が存在の根拠を他の異なる存在、たとえば本質存在あるいはイデア的存在として、もしくは何らかの「実体」として客体的なもの、すでにそこにある動かぬものとして考えてきたのに対し、ここでいう主体は存在でも客体でもない、絶えず動き発展する行為であり、それによって歴史をつくりかえていくものと規定されるのである¹⁴。

しかし、事実としての歴史が主体的行為として存在としての歴史を生み出していくからといって、その行為は何ら制約を受けない完全に自由なものではないということに注意しなければならない。三木によれば、事実としての歴史は存在としての歴史によってある制限を課せられる。

それは、事実である主体的行為は存在としての歴史に結び付くことなしには行為を実現させることはできない、というところにある。事実としての歴史がそこにすでに存在している存在としての歴史——これは一度作られれば固定化の傾向とそれ自身の法則をもち、事実としての歴史に対立する——に結び付かなければ、すなわち行為が歴史的な存在と結びつき自らも存在に転化しないのであれば、行為は客観的に認識されえない。三木の言葉をひいておこう。「我々が行為するとき、我々は絶えず自己を既にそこに見出される存在に結び付ける。事実は存在に結び付くことなしには自己自身を発展させることも出来ない」¹⁵。であるから逆に、このことは、事実としての歴史は既にそこにあるものとしての存在としての歴史に必ず規定されるということの意味する。もっといえば、規定されることなしには事実としての歴史は自らを実現することができない。

ところで、このように事実と存在とが結びつく

ことができるのは、先に述べたように、事実が社会的身体、つまり「もの」でもあるゆえに存在の意味をも持つからである。社会的身体はものとして、事実と存在とを媒介する。ものでもある社会的「身体」が行為した結果は、もはや事実としての歴史ではなく、存在としての歴史として客観的な存在となる。そして、三木にとって歴史をつくるという行為は社会的身体をもつ、つまり、行為の主体であるとともに身体という「もの」をもつ客体的な存在でもある人間によってのみ、なされることであった。

以上をふまえると、三木の描く歴史のプロセスは次のようなものであるということが出来る。歴史における人間の主体的行為である事実としての歴史は存在としての歴史に規定されつつ、社会的身体の媒介によって存在となり、存在としての歴史を作る。しかし、それ自身において固定化と独自の法則を持つ存在としての歴史が、事実としての歴史に対する桎梏に転化する 때가くる。そうなれば、事実としての歴史はそれに制約を受けながら、それを変えるためにおこなわれ、再び身体の媒介によって存在としての歴史となることで歴史を新たに作る、この繰り返しである。事実としての歴史と存在としての歴史の関係とは、前者が媒介をへて後者と化すという意味において連続的、前者が後者を作りかえるという意味において非連続的であるといえる。

三木はこのような事実としての歴史と存在としての歴史の関係を弁証法的関係と呼ぶ。そして「かかる弁証法こそ、我々の歴史哲学を貫く根本思想」¹⁶であるとする。しかし、ここで、我々は三木のいう弁証法的関係に際して、次に述べるふたつの点に注意しなければならない。

まず確認すべきは、弁証法的関係にあっても、事実としての歴史の根源的な位置付けは揺るがないということである。三木のみるところ、矛盾するふたつのものが弁証法的関係にあるからといって、それらは同等の力を持って対立しているわけではない。「かく矛盾するもの一方が究極的な根源性を有するが故に、そこに弁証法的発展なるものもあり得る」¹⁷。ちょうど唯物史観において生産力と生産関係が弁証法的関係をなすといわれるとき前者に根源性が認められるように、歴史においては事実としての歴史に根源性があるとされ

る。ゆえに、この弁証法的関係は事実としての歴史を根本とする弁証法的関係であることを念頭に置いておく必要がある。

次に、弁証法的関係という段々と高次の段階に至るというイメージがあるが、三木のいう弁証法にこのイメージは希薄であるということである。ゆえに事実と存在の弁証法によって歴史において何らかの高次のものが実現されたり、弁証法的関係を繰り返すことでゆくゆくは所謂「歴史の完成態」のようなものが現れたり、もしくは何らかの理想が実現されたりするとは考えてはならない。また、その意味において、この弁証法は目的論的でもない¹⁸。

ところが、こうした弁証法的関係、特に主体としての事実概念は、超個人的で超越的なもの、たとえば神や世界理性もしくは宗教的なものとして誤解されることが少なくなかった。『歴史哲学』出版直後においても、たとえば本多謙三は「哲学の新転向——三木氏の所説について」¹⁹において、それを超越的なものと解して三木を批判している。以下では、その本多の批判と、それに対する三木の応答とを検討したい。この作業によって事実としての歴史概念がより明確になるとともに、今まで述べてきたこの概念の要点をまとめることもできるだろう。

本多は『歴史哲学』をマルクス主義研究からの三木の転向を示すものとして、また「目下の哲学における転向行進曲の音頭取り」²⁰として批判するのだが、その焦点は事実としての歴史概念にある。本多は、三木のいう事実を「もはや他に依拠することなく、一切の存在をその中から産出するところの無底」であるとし、「最も捉えようのない神秘的な深淵」²¹であると解釈する。また、「「事実」はどこまでも客体的存在を排除するのであるから、人間という物心的、主客的存在もそれと等置されることはできない。むしろ人間を絶対に否定し超越したものであるべき」²²であり、ゆえに「三木氏らの実践と称するものは信仰である。神の絶対的客観性（客観性がいけなければ主体性でもよい）に絶対的に信頼して自己を空しくする結果生ずるところの、いわゆる己を殺して超越に生きるころの態度である」²³とする。

こうした本多の批判に対して、三木は「拙著批評に答う」²⁴において反批判をおこなっている。

三木の本多批判は明瞭である。すなわち「私のいう事実の概念についての本多氏の完全なる無理解は、氏が弁証法における概念は凡て関係概念であることを全然理解されないのにもとづく」²⁵。これまでみてきたように、歴史は事実を根源的なものとした事実と存在との弁証法によって成り立っており、三木の言葉を借りていうと「存在を離れて事実なく、事実を離れて存在はない」²⁶。事実としての歴史は社会的身体の媒介によって存在としての歴史に結び付くことなしには自己を実現しえないのであるから、事実は「もはや他に依拠することなく、一切の存在をその中から産出するところの無底」であるはずがないし、客体的存在を排除するはずもない。また、本多は、事実は人間という主客的存在と等置されないというが、先にみたように事実はそもそも社会的身体をもつ人間にしかなしえないものであった。

以上を確認したうえで、しかし、本多と三木とが唯一見解の一致をみている点があることは注目し得る。それは人間が主客的存在であるという点である²⁷。といっても、三木においては、主客的存在は主体と客体との区別を踏まえて始めて可能となり、更にそれは主体を前提としているという留保がついていることを忘れてはならない。というのは、上で度々確認してきたように、三木によれば「主体を客体と同じ意味で存在と呼ぶことはできない」²⁸し、我々は自己の存在をも行為の客体とすることができるが、それが可能なのは人間が初めから主客未分だからではなく、「事実としての主体を前提としたうえで主体も初めて客体的存在であり得る」²⁹からである。

ここで、三木のいう主体は実は、単に客体と対置される主体ではなく、客体を己の内に包み込みながら自らを一層根源的なものと位置付ける主体であるということが明示される。三木の主体がこのようなものであることは、確かに、事実としての歴史が存在としての歴史に対して根源的な位置にあること、更にこの弁証法的関係にあって存在としての歴史がどれほど事実としての歴史の桎梏と化そうと後者は決して前者に飼いならされず萎えさせられもしない原始的なものであること、事実としての歴史が社会的身体という「もの」を介して存在としての歴史となること、これらが三木によって論じられたとき、それはすでに暗黙裡に

示されていたのであった。

こうした主体を軸とした自らの歴史哲学を三木は自ら新しい歴史哲学と意味づけている。折に触れて述べてきたように、三木は事実としての歴史概念を形成するにあたって、この概念にフィヒテの観念論的な事行概念や、従来の存在論が存在の根拠を存在もしくは客体的なもの、すでにそこにある動かぬものととらえてきたことに対する批判を込めてきた。フィヒテだけではない。三木のみるところ、ジンメルやディルタイ、ハイデガーにおいてもそうであった。彼らにおける歴史のそのような捉え方は、三木にいわせれば「歴史をつくる行為の立場からでなく、歴史を理解する立場からこれに近づいて」³⁰いこうとする姿勢から生じ、それは「現在の哲学に共通な傾向であり、そのひとつの偏見」³¹である。もちろん、三木は歴史を理解し解釈するという存在のあり方も人間に根本的なあり方——三木はこのあり方を「歴史家」とよぶ——として否定はしない。しかし、三木においては、人間は「歴史家」である以上に歴史を作りつつある「歴史人」であるとされる³²。そして今や、三木のみるところ「歴史人」を軸とした歴史哲学が真に求められているときなのである。この点は次節において、三木の当該時期のメディアに寄稿した論考を分析することによって明らかになる。

3. 社会変革のための主体形成の課題

ここでは、前節で明らかにされた客体をも自己の一部として含む根源的な主体、すなわち事実としての歴史概念および、それを軸とする三木の新しい歴史哲学が当時の歴史的状况——これはもちろん三木の理解する「歴史的状况」である——に基づくものであることを示すために、メディアに寄せた多数の論考を考察する。この作業は同時に、三木においてなぜ新しい歴史哲学が必要であると認識されたのかをも明らかにすることになる。

端的に言えば、三木のこうした主張は、精神的危機意識や不安³³の先に待つ「人格の分解」³⁴の危機を眼の前にしてファシズムも心的技術も、この

危機に対処できないという認識に基づいていた。そして、危機を乗り越えるために三木は社会変革のための主体——この主体は当然第2節でみた主体である——として人間を新しく定義しなおそうとするのだが、それはマルクス主義における主体形成の試みを批判し、それを乗り越えるというかたちでなされる。

まず、三木の当時の社会情勢に対する現状認識から確認していこう。三木はこの時期の現象として、第1節で確認した谷川の時評と同じように、精神的危機意識や不安が社会を広く覆っていること、ファシズムや日本主義が論壇で流行していることのふたつを指摘している。

三木は「或る新入学生に与う」（『大阪朝日新聞』に掲載か、1933年）において、「私はここに一般インテリゲンチヤが今日ひとつの新しい精神的状況に入りつつあることに対して特に注意を促したい。…私はかかる精神的危機が丁度昨年あたりから日本にやってきたのではないかと思う。それを外的事件に特徴づけて×××の影響と呼ぶことができる。その影響から惹起された精神的状況はほかならぬ「不安」である。この内的な不安は恐らく今後次第にその広さを増し、その陰影を深めてゆくであろう」³⁵と述べている。この時期、三木の論考において不安について言及したものは数多いが、そのなかでも特に、「最近の哲学」（『新文芸思想講座』第4、6-9巻、文芸春秋社、1934年）や「思想界の回顧と展望——1933年より1934年へ——」（『読売新聞』1933年12月28-30日）において、最近の哲学における主要な特徴を総括していえば、それは満州事変に端を発する「不安の哲学」であること、そしてそれらが特に若い世代に深く刻まれていることが指摘されている³⁶。

また、ファシズムや日本主義が論壇を席卷しつつあることについては、たとえば「本年の思想界」（『京都帝国大学新聞』1933年12月21日）において「何といっても、賑やかであったのは日本主義乃至日本精神の宣伝であったに相違ない。実際、それは研究であるよりも宣伝であった」³⁷とされている。

こうした社会における精神的危機や不安の蔓延、論壇におけるファシズムや日本主義の流行は、三木のみるところ、満州事変以前にはなかつ

たものであった。それは実際、三木自身の危機の捉え方の変化にも現れている。たとえば事変以前に危機について書かれたものである「危機に於ける理論的意識」（『改造』1929年1月、のちに『史的観念論の諸問題』1929年に所収）においては思想の発展、真理の追究のために思想家にとって危機はむしろ肯定的に受け止められるべきものであるとされているのに対し、事変後の三木にはもはやこうした余裕は見受けられない。というのは、事変後の危機意識もしくは不安は今までのものとは全く質を異にすると三木の眼には映ったからである。

三木はまず、精神的危機意識の具体的表現が不安であるとして、フランスやドイツにおける不安の哲学や文学の分析を通じて、こうした不安に4つの特徴があることを指摘する。ひとつめの特徴として、それは流動主義的なものである。そこにおいては時間が非連続的な瞬間としてとらえられ、自己の存在も含めてすべてが固定せず、流れもしくは瞬間にあるものとして解釈される。ふたつめとして、それは理智的なものより情緒的なものに重きをおく。第3の特徴は、客観的なものより主観的なものを重視するということである。これはブルーストやジードが辿った道であった。すなわち、社会に信頼を失い、或いは社会的に活動することがかなわなくなった人間は必然的に自己の内へ内へと入っていくしかなくなる。そして最後の特徴は、理論的構成を排して現象学的記述的であろうとし、意識の研究が中心的なテーマとなることである³⁸。

こうした特徴をもつ不安のなかに人間がある結果として、三木は、現代の人間は外的世界の存在を疑い、自らの生活の実在性さえ感じられなくなっているとす。三木の言葉によれば、人間は「社会から孤立し、遊離し、或いはむしろ社会は彼らから逃げ去る。かくていわば外的世界の破産を宣言して人間生活の内部を追求した人びとは、ここでも自己のうちに不動の基礎を見出すことに失敗した」³⁹。こうした外的世界の破産、内的世界の破産、人格の流動性と不統一性。三木のみるところ、これらの最終的に辿りつくところは「人格の分解」という最悪の事態である⁴⁰。

現代の人間が直面しているのはこうした危機である、と三木はみた。しかも、社会的な安定はま

だ達成されず、近い将来それが達成されとも考えられないゆえに「人格の分解」の危機に我々はしばらくの間向き合い続けなければならないが、三木はここに、不安の哲学が容易にファシズムに転化する可能性が出てくるという⁴¹。しかし、三木の見解によると、不安が社会的に根源を持つものであることを無視するファシズム、更には心的技術——何等かの問題にぶつかったさいにこれまで解決手段として多用されてきた技術——では、こうした不安を解決する手段とはならない⁴²。

三木によれば、ファシズムは現代の非合理主義を集中的に表現しているものだが、非合理主義的哲学が明らかにしたように、各々の国民及び文化に特殊な性格があり、それが根源的に自然的なものに基づくことがあるということ、人と人の結びつきに情意的なものが含まれているということ、文化価値的なものは合理的なもののみからだけでなく情意的意味からも理解しなければならないということは確かに否定できない。しかし、非合理主義的哲学がするように、現代の社会の行き詰まりや不安の原因を科学や技術の発達に求めるのは正しくない⁴³。三木によれば、非合理主義的哲学は国民形成の自然的条件のみをみて社会的条件を無視し、情意的なものを重視し、反科学主義・反技術主義を唱え誤謬と反動に陥っている⁴⁴。

また、この危機は心的技術によっても解決されない。三木がいうには、もともと東洋の思想においてはマックス・シェラーが指摘するように、人生の矛盾や煩悶という問題——外的世界に居場所を亡くした人間にとっては本来社会的である不安も自分の人生の問題と感じられる——を解決するために「心の技術」、具体的には修行や修養といわれるものが重視され、そのため逆に問題が科学的な厳密さと形而上学的な深刻さにおいて取り扱われない傾向がある⁴⁵。こうした傾向は、今回の危機にあたってもジードやドストエフスキーといった心境小説の流行というかたちをとってあらわれている。しかし、三木のみるところ、もはや若い世代はそのようなものに満足できず、ここでも、社会状況の行き詰まりや不安は内面においてすら解決されていない。

三木によれば、このようなファシズム、心的技術によっては現代社会の行き詰まりは解決されないばかりか、これらは問題の本質をより一層見え

にくくしている⁴⁶。なぜなら、それらは精神的危機意識や不安の原因を科学や技術の発達にみる点で、端的に言って、間違っているからである。そうではなく、三木の見解では、これらの原因はむしろ科学や技術の健全な発達をも阻害しているこの社会の現実の組織にある⁴⁷。

このように、精神的危機や不安が社会的なものである限り、これらの克服のためには、根本的には社会を実践的に変革する必要があることになるだろう。当然、三木もそう考えた⁴⁸。それでは、そのとき、哲学や思想、文学が取り組むべき具体的な課題は何であろうか。

それは、社会変革のための主体を形成することである。そして、それは三木において、そうした主体として人間を新しく定義し直すことを意味した⁴⁹。

この課題は、三木の認識では、未だに成し遂げられていないものであったが、しかし、こうした主体形成の試みがそれまでの日本において、全くなされてこなかったわけではなかった。マルクス主義的唯物論として、人物名をあげれば特に戸坂潤において主体形成の課題が意識され、その意味で三木と戸坂は同じ課題を共有していたことができる⁵⁰。

ここで、三木の主体形成の議論をみる前に、戸坂潤『日本イデオロギー論』(1935)における主体形成の課題の展開をみておきたい⁵¹。三木における主体形成の試みはマルクス主義的唯物論におけるそれを乗り越える形でおこなわれるのだが、この作業によって、三木のマルクス主義批判が、概念批判に終始するようなものではなく、それにおける人間存在の規定に関わる根本的な点にあることが明らかになるであろう。また、それと同時にこの作業は、当時のマルクス主義的唯物論が主体形成に際して理論的な基礎付けを提供できなかったことを示すことによって、その限界を明らかにし、三木がマルクス主義以外のものによって——それは端的に言ってヒューマンイズムなのだが、これについては後述——主体形成を考えなければならなかった理由を提示するという意味も持つ。

戸坂『日本イデオロギー論』において、社会変革のための主体として期待されているのは生産技術者であり、これが基本的なインテリゲンチヤで

ある⁵²。そして唯物論者の戸坂にして当然だが、問題は常に社会における物質的生産関係から出発し、インテリゲンチャとは、そうした関係に己のインテリジェンスをもって一定の影響を及ぼすもののことをいう。ゆえに、ここでいうインテリジェンスは、人間の生産生活に直接結びついているところの技術的ないし技能的知能、労働技能のことである⁵³。

そして、戸坂の認識するところ、彼らを主体へと形成する際の目下の問題は、「資本制下における生産技術家の有能性を如何にして資本制から独立させるかに存する」⁵⁴。これは戸坂にとって、なかなか厄介な問題であった。というのも、資本制下にある現在、生産技術者の能動性や積極性、すなわち有能性は、資本制的制約のもとで初めて保障されているからである。それは、意識上「資本主義的イデオロギーによって支持されさえている」⁵⁵。

戸坂によれば、このような厄介な問題を説くために唯物論においてまず必要なのは、インテリゲンチャの労働技能と技術というものの関係、ひいてはより根本的に技術とは何であるか、ということを示すことである⁵⁶。技術が労働技能とは厳密に区別されなければならない別個のものであることは、当時の唯物論において新しく明らかにされたことであった。唯物論によれば、プロパーな意味における技術とは「社会の客観的で物質的な規定のこと」⁵⁷であるのに対し、労働技能はこうした「技術に関わりあうところの労働主体のひとつの特性」⁵⁸もしくは「それからの延長物」⁵⁹である。

しかし、当時の唯物論は、これ以上のことを示すことができなかった。技術の問題は当時の唯物論において、まだ議論、検討し始めたばかりで、それが一体何であるか、そしてそれと技能との関係がどういものであるかを明示する地点には到底至っていなかったのである。戸坂も自ら、技術を社会における技術水準とする試論をおこなったあとで、次のように認めざるを得なかった。「プロパーな意味における、厳密なる意味における、本来的な技術、技術そのもの、が何であるかについては、まだ必ずしも唯物論的に十分な説明が与えられているとは考えられない」⁶⁰。

このように、当時の唯物論においては、インテ

リゲンチャを社会変革のための主体へと形成するために不可欠だと考えられていた技術と技能の問題を明らかにすることができなかったゆえに、主体形成という課題は果たされないまま残ってしまったといえる。唯物論は社会変革のための主体を理論的に基礎づけることができなかった。

以上を確認したうえで、次に三木における社会変革のための主体形成の課題をみていく。まず、それは、おそらく唯物論における主体形成の営みを念頭においたのであろうが、主体形成という観点からのマルクス主義批判というかたちをとる。

ここで重要となるのは、三木によれば、そうした主体の行為は、人間が社会から距離をとることによって、社会から超越することによって初めて可能になるということである。

社会変革のための主体形成という観点からの、当時のマルクス主義に対する三木の懐疑もまさにこの点に存する。マルクス主義的唯物論において主体形成が不可能になっているのは、三木のみるところ、戸坂が論じているような技術、もしくは技術と技能との関連が不明であるからではない。マルクス主義における人間規定そのものに問題があるのである。三木によればマルクス主義がするように、人間をプロレタリアートとして、もしくは生産技術者として社会的に、客観的に、社会の内部にあるものとして規定するだけでは社会変革のための主体は形成されず、ゆえに、既存のマルクス主義ではそうした主体として人間を理論的に基礎づけることができない。三木の眼にマルクス主義は、これまでの既存の哲学や存在論と同じように、人間を行為の主体としてではなく、対象として、客体的存在としてのみ規定するもののひとつであると映ったのである。

三木自身の言葉をひいておこう。「人間は単に階級的なものではなく、また階級を超えたものである。…現実の人間はどこまでも階級のうちにありと同時に階級を超えたものであって、さなければ階級は社会発展の力にならない」⁶¹。「これまで一般にマルクス主義の理論において個人というものが軽視されすぎた嫌いがあるように思われる。個人はどこまでも社会から規定されはするが、逆に個人が社会を規定し返す方面もある」⁶²。更には、文学を引き合いにだして、「従来のプロレタリア文学は文学の真ということをあまりに一

面的に客観的現実性として理解してきた。…物を、人間をも客観的現実的に、従って社会機構のうちにおける一物として捉えるということは固より甚だ大切である。けれどもそれだけでは足りない⁶³。

ここで注意しなければならないのは、「それだけでは足りない」という言葉からも分かるように、三木はマルクス主義の思想的営みを決して軽視したり否定したりしていたわけではないということである。マルクス主義が日本において、特にその持つ歴史性と実践の強調という点で、多くの貢献をしたことを三木自身も認めている⁶⁴。しかし、最終的に「人格の分解」に行きつく不安を前にして、三木が考えたのは、マルクス主義的哲学対観念論の哲学といった二項対立に代表されるような既存の哲学や思想の枠組みや構図——戸坂もこれを前提としていた⁶⁵——を超えて、歴史における行為主体として、社会を創造する主体として、人間を新しく定義し直すことであった。こうした三木の決意は「不安の思想とその超克」における次の一文によく表れている。「一時マルクス主義が多くの青年の心を捉えたのも、現代の諸哲学において人間がタイプとして崩され失われていたとき、それが「プロレタリアート」の名のもとに新しい人間のタイプを与えようとした魅力によるところもあったであろう。しかし、そこに示された諸要素もまだ十分に正確で、具体的なタイプにまで総合され、形成されていない。我々はその場合、人間は社会的存在であるとか、存在が意識を決定するとかいうような規定にとどまらないで、例えば、感覚とか思惟とか、かくて社会的存在といわれる人間の底の底まで哲学的光の内に規定し形成しなおさなければならない⁶⁶。

こうして、三木は「マルクス主義の客観主義的偏向」⁶⁷を乗り越える形で、社会変革のための主体として人間を新しく定義し直すという課題に取り組むことになる。重要なポイントは、繰り返されるが、三木が、社会に対して主体的な行為がなされるためには社会と一定の距離をとる必要があると考えていたということである。人間を社会の内部にあるものとしてのみ規定していたのでは、それはなされない。そう考えたとき、三木が依拠したのはヒューマニズムであった。そして、三木は自らの主体形成のための思想的営みを、ルネサンス期を念頭におき、「ヒューマニズム」の

一環であると位置づけてもいる⁶⁸。というのは、最終的に「人格の分解」に行きつく危機と不安に直面している今、三木にとって、社会変革のための主体形成という課題は実はそのまま、人間再生の課題、人間性革新の課題でもあったからである。それはすなわち、三木においては、ファシズムも心的技術もマルクス主義さえも対応できない「人格の分解」に際して、客体をも自己の内に包み込む歴史における根源的な行為主体として人間を再建しようとする試みそのものであった⁶⁹。

さて、三木の理解では、「ヒューマニズムは人間存在の特殊性の承認の上になつ⁷⁰」ものだが、ヒューマニズムはその特殊性を、環境の外になつ、いいかえれば環境に対して距離をとりうる点にあるとすることで、社会に対する距離を担保する。ヒューマニズムにおいては、たとえば何かに対して「態度をとる」、もしくは何かと「関係する」ということも、人間存在が環境に対して一定の距離をとっているからこそ可能なことであるとされる⁷¹。そして、そうした人間存在のあり方を、ヒューマニズムは、具体的なあり方に対置して抽象的なあり方とし、後者をより重視する。

まず、具体的なあり方とは、人間が一定の間柄や関係、役割においてあることをいう。これは、たとえば親に対する子であったり、夫に対する妻であったりすることである。三木はこうしたあり方を指して、具体的な人間の存在のあり方もしくは世間の人であることと呼ぶ。一方、そうしたあり方とは別に、人間には世間の外に出て抽象的に成り得るといことがある。具体的な人間が面を被って一定の役割を演じる俳優のようなものであるのに対して、抽象的な人間とはすべての間柄、関係、役割の外へ出て、ひとつの人格として存在することをいう。そして、こうした抽象的存在としての人間こそが、社会の外に出ることのできる自由な主体として自らの結合関係を限定し、社会を形成しうる。三木の言葉を引いておこう。「人間は団体の外に出ることのできる自由な主体として自らの結合関係を限定し、団体を形成するものである。社会は人間にとって単に与えられたものでなく、却って人間の作るものである。社会を超越するものにして初めて社会を形成することができる⁷²。このように、人間存在が環境に対して、ひいては世界に対して距離をとりうるというこ

と、距離をとることによって抽象的な存在になりえるということが、三木においては、人間の主体的行為を可能にする最も重要な要件であるとされる⁷³。

しかし、ここで注意しなければならないのは、三木が、人間は具体的存在と抽象的存在と、どちらか一方のあり方で存在すると考えているわけではないということである。人間は常に、どちらでもある。三木の言い方にしたがえば、人間は「社会の中に入っていると共にどこまでも社会の外に出ることのできるもの」⁷⁴、すなわち、社会の中にありつつ社会を変革できるものであり、それが他の動物にはない人間の特殊性である。

ところが、そうはいっても、具体的存在としてよりも抽象的存在としての人間が前面にでてくるときがある。三木の眼には、今がそうであると映ったとみて間違いないであろう。先に不安の定義においても述べたように、精神的危機や不安に直面して人間は今や社会から、現実的なものから遊離してしまっている。人間と社会との間に矛盾が感じられ、社会と調和できていない、世界と距離のある状態に、結果として、おかれている。そして、そのとき、具体的存在としての人間が生きる場である社会は「社会としての本質的な機能を営み得ない…したがってその社会が崩壊しつつある」⁷⁵ときを迎えている。

ゆえに、三木にしたがえば、人間の主体的行為を可能にする要件は今や、整ったことになる。三木のみるところ、残る仕事は抽象的存在の一面を強くした人間存在を社会変革のための主体として、すなわち客体をも自己のうちに含む根源的な主体として、定義し直す作業だけであった。

こうして、ある意味、三木は精神的危機意識や不安を逆に良い機会、チャンスであると捉え返したともいえる。なぜなら、前世紀末から人間は自己に値する自己の定義を求めて彷徨ってきたが⁷⁶、今ようやく、そうした事態は歴史における根源的な主体としての人間が新しい人間の定義となることによって、終わりを迎えるであろうからである。そして、三木においてそれは、不安によって失われつつあった人格の統一性を回復するという人間再生の意味をも持つものであったことは、先に述べたとおりである。

4. 結論

今までみてきたように、本稿では1930年代前半に的を絞って三木清の思想を追いかけてきた。第1節でも確認したように、満州事変以後、国民動員や国民統合にむけて社会的な体制などが整えられ始めた時期に第一線で活躍していた三木が、時代における哲学的な課題として何を提示していたかを明らかにしてきた。

三木が選んだ道は厳しく細いものであった。不安の先に「人格の分解」をみた三木は、その克服のために、ファシズムや日本主義のように科学や技術を敵視し非合理主義に走ることも、心的技術によって自分の内面へと深く沈んでゆくことも是としなかった。更に、マルクス主義的唯物論と社会変革のための主体形成という課題を共有しながらも、それを批判し乗り越えようとした。そうして自らの取りうる道をひとつひとつ消していった三木が主張したのは、歴史を作り、社会を変革する主体としての人間を打ち立てることであった。それは三木において、客体をも内に包み込む根源的な主体を意味する。誤解を恐れずに超越という言葉を使えば、三木は、主客的存在である人間を主体へ超越したもとして再建しようとしたのである。こうした試みは三木において、「人格の分解」を目の前にして人間を再生する意味を持つものであり、そしておそらく、三木研究において問題とされる昭和研究会への参加や代表作である『構想力の論理』もこの延長上にある。

三木の以上のような主体は本人の意図に反して結果として、戦時期ファシズム体制や動員体制などに加担する可能性を持つものであったかもしれないことはすでに指摘されている⁷⁷。しかし、この時期の三木が向き合った課題、すなわち、不安そして「人格の分解」の危機とその克服という課題は、特に冷戦終結後、依って立つべき哲学や理論、将来のヴィジョンをなくした今日の我々の課題でもあるのではないだろうか。それは三木が危惧したように、ともすればファシズムに転化してしまう可能性をもつものかもしれない。その意味で、この時期の三木の思索は今日でもな

お、肯定的にも否定的にも意味あるものとして我々の前に存在しているように思われる。

[注]

*註において三木の論考は著者名を記しておらず、『三木清全集』岩波書店、1983-86年からの引用は巻数と頁数だけ記す。旧字体は新字体に改めた。

- 1 様々な研究が多々あるが、農村・都市部におけるそれについて具体的に考察しているものとしては、大門正克『近代日本と農村社会【農民世界の変容と国家】』日本経済評論社、1994年、成田龍一『近代都市空間の文化経験』岩波書店、2003年がある。
- 2 谷川徹三「思想・文芸——1932年の回顧——」『経済往来』1932年12月、341頁。
- 3 戦前マルクス主義研究における三木の功績と三木が引き起こした論争については少し古い船山真一『昭和唯物論史』福村出版、1968年が詳しい。細かな概念規定などについては全体として三木がマルクス主義から何を学んだかについては竹内良知「三木清のマルクス理解の遺産」『日本学』12号1988年11月、米谷匡史「三木哲学とマルクス」『現代思想』1993年1月号などを参照。
- 4 マルクス主義からの転向について、三木清研究の基礎を築いた宮川透『三木清』東京大学出版会、2007年と久野収編集・解説『三木清』『現代日本思想体系』第33巻、筑摩書房、1966年においてすらすら見解が分かっている。宮川は三木は転向したとし、久野は転向していないとみる。近年の重要な三木研究のひとつである赤松常弘『三木清——哲学的思索の軌跡』ミネルヴァ書房、1994年はそのも三木をマルクス主義者とは解していない。
- 5 昭和研究会については酒井三郎『昭和研究会——ある知識人集団の軌跡』中公文庫、1992年など参照。
- 6 例としては荒川幾男『三木清』紀伊国屋書店、1968年および唐木順三『三木清』筑摩書房、1968年。
- 7 『歴史哲学』、第6巻264頁。
- 8 同上202頁。
- 9 同上28頁。なお、事実としての歴史および存在としての歴史は同じ書名を持つ「歴史哲学」——こちらは1928年7月15日と10月15日『社会経済体系』全20巻のうち第19巻および第20巻に掲載されている——において、前者は歴史の生命性、後者は生の歴史性という言葉で表わされている。生の歴史性が在るものが成って在るものであるのに対して、歴史の生命性は在るものが在りつつあるものであるとされ、現在は成ったものとして同時に成りつつあるものとして構造づけられており、ゆえに歴史において現在は特別な位置にあるという『歴史哲学』と同じ主旨のことが述べられている。この歴史の生命性、生の歴史性という言葉は、「ディルタイの解釈学」(『哲学講座』1928年2月、後に『史的観念論の諸形態』1929年に所収)においてディルタイの用語であることが示されている。
- 10 同上35頁。
- 11 同上33頁。
- 12 同上67頁。
- 13 同上69頁。
- 14 同上25頁。
- 15 同上140頁。
- 16 同上239頁。
- 17 同上96頁。
- 18 同上139頁。
- 19 『思想』1932年8月。本多は『歴史哲学』の前作である『唯物史観と現代の意識』(1928)を高く評価している。
- 20 本多謙三「哲学の新転向——三木氏の所説について」『思想』1932年8月92頁。
- 21 同上93頁。
- 22 同上95頁。
- 23 同上97頁。ここで「三木氏ら」といわれているのは、本多が三木を形而上学者であると規定し、三木を含めた形而上学者たちを指している。
- 24 『思想』1932年9月。
- 25 「拙著批評に答う」初出前掲、第10巻239頁。
- 26 同上240頁。
- 27 同上245頁。
- 28 『歴史哲学』、第3巻28頁。
- 29 同上。
- 30 同上177頁。
- 31 同上。
- 32 同上178頁。
- 33 三木における不安という言葉から三木とハイデガーの影響関係が想起されるであろうが、ここでは論じない。
- 34 「不安の思想とその超克」『改造』1933年6月、第10巻292頁。
- 35 第19巻590頁。××××は満州事変を指し、それは「不安の思想とその超克」初出前掲、第10巻285-309頁において明示されている。
- 36 「最近の哲学」第20巻129-196頁。「思想界の回顧と展望——1933年より1934年へ——」第19巻626-631頁。
- 37 第20巻108-109頁。
- 38 「最近の哲学」初出前掲、第20巻184-187頁および「不安の思想とその超克」初出前掲、第10巻290-299頁。
- 39 「不安の思想とその超克」初出前掲、第10巻292頁。
- 40 同上292頁。
- 41 同上301頁。
- 42 同上。
- 43 同上。
- 44 「非合理主義的傾向について」初出前掲、第10巻403頁。
- 45 「思想界の回顧と展望——1933年から1934年へ——」初出前掲、第19巻628頁および「宗教復興の検討」『報

飛田 真依子：三木清における社会変革のための主体形成の課題

- 知新聞』1934年10月1-5日，第13巻32-44頁。
- 46 「哲学の衰退と再建の問題」『中央公論』1932年9月，第10巻271頁。
- 47 「非合理主義的傾向について」初出前掲，第10巻403-404頁。
- 48 「不安の思想とその超克」初出前掲，第10巻303頁。
- 49 同上。
- 50 この点については，津田雅夫『戸坂潤とく昭和イデオロギー』——「西田学派」の研究』同時代社，2009年が従来対象的に扱われることの多かった三木と戸坂の思想的営為を「客観的必然性の主体化」という点で共通しているものがあることを明らかにした。三木と戸坂の戦前マルクス主義研究における貢献については平子友長「戦前マルクス主義の到達点——三木清と戸坂潤」『岩波講座「帝国」日本の学知 第8巻空間形成と世界認識』岩波書店，2006年などを参照。
- 51 戸坂の哲学全体やそれにおける『日本イデオロギー論』の位置付けについては，平林康之『戸坂潤』東京大学出版会，2007年などを参照。戸坂の哲学を時代的文脈のなかで検討したものとしては山田洸『戸坂潤とその時代』花伝社，1990年を参照。
- 52 戸坂潤『日本イデオロギー論』岩波文庫第12版321頁。
- 53 同上309-312頁。
- 54 同上314頁。
- 55 同上。
- 56 同上329頁。
- 57 同上318頁。
- 58 同上。
- 59 同上。
- 60 同上318頁。
- 61 「ヒューマンイズムの哲学的基礎」『思想』1936年10月および11月，第5巻185頁。
- 62 「新社会派の検討」『報知新聞』1932年9-12，14，15日，第19巻560頁。
- 63 「文学の真について」『改造』1932年7月，第12巻12頁。
- 64 「現代思潮」岩波講座『世界思潮』第2，4，5，8，9に連載，第4巻187-323頁。
- 65 戸坂潤『日本イデオロギー論』前掲354頁。
- 66 「不安の思想とその超克」初出前掲，第10巻305-306頁。
- 67 「新社会派の検討」初出前掲，第19巻563頁。
- 68 「ヒューマンイズムの現代的意義」『中外商業新報』1936年10月24日，第13巻276-277頁。
- 69 「人間再生と文化の課題」『中央公論』1935年10月，第13巻195頁および「ヒューマンイズムの現代的意義」初出前掲，第13巻276頁。
- 70 「ヒューマンイズムの哲学的基礎」初出前掲，第5巻164頁。
- 71 同上179頁。
- 72 同上。
- 73 同上166頁および「シュエストフ的不安について」『改造』1934年9月，第11巻402頁
- 74 同上181頁。
- 75 同上183頁。
- 76 「不安の思想とその超克」初出前掲，第10巻303頁。
- 77 岩崎稔「ポイエーシスのメタ主体の欲望——三木清の技術哲学」『総力戦と現代化』柏書房，1995年。同じく岩崎稔「三木清における「技術」「動員」「空間」『批評空間』1995年II-5。

飛田 真依子（とびた まいこ，1983年生）

所 属 早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程

最終学歴 早稲田大学大学院政治学研究科修士課程

研究分野 日本政治思想史

主要著作 「三木清における不安——『パスカルに於ける人間の研究』（1926）および「問の構造」（1926）」『早稲田政治公法研究』第93号（2010年）27-41頁。

「三木清『唯物史観と現代の意識』（1928）における交渉概念の検討」『早稲田政治公法研究』第95号（2010年）49-60頁。