

学生時代の三木清

—三木哲学の出発点—

赤松常弘

(一)

三木清が公の機関に初めて発表したのは、「個性の理解」と題された、論文というよりエッセイといった方がよさそうな短い一篇で、彼がまだ京都帝国大学在学中の、大正九(1920)年七月のことであった。京都哲学会会誌『哲学研究』に掲載されたその小篇は、のちに「個性について」と改題され、『人生論ノート』(昭和十六年刊)に再録された。彼にとって思い出深い一篇だったようだ。その中で論じられた「個性」の問題は、当時の三木にとって重要な問題の一つであったらしく、「個性の理解」を発表してすぐ大学を卒業し、引き続き大学院に席をおいていた三木は、大正十一(1922)年一月にも「個性の問題」と題する論文を同じく『哲学研究』に発表しているし、卒業論文「批判哲学と歴史哲学」(大正九年九月、『哲学研究』掲載)でも、論文「歴史的因果律の問題」(大正十年四月、『哲学研究』掲載)でも、個性の問題が論ぜられている。後の二篇では「歴史」が主題となっているが、それから「個性」が重要な問題として考察されている。つまり、当時の三木にとって、「歴史と個性」あるいは「歴史と個人」という問題が、哲学的思索の中心問題であったようだ。いったい三木はどのような問題関心からこの問題を取りあげ、どのように考察していったのか、その思索のあとを辿ってみよう。

まず、「個性の理解」において、三木は「個性とは却って無限な存在である」¹⁾と言っている。この一見、矛盾をはらんだ命題が、三木の個性についての考え方を要約している。常識的には、個性とは諸々の個人の間で個別的な差違と考えられるが、三木はこういう考えに反対である。「一号、二号というように区別される客観的な個別性或いは他との比較の上での独自性をもっているものが個性であるのではない。」²⁾「個性というのは一回的なもの、繰返さないものこと……であろうか。しかし私は単に時間的順序によってのみ区別されるメトロノームの相継いで鳴る一つ一つの音を個性と考えることを躊躇する。時間は個性の唯一性の外面的な徴表に過ぎないのであって、本質的には個性は個性自身の働きそのものにおいて区別されるのでなければならぬ。」³⁾つまり空間的・時間的個別性、差違性が個性を規定するのではないと三木は考える。

このような、個性を個別的な差違性においてみる見方は、反面、諸個人の、人間としての普遍的共通性を暗黙の前提にしている。人間はその本質において普遍的だが、個人の個別的な差違が個性をつくと考えるわけである。しかし三木はこのような、普遍と個別を一旦切り離し、対置させた上で結びつける思考方法にも反対する。個別と切り離された普遍は抽象的なものであり、私のうちに去来する無数の心像——無数の表象、感情、意欲——を統括し分類する心理学的法則、心理学的類型に等しくなる。そして個人は「普遍的な類型や法則の

標本もしくは伝達器⁴⁾にすぎなくなる。従って外面的な差違、空間・時間的な差違性を個性とするしかなくなるが、三木によれば、これは個性ではない。

では真の個性とはどういうものか。真の個性は個と普遍を切り離さず、個において普遍を、普遍において個を捉える思考法によってのみ理解される。個性とは普遍を体現した個である。ただしこの場合の普遍は、個と切り離されて抽象的なものとなった普遍、法則的普遍ではない。それは普遍というより全体である。しかも確定された全体ではなく、可能的な全体である。つまり「無限」である。無限を体現（表現）した個が真に個性と呼ばれるに値する。「無限なものにおいては部分は全体が限定されて生ずるものとしてつねに全体を表現している。」⁵⁾「個性は宇宙の生ける鏡であって、一にして一切なる存在である。……一個の個性は全世界の意味を唯一の仕方 で現実化し表現するマイクロコスモスである。」⁶⁾

三木は明示しないが、以上の引用箇所や「他の何物も出入すべき窓を有せず⁷⁾」といった叙述からも明らかなように、彼が借用して来ているのはライブニッツのモノドロジーである。そして彼がライブニッツに注目するようになったきっかけは西田幾多郎の著述のようである。このことは後述する。三木がライブニッツの哲学を正確に理解していたかどうかは詮索しないことにしよう。我々は三木が処女論文で個性をどのように捉えようとしていたかを知れば十分である。

三木が「個性」というとき、イメージされているのは、特定の共同体的紐帯から脱して自立した存在になりながらも、各自の自由な創造活動によって文化的共同世界を形成していく個人であるようだ。三木が個性について述べていることの要点を挙げれば、個人の活動は何かにはばられることなく自由であること⁸⁾、そして生産的創造的活動において全世界を、あるいは無限を表現しうること⁹⁾、しかもそれは同胞との直接の関係のなかではなく、「孤独」のなかでの創造活動によってであること¹⁰⁾、などである。「自由な存在即ち一個の文化人としてのみ私は、いわゆる社会の中で活動するにせよしないにせよ、全宇宙と無限の関係に入るのである。」¹¹⁾

ここで言う「文化人」の活動として、学問的思索と芸術的制作と道徳的行為が並置されているが、個性的な文化形成活動の典型的なモデルは芸術的な創造活動であろう。たしかに芸術的創作活動は個性的であると言うことができる。自由で孤独な制作活動のなかで宇宙を表現していると言うことができよう。しかしこの場合、個性的とはどういうことか。論理的に規定しようとすればトートロジーになってしまふ。なぜなら、無限なるもの、全宇宙自体は個性的とは言えないだろうから、芸術家がこの無限な宇宙を個性的に表現するから個性的であると言うしかないからである。

あえて「個性」を規定すれば、「個性は自己自身のうちに他との無限の関係を含みつつしかも全体の中において占めるならびなき位置によって個性なのである。」¹²⁾とでも言うほかはない。この「位置」は三木が先に否定した空間・時間的個別性、差違性とはちがう筈だが、どのように違うかは述べられていない。この小論では、三木はまだ「個性」ということを十分に規定しえていない。あるいは「個」と「無限」との関係の規定する論理をつかんでいなかったと言うべきだろう。

個が無限を表現すると言うとき、まだ無限は positiv に捉えられている。個と無限のあいだに、それこそ無限のへだたりがあるにせよ、個ど無限は連続的である。無限は何か実体的

なものであり、それを表現する個も同様に実体的なものである。しかし三木がやがてヨーロッパへ留学し、ハイデッガーに師事して、解釈学的現象学を学び、その方法を用いながらパスカル読解をおこなって、『パスカルに於ける人間の研究』を公表した時期には、パスカルの思想に引き寄せられて、個と無限の関係を negativ に捉えるようになる。無限は個的な人間にとって手のとどかない深淵であり、無限からみれば個的人間は無に等しい存在であり、互いに negativ である。個と無限は質的に非連続である。

更に三木はパスカル研究に続いてマルクス研究をおこなった後、独自の歴史哲学と人間の哲学を構想するようになるが、その時期には——西田幾多郎の影響によるところが大だと思われるが——この negativ に捉えられた無限を「無」として捉え直すようになる。無限を表現する個人の創造的活動は「無からの表現」と捉え直されるようになる¹³⁾。無限が無として捉え直されたとき、それに応じて個がどのように捉えられるかは今後の検討課題である。ここでは、三木が人間の創造的活動について考察するとき、つねにモデルとされるのは芸術的創作であることだけ、あらかじめ指摘しておく。

以上、学生時代の三木清が最初に公表した小篇について検討してきたが、彼がなぜ個性の問題を取りあげたのか、その直接の動機はわからない。最初に述べたように、この時期の三木の論文はどれも個性の問題を考察しているので、この時期の彼にとってこの問題が重要な問題であったことは確かである。そしてこの問題が文化論的視角から論ぜられている点に特徴がある。三木の問題意識を推測するために、三木自身から離れて視野を拡大してみれば、三木の思索の背景に、大正デモクラシーと大正教養主義、文化主義という時代のムードがあるように思われる。三木自身に語らせよう。

「あの第一次世界戦争という大事件に会いながら、私たちは政治に対しても全く無関心であった。或いは無関心であることができた。やがて私どもを支配したのは却ってあの「教養」という思想である。そしてそれは政治というものを軽蔑して文化を重んじるという、反政治的及至非政治的傾向をもっていた。それは文化主義的な考え方のものであった。あの「教養」という思想は文学的・哲学的であった。それは文学や哲学を特別に重んじ、科学とか技術とかいうものは「文化」には属しないで「文明」に属するものと見られて軽んじられた。」¹⁴⁾

このような後年の回顧からもうかがわれるように、当時の三木は非政治的文化主義の風潮のなかで、自由な諸個人の個性的な創造活動が全体として普遍的な文化を形成していくという理想主義的で調和主義的な思想をいだいており、しかも抽象的なコスモポリタンの立場から、民族も国家も度外視した人類の文化的共同世界を達成すべき理念としてかけ、それへ向っての人々の活動のあり方と、それに伴う問題を、哲学的な抽象概念のレベルで思索していたと言えるだろう。

(二)

「個性の理解」を発表した翌々月、三木は卒業論文「批判哲学と歴史哲学」を、同じく『哲学研究』に発表する。当時この雑誌に卒業論文を掲載されることは、その年の最優秀作というおすみつきをもらうことを意味したらしい。三木は京都帝国大学きっての秀才として、以後『哲学研究』にいくつかの論文をたてつづけに公表することになる。

卒業論文のテーマは、標題からもうかがわれるように、カントの批判哲学がその後の歴史

哲学の展開をどのように準備したか、また、批判哲学自身のなかに歴史哲学への萌芽がどのように含まれているかを明らかにすることにあつた。そしてそのなかで、個性の問題が、つまり歴史と個人の問題が考察されている。

歴史の哲学的把握という問題は、三木にとって一生の問題であつた。ヨーロッパに留学後、バスキル論を書く頃には、歴史の問題はやや背景に退くが、やがてマルクスを精力的に研究する頃には、唯物史観における歴史の捉え方が重要問題になるし、昭和七年に公刊された『歴史哲学』はまさに歴史の哲学的把握を正面から展開したものであるし、晩年の『構想力の論理』も、その背後に歴史によってつくられつつ、歴史をつくっていく人間の行為の本質を明らかにしようとする意図がある。

このように、三木はその生涯を通じて歴史の哲学的把握を追求するが、その出発点は大学の卒業論文にある。もっとも歴史への関心は中学時代からもっていたようだ。「中学時代、私の得意としたものがあるとすれば、それは歴史であつた。中にも山路愛山の史伝類をよく読んだが、特に『常山紀談』とか『日本外史』とかを愛読した」¹⁵⁾と回顧しているように、三木は文学少年であると同時に歴史好きの少年であつた。そして一高を卒業後、西田幾多郎に師事しようと京都帝国大学に入学してからも、歴史への関心は変わっていない。大学時代に親しく接した学者たちからの影響も大きい。

「大学時代、私は書物からよりも人間から多く影響を受けた。……波多野〔精一〕先生からはギリシヤ古典に対する熱を吹き込まれ、深田〔康算〕先生からは芸術のみでなく一般に文化とか教養とかいうものの意味を教えられた。この二つの影響のほか、第三のものとして特に記すべきものは坂口〔昂〕先生から受けた影響である。先生の『世界に於けるギリシヤ文明の潮流』という書物を初めて読んだときの感激を今も忘れることができない。私は先生から世界史というものについて目を開かれたのである。当時の京都大学は哲学科の全盛時代であると共に史学科の全盛時代であつた。その後私が歴史哲学を中心として研究を進めるようになったのも、そうした学問的雰囲気の影響である。」（『我が青春』）¹⁶⁾

同様の記述が「読書遍歴」にもある。三木が大学を卒業して大学院に進んだ頃、日本の歴史学には二つの方向に活発な動きが現われた。一つは政治史から文化史への動きであり、もう一つは世界史への方向である。三木はそうした動向に刺激を受けながら、歴史哲学の研究をおこなつたという¹⁷⁾。この文化史と世界史という視点は、三木が個性を捉えるときにも影響を与え、人類文化形成のなかで個人を位置づけるという視点がとられたことは上述した通りである。

三木が歴史へ関心をよせた背景には、以上のような周囲の状況があるが、当時おこなわれていた歴史哲学は新カント派のそれであつた。再び三木自身に語らせよう。「その頃日本の哲学界においても次第に歴史哲学の問題が関心され始めていた。これは主としてヴィンデルバント、リッケルト等の新カント派の影響に依るものである。従つて当時歴史哲学として問題にされたのは、主として歴史的認識に関する方法論、認識論の形式的論理的問題であつて、ヘーゲルが考えたような世界史の哲学としての内容的な歴史哲学ではなかつた。ディルタイの仕事の意味なども、まだ一般には十分に認識されてはなかつた。私も新カント派に導かれて歴史哲学の研究に入ったのである。」（『読書遍歴』）¹⁸⁾

以上のような三木自身の証言は、卒業論文「批判哲学と歴史哲学」によって確証される。

新カント派の人々、特にヴィンデルバントやリッケルトなどは、経験的学問を自然科学と文化科学とに分け、前者を法則定立的学問、後者を個性記述的学問としたが、三木も文化科学の代表である歴史科学の認識目的を「個性化」におくのみならず、歴史そのものが普遍的理念、価値の個性的実現のプロセスとみる見方に立って、この論文を書いているのである。しかし、新カント派の歴史哲学が主として歴史科学の認識論、方法論の問題を考察の主題にしたのに対して、三木は理念の実現過程としての歴史そのものの意味、また歴史と個人の問題を問題にしていて、その点で既に新カント派的な問題設定を越えており、三木のいうロマン主義的な歴史把握へ近づいているといえるだろう。我々は、卒業論文で三木がカントの批判哲学と歴史哲学の関係をどのように捉えているか、また、カント哲学を手がかりにしながら、歴史と個人の問題をどのように論じているか、検討していくことにする。

(三)

哲学史的な常識からすれば、カントは歴史を主題とした小論文をいくつか書いているものの、彼の批判哲学はヘーゲルのように歴史哲学的な思索に貫かれているとはいえ、むしろ超歴史的な普遍性、人間の認識と行為におけるアプリアリなもの抽出と根拠づけを行ったといえるだろうが、三木もそのことは肯定し、そしてそれ故にこそ、カントは歴史哲学にたいして大きな功績を残したという。

「歴史の過程を発展の過程として理解するためには、発展を超越したもの、即ち超歴史的なもの、或は絶対的妥当性をもった原理が必要である。それ故にカントが理性の本質は如何に考えらるべきであるか、何が理性価値として普遍妥当性を要求し得るかを明かにしたのは、歴史哲学に対する不朽の功績であるということができよう。」¹⁹⁾つまり、カント自身が歴史哲学を積極的に展開したというのではなく、カントの理性哲学を前提としてロマン主義的な歴史哲学が生じてきた。カント哲学は啓蒙からロマンティックへの旋廻点にあるのである。

このような評価は、逆に三木自身の歴史観を間接的に示している。三木が歴史を哲学的考察の主題とするのは、理念とか理性価値とかいわれるものを歴史のなかで相対化しようとするためではなく、むしろ歴史のなかで理念や理性価値を確証しようとするため、人間が究極的な理念の実現に向って進んでいると主張したいがためであり、歴史的相対主義を否定し、歴史を理念や理性価値の実現プロセスと捉える観念論的な発展史観に立っていることがわかる。しかしやがて三木はこのような理想主義とオプティミズムを修正しなければならなくなるだろう。それを検討することはのちの課題として、三木の卒業論文の分析を進めよう。

今述べたように、三木はカントの批判哲学を歴史哲学が形成される前提、それへの旋廻点と位置づけた。ということは、カント哲学のなかでは歴史哲学的思考は熟していないということであろうが、それにもかかわらず三木はカント哲学を手がかりにしながら、歴史の問題、特に歴史と個人の問題を考えようとする。そのためカントのなかにカントを越えるものを読み込もうとする傾きがあることは否めない。三木の問題は、カントによってその本質において自由であるとされた人間の行為の集積が歴史を形成すると考えたとき、歴史における人間の自由とはどのようなものであるか、また、自由な諸個人の行為が結果として実現するものと各個人の行為の関係如何という問題である。

まず三木は、カントが規定した自由の二つの概念、すなわち先験的自由と実践的自由が歴史を基礎づけうるか、つまり歴史を形成する人間の自由の規定として妥当なものであるかどうかの吟味から始める。カントのいう先験的自由は、主として『純粋理性批判』において考察されたもので、因果必然の法則に従って経過する自然の諸現象を越えて存在する原因の絶対的自発性を意味している。この自由は、宇宙論的見地からは、自然の諸現象の因果の系列の発端にある絶対的始源という意味をもつが、人間に即して考えれば、人間の諸行為が現象世界に属しながらも、その発端においては絶対的自発的に始まり、その結果が現象の中に現われて、他の現象と関係づけられて見られるが、その原因に関しては他の現象によって制約されないという意味、すなわち「自由からの因果性」という意味をもっている。これはカント批判哲学における現象と物自体の区別によってはじめて理解可能な概念である。

三木はこの先験的自由に独特の解釈をほどこして、これを「個体の自由」と呼ぶ²⁰⁾。カントによれば、現象の世界における諸事象の因果的關係は、悟性の法則と概念によって理解することができる、つまり合理的なものであるが、先験的自由は現象の世界を越えるのだから、非合理的なものである²¹⁾。そして個体は定義し得ぬもの、法則によって規定できぬもの、概念的な理解を越えたものであるから、先験的自由は個体の自由だと三木はいうのである²²⁾。

通常のカント解釈は、先験的自由を個体の自由とは解しない。それはむしろ人間の感性的性格を越えた睿智の性格に根ざしたものと解するのが普通である。カントにおいては人間の個性性はあまり重要視されていない。むしろ人間に共通な普遍の本質の究明がカント哲学の主題であった。

先験的自由を個体の自由と解するのは三木の読み込みであるが、そう読むことによって、三木は歴史哲学の主要な問題の一つを浮かびあがらせた。歴史の世界をカントのいう現象の世界と読むと、歴史における諸事象は因果關係にあるものとして悟性によって理解可能である。しかし、その歴史をつくる諸個人の行為の真の原因、動機は非合理で、理解を越えている。「個体の単なる気随と無拘束とに基づく行為」²³⁾とその諸行為の集積としての歴史との關係をどう捉えるか。自由な個体の行為の側からは歴史の意味は基礎づけられないし、歴史が総体として意味をもつとすれば、その歴史の意味と個体の行為との間には架橋できない深淵がある。

三木は、自覚的ではないが、カントのいう先験的自由を実存的自由に近いものとして読んでいる。従って、のちに例えばサルトルが『弁証法的理性批判』において解こうとした問題、すなわち人間を既存の状況をたえず乗り越えていく実存的主体として捉える実存主義と客観的構造をもった社会が一定の法則に従って歴史的に発展すると考えるマルクス主義とを総合し統一するという問題と形式的に類似する問題を、三木はカントにおいて見ようとしている。カントの歴史哲学的論文「世界公民的見地における一般歴史考」(1784)には、人間の「非社交的社交性」から生ずる対立、葛藤が、結果として世界公民的秩序を生み出すという、ヘーゲルの「理性の狡智」を先取りする思想が述べられており、三木もこの論文を取りあげて、先験的自由と歴史の問題を論じているが²⁴⁾、この論文でカントが人間を非合理で、気随で無拘束な自由をもった個体として捉えていると見るのは行き過ぎであろう。むしろカントの問題は、人間が理性的存在であるにもかかわらず、その行為の主観的意図とは異なった結果が総体としての歴史において生じること(自然の摂理)、つまりヘーゲル的にいえば、主観的

精神と客観的精神あるいは絶対精神との分裂、対立の問題であったのであって、三木のいうような個体の自由はまだ問題になっていないように思われる。

しかし三木もはっきりと自覚的に、カントのいう先験的自由を実存的自由と解釈しようとしているのではない。三木が先験的自由を個体の自由と読もうとしているところに、形式的には実存的自由につながる問題が潜在しているというだけであって、三木自身はむしろ個体の自由を歴史を基礎づけえないものとして否定している。「人々は自己の絶対的な自発性をもって恣に行動しつつも、結局は摂理の目差す目的を実現するために協力することしかならないのであるから、個体の自由はただ幻想として人々に与えられたものに過ぎないことになりはしないか。」²⁵⁾「我々は純粋に非合理的な自由を本質とする個体の集合の間に内面的な意味の関係で成立する全体の体系というものを考え難い。」²⁶⁾

このように、三木は実存的な個体の自由を歴史を基礎づけるものとしては否定する。上述したように、三木には歴史を理念や理性価値の展開、実現の過程として見ようとする歴史観があり、歴史の全体の意味と個々人の行為との関係を、非連続のなかにも連続性のあるものとして考えようとするからである。そして、三木は「個体」の代りに、「個性」という概念をもち出してくる。三木のこの論文においては、「個体」と「個性」は区別されている。個性は、先に検討した三木の処女論文におけると同様、この卒業論文においても無限を表現するものとされているから、そこに実存的自由を見ることはできない。むしろそれは普遍的な理念や価値と個別的なものを結びつけるものである。この「個体」と「個性」の区別については後述することにして、さしあたりここでは、三木がカントのいう先験的自由が歴史を基礎づけるものではない、つまり歴史を形成する人間の自由の規定としては適当でないとして斥けていることを確認して、次にもう一つの自由、実践的自由の検討に進もう。

カントが規定した自由の概念は、カント解釈者の詳細な研究によれば、その内実において多様であるが、先験的自由と並ぶもう一つの代表的な自由概念は、実践的自由という概念である。『純粋理性批判』における実践的自由の概念と『実践理性批判』におけるそれとはかなり内容を異にしているが、カント独自の規定がなされたのは後者であり、三木もそれを取りあげている。実践的自由とは、一言にしていえば、「意志の感性の刺激による強制からの独立性、純粋でそれ自身実践的な理性の自己立法、自律」のことである。第一批判の時期にはまだ截然と分離されていなかった人間の感性的性格と叡智的性格とが、第二批判の時期には、はっきりと分離され、意志が感性の刺激に制約されずに、自己自身に実践(道徳的行為)の法則を課し、純粋にそれに従う可能性が認められた。そして、世に道徳法が存在する以上、人間においてこのような自律の自由が存在することは確実であるとカントはいう。

さて三木はカントのいうこのような実践的自由を「永遠者の自由」と名づける。²⁷⁾その理由は、人間は感性的存在でありかつ叡智的存在であるという二重性をもっており、叡智的存在としては、純粋な自己立法、自律の自由を原理的に可能なものとして有しているが、しかし現実には、人間は感性の束縛を完全に脱することはできない。従って現実の人間には、実践的自由が完全に実現することなく、それは人間にとって無限に接近しうるが到達不可能な理想である。実践的自由が完全に実現するのは純粋に叡智的存在、つまり永遠者においてだからである。

ところで、このような実践的自由において、叡智的存在としての人間が自己に課して、自

ら従おうとする法則は、全く形式的なものであり、普遍的ではあるが、全く内実を欠いて抽象的なものである。カントのいう道徳法則の形式的抽象的普遍性は、誰もが指摘するところであり、むしろカント自身が積極的に主張するところである。三木もこのことを認め、²⁸⁾ それを歴史哲学的見地から不十分のものとする。

上述のように、三木にとって「歴史と個人」の問題とは、歴史が全体として実現するもの、歴史の意味と歴史を形成する自由な諸個人の行為とのギャップの問題であった。個人がその行為において意図、目的、状況認識と、個人の諸行為の集積としての歴史が全体として実現するものとの乖離が問題であった。三木のいう「個体」としての人間はその行為を始める原因、動機が全く非合理であり、気随であり、偶然的である。従ってははじめから、行為の主観的意図、目的と客観的結果との乖離ということさえ問題にならない。「自由の戯れ」²⁹⁾があるのみである。それに対して叙智体としての人間は、歴史を越える普遍的理念や価値を内面的に把握している（とカントも考えているし、三木も考えている）。しかし上述のように、この内にいだかれた普遍的なものは、全く形式的であり、抽象的である。従ってそのまま歴史の世界に実現されるかどうか、問題である。そこで三木は、実践的自由に関して、次の二つの問題を提出している。³⁰⁾「1. 理念は裸のまま実現され得るか。2. 上の問いが肯定をもって答えられるとして、このことは歴史の意味を保証し得るか。」そして答えは当然のことながら否定的である。叙智的存在でありかつ感性的存在である人間の行為において、理念が裸のまま実現することはない。従ってまた、第二の問いも答えられないものとなる。

こうして三木は、「先験的自由も実践的自由も共にそれ自身では歴史を基礎付け得ないことは大体明らかになった」³¹⁾と結論する。歴史を形成する諸個人の自由はカントのいう先験的自由でも、実践的自由でもない。また、この二つの自由を前提とした人間の行為は歴史が実現するもの、歴史の意味を基礎づけない。歴史と個人の問題をカント哲学によって解こうとすることに無理があるように思えるが、三木はそうは考えない。更にカントを手がかりにこの問題を考察していく。

(四)

三木はまず、カントの宗教哲学の名著『単なる理性の限界内に於ける宗教』を取りあげて、歴史における人間の自由を考えようとする。周知のように、カントはこの書で、人間の、悪をなす自由を認める。『実践理性批判』では、自由は道徳法則に従って善をなす自由だけが、人間の自由と認められていた。それに対してこの書では、自由とは人間が行為の善き格率でも悪しき格率でも、自らの意志に従って採りうる自発性とされている。カントは人間にこの自由を認めた上で、かえって人間を越えた神の弁証へとおもむくのであるが、三木はこの宗教的側面はかっこに入れておいて、この書で主張されている自由を人間の「現実的自由」とみる。³²⁾ 歴史的現実において人間が行使しているのはこの自由であると考える。

善をも悪をもなす自由とは、形式的にみれば、自律の自由に対する選択の自由ということになるが、三木はもっと積極的に、人間が自己の自由を意識しつつ、既成の現実のなかで行為するとき、悪をなさざるをえないとする。「我々にして自己の解放を求めてはたらくとき、我々若くは我々の社会の悪と考えるものをもって始めざるを得ないということは、歴史的経

験のまことに数多く示す事実である。』³³⁾

しかしここでいう悪は、政治的悪や革命的行為のことではなく、「文化人」の文化創造における悪である。この時期の三木にはまだ社会的政治的問題意識はあまりなく、それがめげえるのは、ヨーロッパに留学して第一次大戦後のドイツの状況を身近に見てからであった。ここで言う悪とは、文化的創造がつねに既成の文化を否定する形でおこなわれざるをえないということであり、三木は歴史における自由とは、たえず新たなものを創造する文化人の自由だとしているのである。

「私は善を為すの自由と共に悪を為すの自由を有し、善き原理と悪しき原理とは私の衷でつねに積極的な闘争の状態に置かされているが故に、現実的自由は悩ましき自由である。けれどもそれは何等か新しきものを産もうとして健康に孕める者の悩ましき自由である。即ち現実的自由はまた創造的自由である。人格の根源性として歴史の中に新たなもの、独自のものを与えるために歴史的思惟から要求される自由は、蓋しこのような自由にはかならない。現実的自由若くは創造的自由は殊に文化人の自由なるが故に、我々はやがてそれを歴史的自由とも呼び得よう。』³⁴⁾

以上のように、三木は歴史を既成の現実を越えて、たえず新しい文化を創造し形成していくプロセスと見ている。そして歴史における自由を、カント第一批判にいう先験的自由でもなく、第二批判にいう実践的自由でもなく、カントの宗教論にみられる悪をもなしうる自由、つまり現実のなかにありながら現実を変えていく創造的自由と考えている。これはカントのテキストに忠実な解釈とはいえないだろう。かなり強引な読み込みである。そう読める要素がカントのテキストのなかにはなくはないにしても、三木はカントを借りて、自分の考えを述べている。

歴史の根柢となるような新しい自由概念を立てた三木は、さらにまた、カントに依りながら、歴史のなかで行為する人間の新しい理性を模索する。三木が取り上げるのは『判断力批判』である。特にその後半の目的論的判断力についてのカントの所説に、例によって独特の解釈を加えながら、目的論的判断力を「歴史的理性」³⁵⁾として捉え直す。

周知のように、カントのいう目的論的判断力は、悟性のカテゴリーによって法則的必然に貫かれたものとして規定された自然の諸対象をあたかもある目的にむかって合目的にも秩序づけられたものとみなす主観的な判断作用で、第一批判における判断力が悟性と感性を媒介する能力で規定的判断力といわれているのに対して、第三批判におけるこのような判断力は反省的判断力といわれている。カントがいう合目的性は、人間の合目的的活動だけでなく、自然全体を秩序づける、いわば神の摂理の目的までも含んだ概念であるが、三木はそれを人間の目的志向的活動だけに限定し、そう限定することによって目的論的考察を客観的な意味をもつものとする。

「カントの考えたように自然科学の範囲では目的論は heuristisches Prinzip としての主観的な意味しかもつことが出来ぬ」「自然を文化にまで高める自由なる存在である人間の行為に関しては、目的論的考察も客観的な意味をもち得るわけである。理性的存在としての人間の活動はしかるに歴史的現象にはかならぬ。それ故に私は人間の自由活動の範囲に於て客観的意義を見出した目的論的判断力を、一の独立にして特殊なる能力として、多分正當に歴史的理性と呼ぶことが出来よう。』³⁶⁾

先の自由概念の場合と同様、ここでも三木はやや強引な解釈によって、カントのいう合目的性の概念をかなり変様させている。「人間が自己みづから目的を決定し、そしてその目的の決定に於て自然から独立なものとして自然を自己の自由なる目的に適合させてそれを手段として用いる主体である場合」³⁷⁾、合目的性の概念は客観的意味をもつ。三木のいう目的論的判断力は、自然自体を合目的なものとする判断力ではなく、自然を越え自然を手段として利用する人間の目的にとって何が適合的かを判断する能力である。目的設定能力もそれに含まれるだろう。つまり、人間の目的志向的活動の能力の全体が目的論的判断力の名のもとに理解されている。そしてそれが歴史をつくる人間の理性だというわけである。

歴史とは自然を文化に変容する人間の活動のプロセスでありかつその結果である。「自然は理性的存在である人間の活動によって文化となるときの意味と価値とを獲得する。人類の歴史的活動に於て、自然は自己の中に永遠なる理念としての自由を実現させることによって自己を高め、永遠なる理念としての自由は自己を自然の中に実現することによって自己を豊かにする。」³⁸⁾

人間が自由な存在であることは前提せられている。そして人間が文化を形成しながら実現していく普遍的価値や理念も、超歴史的なものとして人間が有していることが前提せられている。人間がいかにして自由な存在になったか、いかにして理念を立てるようになったか、理念といわれているものは何であるかといった問題の発想はない。自由で理性的な存在者である人間が、自己のいまだ普遍的な理念を実現するために活動するというカントの見地は少しも疑われていない。ただ理念の実現プロセスである歴史をどう捉えるかが問題になっており、その捉え方においてカントからやや離れつつあるというのが、この論文を書いたときの三木の思想的位置であろう。

(五)

以上のように、カント哲学のなかから、かなり強引に、新しい自由概念と新しい理性概念を抽出した三木は、「歴史と個人」という問題にどのような解答を与え得たであろうか。歴史のなかにおける人間の自由は、カントのいう先験的自由を三木なりに解釈した個体の自由でもなければ、第二批判における実践的自由を三木なりに解釈した永遠者の自由でもない。つまり、合理的に理解できない、気随な、恣意的な行為の集積によって歴史がつくられるのでも、叙智的存在としての人間が内にいただいた普遍的価値と理念が、形式的で抽象的なため、「裸のまま」で実現せず、行為の結果としての歴史と内なる理念が永遠に合致しないままであるのでもない。内なる理念が超歴史的な理念を写しており、しかもそれが諸個人の行為において実現されていく。超歴史的な理念が歴史的過程を通じて結果として実現されるのではなく、諸個人の行為それぞれが理念をそれなりに実現している。そういう状態を三木は理想的な状態と考えている。「我々の歴史的思惟は、人間種族の歴史的過程の全体に於て実現される理性価値が同時にまたこの過程の中ではたらく一々の個性に於て実現されるものとして理解されることを要求するのである。」³⁹⁾

このような要求、理想が実現するためには、あるいは実現可能であることを根拠づけるためには、三木がカントからひき出した新しい自由と新しい理性だけでは不十分である。何故なら、新しい歴史的自由は既成の現実を越えて新しい文化を創造する可能性を根拠づけてい

るが、その自由によって諸個人が理念と普遍的価値をそれぞれに実現しうるかどうか不明だし、新しい目的志向的活動力としての理性も同様である。そこで三木の最後の問題は、理念自体が自からを特殊化、個性化するかどうかという問題になる。

「若し理念の個性化ということが保証されるならば、人類の歴史的活動の理想として種族全体によって実現さるべき普遍妥当的な価値は、また個人の文化的活動の理想として、自己を個々の人格うちに各独自の仕方でも実現させることが出来る。かくてこそ初めて、歴史全体の意味も、個性の価値も、絶対的に確立され得るのである。即ちここでも我々の最後の問題は、理念は如何にして自己を個性化するかということである。」⁴⁰⁾

ここで「個性」ということばに注意しなければならない。前にも述べたように、三木は「個体」と「個性」とを区別している。「私も彼〔カント〕と共に個性が真に個性であるためには、単に一あって二ないという意味での個体 (Individuum) であったり、若くは単に他に対してのみ自己の価値を負う個別体 (Individuiertheit) であったりするばかりでなく、永遠なる価値に与ることによってそれ自身に於て価値を担う人格 (Persönlichkeit) でなければならぬことを承認する。」⁴¹⁾

人格の概念にはここでは立入らないことにするが、この引用文からもわかるように、三木は個体と個性を区別し、個性を普遍的な価値に与るものとしている。しかし、これまで何度も述べたように、この価値が形式的抽象的なものでは、個性は個性とならず、「普遍的合理的価値の伝達器若くは類型」⁴²⁾ にすぎなくなる。この価値は無限なるものである。そして個性はこの無限なものを具体的に体現したもののことである。このような個性的存在を具体的にイメージすれば、それは天才である。天才が最も典型的な個性ということができよう。

「天才的活動は我々の理解を超えて独創的である。彼の創作の貫き通し得ない非合理的活動から真に勝れた芸術的作品は生れて、芸術に規則を示し、美的観照に満足を与える。天才の制作作用に於て個性的なものとは普遍的なものとは全き調和に抱擁し、非合理的なものとは理性的なものとは美しき一致に協力する。」⁴³⁾

すべての人間が天才であるわけではないが、文化を創造する諸個人の活動は、天才の活動を典型として理解しうる。諸個人は普遍的な理念、価値をそれぞれに実現すべく活動し、それが歴史をつくっていく。理念が特殊化し、個性的なものとして実現するプロセスは我々の理解を越えて非合理的であるが、それは悟性の法則的合理性を越えているだけであって、新しい理性はその非合理性を包摂し、非合理的なものとは理性的なものとの調和、統一をもたらす。

しかしこれはあるべき理想であって現実ではない。諸個人の活動は必ずしもそれぞれに理念を具現せず、諸個人の活動の結果は総体として、諸個人が実現しようとした理念と合致せず、別の意味をはらんでしまう。それが歴史の現実である。歴史とはそうした乖離の連続、無限に一致しないズレの過程である。三木は何故そうなるかを明らかにできず、乖離、ズレがなくなる理想状態を描いてみたにすぎない。つまり、理念が自己を個性化するならば、歴史と個人は調和するだろうというだけである。しかし三木は「理念は如何にして自己を個性化するか」という問題を十分に解き明かしたわけではない。むしろこの問題は、歴史と個人の問題を追求してきた果てに残った問題、問題全体を集約し凝縮した問題、解き得ない最後の問題である。

三木はこの最後の問題を提示したところでこの論文を終えているが、これは更に考察を続けなければ解きうる問題であろうか。「理念」は感性と理性の区別を前提にしてつくられた概念である。感性にかかわらない、感性を越えた理性の観念のことである。個性化とは感性的実現のことであるから、理念の個性化とは、感性と理性の二元論を前提にしたが、この二元論を否定しようという自己矛盾をはらんでいる。この二元論を前提したまま感性的実現をいうのであれば、それはプラトンのように、イデアのかげとでもいうしかあるまい。しかしここで三木が求めているのはそういうものではなく、イデアそのものの実現であろう。とすれば、この問題は原理的に解決不可能な問題であり、三木の「歴史と個人」の問題がこのような解決不可能に問題へ収斂してくるということは、三木のこの問題の立て方と解決の方向づけに無理があるということを示しているといえよう。超歴史的、絶対普遍的理念を立て、それが歴史のなかで個人々の行為を通じて実現していくとする歴史哲学の基本構図そのものが疑われ、問い直されなければならない。三木はカントに依りながらもカントを越えて、歴史哲学の問題を考察しているが、まだニーチェの問題意識と洞察には達していなかったというべきだろう。(未完)

註

- 1) 岩波書店刊『三木清全集』第一巻352頁(以下巻数と頁数のみ略記)
- 2) 同巻同頁
- 3) 同巻353頁
- 4) 同巻352頁
- 5) 同巻355頁
- 6) 同巻356～7頁
- 7) 同巻353頁
- 8) 同巻357頁
- 9) 同巻357～8頁
- 10) 同巻357, 358頁
- 11) 同巻358頁
- 12) 同巻357頁
- 13) 三木清における「無」の問題については、不十分なが、拙論「三木清における技術の問題」(信州大学人文学部 人文科学論集 第17号 昭和58年3月)や拙論「三木清の行為の哲学と構想力の論理」(上, 中, 下)(信州大学人文学部 人文科学論集 第19, 20, 21号 昭和60, 61, 62年3月)で取りあげて論じた。三木のパスカル研究については稿を改めて論じるつもりである。
- 14) 「読書遍歴」より。第一巻390頁
- 15) 同上 同巻378頁
- 16) 同巻366～7頁
- 17) 同巻404～5頁
- 18) 同巻405～6頁
- 19) 第二巻11～12頁
- 20) 同巻17頁
- 21) 同巻15頁
- 22) 同巻17～18頁

- 23) 同巻23頁
- 24) 同巻24頁以下
- 25) 同巻27頁
- 26) 同巻28頁
- 27) 同巻23頁
- 28) 同巻31～2, 32～3頁
- 29) 同巻29頁
- 30) 同巻31頁
- 31) 同巻37頁
- 32) 同巻44頁
- 33) 同巻46頁
- 34) 同巻45頁
- 35) 同巻54頁
- 36) 同巻53～4頁
- 37) 同巻55頁
- 38) 同巻58頁
- 39) 同巻64～5頁。歴史の過程をこのように捉える三木の歴史観には、新カント派の歴史哲学の影響もうかがわれる。例えば三木自身次のように書いている。「然しながらリッカートなどの考えるように、歴史的宇宙とは個性化的に把握された歴史的全体のことであり……」（同巻37頁）しかし、リッカートのいう「個性化的」は、三木からすれば「個体化的」にすぎないかもしれない。三木のいう「個体」と「個性」の区別は後述する。
- 40) 同巻65頁
- 41) 同巻35頁
- 42) 同巻35～6頁
- 43) 同巻49頁