

## 三木清の『歴史哲学』について

赤 松 常 弘

### (一)

三木清は『唯物史観と現代の意識』を出版して後、昭和三（1928）年七月、羽仁五郎との共同責任編集で『新興科学の旗のもとに』を発刊し、この雑誌や『思想』を中心に、科学論（社会科学、歴史科学の哲学的基礎づけ、自然科学の社会的規定性の解明）や弁証法についての考察などを次々と発表していく。それらの論文は『唯物史観と現代の意識』に収めた諸論文の延長線上にあって、どんな主題について考察しても、その主題についてのマルクス主義の理論の有効性を確認する方向で議論が進められている。この時期の三木は、マルクス主義を現代における最もアクチュアルな理論として高く評価して、学ぶべきところは学んでいこうという姿勢を持っていたと言えよう。マルクス主義を全面的に受け入れ、自身マルクス主義者をもって任じていたわけではなさそうだ。

三木は昭和五年五月、日本共産党に資金を提供したという嫌疑で検挙されたが、拘留中にしたためた「手記」で、「私は最初からマルクス主義の上に立って他の諸問題をその見地から論究したのではなく、却って自分自身の哲学上の立場からマルクス主義そのものを問題として取扱ったのである。……私の態度はマルクス主義を主張するというよりもむしろこれを弁護するという傾向をもっていた。かくて私がマルクス主義者と呼ばれるべきでないことは明らかである。……私はマルクス主義の立場に立脚してマルクス主義を擁護したのではなく、却って私自身の哲学的立場からしてそれを弁護したのである」<sup>1)</sup>と書いている。獄中での手記という性格上、この記述をそのまま信用していいかどうか、一般には問題であるが、検挙されるまでの三木の著述と照らし合わせれば、この記述は自分を偽った記述ではなさそうだ。これまで検討してきたように、三木はマルクスを評価し、マルクスに学びつつ自己の哲学に修正を加えていく。

しかしマルクス及びマルクス主義に対する根本的な批判も持っている。それは「手記」によれば、マルクス主義の宗教論と自然弁証法に対する批判である。まず前者についてみれば、マルクス主義者は宗教は死滅するというが、三木はそれに反対する<sup>2)</sup>。マルクス主義は宗教を社会的な起源のものとだけみているが、それだけでなく自然的な起源——死の問題——をも持っており、これがあるので宗教は死滅しないと三木は言う<sup>3)</sup>。別言すれば、マルクス主義は「超越」の問題を十分に理解していない<sup>4)</sup>。

次に自然弁証法については、自然科学と自然哲学は区別せらるべきものであって、弁証法は自然哲学としては有効だが、自然科学の方法論として弁証法を主張することは誤りだと三木は言う<sup>5)</sup>。また弁証法の固有の領域は人間の生活だとしている<sup>6)</sup>。

この二つの問題のうち、前者の宗教の問題、超越の問題は、青年時代からの三木の問題で

あった。『パスカルに於ける人間の研究』でそれは主題的に論じられていた。マルクスを研究するようになって、この問題は消えたように見える。しかしそれは、三木のマルクス研究の姿勢がマルクスの理論のなかの評価すべきところを取り出そうとするものであったため、背景に退いたのであって、三木の問題意識から消えたわけではなかった。マルクスから学んだものは、その後の三木の実践（行為）の立場からする歴史的社会的存在論の構築のなかで生かされていくが、宗教の問題はこの存在論では捉え切れない問題として残っていく。

第二の自然弁証法の問題は、第二次大戦後盛んに論じられた唯物弁証法の妥当性、妥当範囲の問題を先取りしているが、三木自身のなかでこの問題は深められることはなかった。

以上のように、三木は『唯物史観と現代の意識』を出版した後もマルクス主義の研究を続け、マルクス主義の有効性を主張していくが、だからといってマルクス主義を全面的に肯定したわけではなく、根本的な批判を持ち、特に当時の日本のマルクス主義者とはマルクス理解において対立していた。しかし三木は当時の革命的文化運動においてマルクス主義者たちと協力していく。三木は昭和四年十月、羽仁五郎と共同編集で刊行していた雑誌『新興科学の旗のもとに』を非合法共産党の指導下にあった「プロレタリア科学研究所」の機関誌『プロレタリア科学』に合体させ、その編集長になると共に「唯物弁証法部会」の責任者になって活動する<sup>7)</sup>。

しかし翌年五月、先に述べたように、治安維持法違反の罪に問われて検挙され、一旦釈放されたが七月に起訴され、刑務所に拘留された。判決の結果は懲役一年、執行猶予二年となり、十一月初旬釈放された。この事件のため三木は教職を追われ、著述活動に専念することになるが、この事件を契機として三木がマルクス主義から転向したかどうかが当時から問題にされ<sup>8)</sup>、これまでの三木研究者の間でも論ぜられて来た<sup>9)</sup>。我々はこれまでの方針通り、三木の著述だけから見ることにするが、その限りではこの事件の前後で三木の書くものになんの変化も認められない。事件前から論じていたテーマが事件後も論じられ、深められていく。問題意識にも変化はない。獄中にあったとき、『プロレタリア科学』編集部の名で三木批判が発表され、『プロレタリア科学』編集長と「唯物弁証法部会」の責任者から解任されるので<sup>10)</sup>、釈放後の三木は「革命的文化運動」に直接コミットすることはなくなったが、だからといって三木の思想傾向がこれを契機に変ったという証拠を三木の著述のなかに見つけることはできない。しかし、もしこの事件と「革命的文化運動」からの追放がなければ、三木はマルクス研究を更に続け、様々な主題についてマルクス研究を広げ深めて行ったかもしれないと考えることはできる。それはひとつの推測にすぎず、現実には三木の遺した軌跡を追ってみると、事件を契機とした変化はなく、それ以前からいっていたテーマと問題意識が深められて、昭和七年の『歴史哲学』という著作に結実する道筋が見える。そこで我々は『歴史哲学』を中心に、昭和七年前後の三木の哲学について検討することにする。

## (二)

昭和七年四月に出版された『歴史哲学』は、岩波書店の「続哲学叢書」の一冊として執筆されたものである。三木はこの叢書の企画編集の責任者の一人として、自ら積極的にこの一冊の執筆を引き受けたようである。この書の序で三木自身が書いているように、歴史哲学上

の諸問題については学生時代から一貫して関心を持っていた<sup>11)</sup>、内容を見ても、当時三木が持っていた問題意識に基いてあたためていたいくつかの主題が集約的に論ぜられている。

三木が抱えていた哲学上の根本問題は、パスカルやマルクスを解釈するのに用いた自己の解釈学的存在論を「観想」の立場から「実践」の立場へ根本的に転換して再構築することであった。『唯物史観と現代の意識』以来、三木の著述の基底に「観想から実践へ」という問題意識があることは、この時期に書かれた個々の論文を読んでも明白である。『歴史哲学』は『唯物史観と現代の意識』以降の諸論考を踏まえて更に考察を深め、まとめたものであり、実践の立場からする歴史的社会的存在論の概要を述べたものと言うことができるであろう。人間は既存の歴史的社会的現実を前提しながら、それをつくり変え、新しい歴史的社会的現実をつくっていく。それが再び既成の現実となり、人間の新しい実践の前提となる。このような、人間の実践による歴史の展開の過程とその構造を捉え、論述することが、この書でも三木のもくろみであった。それはマルクスの革命的実践をもその特殊な局面として含みこむ、人間の実践による歴史の展開の哲学的一般理論を構築しようとする試みであった。そしてそれは、この当時の三木自身の哲学の骨格を提示したものであった。

この書で述べられる歴史的社会的存在論の基本概念は「存在」と「事実」である。歴史は「存在としての歴史」と「事実としての歴史」に概念的に区別せられ、歴史の展開はこの両者の弁証法的関係として捉えられる。「存在としての歴史」と「事実としての歴史」とはどういうものか、三木の論述を要約すると次のようである。

「存在としての歴史」とは、客観的に存在する歴史、すなわち人がそれを主観的にどう認識し、記述するかには関係なく、それとは独立に存在する出来事の生起、連鎖としての歴史である。それに対して「事実としての歴史」とは何か。「事実」という語を日本語の意味から考えるとわかりにくい。普通の用語法では出来事とは事実として起こったことから、  
「存在としての歴史」と「事実としての歴史」は同じものと考えられるだろう。ところが三木は「存在」と「事実」を対立する意味合いで使っている、「事実」を「行為」に近い意味で使っているのである。「事実としての歴史」とは歴史をつくる行為のことである。「事実」という日本語に何故そのような意味をこめたかといえ、それは三木がこの「事実」という日本語をドイツ語“Tatsache”の訳語とし、このドイツ語の意味からこの語の概念内容を規定しているからである。ドイツ語“Tatsache”はたしかに「事実」という日本語に対応する意味を持っているが、三木はこの語を“Tat”と“Sache”からの合成語“Tat-Sache”とみる独特の語義解釈によって、“Tat”すなわち「行為」であり、かつ“Sache”すなわち「物」であるようなものと定義している<sup>12)</sup>。この語はまた、フィヒテの“Tathandlung”（「事行」）という概念と対比されて規定されている。フィヒテの“Tathandlung”は“Handlung”（活動）と“Tat”（活動の結果＝所業）とを一つにした概念だが、これでは精神的活動の次元でだけ意味を持つにすぎないので、“Tatsache”という語を用い、それに対応する「事実」という日本語を、活動と活動を担う実体としての「物」とを一つに結びつけた哲学的概念をあらわす術語に仕立てあげたわけである<sup>13)</sup>。「事実」は以上のような意味内容の概念であり、従って「事実としての歴史」とは、歴史をつくる行為のことであるが<sup>14)</sup>、ただその活動だけを取り出すのではなく、その活動を担う実体的なもの、物質的なものと切り離さないで、歴史をつくる行為を規定したものである。それに対して「存在としての歴史」はつくられた歴

史、つくられて客観的現実となり、過ぎ去っていく歴史のことである。

三木は「事実」と「存在」という概念によって、歴史をつくる行為とつくられた歴史の関係を規定しようとしているのである。歴史はつくられるが、つくられた歴史的現実を前提してのみ、歴史をつくる行為もある。歴史をつくる行為とつくられた歴史とは相互関係にある。三木はその相互関係を「弁証法的」関係として規定しようとする。「事実としての歴史」すなわち歴史をつくる行為は「存在としての歴史」すなわちつくられた歴史より根源的である。しかし歴史をつくる行為は存在としての歴史を前提にしてのみ可能である。しかしまた、歴史をつくる行為は存在としての歴史に何かをつけ加えるだけではなく、それを否定する面をもつ。ところが逆に、つくられたものは固定した形態をとることによって、それがつくられるや否や、つくることに対して対立する<sup>15)</sup>、つまりつくることを否定するが、存在としての歴史は事実としての歴史の結果であり、実現でもある<sup>16)</sup>。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」の連続と非連続、相互に肯定的でかつ否定的関係を随所で述べている。

この相互関係を「弁証法的」関係と三木は呼ぶが、この弁証法的関係は、事実としての歴史と存在としての歴史が同一次元にある生ずる関係ではない。事実としての歴史と存在としての歴史は別の次元、秩序においてあるのであり、事実としての歴史は存在としての歴史に対して、その存在の根拠として秩序を異にする<sup>17)</sup>。しかし秩序を異にするといっても、必ずしも空間的・時間的に別のところにあるというのではなく、存在の様相が異なるということである。「事実」は主体としてあるということであり、「存在」は客体としてあるものである。主体的事実は客体的存在の根拠であると同時に、主体的事実はその根底において客体的存在であるが故に主体的事実であり得るのである<sup>18)</sup>。抽象的な概念規定では分かりにくいので、三木が「事実」という概念のもとに具体的に何を考えていたかを見てみよう。

「事実」すなわち「行為する物」とは、具体的には「身体」のことである。身体的行為あるいは行為する身体のことである。「行為が物の意味をもつのは、それが身体的、感性的であるがためである。」<sup>19)</sup>三木はフィヒテなどのドイツ観念論者が人間の活動を理性的・精神的活動に収斂させていくことに反対して、歴史をつくる行為が感性的・身体的行為であることを主張しようとした。ここに三木がマルクスから学んだ思想がある。しかも三木は身体を個人の身体としてだけ見るのではなく、「社会的身体」<sup>20)</sup>として捉えようとした。人々が共有する感性、身体性が社会の形成の基底にあり、「人間は社会的身体を有するが故に、社会の存在も作られる」<sup>21)</sup>。歴史をつくる行為もこの社会的身体を共有する人々の行為である。三木のいう「事実としての歴史」とは、このような社会的身体を共有する人々の歴史をつくる行為のことであり、それが「身体」の行為である以上、「自然」に根ざした「物」の活動である<sup>22)</sup>。

三木はここで「自然」を歴史と対置して言っているが、それはいわゆる超歴史的なものとしての自然ではなく、歴史の蓄積の結果として人々を規定し、人々の内から働く感性的なもの、無意識の情念的なもののことを言っているようだ。

ところで、そのような社会的身体的行為は、「存在としての歴史」を前提にして行われる。歴史をつくる社会的身体的行為にとって、歴史的につくられた現実はその「状況」をなす。この行為の「状況」をなす歴史的現実を三木は「環境」と呼んでいる<sup>23)</sup>。この場合、「環境」は気候風土などの地理的、自然的環境だけでなく、政治的事情、社会的状態、文化的環境

(言語、習俗、道徳、宗教、芸術、科学など)も含む。それはそれまでの歴史の展開の結果、現実となったものであるから、三木の概念でいえば「存在としての歴史」に当たるが、三木はそれが「環境」という意味を持つのは、どこまでも「事実としての歴史」との関係においてであると言う。「環境の概念が根源的には事実としての歴史、即ち存在としての歴史の存在の根拠の基礎の上に於て成立する」<sup>24)</sup>、つまり「存在としての歴史」が「事実」との関係で意味を持ったものが「環境」である。すべての「存在」が「事実」との関係で「環境」でありうるが、「事実」と関係づけられなければ存在としての存在であって「環境」ではない<sup>25)</sup>。

尚、三木はすべての「存在」が「事実」と関係づけられて初めて「環境」となることを述べる際に、「働くもの」という概念についてごく簡単に触れている<sup>26)</sup>。環境に対して中心にあるものは「働くもの」と考えられないであろうかと自問して、それは不十分であると批判し、「事実」が環境を成立せしめると自分の考えを述べる。ここで三木は西田幾多郎の「働くもの」という概念を意識しながら批判したのかもしれない。「環境」という概念も西田の「場所」という概念の抽象性を批判する気持をこめながら使っているのかもしれない。三木はこの書で西田哲学に直接に言及した箇所はないので、この時期三木が西田哲学についてどのように考えていたかわからない。

以上のように、「事実としての歴史」という抽象的な概念の具体的内容を三木の論述のなかから抽出してみると、「事実としての歴史」とは、一定の環境のなかにおける社会的身体的行為ということになる。しかし三木の論述にそってもっと正確に規定すると、「環境」とは「事実」との関係で環境という意味を持つようになった「存在」にはかならず、事実そのものではない。「環境的存在とは秩序を異にし、それを成立せしめるものは事実としての歴史である」<sup>27)</sup>と三木は述べているから、「事実」とは、内容的には社会的身体的行為のことだけに限定されるであろう。そして環境とは、歴史をつくる社会的身体的行為にとって意味を持ったものとしての「存在としての歴史」である。「事実」すなわち社会的身体的行為は、つくられた歴史、存在としての歴史を行為のための環境として、そのなかで行為しながら新しく歴史をつくっていく。しかしこの行為が可能なのは、それが社会的身体的行為として、存在としての歴史に根ざしているからである。身体は行為する「物」だから、「物」である限り「存在」に属している。そして「存在」に属しているからこそ、存在としての歴史を変えていくことができる。存在としての歴史を変えていくこの行為の結果はつくられた歴史として、歴史をつくる行為から離れて客観的存在、存在としての歴史となる。この「事実」と「存在」の関係は連続的でありかつ非連続であり、「事実」は「存在」を前提しながら存在を否定していく面を持ち、「存在」は「事実」の実現でありながら「事実」を越えて別のものになる。「事実」と「存在」は同じ次元にはない。別の秩序においてありながらつながっている。これが三木の言いたいことであろう。

歴史における「事実」と「存在」の基本的関係は以上のようなものであるが、三木はこの関係を更に様々な側面から考察している。そのうち重要な論点を二、三取り上げると、まず自由と必然であるが、歴史をつくる行為は存在としての歴史を否定し、歴史の過程を切断し、別の次元において始まる限りにおいて自由であり<sup>28)</sup>、存在としての歴史を前提している限り必然である。この必然性は歴史をつくる行為が身体的行為であるところに起因し、「このような

必然の原理は自然と呼ばれる」<sup>29)</sup>。

この自然は外的自然でもあり、内的自然でもある。我々は身体を通じて外的自然につらなるが、また自然は内的自然として、身体の内側から発してくる<sup>30)</sup>。ここで三木が自然というのは、超歴史的で不変なものとしての自然ではなく、歴史における自然、歴史において蓄積し、所与となったもののことであるようだ。それは歴史をつくる身体的行為を制約する外的条件であるだけでなく、身体の内側から襲って人を動かすものである。

このような内的必然性を、三木は「運命」や「パトス」という概念を用いて考察している。運命はある必然的なものを現しているが<sup>31)</sup>、存在としての歴史における因果必然とは異なり、事実としての歴史における必然性である。行為における必然性である。上述のように、行為は一方では自由であるが、他方その否定として自然的なものを含む。それは存在としての歴史につながるものの、それとの直接の因果必然においてあるのではなく、歴史をつくる行為（事実としての歴史）における内的必然性としてある。このような自然的なものを、三木は「運命」と呼んでいる<sup>32)</sup>。この自然的なものは、歴史をつくる行為においてつくる自由を否定して迫ってくるもの、しかも身体的に（社会的身体において）迫ってくるものであるから、それは「パトス」として現れる<sup>33)</sup>。このような「パトス」の問題は『歴史哲学』以後三木にとって重要なテーマのひとつになる。

次に、歴史における事実と存在の関係を時間論として見れば、事実としての歴史は「現在」においてあり、存在としての歴史における「現代」と区別されると三木は言う<sup>34)</sup>。「事実」は存在としての歴史の過程を切断して新たに始まる行為であるから、存在としての歴史における過去から現在に至る時間の流れとは異次元の時間としての「現在」においてある。存在としての歴史における現在は、事実としての歴史の現在と較べると過去の一部であり、三木はそれを「現代」と名づけて、「事実」における「現在」と区別する。「事実」は存在としての歴史を切断し（行為において決断し）始まるのであるから、この「現在」は「瞬間」とも言われ<sup>35)</sup>、「瞬間」としての「現在」は、存在としての歴史の過去を切断するが、存在としての歴史はすべて、上述のように、「環境」としては、歴史をつくる行為において今現在意味を持っているのだから、「現在」は存在としての歴史の過去を含んでいるとも言える。また、歴史をつくる行為はたえず未来を予料しているから、「現在」は未来への関係を含んでいるが、未来は現在の否定でもある。未来は現在の実現であるが、同時に現在の否定でもあるからである。この意味でも「現在」は「瞬間」である<sup>36)</sup>。（このような時間論には、ハイデッガーの時間論が大きな影響を与えている。しかしハイデッガーの『存在と時間』の時間論そのまゝではなく、三木なりに修正変容している。時間論だけでなく、この書ではハイデッガーの影響が濃厚であるが、その詳細な検討は省略する。）

以上のように、三木は歴史をつくる行為とつくられた歴史との関係を「事実としての歴史」と「存在としての歴史」の区別と相互関係として考察していくが、「存在としての歴史」が歴史として認識され、叙述されたものを「ロゴスとしての歴史」と呼び、「存在としての歴史」と「ロゴスとしての歴史」の区別と関係についても考察している。その詳細は省略するが、要は歴史認識、歴史叙述もその根底に「事実としての歴史」があって、そこから「ロゴスとしての歴史」も形成されているというのが三木の主張せんとするところである。三木は「歴史的認識」や「史観の構造」の問題をそれぞれ一章を立てて詳細に考察しているが、

我々の関心は三木のこの著作を彼の哲学の展開のなかに位置づけることにあるので、この書の骨格をなす歴史における「事実」と「存在」の区別と関係についての三木の論述を概括するに止め、歴史哲学の特殊的な主題については省略する。

### (三)

前節でその概要を見た三木の『歴史哲学』について、彼の哲学の展開のなかでの位置と意義について考えてみることにする。三木はこの書で歴史における「事実」と「存在」という概念を用いながら、歴史をつくる行為とつくられた歴史の関係について考察している。人間は既存の歴史的社会的現実を前提しながら、それを「環境」として意味づけ、それに関わって行為し、その現実をつくり変え、新しい現実をつくっていく。新しい現実を歴史をつくる行為から離れ、再び既存の現実となる。歴史をつくる行為とつくられた歴史とは互いに他を前提して連続的であるが、他方では相互に否定的で、非連続である。歴史における「事実」と「存在」とは「弁証法的」関係にある。

前節で述べたように、三木はマルクスから学んで「観想から実践へ」と立場を転換し、自己の解釈学的存在論を修正して、実践の立場に立つ歴史的社会的存在論として再構築しようとしていた。『歴史哲学』はこの時期における三木のそのような存在論を提示したものとみることができる。

別稿で検討したように<sup>37)</sup>、三木は『唯物史観と現代の意識』で、マルクスの理論が「実践」を根本原理として構成されていること、マルクスの哲学は実践の哲学であることを、様々な側面から明らかにしていた。この書が出版された後、三木が次々と発表していく論文は、いずれも「実践」の観点から書かれている。昭和三年十二月『新興科学の旗のもとに』に発表された論文「有機体と弁証法」は、歴史の発展を有機的発展とみる有機体説（ヘーゲル哲学もそこに含まれる）を、実践の立場に立つ唯物弁証法と比較して批判している。また、論文「弁証法に於ける自由と必然」（『思想』昭和四年十月号）も、ヘーゲルとマルクスの弁証法を「実践」を原理としているかどうかで区別し、ヘーゲル弁証法を批判している。

このように、歴史の発展を実践の立場から捉え、歴史の弁証法的発展の根源が実践にあるとする思想は、そのまゝ『歴史哲学』へつながっている。昭和五年の治安維持法違反の嫌疑での逮捕と拘留、それをきっかけにした「革命的文化運動」からの追放といった事件によって三木が思想的に転向したのではないことは、この時期に三木が発表した諸論文を追跡してみるとよくわかる。三木は『唯物史観と現代の意識』の頃から持っていた問題意識とテーマを更に深めていって、『歴史哲学』に到ったと言えるであろう。昭和六年五月に発表された「弁証法の存在論的解明」（『ヘーゲルとヘーゲル主義』 岩波書店 所収）は、『歴史哲学』と殆んど同じ内容を持っており、『歴史哲学』の一部にそのまゝ取り込んでもおかしくない。

しかし『歴史哲学』における三木の実践の立場に立つ歴史的社会的存在論は、『唯物史観と現代の意識』の頃、三木がマルクスの思想として述べていたことを受け継ぎ、集約したものと言えるかどうかは問題である。最も根本的には、三木がマルクスの理論の根源をなすものとした無産者の実践的交渉、すなわち労働・生産の本質が、『歴史哲学』における「事実」、すなわち歴史をつくる行為としての“Tat-Sache”という概念で十分に規定できるかどうか

という問題、さらには無産者の革命的実践を歴史における「事実」の「存在」に対する否定的関係、弁証法的関係として一般化してしまっただけという問題がある。

「事実 (Tat-Sache)」すなわち「行為する物」とは身体的行為のことであった。人間の行為の原型を自然と関わる感性的身体的行為にみることを、三木はマルクスから学んだと言う。『唯物史観と現代の意識』のなかでもそう言われていたし、『歴史哲学』でもそのことは指摘されている。しかし、「事実」という行為を規定する一般概念は、無産者の労働・生産という行為の特殊性までは規定しない。「存在」に対する「事実」の否定的関係の強調も、既存の歴史的現実と歴史をつくる行為の関係を一般的に述べたもので、革命的実践の独自な内容を規定しない。つまり、三木は『歴史哲学』で実践（行為）の立場に立つ歴史的社会的存在論を提示したが、それは一般理論、原理論であって、マルクスの理論を包摂したかもしれないが、三木が『唯物史観と現代の意識』の頃に強調していたマルクスの理論の現代的なアクチュアリティは説明できないことになったと言えるであろう。（三木は『歴史哲学』では「実践」ということばはあまり使わなくなり、主として「行為」ということばを使う。ここにマルクスの立場からの微妙なずれがあらわれているかもしれない。）三木は思想的に転向したわけではないが、マルクスおよびマルクス主義に対する具体的な関心は薄れていったとみるべきだろう。

しかし『歴史哲学』を三木の哲学的思索の展開のなかに位置づけてみると、この書においてはじめて三木哲学といえるものが成立したとすることができる。それまでは三木が行ってきたのはパスカル解釈であり、マルクス解釈であった。また、プラトン、アリストテレスからヘーゲルまで、西洋の様々な哲学についての解釈であった。その背後に三木自身の哲学がなかったわけではないが、それは様々な哲学、思想を解釈する方法論として暗々裡に持っていたものであり、体系的に積極的に提示されたことはなかった。しかも、三木は自分が研究対象とした思想家、哲学者に影響されて、自分の方法論を修正していった。学生時代の新カント派的な思考方法から、ドイツ留学を契機としてハイデッガー的な解釈学的存在論へ変わり、ついでマルクスに学びながらそれを修正していくが、マルクスに学んだことを突きつめると単なる修正では済まず、根本的な立場の転換に到り、実践の立場に立った歴史的社会的存在論の構築をめざすことになる。それが体系的に提示されたものが『歴史哲学』である。この後も三木の哲学はかなりの変様をみせるが、行為の哲学という基本的立場は最後まで変らない。行為の哲学という基本的立場を堅持しながら、行為を「技術的制作」と捉えるのが次の段階であり、やがてその技術的制作的行為が構想力によって形を産み出す行為として捉えられ、「構想力」と「形」をキー・ワードとして体系構築のための予備的研究が続けられるが、中途に止めた。三木のこのような哲学的思索の展開を全体としてみると、『歴史哲学』は、三木哲学の確立を印したものと言えるだろう。

ところで、『歴史哲学』以前の解釈学的存在論と『歴史哲学』における歴史的社会的存在論とを比較してみると、変らないものがあることに気づく。解釈学的存在論の根本概念は、「基礎経験」「人間学」「イデオロギー」であった。『歴史哲学』ではこの三つの概念は「事実」と「存在」という根本概念の背後に退き、副次的な位置しか持たないものになっている。それらは主として歴史的意識を生み出す歴史の基礎経験について論じるところで（第一章第五節）取り上げられているが、そこで述べられていることをまとめると次のようである。まず

「基礎経験」についてであるが、かつて歴史的意識を持った時代と持たなかった時代とがあり、「歴史的意識は事実としての歴史、特にその優越なものであるところの歴史の基礎経験によって規定されて与えられる。」<sup>39)</sup>つまり歴史的意識は歴史の基礎経験に規定されて生じるもので、歴史の基礎経験のないところでは生じない。歴史の基礎経験とは、事実としての歴史のなかで特に歴史的意識を生ぜしめるようなもののことである。歴史的意識という限定をはずして一般化すれば、事実としての歴史と基礎経験は同じものだということになる。

次に、かつては基礎経験の上に成立するとされたロゴス（アントロポロジーとイデオロギー）は、『歴史哲学』では「事実」と「存在」の上に成立することになる。つまり「事実としての歴史」「存在としての歴史」に対する「ロゴスとしての歴史」がそれに当たる。三木は「ロゴスとしての歴史は存在としての歴史を模写すると同時に事実としての歴史を表出する」<sup>39)</sup>と言っている。これはどういうことか。もう一箇所引用して、併せて考えよう。「それ〔史観〕は主として事実としての歴史を自己のうちに表出する。ロゴスとしての歴史はその根柢に於て史観によって規定され、このことを通じて、それは単に存在としての歴史を模写するにとどまらず、また主体的事実を自己のうちに表出せざると得ない。歴史叙述がイデオロギーとしての性格をとるに至る根源はここに存在している。」<sup>40)</sup>この二つの文章を結びつけると、ロゴスは単に存在としての歴史をありのままに模写するのではなく、それぞれの史観に基いて、存在としての歴史を捉えていくが、史観は事実としての歴史を基盤に生じてくるということになる。これは歴史叙述と史観についてだけ言っているが、一般化することができる。「主観の側に於ける人間学と客観の側に於ける存在論的決定とは共に事実としての歴史によって規定され、従って両者はまたつねに対応の関係にあることになる。」<sup>41)</sup>この文章と先の引用とを併わせて考えれば、三木のいわんとするところは、「事実」すなわち歴史をつくる行為において人間が対象と交渉する仕方に応じて、人間の自己理解としての人間学が形成され、それに対応して「存在のモデル」を抽出する「存在論的決定」がなされ、この存在のモデルに従って存在としての歴史が捉えられていき、ロゴス化される。それは一定の視点からする理論であり、イデオロギーである、ということであろう。

このように、以前の解釈学的存在論の基本概念と『歴史哲学』における基本概念とをつきあわせてみると、「事実」という新しい概念が導入されて理論の構成が変わったものの、基本的に変わらないところがあることがわかる。そしてこの不変の共通性は、三木が首尾一貫した思索を続けて来たことの証左であると同時に、三木の哲学に対して重大な疑問が生じる点でもある、と私は思う。今比較してみたように、かつての「基礎経験」という概念は、『歴史哲学』における「事実」という概念に対応する。別稿で述べたように<sup>42)</sup>、「基礎経験」とは「人間存在と他の存在との交渉的關係」のことであったから、内容的には「事実」と殆んど重なる。このことは三木がマルクスに学んで「観想から実践へ」と自己の哲学的立場を根本的に転換した筈なのに、じつは何も変わっていないということを意味するのではないか。三木は『唯物史観と現代の意識』で、マルクスの理論は無産者の基礎経験に基き形成されるものとし、無産者の基礎経験は実践、あるいは労働、生産という交渉的關係だとしていた。つまり「実践」は「交渉的關係」の一種であり、「交渉的關係」は「実践」よりは広い概念で、観念的精神的活動も包括していた。それに対して「事実」とは「行為する物」すなわち「身体的行為」のことである。マルクスの実践概念との異同は一応別にして、「基礎経験」と

「事実」を比較すると、後者は前者から観念的精神的活動を除外して、感性的身体的活動に限定したものと見ることができる。ところが三木は『歴史哲学』でも、「歴史叙述も作られた歴史の一種であり、それを作る行為と見られる限りに於ける事実としての歴史の産物である。芸術を作ることが時に芸術的「実践」と呼ばれているように、歴史を書くことはひとつの実践と考えられることが出来る」<sup>43)</sup>と述べて、実践あるいは行為の概念の適用範囲の拡大、従って「事実」という概念の拡大の可能性を示唆している。もしここまで拡大されるならば、「事実」は「基礎概念」と全く同じ意味内容を持つことになり、三木の哲学に根本的変化、転換はなかったことになる。ただ「経験」という認識論的意識論的意味合いを払拭しきれない語を使用しなくなったにすぎないことになる。「事実」概念の拡大は『歴史哲学』の一部で示唆されているにすぎず、三木はこの書では感性的身体的活動という存在の物質性に基盤をもつ行為を基本において考えていると言うことはできるが、逆に、かつての「基礎経験」という概念も既に感性的身体的行為を「交渉的關係」の一種として包摂しうる概念であったと言うこともできる。

このように見てくると、三木の哲学は解釈学的存在論から実践（行為）の立場に立つ歴史的社会的存在論に転換したと言っても、その内容は見かけの概念装置の変化ほど変わっていないと言えるのではないだろうか。「観想」から「実践」へ転換したと言っても、じつは「実践についての観想」に転換したにすぎないのではないか。ここに三木哲学の根本問題があるように思われる。しかし哲学とは元来 Theoria であるとする、この問題は三木哲学だけの問題ではない。哲学なるもの全体の問題であり、徹底すれば哲学そのものの否定に到るであろう。

三木は歴史における「事実」と「存在」の関係を相互否定的な関係と考えた。すなわち、歴史をつくる行為はつくられた歴史を否定するが、つくられた歴史は歴史をつくる行為を否定すると。このような歴史哲学は絶対的に正しく、否定されることのない理論かもしれない。しかしその正しさは歴史の過程を眺める傍観者の正しさである。この理論は歴史をつくる行為とその結果についての観想という立場から立てられていて、歴史をつくる行為を実際に行っている者自身の行為の立場から立てられていない。この行為の立場から立てられる哲学があり得るか。この行為の立場からは哲学は必要でなく、ただ行為に役立つ情報の収集と分析がなされればいいのか。それともやはり、行為の立場からも理論は必要で、その理論のなかには哲学も入るのか。もしそのような哲学があるとすれば、それはどのような哲学か。歴史をつくる行為がつくられた歴史を否定するように、つくられた理論は行為において否定されるのか。実践の哲学は実践において否定されるのか。実践の哲学が実践において否定されることについての哲学があり得るのか。こういった問題がここには含まれている。三木がこういった問題を自覚していたとは思えない。しかしマルクスの「フォイエールバッハに関するテーゼ」の「哲学者は世界をたださまざまに解釈してきただけである。肝腎なのはそれを変えることである」という命題をモットーとしていた三木は実践の哲学、行為の哲学をそこまで徹底して考えつめる必要があったであろう。

## 註

- 1) 『三木清全集』（岩波書店）第十八巻99頁（以下巻数，頁数のみを略記）
- 2) 同巻105頁
- 3) 同巻109頁
- 4) 同巻113頁
- 5) 同巻114～119頁
- 6) 同巻123頁
- 7) 荒川幾男『三木清』紀伊国屋新書（1968）108頁参照
- 8) 例えば本多謙三は三木の転向を批判し（「哲学の新転向——三木氏の「歴史哲学」について」『思想』昭和七年八月号），三木はそれに反論している（「拙著批評に答う」『思想』昭和七年九月号）。
- 9) 宮川透は三木は一種の転向をおこなったと見（宮川透『三木清』東京大学出版会 1958年），久野収は「三木は獄中で転向したと考えることはできない」としている（筑摩書房 現代日本思想大系第33巻『三木清』1966年 久野収解説45頁）。住谷一彦も久野と同意見である（筑摩書房 近代日本思想大系第27巻『三木清集』1975年 住谷一彦解説）。
- 10) 荒川幾男 前掲書 115頁
- 11) 第六巻 3 頁
- 12) 同巻28頁
- 13) 同巻33頁
- 14) 同巻26頁
- 15) 同巻26～27頁
- 16) 同巻27頁
- 17) 同巻59頁以下
- 18) 同巻69頁
- 19) 同巻33頁
- 20) 同巻36頁
- 21) 同巻同頁
- 22) 同巻33頁
- 23) 『歴史哲学』第二章第二節 同巻72頁以下
- 24) 同巻82頁
- 25) 同巻83頁
- 26) 同巻79頁
- 27) 同巻81頁
- 28) 同巻27頁
- 29) 同巻33頁
- 30) 同巻34頁
- 31) 同巻42頁
- 32) 同巻45頁
- 33) 同巻43～44頁
- 34) 同巻18頁以下

- 35) 同巻30～32頁
- 36) 同巻同頁
- 37) 拙論「三木清のマルクス解釈について」(信州大学人文学部『人文科学論集』第27号 平成5年3月) 参照。
- 38) 第六巻49頁
- 39) 同巻同頁
- 40) 同巻53～54頁
- 41) 同巻56頁
- 42) 前掲拙論参照
- 43) 同巻29頁