

三木清のマルクス解釈について

赤松常弘

(一)

三木清は大正十五（1926）年六月、処女作『パスカルに於ける人間の研究』を岩波書店から出版した。これはその前年、まだパリに滞在中から書き始め、次々と日本へ送って雑誌『思想』に掲載されたパスカル研究の諸論考に、帰国後書いた一篇を追加して一書にまとめたものである¹⁾。

解釈学的方法を駆使して書かれた三木のこのパスカル研究は、当時まだ新カント学派の認識論的な概念装置をもって思考し、論述していた日本の哲学研究者たちには、驚きをもって迎えられたようだ。三木自身、四年前には同じ日本の哲学アカデミズムの雰囲気の中からドイツ留学に旅立ち、最初は新カント学派のリッケルトのゼミに参加したが、得るところがないと考え、マールブルク大学に移ってハイデggerに師事し、そこで当時のヨーロッパで最先端の解釈学的現象学的手法を身につけ、その手法によって書かれたのが三木のこのパスカル研究であったから、相変わらず同じムードのなかにいた日本の哲学研究者たちにとっては、この書における三木の思考とそれを表現する言述はまことに目新しく、驚きをもって迎えられたのも当然であった。

三木はこの書で新進気鋭の哲学者として認められることになるが、ところが一年たった昭和二（1927）年六月から、今度はマルクス主義について、次々と論文を発表し、再び人々を驚かせることになる。パスカル研究からマルクス研究へと三木はあまりにも極端な方向転換を行ったように見えたからである。パスカル研究者として登場した三木清が、何故次にマルクスを研究対象にし、マルクス主義についての論稿を次々と発表するようになったのか、当時の日本の社会的あるいは思想的状況からの説明や三木の内面的動機の推測などが、これまでになされてきたが²⁾、われわれは三木の著作の内容から考えてみることにする。しかも三木のこの時期の著作だけに目を向けるのではなく、彼の哲学的思索の展開のなかで、つまり彼の生涯の思想的遍歴のなかで位置づけてみれば、次のようなことが言えるのではないだろうか。

別稿で検討したように、『パスカルに於ける人間の研究』は、標題通り、パスカルの人間観を解釈学的方法を使って人間存在論として解釈したものであったが、パスカルは人間の生を肯定的には捉えておらず、人間の生を人間を越えるもの、超越者（神）との関わりにおいてのみ意味をもつものとしていた。つまり、パスカルは人間の宗教性を徹底して突きつめようとしており、三木もそのパスカル論で、別稿で述べたように、ある限界はもっていたが、パスカルのそのような思想を解明しようとした。

ところがマルクスは、キリスト教と、キリスト教を基底にもつ哲学（例えばヘーゲル哲

学)を批判し、宗教をイデオロギーとして生み出す現実の人間の生の構造——経済的社会的構造を明らかにしようとしたのである。バスケルとマルクスとは宗教に対する態度は対極的であり、従って人間把握も対極的であった。

だから三木が研究対象をバスケルからマルクスへ転じたとき、人はそこに研究対象の移行だけでなく、三木の哲学的立場そのものの急変を感じて驚いたのである。しかし三木の哲学的立場に変化はなかった。それは一言でいえば、「解釈学的存在論」とも言えるもので、三木はこの立場からバスケルをもマルクスをも解釈しようとしていたのである(このことは後で述べる)。

三木が研究対象をバスケルからマルクスへ移したのは、いくつかの三木清論で言われているように、外的事情(当時の政治・社会的、思想的状況)によるところが大きかったかもしれない。しかし三木はバスケルを捨ててマルクスへ移ったのではなく、バスケルにも興味をもったし、マルクスにも関心を寄せたのである。三木のなかでは、バスケルとマルクスは並存している。しかし対立する面があり、対立しながら並存している。これが実態ではなかったかと私は思う。

三木の生涯を閉じるまでの思想遍歴を通覧してみると、バスケル研究は遺稿『親鸞』に連なっており、マルクス研究は晩年の行為の哲学——構想力によって「形」を産み出す技術的制作的行為の哲学——に連なっている。この両者は対立する面をもちながらも並存し、しかも同じ根をもつものとして結びついているのである。このことについてはまた稿を改めて論ずるつもりだが、要はバスケルとマルクスはヨーロッパ思想史のなかでは対立する思想の系譜に属しているが、三木にあってはどちらも切実に関心を寄せざるをえなかった対象であり、「バスケルからマルクスへ」ではなく、「バスケルもマルクスも」であったのである。

以上のように、三木の思想的経歴の全体からみれば、バスケルとマルクスは彼のなかで対立しつつ並存していたと思われるが、彼が一連のマルクス論を発表し始めたとき、それは表面的には唐突な方向転換と見え、人々が驚いたのも無理はなかった。三木はそういう世間の風評に対して、やがて結婚することになる東畑喜美子宛の手紙(昭和二年十月十九日付)で「バスケルを書いた私と今マルクスを論じている私との間には、最も緊密な連絡があり、それらの根柢には共通の確信と思想とが動いている筈です⁹⁾と書いている。ここで言われている「共通の確信と思想」とは何であろうか。すぐ目につくのは、「バスケルに於ける人間の研究」と最初のマルクス論考「人間学のマルクスの形態」(昭和二年六月『思想』掲載)とに共通な「人間」ということばである。この時期三木の主たる関心は、人間学、人間存在論であった。バスケルもマルクスも、その人間観、人間把握を知るために取り上げたということではできる。しかしそれだけでは不十分である。人間学の問題も含めて、もっと広い観点から、三木の著述にそって「共通の確信と思想」の内容について考えてみよう。

別稿で検討したように、「バスケルに於ける人間の研究」における三木の主題は、『パンセ』におけるバスケルの人間把握をハイデッガー流の存在論の見地から解釈することであった。三木がバスケル解釈に用いた方法はどのようなものであったか。それはこの書の論述のなかでも知られるが、三木がその方法についてまとめて書いた論文がある。それは昭和二年一月の『思想』に掲載された「解釈学的現象学の基礎概念」である。

この論文は、執筆された時期からみて、三木のバスケル解釈の方法であり、かつマルクス

解釈の方法でもあった三木自身の当時の哲学を述べたものと見ることができる。この論文の内容、特にハイデッガーの哲学との共通性と差異についてはすでに別稿で検討したので省略するが⁴⁾、この論文では、フッサールのような意識の現象学ではなく、「存在と時間」の時期のハイデッガーが主張した存在論的見地に立った現象学——それは三木の理解によって変容されている——の基礎概念が規定されている。現象学は存在論である。すなわち現象とは存在の現われであり、存在がおのれを顕わにするがままに捉えていこうとする方法が現象学である。あらゆる存在はそれと関わる人間という存在の「関心」に応じて現われてくる。人間は「関心」に基いて存在を顕わにし、存在を理解し解釈する。つまり人間存在を中心に置きながらあらゆる存在の存在性を明らかにしようとする解釈学的現象学あるいは解釈学的存在論を三木はこの論文で提唱している。

ところで三木はこの論文で「関心はひとつの基礎経験、物を与えるところの基礎経験である」⁵⁾と述べて、「基礎経験」という概念を導入している。これはハイデッガーにはないもので、ディルタイの解釈学における「体験」の概念に、西田幾多郎の「純粹経験」を接木したようなものであり、ハイデッガーから見ればディルタイへの後退であろうが、三木はその「基礎経験」に基いて「概念」を明らかにすることを「解釈」としており、既にパスカル研究もこの解釈学的方法によると言われており⁶⁾、やがて見るように、マルクス主義も無産者的基礎経験の上に成立したロゴス（アントロポロジーとイデオロギー）として解釈されている。

だから三木が書簡で言う「共通の確信と思想」とは、具体的にはこの論文で述べられた解釈学的現象学、あるいは解釈学的存在論のことであり、この方法によって三木はパスカル解釈もマルクス解釈もおこなっており、その中心主題は両者における人間把握であったと言えることができるのではないだろうか。

しかしまた、この論文とマルクス研究の論文とをつきあわせてみると、解釈学の基本的構図は同じだが、変わってきている面もある。重要な変化は、論文「解釈学的現象学の基礎概念」ではキイ・ワードだった「関心」ということばがマルクス研究論文では消えて、代って「交渉」ということばが使われるようになっていることである。例えば「我々をめぐって在る世界の存在は、例えばかの物自体の如く、我々の交渉から全然独立に、自体に於て完了した存在を保っているのではなくして、却てそれは我々の交渉に於て初めてその存在性を顕わにする。」「人間はいつでも他の存在と交渉的關係にあり、この關係の故に、そしてこの關係に於て、存在は彼にとって凡て有意味的であり、そして存在の担うところの意味は、彼の交渉の仕方に応じて初めて具体的に限定されるのである」⁷⁾と述べている。これらの文章で「交渉」を「関心」に置き換えれば、論文「解釈学的現象学の基礎概念」における文章になるであろう。

三木はこの「交渉」または「交渉的關係」ということばをマルクスから借りて来ている⁸⁾。つまり三木は「基礎経験—概念（ロゴス）」という解釈学の図式は保持しながらも、基礎概念を説明するキイ・ワードをハイデッガー的な「関心」から、彼がマルクスから読み取って来た「交渉」へと置き換えたのである。

三木は、パスカル研究のときもそうであったが、ある哲学的立場に立ち、ある方法で研究対象にアプローチしながら、その過程で研究対象である思想家や書物に影響され、自分の哲

学や方法に修正を加えていく。この場合もマルクスを解釈学的存在論の立場から解釈しながら、マルクスに影響されてその存在論に修正を加えていったと言えるだろう。次に三木のマルクス論の内容を具体的に検討することにする。

(二)

三木清は昭和二（1927）年六月、雑誌『思想』に「人間学のマルクスの形態」と題する論文を発表した。これが三木がマルクス主義研究の成果を世に問うた最初の論文である。以後矢継ぎばやに、八月には「マルクス主義と唯物論」を、十二月には「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」を同じく『思想』に発表し、翌年五月、「ヘーゲルとマルクス」という新稿を加えて一冊にまとめ、『唯物史観と現代の意識』と表題をつけて岩波書店より出版した。我々はこの書に収められた四篇の論文において、三木がマルクス主義をどのように捉えていたか、見ていくことにしよう。

前述のように、三木は解釈学的存在論の立場から、マルクスとマルクス主義の理論を解釈しようとする。すなわち、それがいかなる基礎経験の上に成立するいかなるロゴス（理論）であるかを解明しようとする。三木はパスカルも同様の解釈学的方法によって解釈したが、マルクス解釈に移って変わったのは、基礎経験の上に形成されるロゴスを二段階に分けたことである。すなわち、ロゴスは基礎経験を直接に表現する第一次のロゴスとしてのアントロポロジー（人間学）と、間接的に表現する第二次のロゴスとしてのイデオロギーがあるとされた⁹⁾。三木は「基礎経験・アントロポロジー・イデオロギー」という三項図式によってマルクス主義を解釈しようとするのである。「イデオロギー」という語と概念を三木はマルクスから学んだのであろう。三木はここでもマルクス主義を解釈するのにマルクスから学んだ概念によって修正された図式によっていることになる。この三つの項のそれぞれとその三項の関係を、三木は次のように規定している。

まず「基礎経験」について。三木は日常の経験と基礎経験とを区別して、「日常の経験がロゴスによって支配されているのに反して、基礎経験はロゴスに指導されることなく、却てみづからロゴスを指導し、要求し、生産する経験である」¹⁰⁾と言う。「ロゴス」は殆んど「言葉」と等置できる意味合いで用いられている。ロゴス（言葉）に支配されることなく、かえってロゴス（言葉）を指導し、要求し、生産する経験とはどのようなものか。三木によると、それは「不安的動性」のなかにある「闇」としての経験である。

日常の経験は言葉によって表現され、公共性を得て安定している。言葉は経験を固定する働きをもつ。基礎経験は既存のロゴス（言葉）をもって表現されず、公共性を得て固定されず、たえず不安定で（不安のなかで）動いているものである。また経験は言葉によってはじめて光を与えられ形をなすのだから、基礎経験は在来の言葉によって表現されないものとして「闇」である¹¹⁾。

「不安的動性」という語は、三木がパスカル解釈のなかでしばしば使用した語である。これは人間を中間者とするパスカルの思想を表現する言葉であると同時に、パスカル解釈のために三木が用いたディルタイとハイデッガーを結びつけたような解釈学的存在論の言葉でもある。また「闇」は三木が後に自分の哲学——技術的制作的行為の哲学——を構成する主要

概念の一つである「無」の概念につながっていくものであり、その背後にハイデッガーや西田幾多郎の無の概念のかけを見ることができる。

以上のように、三木は「基礎経験」を一方でロゴス（言葉）との関係において規定するが、他方で経験を存在論的に規定しようとする。彼はバスケル解釈のときから、意識や経験に関わる概念を存在論的に読み直そうとしてきた。ここでも「基礎経験」は存在論的に捉えられる。すなわち、人間という存在は他の存在（自然や事物の存在、他の人間存在）との関係のなかにあり、その関係のなかで顕わになってくる自己の存在と他の存在の存在性及びその関係構造のことを経験といい、基礎経験とはその経験のなかで根源的なものだとする。

(一)で述べたように、この関係はハイデッガー的に「関心」とは呼ばれず、「交渉」と呼ばれている。「人間はいつでも他の存在と交渉的關係にあり、この関係の故に、そしてこの関係に於て、存在は彼にとって凡て有意味的であり、そして存在の担うところの意味は、彼の交渉の仕方に応じて初めて具体的に限定されるのである。』¹²⁾それのみではない。「人間そのものの存在もまた実にこのような交渉の關係に於て初めて自己みづからに対して現実的になり、このような交渉の過程に於て次第に自己みづからに対して現実的になってゆく。』¹³⁾つまり「存在は我々の交渉に於て現実的になり、そしてそれに即して我々の存在の現実性は成立する。』¹⁴⁾

三木はこの交渉的關係をまた「動的双関的關係」と呼び¹⁵⁾、「経験とは一般に右の動的双関的關係の構造の全体の名であり、基礎経験とはその特殊なるもの、即ち存在に対する人間の交渉の仕方が既に在るロゴスによってあらかじめ強制されることなきものを意味するのである』¹⁶⁾と規定している。第二論文「マルクス主義と唯物論」では、「私の意味する基礎経験とは現実の存在の構造の全体である』¹⁷⁾と書いているが、ここでも人間と他の存在との動的双関的關係抜きに「存在の構造」と言っているのではない。「しかるに存在を組織づけ、構造づけるものは、根本的には人間の存在の交渉の仕方である』¹⁸⁾としている。

このような、存在の動的双関的な関係構造を何故「経験」と呼ぶのか。三木によれば、人間存在から離れて存在を素朴実在論的に、あるいはカントの物自体のように¹⁹⁾、それ自体完結したものとして客観主義的に捉えるのではなく、あくまで人間存在との交渉關係のなかで存在性を顕わにしてくるものとして捉えるためである（人間存在自体の存在性もこの交渉關係のなかで顕わになってくる）。

先程の引用にもあるように（註18）、存在の構造そのものは客観的にあり、それが人間にとっては存在との交渉のなかで顕わになってくるのではない。存在の構造そのものが人間存在と他の存在との交渉によって構造づけられてあるのである。そしてその交渉的關係の構造のなかで、その関係構造を構成する存在の存在性が顕わになってくるのであり、それを「経験」と呼ぶのである。

以上のように、三木は「経験」ということばを認識論的用語としてではなく、存在論的用語として使用し、しかもその存在論の内実はマルクスに影響されて、ハイデッガー的な存在論から変容している。「構造的関連」ということばはディルタイにもあり、三木の「経験」概念の規定は、ディルタイの生の哲学とハイデッガーの存在論を結びつけ、その内実をマルクスの読み直すことによって成り立っていると見えよう。

さらに言えば、我々はその背後に西田幾多郎の影響をもうかがうことができる。何故なら、

経験を存在論的に把握して「動的双関的關係の構造の全体」とすることは、「経験即実在」と捉えることにほかならず、それは西田幾多郎の『善の研究』における基本的立場であった²⁰⁾。

以上のように、三木の「基礎概念」の規定は、ロゴスとの関係における規定と存在論的な規定とがあり、両者を結びつけると、基礎経験とは、人間存在が他の存在とロゴス（言葉）に指導されることなく交渉関係に入り、従ってそこに形成される動的双関的交渉関係の構造もロゴス化されず、闇のまま流動状態にあるもの、ということになる。それに対して日常の経験は、つねに既成のロゴスに指導され、存在の關係構造をロゴス化したものである。

このような三木の基礎経験の規定のうち、ロゴス（言葉）に支配されないという面は、三木も自ら認めているように²¹⁾、ベルグソンの「純粹経験」という概念と類似性をもっているし、また西田幾多郎のいう「純粹経験」もしくは「直接経験」とも通じる面をもっている。西田のいう「純粹経験」は主客未分の根源的なものであって、やがて反省的思惟によってロゴス化されるものである。

ロゴス以前の、闇としての経験とはどのようなものであろうか。三木はロゴス（言葉）を明確な形をもって分節し、構造づけられたものとしてだけ考えているのではないかと思われる。もし闇としての基礎経験が全くロゴス（言葉）を欠いているならば、それが「ロゴスを指導し、要求」するだけでなく、ロゴスを「生産する」²²⁾ことがどのようにして可能かは不明である。基礎経験が存在論的には、存在の交渉關係の動的状態であるなら、そこに明確に形になっていないが、ロゴス（言葉）が流動的状态であるとも考えることもできる。この点、三木の考察はまだ不十分だと言えらる。

また、経験を存在論的に捉えて、「動的双関的關係の構造の全体」と規定しても、それが「経験」と言われる以上、経験する主体を全く捨象することはできない。個人的主体ではないにしても、カント的な先験的主体が暗黙のうちに前提されているのではないか。三木自身も「存在の存在の仕方または性格が存在の交渉の仕方によって根源的に規定されると理解し、更に斯く規定されることによって存在は現実的には初めて存在すると見做す点に於ては、我々はかの先験哲学の根本思想を襲うていると言い得るであらう」²³⁾と述べている。

素朴実在論的な、あるいは物自体論的な、存在規定はとらないで、しかも「経験」という概念において存在を規定しようとするれば、いきおい「現象としての存在」というカント的な思想の枠組にはまってしまうのではないか。相違があるとすれば、三木のいう交渉關係は、カントのように意識の次元ではなく、実際の行為の次元で捉えられていることであらう。

以上のように、三木の「基礎経験」という概念は、三木がそれまで学んだ西洋哲学とマルクスの思想、及び西田幾多郎の哲学を総合してつくられたものと見るができる。悪くいえば折中的だが、しかし三木の独自性がある程度出ているとは言える。いずれにしろこの概念は粗描されただけで、深く考え抜かれたものではなく、周到な規定には至っていない。

次にアントロポロジー（人間学）について。アントロポロジーは「基礎経験をその直接性に於て表現」する「第一次のロゴス」である²⁴⁾。それは基礎経験を「直接に反映」²⁵⁾し、「把握」²⁶⁾し、「基礎経験そのものを活かし発展させる」²⁷⁾ロゴスである。基礎経験とは人間存在と他の存在との交渉の動的双関的關係の根源的なものであるから、この観点からいうと、アントロポロジーはこの交渉的關係を表現し、この交渉的關係にある存在の存在性を表現す

るロゴスである。このロゴスは人間が交渉する対象としての存在を表現するだけでなく、交渉における人間の存在性をも表現する。「各の時代に属する人間は彼に特有な仕方にてのみ存在に対して根源的に交渉することができる。この交渉の仕方にてまさしく存在は彼に対して現実的になるばかりでなく、そしてそれと同時に彼はまさしく、彼の存在をその存在において自覚し把握する。」²⁸⁾例えば、人間が特に感性的活動といわれるべき性格を有する交渉の仕方をもって存在と交渉するのであるなら、このような交渉の仕方において存在は感性的存在としてその存在性を顕わにし、また自己の存在も感性的存在として理解される²⁹⁾。ここで存在を顕わにし、理解させるロゴスがアントロポロジーである。つまりアントロポロジーは基礎経験における人間の暗黙の存在了解と自己了解とを表現にもたらすロゴスである。

このロゴスをアントロポロジーと名づけるのは、やや不適切の感を免れない。何故なら、アントロポロジー（人間学）という、人間の自己了解（三木は「自己解釈」ということばを使っている）をロゴス化したものだけを指すものととられ、対象としての存在の了解という面が抜け落ちるからである。しかし、存在を表現することばも、人間が存在と交渉する仕方によって規定されている。例えば感性的な交渉においては、存在は感性的存在としてつかまれる。そしてその存在把握を通して自己把握も生ずると、三木は考えているようである。「一切の物は、人間の交渉を受ける程度に応じて人間にとって見ゆるものとなり、即ち初めて物となり、ここに於てその称呼、その名称が与えられるのである。」「彼は存在を語ることに即して、それに於て自己を語る。」³⁰⁾ヘーゲ尔的に言えば、他者において自己を知ることになるか。

このように、人間が存在了解と自己了解とを有するというのは、ハイデッガーの考え方があった。ハイデッガーは『存在と時間』において、古代ギリシャ以来の伝統的な存在論全体の再構築を目指しながら、人間（現存在）が暗黙のうちにあらゆる存在者の存在了解を有しているとして、まず現存在の存在論的分析から始めている（周知のようにこの企ては未完に終わった）。三木の考え方はハイデッガーに共通するものであろう。ただしハイデッガーは人間学を中心に置いていない。むしろマックス・シェーラーなどの哲学的人間学を存在論的基礎づけができていないと批判している。三木は人間の自己了解としての人間学を強調するため、存在了解の面は弱くなった。それを補うものとして、「存在のモデル」の抽出という考え方が、『唯物史観と現代の意識』の第三、第四論文で述べられる。

「存在のモデル」とは、基礎経験において人間が存在と交渉する仕方に応じて、基礎経験のある構成要素が他に優越するものとして抽象されて来て、あらゆる存在把握のモデルとなったもので、例えば、人間、意識、身体、自然などが存在のモデルとなる³¹⁾。ひとたびこのモデルが形成されると、それは存在のあらゆる研究にとって指導的、支配的な位置に立ち、「一切の存在はこのモデルによって代表されるか、若しくはその形成に従って調節され、変容されるか、して初めて理論的構成のうちに現実的に這入って来る事が出来る。」³²⁾

これは次の「イデオロギー」の概念とも関連しているので、後でまた取りあげるが、今必要な限りで言えば、三木は基礎経験を表現する第一次のロゴスをアントロポロジーと命名することの狭さを、この「存在のモデル」の抽出ということで補ったと言えるであろう。

さて、このような、基礎経験を表現する第一次のロゴスであるアントロポロジーが、どのようにして基礎経験を表現するかは、三木の論述では明らかになっていない。先述のように、

基礎経験は既存のロゴスによって表現され得ないが故に「基礎」と言われ、従って「闇」である。それを表現するロゴス（言葉）はどのようなロゴスなのか。「アントロポロジーは生の根源的な具体的な交渉の中から直接産れるロゴス」³³⁾と言われても、「闇」の中から新しいロゴスが直接どのように産れるかは不明である。三木にはそれを問題と感ずる問題意識はなかったようだ。むしろそれは自明なこととして前提して、ひとたび成立したアントロポロジーがいかんして崩壊していくかに目を向け、基礎経験とアントロポロジーの矛盾と変革の論理を述べる³⁴⁾。ある基礎経験から生まれ、それを活かし発展させていたアントロポロジーが、やがて固定化し、新しい基礎経験と矛盾し、それを抑圧するようになると、新しい基礎経験は既存のアントロポロジーを打破し解体して、新しい基礎経験を十分に表現するアントロポロジーを生み出すというまことに単純な論理がそこで述べられている。次の「イデオロギー」についても、同様のロゴスの変革過程が述べられるが、この「弁証法的」とは名ばかりの形式論理も、その出所は「土台と上部構造」についてのマルクスの理論であろう。例えばマルクス『経済学批判』の序言には、土台と上部構造の関係の定式化が見られる。三木はマルクスの「土台と上部構造」論を学んで、それを「基礎経験・アントロポロジー・イデオロギー」という自分の解釈学的存在論の図式に採り入れ、その図式でもってマルクスの理論を解釈しようとしているのである。

最後に「イデオロギー」について。「イデオロギー」という概念も三木はマルクスから学んできたのであろう。ここでもマルクスに学んでマルクスを解釈するという方法がとられている。アントロポロジーが基礎経験を直接に表現するロゴスであるのに対して、イデオロギーは、いわば間接的に基礎経験を表現するロゴスである。間接的とはある「媒介者」を介してということであるが、この媒介となるのは「時代の学問的意識、哲学的意識」、あるいは「公共圏」である³⁵⁾。イデオロギーとはこの媒介を通じて基礎経験を把握し表現したものであり、「それにはあらゆる種類の精神科学あるいは歴史的社会的科学が属する。」³⁶⁾これで見ると、三木は「学問的意識、哲学的意識」と、形をなした学問や哲学すなわち「精神科学、歴史的社会的科学」とを区別しているようだが、別の箇所では「イデオロギーに於ては経験の表現は夫々の時代の学問または哲学によって媒介され……」³⁷⁾と書いている。前者では学問的意識と学問・科学が区別されて、学問・科学がイデオロギーとされ、後者ではイデオロギーと学問が区別されている。三木のイデオロギー概念は明確ではない。マルクス主義のいう「イデオロギーと科学」「イデオロギー性と科学性」の問題が三木では十分に意識されていなかったということであろう。三木のいわんとするところは、イデオロギーは既存の科学や哲学によって形成されているロゴスの公共圏を抜きにして、直接に基礎経験を表現するものではないということであろうが、そうだとすると、イデオロギーが新しい基礎経験やアントロポロジーと矛盾して変革される第二次の変革過程がどうして起るのかはこれまた不明確になる。上述のように、マルクスの「土台—上部構造」論を採り入れて、基礎経験・アントロポロジー・イデオロギーの三項関係を、合致・調和と対立・矛盾、ついで変革とただ形式的に捉えただけでは単なる図式に終わり、複雑な変革過程の実態を説明することはできない。そのような欠陥をもつとはいえ、三木が基礎経験・アントロポロジー・イデオロギーの三項図式によって、あらゆる理論の生長・発展と崩壊を説明しようとし、マルクス主義をも一つの理論あるいはイデオロギーとしてその特質を説明しようとした姿勢は評価されてしかる

べきであろう。三木は『唯物史観と現代の意識』の序文で、「如何にして一定のイデオロギーは出生し、成長し、崩壊し、そして新しいものによって代られるか、の系譜を理解する」学を「理論の系譜学」と呼んでおり³⁸⁾、この系譜学の根本命題「歴史に於て存在は存在を抽象することによって理論を抽象する」（歴史的抽象）をマルクスから学んだとしている³⁹⁾。この時期三木はマルクスの「経済学批判」「ドイツ・イデオロギー」その他を精力的に読んでおり、そこから学んだと思われるが、「基礎経験・アントロポロジー・イデオロギー」の三項図式とこの「歴史的抽象」の理論とは必ずしも全面的に合致はしない。「基礎経験」についての三木の規定から「存在が存在を抽象する」ということは直接には出てこない。『唯物史観と現代の意識』の序文は、マルクス研究の四論文をまとめて出版するときにつけられたもので、第一論文「人間学のマルクスの形態」を書いたときから、この「歴史的抽象」というマルクスのテーゼが意識されていたわけではなさそうだが、第三論文でフッサールに触発されて「存在のモデル」というアイデアを思いつき⁴⁰⁾、第四論文でそれを基礎経験における存在の交渉のなかから抽象されるものと規定し、イデオロギー（理論）はこの存在のモデルに従って構成されるものとしたとき⁴¹⁾、「歴史に於て存在は存在を抽象することによって理論を抽象する」というテーゼを自分の解釈学的存在論のなかに取り込んだと三木は考えたのではないと思われる。ここでもまた、三木のマルクス理解は正確であったかという困難な問題が生ずるが、三木の論述を読む限り、三木はマルクスの理論をそのまま自分の理論としたというのではなく、マルクスから学んで自分の理論——それはマルクス主義をも一つの理論として理解し把握するための理論である——を修正したと言えるだろう。尚、「存在のモデル」という語は、昭和六年に公刊された著書『観念形態論』の序文では、「存在論的決定」という語に代えられ、やがて昭和七年の『歴史哲学』における「事実」という概念に吸収されていく。

(三)

前節で考察したように、三木は『唯物史観と現代の意識』のなかで、「基礎経験・アントロポロジー・イデオロギー」の三項図式を骨格とし、それを「歴史に於て存在は存在を抽象することによって理論を抽象する」という「歴史的抽象」の理論によって補足した解釈学的存在論を自分の哲学として、従ってまたそれを他の哲学者を解釈するための方法論として、提示するが、この書の主要目的はこの方法によってマルクス主義がいかなる理論であるかを解明し解釈することにあった。次に我々は三木がマルクス主義をどのように捉えるか、見ていくことにする。

三木はマルクス主義を無産者的基礎経験の上に形成されたイデオロギーであるとする。そして、あの三項図式からして当然、マルクス主義のアントロポロジーが両者を媒介するものとしてある。つまりマルクス主義は無産者的基礎経験を根底にもち、それを直接に表現するアントロポロジーによって媒介されながら、その上に形成された理論（イデオロギー）であるというわけである。

無産者的基礎経験とはどういうものか。三木によれば、無産者とは世界に対して絶えず実践的に働きかける者であって、観想的に世界に対する者ではない⁴²⁾。しかもこの実践は感性

的活動であって「労働」⁴³⁾あるいは「生産」⁴⁴⁾である。無産者はその労働、生産において自然に働きかけ、自然を人間化する⁴⁵⁾。無産者はその活動を孤立した個人として行うのではなく、社会的に、相互に一定の関係に入り込みながら行う⁴⁶⁾。ところで経験とは、前述のように、存在の動的双関的關係のことであるから、無産者の基礎経験とは、このような労働・生産における自然と人間、人間相互の交渉的關係の全体の基礎的なものである。

三木は無産者の基礎経験を以上のように規定し、この基礎経験の上に成立するマルクス主義のアントロポロジーは人間を感性的活動的存在とし、かつ対象としての自然を感性的で物質的な存在とするロゴスであり⁴⁷⁾、また実践は存在をその過程において、つまりその歴史において把握するから⁴⁸⁾、「存在の原理的な歴史性思想」⁴⁹⁾をもこのアントロポロジーは含んでいるとする。そしてマルクス主義は、このようなアントロポロジーを基礎に、学問的公共圏において形成された理論であって、存在の物質性と歴史性を主張する理論、すなわち唯物史観であるというわけである。

これはマルクス主義の成立根拠の説明としては、あまりにも粗雑であり、誰も納得はしないだろう。つきつめれば例の「基礎経験・アントロポロジー・イデオロギー」という三項図式そのものが、様々な理論、イデオロギーの形成を説明する図式として有効かどうかという根本問題にまで至るが、それは一応棚上げにして、仮にこの図式でマルクス主義を説明するにしても、そもそも三木のいう「無産者の基礎経験」なるものが果して無産者（プロレタリアート）の基礎経験を規定したものといえるかどうか、大いに疑問である。上述の三木の規定では、奴隷労働、職人労働も含めた肉体労働一般が規定されているにすぎず、従ってそれを根拠にしてマルクス主義のアントロポロジー、イデオロギーを引き出すことはできないのではないだろうか。マルクス主義の成立を説明するためには、思想的伝統と経済・社会的状況の両方を踏まえた緻密な考察が必要であろう。

しかし三木のマルクス主義解釈が全く無意義であるわけではない。評価できるところもあり、また三木自身にとってはマルクスから学んだものは多く、これ以後の三木の哲学の発展にとって大きな意味をもったのである。三木のマルクス主義解釈で評価できるところ、および三木哲学の形成にとって意味をもつ点に焦点をしばりながら、三木の論述を検討していくことにする。

『唯物史観と現代の意識』の第一論文は「人間学のマルクスの形態」と題されている。雑誌『思想』に発表されたときから、この標題であった。ということは、三木のマルクス主義への関心は、まずはその人間学（アントロポロジー）に向けられたということを示している。バスキアル研究のときから、三木の関心の中心は人間の問題にあった。研究の対象がマルクス主義に移っても、まずマルクスの人間観、人間把握を問題にしている。三木によると、あるイデオロギーがある特定のアントロポロジーを基に成立した後は、そのアントロポロジーは隠蔽され、直接には顕わでない⁵⁰⁾。それはさらにその基底にある基礎経験との関連であげき出されねばならないという。第一論文は、標題通り、マルクス主義という、今隆盛の理論の背後に隠されている人間把握を引き出すことを三木は最初の目標にしている。そして引き出されて来たのは、上述のような、人間を労働・生産という場において感性的で活動的・実践的存在と捉える人間観であった。これはマルクスの「フォイエールバッハ・テーゼ」の三木なりの読み方であったと言えるだろう。

こうして、パスカルについてマルクスの人間学に注目した三木は、対照的な両者の人間学のいずれかに与するというのではなく、いずれをもそれぞれに評価しながら、自分なりの人間学を求めていったと言えるだろう。三木自身が言う通り、人間学は哲学のすべてではなく、哲学の体系のうちに位置づけられねばならないが⁵¹⁾、三木の哲学は人間学を中心に組み立てられている。これを人間中心主義というなら、人間中心主義は、マルクス研究の時期に限らず、パスカル研究よりも更に前の、学生時代の三木の個性の問題の追求に既に含まれていた⁵²⁾、またマルクス研究以後の三木の哲学も、基本的には人間中心主義と言える。昭和七年公刊の『歴史哲学』は、人間が歴史をどう作っていくかという問題の解明であり、その後の技術的制作的行為の哲学も、晩年の「構想力の論理」も、人間が自然的環境を変えてどのように文化を作っていくかを解明しようとしたものであった。

このように三木の哲学は一貫して人間中心主義の哲学と行うことができるが、そのため三木哲学は人間中心主義の長所と共にその限界をあわせもっている。この人間中心主義のために、パスカル研究において、パスカルにおける神の問題を十分に捉え切れなかったように⁵³⁾、ここでも、マルクスにおける人間を越える問題を十分に捉え切れず、マルクス解釈が一面的になったと言えるだろう。

マルクスは「フォイエルバッハに関するテーゼ」において提示したような人間把握を、資本主義の経済・社会的研究を進めるなかで放棄していったわけではなく、むしろ深めていった。経済的社会的構造の分析と人間把握とは表裏一体である。従って三木のように、マルクスの人間把握を手がかりに、マルクスの理論を解明しようとするのは、あながち間違ではない。マルクスが「ドイツ・イデオロギー」で観念論を批判しながら、「現実的諸個人、彼らの行動および彼らの物質的生活諸条件」⁵⁴⁾から出発すると宣言した姿勢はその後一貫して変わらない。しかし現実的諸個人の単なる集合として社会があるわけではなく、社会は全体としては、諸個人の行動から相対的に自立して運動しているから、社会の構造と運動法則の解明から出発して、その構造の担い手としての諸個人の行動を捉えることも必要であり、マルクスはその往路と復路の両方からのアプローチを行っていた。三木の人間中心主義はこの復路を欠落させることになる。それはパスカル研究において、人間から神を見て、神から人間を見る視点を軽視したのと同様の方法的欠陥である。

三木は第二論文「マルクス主義と唯物論」で、マルクスに依りながら、商品生産社会における人間の自己疎外について述べている⁵⁵⁾。そこで述べられていることは「自己疎外」と言うより「物象化」と言うべきかもしれないが、この「人と人の関係」が「物と物の関係」になって自己運動するメカニズムの解明を、三木がマルクスの重要な理論として着目したことは高く評価しなければならないが、この物象化論を知っている以上、人間中心主義は単純に主張せられてはならなかったのではないか。三木は『唯物史観と現代の意識』を公刊後も、マルクス主義研究の論文やマルクス主義研究に基いた社会科学論などを発表していくが、物象化論の視点は生かされていない。アントロポロジーから見ていくという三木のマルクス解釈の限界がここにあると言えるだろう。

しかし三木はマルクス主義のアントロポロジーにだけ注目したのではない。マルクス主義をひとつのイデオロギーとして捉えようとしている。(二)で述べたように、三木の解釈学的存在論の骨組をなす三項図式の第三項である「イデオロギー」という概念は、マルクスか

ら学んだものであろう。パスカル研究の頃には、経験に対するロゴスはアントロポロジーとイデオロギーに二層化してしなかった。三木はマルクスから学んで自らの解釈図式を修正し、それによってマルクスをも解釈しようとする。また「歴史に於いて存在が存在を抽象することによって理論を抽象する」という「歴史的抽象」のテーゼも、三木がマルクスから学んで自己の解釈学的存在論に取り入れたものである。

このように、三木はマルクスから多くを学んで自分の哲学、方法論を修正していくが、マルクス主義を全面的に正しいと考えて、マルクス主義の立場に自ら移行し、唯物史観を自分の哲学としたわけではない。あの三項図式はマルクス主義のものではないし、三木は唯物論の立場には立っていない。三木の哲学は、唯物論をも観念論をも、それぞれの基礎経験の上に形成された理論として、つまり唯物論は存在を物質として抽象し、観念論は存在を観念として抽象し、それを「存在のモデル」として成立する理論として、解釈することのできる理論である。唯物論をも観念論をも越える高次の理論としての存在論である。だから三木はあの三項図式によって、「唯物史観をひとつの固定したドグマとして単純に信奉するのではなく、それをひとつの凝結した体系として外面的に批評するのではなく、却てそれをひとつの生ける生命として根本的に把握」⁵⁶⁾しようとするのである。もちろん、三木のマルクス主義への評価は高く、現代において最もアクチュアルな理論と見ているわけであるが、自身がマルクス主義の立場に立ったわけではない。

このように、三木はマルクスから学びつつも、マルクス主義をひとつのイデオロギーとして、その歴史的特殊性において捉えようとする⁵⁷⁾。しかし、マルクスのイデオロギー論に対して、マルクス主義自体はいかなるイデオロギーかという「自己引照」の問題が生ずると同様に、あらゆる理論をその歴史的特殊性において捉えようとする三木の解釈学的存在論に対しても、その存在論はどのような歴史的特殊性において成立したものかという問い、自己還帰的な問いが返ってくる筈である。あらゆる理論をその基礎経験から把握しようとする三木の理論はいかなる基礎経験の上に成立しているのか。観念論をも唯物論をも、歴史的に一定の仕方存在が存在を抽象して形成されたとする三木存在論——あらゆる存在を解釈しうる存在論——は、いかなる存在の抽象によって形成されたのか、このような自己還帰的な問いを三木は自覚的に提起してはいない。しかし三木の理論にそって答えれば、三木の理論の基底にある基礎経験は傍観者の観想であろう。あらゆる存在と交渉的關係に入らない、あらゆる存在とコミットしない傍観という交渉であり、関係である。その立場からのみ、あらゆる存在が特定の存在として抽象されてくる仕方を把握できるということになるか。三木の立場はどこまでも「観想」と「解釈」の立場であって、実践の立場ではない。三木はやがてこの自分の立場に批判的になり、実践の立場に移行していく。上述のように、三木はマルクス主義の基礎経験を存在との実践的交渉と捉えている。三木はここでもマルクスに学びながら、自己の立場を観想の立場から実践の立場へと転換していくのである。

三木は、前述のように、マルクス主義の基礎経験を実践的交渉と捉えている。基礎経験とは存在の交渉的關係の基礎的なものことであるが、「交渉」は「実践」より広い概念で、実践はひとつの交渉の仕方である⁵⁸⁾。三木は実践も多様であるというが、その種別については述べず、ただマルクス主義における「実践」について述べている。それは根源的には労働であり生産である。それは人間が自然に働きかけ、自然を変化させ、いわば人間化する活動

である。しかし、人間が自然に働きかけ、それを人間化することができるためには、人間自身もひとつの自然力でなければならない。自然と人間は対立しているが、労働の過程を通じて弁証法的に統一され、人間自身もそのなかで変化していく⁵⁹⁾。しかもこの生産労働は人間が相互に一定の関係に入り込むことによって行なわれる⁶⁰⁾。

このような生産労働としての実践を行うのは無産者であるが、「無産者の生活の窮迫はもはや拒否し得ない絶対的命に於て社会の変革を命令する。」⁶¹⁾つまり革命的実践は、社会という存在の変革であるが、この革命的実践は自然という存在に働きかけ、それを変化させる実践（生産労働）と本質的に同じ存在変革活動であり、無産者はこのような存在変革活動としての実践をおこなう者である。

以上のような「実践」の規定がマルクスの実践概念の正確な把握であるかどうかという困難な問題には、我々は立入らない⁶²⁾。しかし三木がマルクスの理論は「実践」を根本原理として構成されていると見ていることは確かであり、このマルクスの実践の立場に学んで自己の立場を転換していくのである。

三木は『唯物史観と現代の意識』の第三論文「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」で、プラグマチズムと比較しながら、マルクス主義における実践の概念について考察しているが、プラグマチズムがいう「実践」が人間の意識に重点を置いた心理的主観的概念であるのに対して、マルクスは「実践」を、意識を一契機とはするものの、歴史的社会的な活動と規定している、としている⁶³⁾。しかしディルタイなどでも実践を歴史的社会的に規定されたものと考えており、これだけではマルクスの実践概念の周到な規定とはならないだろう。マルクスやマルクス主義を特徴づけるのは、それが唯物論の立場に立っているところにあるとされるのが普通である。実践を主張するにしても、それは「実践的唯物論」の主張である筈である。三木はマルクスとマルクス主義における唯物論の立場をどう捉えていたかが次に問題になる。

(四)

三木はマルクス主義の哲学的立場が唯物論であることをどのように捉えるか。まず三木はマルクス主義の基礎経験をなす無産者の基礎経験が唯物論の根源をなすと言う⁶⁴⁾。(三)で述べたように、無産者の基礎経験とは、感性的実践としての生産労働における存在との交渉的關係のことであった。この感性的実践において、対象としての存在は「最後まで独立する、感性的にして物質的な存在のほか何物でもあり得ない。」⁶⁵⁾また「労働即ち感性的物質的な実践に於て存在と交渉するところの者は、自己の存在の存在性あるいは存在の仕方を感性的物質的として理解せずにはいられない。」⁶⁶⁾こうして、人間という存在もそれが交渉する対象としての存在も、感性的物質的存在として把握されることになる。ここに唯物論の根源があると三木は言う。「労働こそ実に具体的なる唯物論を構成する根源である。」⁶⁷⁾

しかし、前にも述べたように、この規定はあまりにも一般的で、特に無産者（プロレタリアート）の労働を規定したものとは言えない。肉体労働一般を規定しているにすぎず、ここに生ずる唯物論は素朴実在論と大差はない。「労働」が「唯物論を構成する根源」であるとしても、それは「根源」であって、そのことを指摘するだけでは、マルクス主義唯物論の現実形態を十分に示したことはない。また三木はマルクスのいう人間と自然の「材料交

換行為」——“Stoffwechsel”を日本語に訳したもので、普通は「物質代謝」と訳す——という言葉を引きつけて、それをマルクスの唯物論の根柢だと言う⁶⁸⁾。しかしこれもマルクスの唯物論の「根柢」を示したにすぎない。これによってすぐれて現代的な唯物論であるマルクス主義唯物論の具体的実現的形態が示されたとはいえない。

三木は、彼の唯物論理解に対する批判者たちに反論する論文においては、批判者たちは唯物論の抽象的定義だけを振りまわす公式主義者であり⁶⁹⁾、あるいは唯物論という概念を永遠不変のものとし、それに対して現実の唯物論をその偶然的形態と見るプラトニストだと言って批判して⁷⁰⁾、マルクス主義を唯物論の現実形態、特殊的形態として具体的に把握すべきだと主張するが、三木自身がそれを実行している箇所を彼の論述のなかに見出すことはできない。

たしかに三木は、マルクス主義は「現実主義、定証主義」だと言う⁷¹⁾。現実から遊離したイデオロギーではなく、「理論と実践の弁証法的統一」⁷²⁾をもたらすアクチュアルな理論であると言う。それが正しいとしても、それだけではマルクス主義が何故「唯物論」と言われるのかは明らかになっていない。ほかならぬ「唯物論」の現実形態である所以は述べられていない。

これまで検討してきたように、三木の解釈学的存在論の「歴史的抽象」の理論からすれば、存在が「物質」として抽象され、それを「存在のモデル」として構成された理論が唯物論ということになるであろう。存在を「物質」として抽象するのは、「労働」という人間と自然との交渉的関係の場だけであろうか。三木は『唯物史観と現代の意識』の第二論文「マルクス主義と唯物論」の第二節で、マルクス『資本論』における「自己疎外論」（「物象化論」と呼んだ方がよいだろう）を取り上げ⁷³⁾、三木なりに叙述した上で、第三節で現実の「物質化」と無産者によるその「物質性」の解放について述べている⁷⁴⁾。ここで言われている「物質」は、商品生産社会としての資本主義社会において、人間の間関係が物と物との関係として「物質性の性格を得」⁷⁵⁾という意味での「物質」であろう。このような「物質」概念も、三木流に言えば、歴史的に抽象されたものであり、それに基づいてマルクス的な唯物論の現実形態が構成されているのではないだろうか。

三木が三木なりに理解し概説するマルクスの自己疎外論（物象化論）をさらに要約すれば、次の通りである。「人間が社会的に生産することに於て相交渉する」ところでは、「意識の埋没」が生ずる⁷⁶⁾。この場合、「意識」というのは個人の内面的意識のことである。この「意識の埋没」は、社会的生産の行われるところではどこでも（古代ギリシャから）あり、そこでは存在は「凡庸」化される⁷⁷⁾。すなわち人間は「ひと」（das Man）になり、事物は道具（机など）としてのみ意味をもつ⁷⁸⁾。

このような「意識の埋没」という状況から、「意識」（個人的内面的意識）を発見したのはキリスト者（その代表はアウグスチヌス）であった。意識は最初、宗教的内面性として発見された。しかしそれで意識の埋没という事態がなくなったわけではない。社会的生産のおこなわれているところではつねに意識は埋没している。この「意識の埋没」「存在の凡庸化」の事態は、商品が支配的範疇となるに従って深まり、「商品が全体の社会的存在の普遍的範疇として支配する資本主義社会」⁷⁹⁾においてその極限にまで至り、「存在の物質化」⁸⁰⁾が生ずる。すなわち人間の間関係は商品の間における関係、物と物との関係として現われ、「物

質性の性格」を得る⁸¹⁾。人間の間の関係の一切の痕跡は隠蔽され、「その背後に真実には人間の相互的労働が隠れている事物の運動は自己の法則に従って固有の運動をし、そして逆に人間を支配するに到る。」⁸²⁾人間は人間みずからが作ったものによって支配される、つまり「人間の自己疎外」が成就される⁸³⁾。

こうして「存在の凡庸化」は徹底して「存在の物質化」が生じるが、このような事態においては意識はただ埋没しているのではなく、個人的内面的意識から転釈 (Umdeutung) されて、かえって普遍的意味を獲得するに至る⁸⁴⁾。それは歴史的には、アウグスティヌスからデカルト、カントを経てフッサールに至る思想史的な展開に示されており、意識は宗教的内面性から論理的科学的認識の基礎づけという任務を負わされて転釈され、普遍的意味を獲得した⁸⁵⁾。これは上述の人間の自己疎外による存在の物質化 (物象化) に対応する事態であり、個人的内面的意識は埋没するが、論理的科学的な意識は普遍的となり、かえってすべての存在がそれへと還元される原理となる。つまり、三木の論法に従っていえば、一方で存在は物質として抽象され、他方で存在は意識として抽象され、両者が対応しているのである。

前者からは理論としては唯物論が形成され、後者からは観念論が形成される。マルクスは前者の意味での唯物論の立場をとったのだろうか。物象化した社会が個々人の意志や意図から独立に固有の運動をすることを認める限り、このような意味での唯物論を認めているだろうが、マルクスは物象化した社会の背後には人間の生きた関係が隠れており、この関係抜きに物象化した社会が自己運動することを認めないから、その限りではこのような唯物論を唯物論の最終形態としては認めていないだろう。

三木はマルクスの自己疎外論 (物象化論) を紹介しながら、そこにマルクスの唯物論があるとは言っていない。むしろマルクスの理論を無産者がこの物質化された現実を変革せざるをえないことを理論化した理論、つまり理論と実践の統一としての理論と見て、そこにマルクスの唯物論を見ている⁸⁶⁾。無産者は物質化された現実において、物質的要求を徹底的に主張することによって、この現実の社会の全体を変革し、物質化を止揚すると同時に、精神をも解放し、全体の人間性そのものを解放するとしている⁸⁷⁾。

つまりマルクスの唯物論は、物象化した社会を所与の前提として受け取る唯物論ではなく、またその対極にある、すべてを意識に還元する観念論でもなく (この両者は近代市民社会で同時に成立する)、その両者を止揚する唯物論であると、三木は見ているのである。しかし、このマルクスの理論を何故「唯物論」と呼びうるのかは不明である。三木はその理由は一言も述べていない。

ところで、三木自身の解釈学的存在論は、唯物論も観念論も「歴史的抽象」によって形成されると見る理論である。すなわち「存在そのものは交渉の一定の仕方に応じて或は唯物論的に、或は観念論的にその性格を規定されるのであって、そしてそこから理論としての唯物論若しくは観念論は必然的に生れて来る」⁸⁸⁾と見る理論である。つまり唯物論をも観念論をも、高次のレベルで包摂する「存在論」⁸⁹⁾である。これはマルクスの立場と似ている。三木は明確には述べていないが、自分の存在論がマルクスの理論と基本的に合致すると考えていたのではないか。しかしマルクスの理論を唯物論ではなく存在論だと言うことは、マルクスの正統的な理解から外れるのでそうは言わず、唯物論と呼んでいるのではないか。マルクスの理論を唯物論と呼ぶのなら、それが唯物論である所以を示さなければならなかった筈だが、

三木の論述はそのことを明示し得ていない。

マルクスは三木の言う通り、「精神と物質とを絶対的に対立せしめ、その一を排してその他を樹てる思想」⁹⁰⁾としての唯物論の立場には立たず、そのような唯物論と観念論の対立を止揚する立場に立っていたことは確かであろう。しかしそれが三木の存在論と同じであったかどうかは大いに疑問である。どこが異なるか、ここでは周到に論ずることはできないが、少なくとも三木の基礎経験が存在の動的双関的交渉関係と等置する図式はマルクスのものではない。これは西田哲学流の「経験即実在」という「即」の論理によっているが、この図式による限り、「人と人との関係」が「物と物との関係」として現われるメカニズムを説明するマルクスの物象化論は説明できないだろう。何故なら、「経験即実在」の論理では、あくまで人間が（経験の）主体であり、人間中心主義を脱していないからである。物象化論は、人間の経験がどんなに根源的でも、その経験を直接にロゴス化することによっては実在の構造はつかめず、人間の直接経験の否定的媒介、止揚によってしか実在に至らないこと、経験と実在は二重構造になっているということを主張するが、経験を実在と等置し、基礎経験のロゴス化（アントロポロジーとイデオロギーという二重のロゴス化）によって実在を把握するという三木の解釈学的存在論では、経験と実在が相互に否定的でありながら通底する構造はつかめないであろう。基礎経験を「闇」と置いてみても、それが何故、どのようにロゴス化されるかは明らかではない。経験とロゴスと実在の関係はもっと深く考えられなければならない。三木はその考察を昭和七年公刊の『歴史哲学』では、これまで検討してきた『唯物史観と現代の意識』の時期よりは深めている。そこではまた、マルクスに学んで、解釈学的存在論の「観想」の立場から「行為」の立場への転換がはかられている。稿を改めて検討する予定である。

(五)

三木のマルクス解釈は、以上のように、マルクスおよびマルクス主義が実践の立場に立つこと、唯物論の現代的形態であることを解明しようとしている。ただし唯物論については説得的な説明はなされていない。この解明の過程において、三木はたえずマルクス主義が「存在の歴史性」の思想に貫かれていることを強調している。『唯物史観と現代の意識』所収の第一論文では、マルクスの人間学において最も重要なのは、労働の根源性とならんで「存在の原理的な歴史性の思想」⁹¹⁾であると述べ、第二論文では「マルクス的方法是、現実をその現実性に於て、歴史的過程に於て把握する」⁹²⁾ことを強調し、第三論文では、マルクス主義がプラグマチズムと根本的に異なる点は、「存在及び実践の歴史性」⁹³⁾の思想にあると指摘し、第四論文では、マルクス主義は現代を単に結果としてのみならず、また同時に過程として把握する実践的唯物論であり、そこにマルクスの弁証法が生きていると主張している⁹⁴⁾。

三木はマルクス主義の「唯物史観」が、その名称の示す通り、唯物論であると共にすべての存在を歴史性において見る理論であることを明らかにしようとしているわけであるが、彼はマルクス主義における「存在の歴史性」の思想が生ずる根源は無産者の実践にあると考える。「実践的なる、それ自身過程的なる活動に於て存在と絶えず交渉する者にとっては、存在はそれをその genesis に於て、過程に於て、したがって歴史に於て把握することによ

て、初めて現実的に理解され得るのである。⁹⁵⁾こうして、三木はマルクスおよびマルクス主義の思想の根幹が「実践」の立場にあり、そこから「存在の歴史性」の思想も生ずると見るわけである。

マルクス主義を解釈する三木自身の解釈学的存在論も、つねに歴史の見地に貫かれている。基礎経験もアントロポロジーもイデオロギーも、すべて歴史の見地から考察されている。また、三木の解釈学は「歴史において、存在は存在を抽象することによって理論を抽象する」という「歴史的抽象」の理論であった。これもマルクスから学んだものであったが、三木自身、学生時代から歴史哲学への関心が深く、「存在の歴史性」の思想は、マルクスを知る以前から三木自身のものであった。しかし、マルクスにおいて「存在の歴史性」の根源が実践にあることを学んだ三木は、自らも「解釈」「観想」の立場から「実践」「行為」の立場へと移っていく。昭和七年公刊の著書『歴史哲学』は、行為の立場からする歴史的社会的存在論を展開したものである。

我々は次に『歴史哲学』を取り上げて検討することにするが、そのまえに、三木がマルクスの弁証法をも実践の立場から理解しようとしていることを指摘しておきたい。三木は『唯物史観と現代の意識』の第四論文「ヘーゲルとマルクス」において、ヘーゲルの弁証法とマルクスの弁証法を比較して両者の相違について考察しているが、その際、この両者の弁証法を、ヘーゲルは観念論、マルクスは唯物論とその哲学的立場は異なるものの、形式的には共通の構造をもった論理とみる見方を排して、ヘーゲルの観念弁証法とマルクスの唯物弁証法とは、その論理的構成そのものが異なることを強調している。ヘーゲルの弁証法は汎神論を根底においており⁹⁶⁾、精神あるいは意識の自覚の過程の論理化であり、従って弁証法的発展といっても自己完了的であり⁹⁷⁾、矛盾ではなくて綜合に重きが置かれ⁹⁸⁾、現代を過去の結果として理解し、未来への過程として理解しない⁹⁹⁾。これはヘーゲル弁証法が意識あるいは精神を「存在のモデル」とする観想的な哲学的態度をもって構成されていることに根本原因がある¹⁰⁰⁾。

これに対してマルクスの弁証法は、観想から実践への転換をなし遂げた実践的唯物論に基づく弁証法であり¹⁰¹⁾、綜合ではなく矛盾に重きが置かれ¹⁰²⁾、現代を単に結果としてのみならず、また同時に過程として、未来へ向けて展望的に規定する¹⁰³⁾。

以上のように、三木はマルクスの弁証法を実践の立場からする現実変革の論理として理解する。これまで見てきたように、三木のマルクス解釈は、マルクスが根本的に実践の立場に立っていたとすることで一貫しており、また実践ということは三木がマルクスから学んだ最大のものであった。そして三木は自分自身の哲学を実践の立場に立つ歴史的社会的存在論として再構築していく。その内容について、『歴史哲学』を中心に検討することが我々の次の課題である。

註

- 1) この書における三木のバスケル解釈については、既に別稿で詳しく検討した。拙論「三木清のバスケル解釈について」(信州大学人文学部 人文科学論集 第25号 平成3年3月)及び「三木清のバスケル解釈について(続)」(信州大学人文学部 人文科学論集 第26号 平成4

年3月) 参照。

- 2) 三木清がマルクス主義に関心を持ち、唯物史観の研究を始めた理由や動機について、これまで様々なことが言われて来た。同時代のものとしては、戸坂潤の「福本和夫の台頭を見て忽ち一種の野心を起こしたらしい」(「三木清氏と三木哲学」 勁草書房『戸坂潤全集』第五巻103頁) という証言があり、第二次大戦後の三木清論はこの戸坂の証言を踏まえて、三木がマルクス主義研究を始めたと考えられる大正十五年から昭和二年頃の日本の政治的社会的及び思想的状況——社会主義運動の隆盛、日本共産党の結成と解体及び再建、山川均と福本和夫の論争など——を指摘するもの(例えば、宮川透『三木清』東京大学出版会、荒川幾男『三木清』紀伊国屋書店、など)や、ヨーロッパ留学中に第一次大戦後のドイツの状況を見聞したり、大内兵衛などの日本人留学生やカール・レーヴィットなどとの交流のなかでマルクス主義に関心をもつようになった筈と推測するもの(筑摩書房『現代日本思想体系』第33巻『三木清』の久野収の解説、筑摩書房『近代日本思想体系』第27巻『三木清集』の住谷一彦の解説及び荒川幾男の前掲書)などがある。それが妥当かどうかはここでは問題にしない。
- 3) 『三木清全集』(岩波書店)第十九巻322頁(三木清全集からの引用は、以後巻数と頁数のみを記す)
- 4) 拙論「三木清と解釈学的哲学」(信州大学人文学部 特定研究報告書『文化受容とその展開』昭和60年3月 所収) 参照。
- 5) 第三巻218頁
- 6) 第一巻5頁
- 7) 第三巻7頁
- 8) 同巻8頁。三木はここでマルクスの「ドイツ・イデオロギー」からの一文を引用し、その文中にある“Verhältnis”ということばを「交渉的關係」と訳している。こう訳すことでマルクスがこのことばにこめた真意をうつすことになるかどうか、さらには三木のマルクス理解は正確であったかが問題になるが、これは容易に結論の出し難い問題である。ここでは三木がマルクスをそう読んだということで、それ以上立入って問題にしないことにする。
尚、ハイデッガーも「交渉」という語(ただし原語は“Umgang”)を「存在と時間」のなかで使っているが、彼の実存論的存在論を構成する主要概念ではない。それに三木が「人間学のマルクスの形態」を発表したのは1927年6月で、ハイデッガーの「存在と時間」が公表されたのは同年2月である。三木がこの論文を書いた時点で「存在と時間」を読んでいたとは考えにくい。また三木がドイツ留学中、ハイデッガーのもとで学んだとき、キーワードとしてこの語に注目していたなら、先に取り上げた三木の論文「解釈学的現象学の基礎概念」で言及していた筈だが、この論文では「関心」がキーワードである。従って私は「交渉」という概念を三木はマルクスから学んだと考える。
- 9) 同巻8～9頁, 11頁
- 10) 同巻5頁
- 11) 同巻5～6頁
- 12) 同巻7頁
- 13) 同巻同頁
- 14) 同巻同頁
- 15) 同巻7, 8頁
- 16) 同巻8頁
- 17) 同巻44頁
- 18) 同巻45頁

- 19) 同巻7, 45頁
- 20) この西田幾多郎からの影響と、両者の哲学の類似性については、拙論「三木清と解釈学的哲学」(信州大学人文学部 特定研究報告書「文化受容とその展開」 昭和60年3月)参照。
- 21) 第三巻8頁の註
- 22) 同巻5頁
- 23) 同巻81頁
- 24) 同巻8～9頁
- 25) 同巻12頁
- 26) 同巻10頁
- 27) 同巻同頁
- 28) 同巻9頁
- 29) 同巻9頁, 46～47頁
- 30) 同巻15頁
- 31) 同巻121頁
- 32) 同巻122頁
- 33) 同巻9～10頁
- 34) 同巻10～11頁
- 35) 同巻11頁
- 36) 同巻同頁
- 37) 同巻12頁
- 38) 同巻3頁
- 39) 同巻3～4頁
- 40) 同巻98頁註2
- 41) 同巻121～122頁
- 42) 同巻30頁
- 43) 同巻30～31頁
- 44) 同巻50頁
- 45) 同巻31頁
- 46) 同巻50頁
- 47) 同巻46～47頁
- 48) 同巻33頁
- 49) 同巻37頁
- 50) 同巻13頁以下
- 51) 同巻378頁
- 52) 宮川透は三木の『唯物史観と現代の意識』を「マルクス主義理論を大正期以来形成されきたった人格的ヒューマニズムの土壌へと摂取し、そこからしてそれを再編成しようとするこころみ」として評価している(宮川透『三木清』東京大学出版会 61頁, 62～63頁)。三木の学生時代の問題意識とマルクス研究の姿勢の連続性からいって、この評価は妥当であろう。しかし、ヒューマニズムの視点に立ったために、三木のマルクス研究にある偏りが生じたことは見落してはならない。
- 53) 註1)に挙げた拙論参照。
- 54) 『ドイツ・イデオロギー』(国民文庫版) 41頁
- 55) 第三巻61～63頁

- 56) 同巻18～19頁
- 57) 久野収は、三木が「マルクス理論をも優越な意味でのイデオロギーとして規定する態度をすこしもゆずらな」かったと評価している（久野収 前掲書解説 39頁）。当時のマルクス研究者やマルクス主義信奉者のなかでは、三木のこの態度は独自であり、評価に値する。
- 58) 第三巻80頁
- 59) 同巻31～32頁, 45～47頁
- 60) 同巻50頁
- 61) 同巻75頁
- 62) 竹内良知は、三木がマルクスの実践概念を正確に、深く理解していると高く評価している（竹内良知『西田哲学の「行為的直観」』（農山漁村文化協会）所収の論文「三木清とマルクス主義」第四章）。
- 63) 第三巻96～97頁
- 64) 同巻43～44頁
- 65) 同巻46頁
- 66) 同巻49頁
- 67) 同巻同頁
- 68) 同巻71頁
- 69) 「唯物論とその現実形態——批判の批判——」（第三巻334～366頁）
- 70) 「唯物論は如何にして観念化されたか——再批判の批判——」（第十巻157～165頁）
- 71) 第三巻67頁
- 72) 同巻72頁以下
- 73) 同巻61～63頁
- 74) 同巻75～76頁
- 75) 同巻62頁
- 76) 同巻52頁
- 77) 同巻57頁
- 78) 同巻58～59頁。この辺りの叙述はハイデッガーの影響が強い。
- 79) 同巻62頁
- 80) 同巻61頁
- 81) 同巻62～63頁。三木はマルクス『資本論』第一部第一篇第一章第四節「商品の物質的性格とその秘密」に依りながら、この辺りの叙述を行っている。
- 82) 同巻63頁
- 83) 同巻同頁
- 84) 同巻54頁
- 85) 同巻同頁
- 86) 同巻75頁
- 87) 同巻75～76頁
- 88) 同巻81頁
- 89) 三木自身、自分の哲学を「存在論」と呼んでいる（第十八巻103頁）。
- 90) 第三巻48頁
- 91) 同巻37頁
- 92) 同巻70～71頁
- 93) 同巻96頁

- 94) 同巻154～156頁
- 95) 同巻33頁
- 96) 同巻132～133頁
- 97) 同巻136頁
- 98) 同巻140頁
- 99) 同巻144, 148頁
- 100) 同巻154頁
- 101) 同巻154～155頁
- 102) 同巻143頁
- 103) 同巻155頁