

第三部 田辺元と三木清—満州事変以降の日本の思想的課題に即して—

歴史的現実を、「自然」と「作為」あるいは「生成」と「作為」—要するに「なる Werden」と「つくる Machen」—という二元図式で見ようとする発想がある。このように言うと、現在多少なりとも日本の思想史に関心を持つ人のうちの十人中九人は、それは戦前に若き丸山真男が『日本政治思想史研究』において呈示した図式だった、と思うであろう。

たしかに、丸山の『日本政治思想史研究』における議論の基軸は、「自然」と「作為」あるいは「生成」と「作為」—要するに「なる Werden」と「つくる Machen」—という二元図式にあったということが出来る。それはその通りである。そのことは、既にわれわれがつぶさに見てきたところである。

だがそうだとすれば、そのことは、いかに田辺元や三木清の主として満州事変以降の仕事がもった意味が忘れ去られてしまったのかを—いやそもそもいかに不十分な理解しか受けてはこなかったかということ—、そしていかに丸山がその田辺や三木の仕事の忘却の上で孤立的に理解されてきたかを、示しているといわねばならない。更には、丸山の思想的課題がどのようなものとして成立したのか、その中で丸山の思想はどのような形成と発展を遂げてきたのか。戦前と戦後の大きな歴史的断絶は、その丸山の思想的発展の中にどのような刻印を残したのか。そこで丸山の思想も大きな断絶を経験することになったのか、それともその断絶にもかかわらず、ある種の連続性を貫いていたのか。このようなことが忘れられた上で丸山が読まれてきたことを意味している、といわなければならない。

このような忘却を前にする時、実はこの「自然」と「作為」あるいは「生成」と「作為」、「なる Werden」と「つくる Machen」の二元図式は、西田哲学をはさんで田辺元と三木清—この二人については、次回に簡単な略歴等を示す—が哲学的な対立をしていたときの明示的な共通の前提であったことをハッキリと強調しておくことが肝要となる。そのことが丸山を理解する上でも、不可欠の前提となる。

これまで丸山を論じてきた人は、主として丸山の「超国家主義」論文以降の仕事に触れてきただけであって、そして戦前に遡ってもせいぜい狭い意味での「徂徠学」研究という専門的な日本近世史研究論文としてのふたつの徂徠学に触れるだけで、丸山の戦前と戦後の連続と断絶という問題に触れてはこなかったし、ましてや丸山の思想をはぐくみ育てた思想環境がどのようなものであったのか、その中で丸山の思想はいかにして成立してきたのかを示そうとした人はいなかった。

ここでは、このような状況を踏まえて、「自然」と「作為」あるいは「生成」と「作為」、「なる Werden」と「つくる Machen」の二元図式は、西田哲学をはさんで田辺元と三木清が哲学的な対立をしていたときの明示的な共通の前提であったということを示しておきたい、と思う。そして、そのことを通して、丸山についてのわれわれの視野を、満州事変以降の日本思想史の転回というところにまで拡大していきたいと思う。そのわれわれの視野は、1920-30年代のヨーロッパ思想の展開軸にまでわれわれを連れて行くことにもなるはずである。

このようなことを考える際のわれわれの基本的な視野について、まずポイントを三つ確認しておくことにしたい。

①まず、「なる Werden」と「つくる Machen」の二元図式の、丸山の「歴史意識の古層」論文(1972年11月)におけるあらわれについて。

「世界の諸神話にある宇宙(天地万物人間をふくむ)の創成論を見ると、その発想の基底に流れている三つの基本動詞にぶつかる。「つくる」と「うむ」と「なる」である。この場合、それぞれの上代日本語の意味における多義性と相互連関についてはあとで触れるので、しばらく預りにしておく。他民族の場合でも、これに該当する言葉は語源的には同根(359)から出ていたり、連想によって相互転用されたりするが、この三者を論理的に一応区別したうえで、それぞれを宇宙創成論として命題化すると、つぎのような三つの「型」となる。

(イ)われわれの住む世界と万物は人格的創造者によって一定の目的でつくられた。(ロ)それは神々の生殖行為でうまれた。(ハ)それは世界に内在する神秘的な霊力(たとえばメラネシア神話でいう mana)の作用で具現した。いうまでもなく特定の歴史的宗教や民族信仰の宇宙論を、この三つの型のいずれかに純粹かつ排他的に帰属させようような場合はむしろ稀である。にもかかわらず、言葉としても、また命題化された形でも、実際上の重複を認めたらうで、ある民族、あるカルチュアにおいて、「つくる」「うむ」「なる」の三者のうち、なじみ易いものとなじみにくいものとの相対的比重を考察したり、相互の間の親和関係をみたりすることは可能なだけでなく、その民族なり、カルチュアなりの世界像の特徴をとらえるための重要な通路となるだろう。

「つくる」論理を純粋化すると、つくるものとつくられるものとは、主体と客体としてまったく非連続になり、それだけ「うむ」論理——そこではうむものとうまれるものとの間には血の連続性がある——から離れる。その意味では、「つくる」にたいして、「うむ」と「なる」とが対峙する位置を占める。けれども他方から見ると、「A（たとえば世界）がなる」（＝生る、あるいは成る）といえ、主語が A であることは自明だが、これにたいして、「生む」も「つくる」も他動詞だからして、「A を生む」あるいは「A をつくる」といえ、どうしても A の外に、誰がという主語 X が問われなければ、完結的な命題をなさない。この点では、「うむ」と「つくる」とは同じ側にあつて、「なる」に対立することになる。

したがって図式的に右の三者を線上に位置づければ、「つくる」と「なる」が両極を構成し、「うむ」はその中間に浮動することになる。あるカルチュアでは「つくる」論理の磁力が強い。そのため「うむ」はその方向に牽引され、他のカルチュアでは、「うむ」と「なる」との間により大きな親和性が働く。もはや読者には想像がつくように、前者の典型はユダヤ＝キリスト教系列の世界創造神話であるが、これとちょうど対蹠的に日本神話では「なる」発想の磁力が強く、「うむ」を「なる」の方向にひきこむ傾向がある。それだけ「つくる」論理におけるような、主体への問いと目的意識性とは鮮烈に現われないわけである（丸山⑩ 7-9 頁）。

この文章を見れば、徂徠学研究の 30 年後に、「なる *Werden*」と「つくる *Machen*」の二元図式が貫徹させられていることが分かる。もっとも、その図式には、「うむ」が取り込まれた上で、比較文化史的次元で問題が再設定されているが。

この議論の中で、丸山は、私が引用文中に傍線を引いたところから明らかになるように、日本文化を「なる」の論理に支配された文化と見て、そこでは「つくる」の論理が支配しているユダヤ＝キリスト教系列の文化においては違つて、主体性の成立がはなはだ困難な文化だ——そこでは「主体への問いと目的意識性とは鮮烈に現われない」——という事態を批判的に見ていることが分かる——ただ、この論文では、やや宿命論的で諦観的なトーンがあらわれているが——。

②丸山の思想は、私の理解するところによれば、いわゆる田辺哲学の延長上に成立している。私が丸山の思想をはぐくみ育てた思想環境という場合、もっとも直接的には、私は、この田辺哲学のことを考えている。だが、この点に立ち入るのは、後の仕事にしておいて、ここでは、さしあたり、田辺が「生成」と「作為」という対立軸を用いて行っている議論を見ておこう。

「歴史とは生成するものが同時に我々の自由な働きに属する、生成は行為を含みそれを媒介とする、生成即行為であると云ふ所に成立つものである。併しさうだからといつて、我々は歴史的現実を勝手に作為する事は出来ない。我々は過去の必然性によって決定されてゐる事を通してでなければ、自由に可能性を未来に実現する事は出来ない。決して単に無媒介に新に未来を決定して行くといふ事は出来ない」（『歴史的現実』、田辺⑧ 123 頁）。

この文章は、田辺の「歴史的現実」という論文からとってきたものである。田辺のこの論文は、単行本としては 1940（昭和 15）年 6 月に、岩波書店から発行された——もとなつた講演は、その前年、1939（昭和 14）5-6 月の連続講演（京都大学学生課主催の日本文化講義として）——。

丸山の個人史に即していえば、1940（昭和 15）年の国家学会雑誌の 2・3・4・5 月の各号に「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」（いわゆる「徂徠学第一論文」）を書いた直後、そして「近世日本政治思想における「自然」と「作為」論文（「徂徠学第二論文」）を、丸山が同じく国家学会雑誌に発表したのが 1941（昭和 16）年の 7・9・12 月号と翌 1941（昭和 17）年の 8 月号であるから、第一論文とほぼ同時、第二論文の（1）の発表の約一年前である。しかも、丸山の「自然」と「作為」という枠組みは、第一論文執筆後に成熟したものであつた。もっとも、田辺は、「歴史的現実」以前に、この枠組は成立させていた。

例えば、

「歴史的現実とは行為を離れて単に生成するものではなく、生成は行為を媒介とし、行為は生成を媒介とする絶対否定の統一が、始めて歴史を成立せしめるのである」（『種の論理の意味を明らかにす』、『哲学研究』、1937（昭和 12）年 10 月号、11 月号、12 月号）、田辺⑥ 454 頁）。

だが、ここでは、1939（昭和 14）年の雑誌『哲学研究』の 10 月号、11 月号、12 月号に——つまり丸山の徂徠学第一論文の発表の以前に——掲載された論文「国家的存在の論理」の以下の一節だけを、その常用ということを示すものとして示しておこう。その一節は、上で引用した「歴史的現実」の文章の、田辺自身による解説の意味をもっている、

ということが出来るからである――ただし、引用文は、晦渋をもって知られる田辺の文章を理解に容易なものにするために、私がパラフレーズを加えた形で示すことにする――。

「社会」は「永久に不変なる實體」として存在するのではない。「発生し生長し変質して終に衰滅する生成的存在」なのである。従って、「社会」は必然に「歴史を有する」。「社会存在」が「歴史的生成の所産」であることは自明のことだといえる。だが、「歴史」とは単に「存在の生成変化」にすぎないわけではない。「歴史」が単に「存在の生成変化」なのであれば、「自然」もそのまま「歴史的」であることになり、「自然」と「歴史」を対立するものと見て区別する理由はなくなる。「歴史」は単なる「自然の生成」とは異なる。「歴史」は、「生成即行爲」とでも言うべきものであって、このようなものとして「人間の作爲」に属する。「人間の所業」が「社会の生成」と「媒介」されているのである。「社会」が「歴史的」であるのは、このように単に「生成」の所産だからではなく、「人間の行爲に由来する所業」でもあるからである。「社会」と「歴史」とは「人間行爲」を媒介として結び附いている。だから、「生成即行爲」と「人間の建設行爲」を除外して、「社会と歴史」とが直接に自然的に合一するというわけではない。「人間行爲」を「除外」するなら、「人間社会の存在」が「人間歴史」の内部において生成するという事はなくなってしまう。その場合には、ただ「自然の存在と生成」とがあるに過ぎないことになるであろう。これを「社会」と呼び「歴史」と称したとしても、それはたかだか「生物群団の存在と生成」にすぎない。「歴史」が「自然」に属するものではなく「人間社会」にのみ属するのは、「社会」だけが「生成即行爲」という「歴史的構（28）造」を有しているからなのである（「国家的存在の論理」、田辺⑦28-29頁）。

ここは丸山を論ずる場面ではないのだが、田辺・丸山を含めた日本近代思想史の重要な点に関わる場所であるから、念を押しておこう。要するに、私が言いたいことは、丸山は、この田辺の対抗軸を継承したのだ、ということである。丸山は、この田辺の対抗軸を継承して、それを「日本政治思想史研究」の基軸として援用したのである。だから、「生成」と「作爲」という対立軸は、丸山真男の「日本政治思想史研究」を行う際に呈示した丸山のオリジナルな発想だということに言うことは、必ずしも正確な言い方ではない。もっとも、その意味内容は、丸山によっては、かなり単純化させられ、そのことによって尖鋭化されている。だが、そうだからといって、それに丸山のオリジナリティを承認するには、用い方はあまりにも似すぎている。

このように、丸山が「生成」と「作爲」という田辺の対抗軸を継承して、それを場合によっては「自然」と「作爲」などとも表現しながら「日本政治思想史研究」の基軸として援用したということは、田辺の「行為的立場の哲学」というものを思想史的研究の対象としていく上で、極めて重要な意味をもっている。先ほど、私は、田辺の「行為的立場の哲学」の核心は、歴史を〈成り行くもの〉――「自然」＝「生成」――と捉えるのか、〈主体的行為的に作っていくもの〉――「作爲」――と捉えるのかという点にあったと述べた。この意味で、田辺の「行為的立場の哲学」は、「生成」と「作爲」という対立軸に即して成立していたと見ることが出来る。この点は、田辺が「生成即行爲」といった表現を用いていることによっても、決して曖昧にはなっていない。「生成即行爲」とは、人間社会の歴史の「生成」は「人間の行為」によって生じるということを用いるにすぎない。だから、田辺が敢えてことごとく「生成即行爲」というような表現をとる場合には、「社会を単なる存在とし、歴史を単なる生成と解する」ことによって「人間社会の歴史」を「自然の立場」に引き下し、それを「生物群団の形成進化」と同一視する「行為」なき社会観／歴史観に対する批判が込められているのである（「国家的存在の論理」、田辺⑦31頁）。

念のために、田辺の次の言葉を見ておこう。そのことによって、田辺が「生成即行爲」といった表現を用いていたとしても、田辺の「行為的立場の哲学」は、「生成」と「作爲」という対立軸に即して成立していたものであったことにはいささかの疑いの余地もないことが明確になるはずである。

「勿論単なる建設を以て歴史を尽すことは出来ない、同時に建設が発展と相即しなければならぬ」。しかし、「歴史」には本来「単なる生成とか発展とか変形とかいふもの」があるはずがない。「生成が即行爲であり、発展が即建設であり、変形が即革新である」ことによってはじめて、「自然的生命」が「人間的歴史」となるのだからである。「社会」も「歴史的生成即建設行爲」であることによって初めて「人間社会」となるのである。「歴史的社会的現実」は「本質的に倫理的」であるが、それもこの「行為実践の契機」に由来することである。これが、現実とは「存在即当為」であり「当為即存在」であるといいうる所以である。ヘーゲルがいう「理性的と現実的との合一」が「行為を媒介とする現実」においてのみ成立するのも、このような意味においてである（「国家的存在の論理」、田辺⑦30頁）。