

二十年代の三木清

一、留学まで

三木清（一八九七—一九四五）は、一九二二年から二五年までの欧州留学——二二年から二三年はハイデルベルクのリッケルトのもと、二三年から二四年はハイデガー、レーヴィットのマルブルク、最後の一年はパリで独学——からの帰国後、しばらくしてマルクス主義への理論的コミットメントを深めていった。その内容を考察する前に、本節では、マルクス主義との対決に至る、三木の理論的関心と社会観との変遷の過程を概括しておこう。

晩年の回顧録「読書遍歴」（一九四一）の中で、三木は、自分が本当に第一次世界大戦を経験したのはヨーロッパに留学してからであって、それ以前の大正期には彼自身も含めた日本の知識人は一種独特な、社会と遊離した状況に置かれていた、と述べている（全集第一巻三八七頁以下）。この状況の

有馬 良之

中に見られた主要な傾向は文学では白樺派であり、哲学では新カント派、とりわけ西南学派の価値哲学であった。

ヨーロッパでは世紀の変わり目以来、ブルジョア的、資本主義的な文化を乗り越えていこうと焦慮していた青年達——その中には若きルカチチさえ含まれていた——の守護神であったニーチェやドストエフスキーはこの時期の日本では、阿部次郎、有島武郎等によって、むしろ普遍的人類愛の説教者として「人道主義的」に受けとめられたのだった。

他方一九一五年以降の岩波書店による『哲学叢書』の刊行は日本の哲学界における新カント派の影響を決定的なものにするものであったが、三木も同叢書を読むことから哲学の勉強を始め、とりわけリッケルト——文化科学の方法を自然科学の「普遍化的方法」から区別し「個性化的」と規定し、個々の歴史的文化事象のかけがえのない個性を記述することをその課題とした——の影響を強く受けた。当時の三木の論文

「個性の問題」(一九二二)はこの影響のもとに書かれたものである。△歴史的真理は存在と事実とを超越した世界、永遠なる妥当の國に安住▽(二、一二六)、歴史的認識の眞理性は普遍妥当な△文化価値▽(同、一二七)によって測られる、とそこでは述べられている。

阿部次郎の「人格主義」、左右田喜一郎の「文化主義」などという標語によって特徴づけられる大正期の思潮は、思想的には明治啓蒙思想への反動として理解され得る。日清、日露戦争の勝利、条約改正等を通じて、維新以来日本が目ざしてきた国際的な地位を一応獲得することができ、また経済的にも著るしい発展を遂げ、啓蒙的思潮がひとまずその役目を果たした事、だがその反面で当の国際的地位の向上や経済的成長がかならずしも国民個々の福利とは結びつかなかった事、また産業界の近代化に基づく自由競争と生活不安から、思い切った利己主義へ駆りたてられる傾向が強まった事などが、この大正期の思潮が政治、社会、経済的な問題を無視して、いきなり普遍的な「人類」、「文化」などの概念と取り組んだことの社会的背景であった。当時の「教養」概念についての次の三木の感想も以上のような大正期思潮の捉え方と方向を同じくするものである。

今私が直接に経験してきた限り當時の日本の精神界を回

顧してみると、先づ冒険的で積極的な時代があり、その時には学生の政治的関心も一般に強く、雄弁術などの流行を見た——この時代を私は中学の時にいくらか経験した——が、次にその反動として内省的で懐疑的な時期が現はれ、そしてさうした空気の中から「教養」といふ觀念が我が國のインテリゲンチヤの間に現はれたのである。従つてこの教養の觀念はその由来からいって文学的乃至哲学的であつて、政治的教養といふものを含むことなく、むしろ意識的に政治的なものを外面的なものとして除外し排斥してゐたといふことができるであらう。(一、三八七)

だがこのような知識人階級の内省化とは裏腹に当時、社会問題は激化していった。三木が京都大学に入った一九一七年——言うまでもなくロシア革命の年である——を境に、労働争議、小作争議の件数は飛躍的に増し、彼が大学を出た一九二〇年には普通選挙権獲得運動はその最高潮に達し、こうした社会情勢を背景に二二年七月——これは三木がドイツに旅立った直後である——には日本共産党が結成されたのである。以上述べたことを今一度まとめると、三木が高等教育を受けた大正時代は、知識人が国家・社会制度の整備のために——体制寄りであれ、反対制的であれ——、またそのための世論の形成のために積極的に社会問題にコミットした明治時代と、

国際的及び国内的矛盾の深化によって知識人が社会問題、またマルクス主義との対決を強いられた昭和時代との間の一種のエア・ポケットの時期であったといえる。留学以前の三木もまた、様々な社会運動に無関心ではなかったが、その中に入ってゆく気は生じなかった√(一、四〇八)、つまり自分の学問と社会ないしは「生」との関係を問う必要を感じなかった当時の多くの知識人の一人だったのである。

最初の滞在地ハイデルベルクにおいて、三木は、カール・マンハイムやヘルマン・グロックナーらと親しく交わる一方、大内兵衛、羽仁五郎らと共にマルクス主義に関する読書、議論を行った。彼の思想の決定的な転回はハイデガーのもとで起こったのだが、この時期で注目されることは、彼が当地の「フランクフルター・ツァイトウング」への寄稿「日本の哲学に対するリツカートの意義」において、日本の学問の自立を妨げている要素として、仏教的・自然主義的汎神論と、天皇絶対主義の二つを挙げていることである。後者は——その規定の厳密さは今措くとして——彼を獄死に追いやった当の者であり、前者に対する批判的意識は三木がマルクス主義に対して恐らく当初から抱いていたある違和感と関連するのであるが、この点については後に詳しく考察することにする。

マールブルクでハイデガーの講義を聴き、カール・レーヴイットの指導により八当時の多くのドイツの青年をとらへて

ゐたあの不安の哲学とか不安の文学の中へ連れて行かれ……ニーチェやキュルケゴールを愛読するやうに√(一、四二四) なった時初めて三木はリアリスティックな近代総力戦を経験した世界の現実に触れ、普遍妥当な理念を規準にするのではなく、不安定極まりない現実の生に足場をすえて思考を築きあげていく道へと方向転換をしたのである。

△私は一般に歴史の問題は歴史科学に重心をもっているのではないと思ふ。……私達にとって重要な問題となるのは存在の歴史性と云ふことである。√(十九、二七五)、△科学の批判の最初の問題は科学の真理性の基礎附にあるのではなく、却て学問と生そのものとの関係の研究にある。学問は生のひとつの *Möglichkeit* に過ぎない。√(同、二八〇) これらの当時の三木の言葉は、彼の思想的転回の方向を明らかにしており、同時に後のマルクス主義との取組み方の基本的態度をも示唆している。それは「マルクス主義哲学史」においては、「主観主義的、非合理主義的傾向」とレッテルを貼られるものだが、三木自身は、「生の哲学」への親近性は認めながら、非合理主義の軍門に降ることは決つてなかつた。歴史そのものを高次の理性の場としようとした、と言える。しかし「理性に対する態度を決定するに当って、二十世紀初頭の社会思想家たちは剃刀の刃の上を歩くような危機に立たざるをえなかつた。……もつとも偉大な人々ですら、この細い一線を揺

がぬ足取りで歩むことはとてもできなかった⁽²⁾」。

次節以降で我々は三木の足取りを直接検討しよう。

二、三木のマルクス主義解釈

三木の留学以前から勢いを増していた労働・農民・普選運動は、その後もほぼ興隆を続け、一九二八年日本で初めて行われた普通選挙では、激しい干渉にも拘わらず無産政党が八つの議席を得るに至ったが、三木の『唯物史観と現代の意識』はこの年に公刊された。それは、哲学と社会主義とをどう結合するかに悩んでいた青年知識層を強くゆり動かした、と伝えられるが、⁽³⁾同書の序において三木は次のように述べている。

私はそれらのもの（同書所収論文——引用者）に於いて理論の系譜学（Genealogie der Theorien）を論じたのである。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、の系統を理解することが私の企てに属していた。（三、三）

ここにおいて既に三木のマルクス主義に対する基本的態度は明らかであろう。三木はマルクス主義をも、△出生し、成長し、崩壊し、そして新しいものにとって代られる▽一つの

イデオロギーと見なしているのである。しかし三木はまたまたさにマルクス主義自身がこの事実を承認する点にその強さを見、またそれが現在、未来を切り拓きつつあるプロレタリアートの「基礎経験」の上に立っている点、「現代の意識」である点にその重要さを見ているのである。

「基礎経験」という概念に関して三木は、△日常の経験がロゴスによって支配されてゐるのに反して、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▽（同、五）とまず説明する。それは△在来の言葉をもって表現されることを拒むところの根源的な経験▽（同、六）である。言葉ないしはロゴスによって表現されるということが、ロゴスという既存の安定した公共性のなかに、固定され、光を与えられることであるとすれば、△不安動的性▽（同）ということがこの基礎経験の根本的な性格であらねばならず、また基礎経験は現実の経験としては△ひとつの闇▽（同）たらざるを得ない、とされる。ここで我々は三木の「経験」という概念を個人的な体験などという意味に解してはならない。それは意識、観念に関する意味ではなく、何よりも存在に関する意味で理解されなければならない。

人間は他の存在と動的双関的關係に立ってをり、他の存

在に於て意味を実現する。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。(同、七)

この動的双関的關係の構造の全体こそが「経験」と呼ばれるものであって、基礎経験とはその特殊なるもの、すなわちもう一度繰り返して言えば、既存のロゴスによって支配されておらず、逆にロゴスを産み出すような経験なのである。ここで我々は、この基礎経験が既存のロゴスによってとらえられないのだ、ということに注意しなければならぬ。それはどのようなロゴスによっても絶対にとらえられない永遠の△闇▽などというものではない。現実には個々の歴史的な基礎経験しかないのであり、それはやがて自己が産み出したロゴスにより逆に支配される経験になるのである。⁽⁴⁾

さて三木はこの「基礎経験」という概念によって何を強調したかったのだろうか。それは何よりも△存在をそれ自体に於て完了したものと見做すところの素朴实在論▽(同、四五)から彼の存在論を区別することであった。存在とは完結したものとして人間に対立してくる「対象的存在」ではなく、人間のそれとの「交渉」(negotium)をその基本的な契機として含んでいる「交渉的存在」なのである。この人間の交渉という契機、存在と人間との動的な關係を強調せんがため

に、彼は「経験」という言葉を使うのだ。したがってまた存在の歴史性というものは、根本的には人間の交渉の仕方の歴史的社会的制約性に由来するものであるとされる。

三木がここで言外に批判しているものが、△なにが根源的なものか、精神かそれとも自然か。……この問いにどう答えたかに応じて、哲学者たちは二つの大きな陣営に分裂した。自然にたいする精神の根源性を主張した人々は……観念論の陣営をつくった。自然を根源的なものと見なした他の人々は、唯物論のさまざまな学派にはいる。観念論と唯物論というこの二つの表現は、もともと右に述べた以外の意味はない。⁽⁵⁾というエンゲルスの言葉や、△物から感覚および思惟へすすむか？それとも思惟および感覚から物へすすむか？第一のすなわち唯物論的な基本方向をとっているのがエンゲルスである。第二のすなわち観念論的な基本方向をとっているのがマッハである。⁽⁶⁾というレーニンの言葉を深い反省もなく、金科玉条のごとくかつぎまわっていた「唯物論者たち」であるのは明らかであろう。意識と存在とを絶対的に対立させ、意識を、存在から「演繹」したり、またそれに「還元」したりする考え方は、△それ自身形而上学的な▽△抽象的思惟の産物▽(同四八、四九)以外のなものでもない。彼にとって△人間の存在の「動性」▽(『パスカルに於ける人間の研究』一、十五)と、その他の存在の動性とは決つて二つのものではなかつ

たのである。

さて次に、三木はこの基礎経験に対するロゴスについて二つの段階を区別する。「アントロポロギー」は、 \wedge 基礎経験をなほその直接性に於て表現する \vee (同、九)第一次のロゴスであり、 \wedge 人間の自己解釈 (Selbstauslegung) \vee (同)であるとき、第二次のロゴス、「イデオロギー」は、当代の学問的意識、哲学的意識(これを三木は「公共圏」と呼ぶ)の媒介を通じて、基礎経験を把握しようとするもので、それには \wedge あらゆる種類の精神科学あるひは歴史的社会科学が属 \vee (同、一一)し、それはまた \wedge 人間の自己了解 (Selbsterständigung) \vee (同)と規定されるのだが、この「アントロポロギー」という概念こそが、三木がドイツ留学時代につかんだ根本問題の解明に道を拓くものなのであった。

前節で引用したように、三木にとって、科学の批判(≡吟味)の問題は科学の真理性の基礎づけに終ってはならず、学問と生そのものとの関係の究明にまですまねばならないものであった。この両者を媒介するものを見出すことが三木の課題であったのだが、アントロポロギーこそがこの両者をよく媒介するものとして、ここで提出されているのである。

アントロポロギーは、恰もカントのシュマティスムスに

於ける時間が直観と範疇とを媒介するやうに、基礎経験とイデオロギーとを媒介する。けだしそれは、一方では、生の交渉の中から直接に産れるものとしてそれ自身或る意味では基礎経験そのものであり、そして他方では、それは既にそれ自身ロゴスとして他の意味ではイデオロギーに属するが故に、能く両者を媒介することが出来るのである。このやうに媒介することに於てアントロポロギーの構造はイデオロギーの構造を規定することとなる。そしてまさにそこに人間学が第一次のロゴスとして有する機能の全き重要さは横はってゐる。そしてその意味に於てまさしくそれはあらゆる歴史的社会的科学の基礎であると示はれることが出来る。(同十二―十三)

ここで述べられている「歴史的社会的科学の基礎」を何か方法的な基礎のようなものと考へてはならない。この言葉もまた、存在的な意味あいでも語られているのである。その意味するところは、これらの科学がその研究の直接的与件として見出す「現実」というものの自体が、そもそも既に特定のアントロポロギーによって限定されているということなのである。そしてこのことがまた三木が『唯物史観と現代の意識』の序で述べた \wedge 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 \vee (同書、序三二―四ページ)という甚だ難解

な「理論の系譜学の根本命題」の意味でもあるのだ。つまり「存在（＝基礎経験）は存在（それ自身）を、（それ自身が産みだしたアントロポロギーによって一定の方向に限定・解釈し、つまり）抽象することによって、（すでに一定の解釈を被った存在を己れの研究対象とするところの）理論を（また一定の方向に）抽象する」というのが、この根本命題の意味なのである。だが、ここで言われている抽象性は、現実遊離という通俗的な意味でとらえられてはならない。それはあらゆるイデオロギーが、およそイデオロギーとして成立するため自己の中に含まねばならない抽象性であり、 \wedge 存在との生ける聊関から産まれる必然的な限定 \vee （同、八二）なのである。正にこの点にこそ三木は、理論が現実を変革する歴史的な力を持ちうる所以を見るのである。

さてかくして基礎経験の歴史性に対応して、アントロポロギー、イデオロギーの歴史的一回性という性格が出てくるのだが、（ \wedge 在るものはただ具体的なる歴史的なるアントロポロギーである \vee （同、九））、これらロゴスの歴史的限制性を三木は、マルクス主義との接触を通じて、より具体的につかめるようになったのである。

生の基礎経験から生れ、その把握として、表現として、この基礎経験そのものを活かし、発展させることに役立つ

ことの出来たロゴスは、それが絶対的なる専制的なる位置を占めることによって、今は却て生そのものを抑制し、圧迫するに到る。変化し運動する生に於ける基礎経験が或る強度と拡張とに達するとき、それはもはやロゴスの圧迫に堪へることが不可能となり、却てこの舊きロゴスに反対し反抗して、みづから新しきロゴスを要求する。我々はここにひとつの辯證法的なる関係を発見し得るであらう。基礎経験の発展形式としてその発展を促進せしめるロゴスは、基礎経験の発展が一定の段階に到達するに及んで、その発展に対する桎梏に転化する。ロゴスと基礎経験との間の矛盾、それに伴ふアントロポロギーの変革はかくして或る時には徐々にそして他の時には急激に生起するのである。

（同、一〇一―一ページ）

三木はこれを \wedge ロゴスの第一次変革過程 \vee と名づけ、またイデオロギーの、アントロポロギーの変革によって媒介されるほぼ同様の変革を \wedge ロゴスの第二次変革過程 \vee と呼ぶのであるが、これがマルクスの『経済学批判』の序文の、生産力と生産関係との弁証法的関係を記述した唯物史観の「公式」から着想を得たものであることは、誰の目にも明らかであろう。だがここで重要なことは繰り返して言えば、三木が生と学問との関係、理論の生成と崩壊の過程といった問題を追求

していく際に、マルクス主義との対質によって、それらの關係や過程の構造をより明確に把握することができるようになつたということである。

さて三木はこうして得られた「基礎経験」・「アントロポロギー」・「イデオロギー」という三層図式をもって、フォイエルバッハの人間学を批判的に考察し、そしてマルクスがフォイエルバッハを超えた所以を「無産者的基礎経験」および「無産者的アントロポロギー」の中に求める。フォイエルバッハが、人間が宗教をつくるのであって、宗教が人間をつくるのではないこと（ \wedge 神学の秘密は人間学である \vee ）、したがって宗教、また一般にイデオロギーの批判は、一つのイデオロギーに他のイデオロギーを、対立させることをもって始められるべきではなく、イデオロギーの現実の土台を吟味することから始められるべきであること、これらの重要な点をマルクスに教えたことを三木は認める。だがしかしフォイエルバッハの人間学において考えられている人間は \wedge 宗教に於て反射される限りの人間 \vee （同、二七）であり、その限りでは、彼の批判するヘーゲルと同じ、ロマンティックの基礎経験の上に立つものであったとされる。（同、二八）フォイエルバッハが言うところの、哲学の土台たる感性は、受動的、観照的な性格のものであったのに対し、無産者は世界に実践的に働きかけることによって、——実践的な交渉の仕方を通じ

て——己れの感性を実践的なものと理解する。よってプロレタリアートにとって一切の観念論は無縁なものである。もし働きかける対象、すなわち自然がそもそまなければ、またそれが単なる観念的影像に過ぎなければ、 \wedge 感性的活動としての実践即ち労働はあり得ないであらう。 \vee （同、三一）、自然との実践的な交渉、労働を通じて、人間が自分の本質を現実的なものにするともに、自然を變革することを重視する点に、唯物弁証法と俗流環境決定論との決定的な差がある。人間の実践的、感性的活動すなわち労働を根源的なものとする観点がマルクスの人間学を貫いている、と三木は考えるのである。

そして彼に従えば、この労働の根源性の思想は、無産者的アントロポロギーの第二の根本契機であるところの、 \wedge 存在・歴史性の認識に我々を導く \vee （同、三三）。観照的ではなく、実践的に、 \wedge それ自身過程的な活動に於て \vee （同）存在と交渉する者は、存在をも過程において、すなわちその歴史性において把握する。かくして自然もまた歴史的な限定を受けているのであり、それは人間の歴史と相互に制約しあい、両者は一つの弁証法的歴史的過程に属するものとしてされる。 \wedge 唯物史観はそれ故に絶対に絶対的に対立するものとしての歴史に関する理論ではなく、全世界の運動過程に就ての一の全体的なる世界観である。 \vee （同、三四）

このような三木の考えからは、当時、ロシア・マルクス主

義から直輸入されていた「正統マルクス主義」——「弁証法的唯物論」と「史的唯物論」とを分け、前者を歴史に「適用」したものが後者である。あるいは人間との交渉をぬきにした歴史に絶対的に対置された「自然」の中にも弁証法の論理が働いているといった考え——は全く受け入れられないものであった。この「存在の歴史性」という無産者のアントロポロギーの根本契機はまた、このアントロポロギーの上に立つ唯物史観の歴史的限定性をも明らかにさせずにはおかない。三木によれば、観念論は観念論であるが故に抽象的であつたり、唯物論が唯物論であるが故に具体的であつたりするわけでは決してない。それはあくまで現実の基礎経験との関係によつて決定されるのである。三木のこの著書の『唯物史観と現代の意識』という題名の由来でもあるが、唯物史観は、現代に支配的な無産者の基礎経験の上に立脚しているが故に、現代の意識にとつて具体的なイデオロギーなのである。

ところで、プロレタリアートが存在と交渉する現実の場、近代資本主義社会を三木はどうとらえ、またプロレタリアートの革命性をどのように必然的なものと見なしているのだろうか。我々はすでに、基礎経験が自分の産みだした新たなロゴスによつて逆に固定化され、公共的なものとされる過程を知っている。一面では、公共的、社会的なものとなるのだが、他面これは基礎経験がその本来の「動性」を失う過程とも見

ることができると言える。三木はこの両過程を合わせて、「存在の凡庸化」(同、五七)と名づける。人がある存在について語ろうと言葉(ロゴス)を用いる時、微妙なニュアンスがどうしても消えてしまう場合などもこの過程の一面の例である。この面を三木は「意識の埋没」(同、六〇)と名づける。さて近代資本主義社会における「存在の凡庸化」の原理を三木は「商品」のうちに見る。商品が資本主義社会の普遍的範疇となること、人間の労働、その最も内面的なるものが一個の商品√(同、六一)となることによつて、人間相互の間の意識的關係のみならず、社会的關係そのものさえ、商品關係の中に埋没してしまい、商品關係は固有の法則に従つた運動をし、ついに人間を逆に支配するに至る。△資本主義社会の特質は存在の凡庸化が……自己疎外に於て普遍的に完成するところにある√(同、六三)と三木は看る。直接的には、この疎外を資本主義社会の中にいる有産者、無産者はともに被るのだが、この疎外の中に△彼の無力と非人間的存在の現実性を見√、△この非人間性に対する叛逆にまで余儀なく√(同、六四、マルクス『神聖家族』よりの引用)されるのはただ無産者だけである、として三木はプロレタリアートの革命性を説明するものである。

三木のマルクス主義解釈はまだ様々な興味深い論点を含んでいるが、本節では以上にとどめておこう。

では三木は「マルクス主義者」だったのだろうか。否である。少くとも、彼が一九三〇年に日本共産党への資金提供の嫌疑で逮捕、拘留された時に担当の検事にあてて書いた「手記」の中で自己規定によればそうである。ここでは学問的義務感から彼が「マルクス主義のうちに含まれる真理内容を闡明することに努力してきた」(十八、一〇〇)ことが語られ、 \wedge マルクス主義から多くのものを学んだが、 \wedge 然しそれを鵜呑みにしたのでは決してなく、却ってつねに批判的に撰取した \vee (同、一〇一)ことが語られる。これらの三木の言葉が官憲の目をくらすためのものでないことは彼のそれまでの著作、さらに三〇年以降の著作を注意深く読むものならだれでも認めるところであろう。しかし『唯物史観と現代の意識』、『社会科学の予備概念』等に収められた三〇年以前の諸論文において、あたかも三木がしばしば、われこそ真のマルクス主義的唯物論者であるかのごとく語っているのに出会うとき、我々は彼の「転向」について語ることができると考える。この「転向」は何ら倫理的なニュアンスを含むものではなく、また後の翼賛体制、総力戦体制へのコミットメントを強いられる局面での「転向」とも異なる。ここではただ、いささか古典的な意味合いで、マルクス主義からの離脱、ないしはもともと保っていた距離の確認およびその拡大として彼の「転向」が問題となり、なによりその距離、前に述べた

「違和感」の内容が明らかにされねばならない。

三、三木の「転向」

三木は「手記」において彼がマルクス主義者でない理由を二つ挙げている。もとよりそれは、 \wedge 専門的、哲学的な問題に這入らない、従って甚だ不完全な見本であるに過ぎ \vee ず、 \wedge 凡てがただ輪郭的に且つ常識的に語られるだけ \vee (十八、一〇四)であるが、三木が始めからマルクス主義に対して感じていた違和感を探り出すという我々の目的には十分である。が、さらにその違和感にもかかわらず三木がマルクス主義に近づいていったかということをもここから明らかにすることを我々はねらっている。

二つの理由とは、宗教と自然弁証法に関するものであるが、このうち後者を我々はここでの考察に値しないものと見なす。人間の交渉から全く独立した自然のうちに弁証法を認める「正統マルクス主義者」に対して、 \wedge 労働こそ実に具体的なる唯物論を構成する根源である \vee (三、四九)と主張した三木であってみれば、自然弁証法を認めないことは、我こそ真のマルクス主義的唯物論者である、と言える理由でこそあれ、自分がマルクス主義者ではないことの理由にならないだろう。それ故ここでは彼の宗教についての考えを考察することから

始めよう。

三木はマルクス主義からの宗教の現状に対する批判を、また現代の人類の解放が宗教によってはなされないこと、これをともに承認する。だがそれは宗教の社会的な面にだけ関することであって、そこからすぐに「宗教の死滅」を説くことはできない、と三木は言いマルクス主義の側の矛盾をつく。

即ち、マルクス主義は芸術の階級性について語るがその死滅は説かない、なぜに宗教についてのみその死を語るのか（十八一〇七―一〇八）、また、資本主義社会において商品の使用価値が交換価値のうちに「埋没」していても、それが消滅したと主張するマルクス主義者は一人もいない。宗教の社会性と自然性（人間の本性に根ざしていること）との間にもなぜ同じ関係を認めないのか（同、一一一以下）、と。

三木の議論は確かにへ常識的に語られ、あげ足とりのな批判はいくらでもできるだろうが、我々としては、三木がマルクス主義に対して抱いていた最も大きな違和感が、へ宗教は徹頭徹尾社会的に制約されてゐるといふことは出来ない（同、一〇九）という言葉に集約されることをここで確認しておこう。

だが、宗教が全面的に社会的なものに制約されては、いずくに人間の本性にもその根をもつとすれば、全く論理的に、人間の本性も全面的には社会的に制約されていないということに

なる。このことと、彼がマルクス主義と接近したことは、何の關係もないことだろうか。

この問題を個（性）と社会との關係の問題ととらえなおし、第一節で引用した三木の明治・大正期の思潮についての概括を敷衍しつつ整理してみると、明治啓蒙期とは、個人の發展（立身出世）と國家、社会の興隆（富國強兵）とが一致すると一般に信じることができた時代と言えよう。しかし、特に日露戦争の後、國家の國際的な地位の向上が必ずしも國民個々の福利につながらないことが明らかになってきた時、個（性）の問題は、國家や社会との關係を捨象し、普遍的な文化や世界史といきなり結びつけられて考えられるようになった。三木もこの傾向に属していたことは、彼の論文「個性の問題」に即して我々もすでに見てきたところである。では、昭和期、資本主義經濟が大衆化現象を産み出すような段階に至ったこの時代の個（性）と社会、國家との關係を三木はどうとらえていたのだろうか。我々は彼が資本主義社会における「存在の凡庸化」の原理を商品の中に見、この商品形態が全社会的領域において貫徹された時に、人間の自己疎外が普遍的なものになる、と語っているのを見ても、この現状認識は、彼がかつての師リッケルトの歴史の論理を批判した「理論 歴史 政策」（一九二八年）においては学問方法の變革の問題と關係づけて、述べられている。

社会科学の認識は美しく鮮かなる個性の傍らにとどまり安らふことが出来ず、強力なる、暴力的でありさへする、法則の把握を掛付けざるを得ない。そのみではない、プロレタリアは、現代社会に於て、何等個人として個性として、ブルジョアジーに対立するのではなくて、却つて一個のインターナショナルな階級に属してゐる。個々のブルジョアもまたその存在は彼の階級の本質のうちに吸収されてゐる。資本主義社会に於ては、マルクスの云ふが如く、「有産階級と無産者の階級とは同一の人間の自己疎外 (die menschliche Selbstentfremdung) を現はす。自己疎外の完成した社会に於ては、人間は必然的に各の個性を埋没せしめざるを得ない、彼の存在はただ階級的性格のものとなる。商品の構造がこの社会の一切の存在の対象性の普遍的なる形式となつてゆくに依じて、世界市場の発達と共に、人間はいよいよ自己の個性を埋没してゆく。個性の埋没といふことが恰も現代社会の歴史的個性である。それ故に、既に簡単に触れられたやうに、後に一層詳細に論ぜられるやうに、歴史的研究の重心が、その実践的性質の故に、現代社会におかれるところでは、ここでは各の人間は階級に集約され、みづからの個性を喪失すべく余儀なくされてゐるのであるから、この研究の理念は個性的なるもの、特殊的なるもの

のうちに定められることが出来ない。歴史的研究は個性ではなく却つて階級をおのづから対象とするに到る。(三、二六一以下)

三木は資本主義社会における「個性の埋没」を現状認識としては認め、学問の方法、理念もそれに適合していかなければならないと言つてゐるのだが、価値評価としてはこの現象に対して否定的であるのは明らかである。この時期にはもはや国家の発展が個性の充実を促進すると素朴に信じることもできず、また政治、社会の領域から引きさがつて、人格の陶冶に励む余裕も許されなくなつてきた。個性の発展を望むものは、個性の埋没を押し進める資本主義社会との対決に向かわざるを得ない、それはこの社会において最も自己疎外を蒙つてゐるプロレタリアートの階級闘争と連結しなければならぬ、と三木は考えたのである。そして三木において、個性は社会的関係の中に「埋没」はしていても、決して「消滅、死滅」したものは考えられていないことは言うまでもなからう。

この関連からすれば、三木がマルクス主義に関する諸論文の中で「フォイエルバッハ・テーゼ」からの引用をしばしば行いながら、その第六テーゼ——「人間の本質とは、現実には社会的関係の総体である云々」——は慎重に引用を避けているの

は偶然ではあり得ない。人間は社会的存在であるという人間の——いかに決定的であれ——一つの属性について述べた命題ならば、三木もこれを十分受け入れ、また服部之総との論争などではこのことを自分から強調しもしているのである。

が、「人間の本质は……社会的関係の総体である。」と言いきることは三木には許されなかった。それを言ってしまうえば、社会も国家も、また自然もないまぜにされるような日本の風土にあっては、彼がかつて「日本の哲学に対するリッケルトの意義」において批判した「仏教的、自然主義的汎神論」に横滑りしていくのは彼には自覚されていたはずである。

三木は宗教についての考えの違いからマルクス主義との距離を表明した。しかし我々の以上の考察に従えば、三木は資本主義社会の中に埋没した個性を解放せんとするの願いをもってマルクス主義に近づき、また社会的関係に解消されつくさない個性を守らんがために、マルクス主義から距離をとったと言える。

欧州、特にドイツ留学体験を通じて明瞭に把握されるようになった人間存在の根本的な不安定性、ないし動性を融和し無化してしまう仏教的汎神論もこれを頭から無視するマルクス主義も彼の最終的な安住地とはなりえなかった。知識人が日本の風土に足を踏みいれて思考作業を行っていかうとする時、前近代と超近代とが奇妙な対応を示しながら現われてき、

知識人はその間の狭い道で苦汁にみちた歩みを続けねばならない。三木のこの歩みを支えたもの、彼を八相当抵抗力のある進歩主義者⁽⁸⁾にしたものは、彼が第一次大戦後のヨーロッパで学んだ、自分の中にある非合理的なものを積極的に認めつつ、どこまでもそれを合理的なものとして調和させようとする際に生まれる張りつめた精神の姿勢であった。

注

(1) 以下、三木からの引用は『三木清全集』（岩波書店、一九六六—六八年）に拠り、巻数と頁数のみを記す。

(2) S・ヒューズ『意識と社会 一八九〇—一九三〇』（みすず書房 一九七〇年）二八九頁。

(3) 久野収『三十年代の思想家たち』（岩波書店 一九七五年）三四頁。

(4) この意味では、生の動性の別名である基礎経験の方が根源的であって、そのうちでロゴスによって把握された「特殊」なものが「経験」である、と言った方が三木の真意を伝えることになるのではなからうか。

(5) F・エンゲルス「ルードヴィヒ・フォイエールバッハとドイツ古典哲学の終結」『マルクス・エンゲルス全集』第二巻（大月書房、一九七一年）二七九頁。

(6) V・レーニン「唯物論と経験批判論」『レーニン全集』第十四巻（大月書房 一九五六年）三八頁。

(7) L・フォイエールバッハ「哲学改革のための暫定的命題」（岩

波文庫 一九六七年) 九七頁。

(8) 戸坂潤『三木清氏と三木哲学』『戸坂潤全集』第五卷(勁草書房 一九六七年) 一一一頁。