

第18回講義 6月23日(木)

③西田哲学をはさんだ田辺元(1985-1962)と三木清(1897-1945)との対立は、「国家主義/国民主義」(田辺)と「世界主義」(三木)の対立という意味をもっていた。この田辺と三木の対立は、哲学的には、「自然」・「生成」とは原理的に対立する「作為」=実践的行為を具体的にどのように理解するのかという問題と深く関わっていた。ハンナ・アーレント(Hannah Arendt, 1906-1975)の用語を用いていけば、実践的行為をプラクシス(action—政治的な実践行為—)として理解するのか、それともポイエシス(work—芸術的・技術的な制作行為—)として理解するのか、またこのプラクシスとポイエシスとがどのような関係にあるのかをめぐってである—ここで、丸山の「行為」理解は、極めて政治的なものであったことを想起せよ。その意味で、丸山は本来のものとしての行為を、プラクシス(action—政治的な実践行為—)として理解していた、ということが出来る—。

この実践的行為理解のあり方こそが、まさしく哲学次元における「国家主義/国民主義」と「世界主義」の対立に関わり、満州事変以降の昭和史に対する哲学的な関わり方それ自身を規定していたわけである。

ここで、田辺の議論が「国家主義/国民主義」という所以を確認しておこう—そのことは同時に、田辺—丸山の継承線をあらためて示すことになるはずである—。

田辺によれば、「種的基体」(民族のことと理解しておいてよい)と「個」とは、対立し、相互に否定し合っている—「民族のための個=民族あつての個」と「個のための民族=個あつての民族」というようにして—。田辺は、「此様に否定的に対立する種的基体と個との葛藤が、両者の交互否定の極、絶対否定的主体の肯定に転じたものが、主体的全体としての國家と個人との相即である」、という—つまり、種的基体と個とのこのような葛藤の中で、その葛藤それ自体が、「一つの主体」の運動のように見えてきて、その「主体」が全体として現れてくることになる。その主体的全体こそは、「國家と個人との相即」に他ならない、そしてそのような「一つの主体」の運動が繰り返されていくということが、実は「國家がある」ということだ、というのである—。

この理屈は、家族を例に取れば、日本人には分かりやすいだろう。「家族」には、「家族のための個人」と「個人のための家族」という対立、葛藤が潜んでいるということを出発点にして、上の論理を当てはめながら考えてみよう。

かくして田辺は言う。

「さて此様に否定的に対立する種的基体と個との葛藤が、両者の交互否定の極、絶対否定的主体の肯定に転じたものが、主体的全体としての國家と個人との相即である。これに於て基体即主体の転換が成立し、全体即個体の組織が生ずる。國家は此の如き媒介綜合の原理に依る限り、個人の契約以上の全体であり、従つて必然に之を強制するものであるが、而も同時にその強制は直ちに自由に転じ、個人はそれに於て否定せられながら却て肯定せられて、自己犠牲即自己實現となる如き組織でなければならぬ。此の如きものが理性的現實としての社会存在の具体的構造である。それは一般に理性的と現實的との否定的合一を成立せしめる實踐の立場に實現せられるものであり、行為的主体の弁証法の具現である」(種の論理の意味を明らかにす)、田辺④452頁)。

ここに、同時に田辺の〈ロマン主義的个人主義〉とそれに源を持つ主体性の論理が含まれていることに注意せよ。しかも最後の文章は、国家的現實=歴史的現實が、実は「行為的主体の弁証法の具現」であり、行為的現實に他ならないことを、端的に指摘している。

年のために、この「行為的現實」ということを丸山の説明に即して見ておくことにしよう—そこでは、丸山は、民主主義的現實=歴史的現實を「行為的現實」として説明している。

「民主主義というものは、人民が本来、制度の自己目的化—物神化—を不断に警戒し、制度の現實の働き方を絶えず監視し批判する姿勢によって、はじめて生きたものとなり得るのです。それは民主主義という名の制度自体についてなによりあてはまる。つまり自由と同じように民主主義も、不断の民主化によって辛うじて民主主義でありうるような、そうした性格を本質的にもっています。民主主義的思考とは、定義や結論よりもプロセスを重視することだといわれることの、もっとも内奥の意味がそこにあるわけです」(「である」ことと「する」こと)、丸山⑧25頁)。

「「である」論理と「する」論理、「である」社会と「する」社会との対照は、ものごとの状態の側面を重視するかそれとも運動や過程にアクセントを置くかのちがいであるわけです。

「よい」制度からはよい働きが、「悪い」制度からは悪い作用が必然的に流れ出るという見方の背後には、理想的な社会や制度が一つの「模範的」な状態として、いわば青写真のように静止的に想定されているからです。したがって、現實の社会悪なり政治悪はこの模範からの偶然

的な、一時的な逸脱として、または「事を好む」やからが本来美しい花園を外から荒すところに生まれると考えられがちです。ある制度の建て前がその現実の働き方いかんにかかわりなく、神聖化されるときは多かれ少なかれこうした思考法への傾斜が見られます。……。……私たちの国では……一般的なムードとして――それだけに (35) あまり意識されない――こうした形の「状態」的思考が氾濫しています。「いまは民主主義の世の中だから」とか「日本は民主主義の国である以上、この秩序を破壊する行動は…」といった論理が、労働運動や大衆運動に対して投げかけられる際には、多かれ少なかれこのような発想が底に流れているからなのです。

そこでは民主主義は日々つくられるのではなくて、既存の「状態」であり、この「状態」の攪乱はいわば自動的に「反民主主義」のレッテルをはられてしまいます(丸山⑧ 35-36 頁)。

もう一つの例。丸山は、東京裁判の法廷での被告の「既成事実への屈服」を自己の行為の弁明としていることに対する批判として、こう言っている。

「右のような事例を通じて結論されることは、ここで『現実』というものは常に作り出されつつあるもの或は作り出されていくものと考えられないで、作り出されてしまったこと、いな、さらにはっきりいえばどこからか起つて来たものと考えられていることである。『現実的』に行動するということは、だから、過去への繫縛の中に生きるということになる。従ってまた現実はずねに未来への主体的形成としてでなく過去から流れてきた盲目的な必然として捉えられる(「軍国支配者の精神形態」、丸山④ 119-120 頁)。

要するに田辺にとっては、道徳的・倫理的に意味ある行為、そして個人の実存を支える行為とは、このような国家の中で「自己犠牲即自己實現」を意味するような行為なのである――あるヴァリエーションを与えれば、このことは丸山についても妥当する。このことはもはやあらためて確認するまでもないところであろう――。それがとりもなおさずプラクシス (action――政治的な実践行為――) の田辺的理解なのである。

次に、三木清の思想的・哲学的立場が「世界主義」の立場だと言いうる所以を簡単に確認しておこう。

三木清は、1939 (昭和 14) 年 1 月に発表したエッセイで、「支那事変 (= 日中戦争)」に言及し、その帝国主義性を批判した。そして、その「支那事変」に多少なりとも積極的な意味を与えることによって、それに意味変化をもたらそうと企図してこう書いた。その議論は、まさしく三木自身の哲学的営為と本質的な形で関わるものであった。

最近のわが国で行われている「支那事変の世界史的意義」について多くの議論は、「根柢に世界史の哲学」も「歴史哲学」ももたず、「間に合はせ」の議論の域を出ていない。「支那事変の世界史的意義」を「闡明」するなら、「世界史の全体の過程についての歴史哲学的構想」が不可欠である。「それは哲学者の構想力の問題である。時代にたいする情熱の中から生れる構想力、時代に対する認識と結び付いた構想力、すべての予言者のうちに生きている構想力、そのやうな構想力が今日の哲学者に必要である」(「哲学ノート」、三木⑩ 440 頁、但し強調は今井、以下特に断らない限り、引用文中の強調はすべて今井による)。

この文章の公表から半年余を遡る 1938 (昭和 13) 年 6 月の論文「現代日本における世界史の意義」――以下、「世界史の意義」論文と呼ぶ――では、次のような文章が書かれている。そこには、「時務」的次元での尖鋭な批判的意識に支えられた歴史意識とそれに結びついた構想力によって構築された三木の必死の世界史的展望が、鮮やかに示されている。数年後の三木の獄死 (1946 (昭和 21) 年 9 月 26 日治安維持法容疑で、豊多摩拘置所にて) は、この世界史的展望に殉じたものとするいえる。

「現在日本が大陸において行ひつつある行動がどのやうな事情から生じたかについては種々の批判があり得るであらう」。しかし、「時間は不可逆的」であり、「出来事が…あらゆる傍観者を否応なしに…引摺つてゆくやうな重大な帰結を有す」る場合、「過去の批判にのみ過すことは…許されない。…現に起つてゐる出来事のうちに…「歴史の理性」を探ることに努めなければならぬ。歴史の理性は当事者の…主観的意圖から独立に自己を實現する」(「現代日本における世界史の意義」、三木⑩ 143-144 頁)。

ここで「歴史の理性」とされているものが前の引用文中の「歴史哲学的構想 (力)」と対応しあうものであることは明らかであろう。この時点での三木は、ある意味で既に「戦後」を知っていた。ドイツの第一次大「戦後」である。例えば三木がしばしば言及しているマックス・シェーラー (Max Scheler, 1874-1928) は、留学中 (1922 (大正 11) 年 5 月 - 1925 (大正 14) 年 10 月) の三木自身が直接に体験したその「戦後」のドイツの荒廃の中で、ヨーロッパ文化の復興を展望して、アジアとの融合の重要性を指摘していた。三木の「歴史哲学的構想 (力)」と内的に関連し呼応しあっているその展望は、ヨーロッパ中心主義の反省、アジアとの文化接触を通しての従来のヨーロッパ文化の形態的変化の必要性の提示、その形態変化による真の「世界史」の実現の予感、の中で提起されている。

「ヨーロッパの文化建設という共通の課題」は「アジア的精神の深遠・永遠感・静寂・品位」との融合を求めている。いまや、ヨーロッパは「数世紀の眠りから目覚め」アジアと向き合う。「この戦争」は「特にヨーロッパ的なものとアジア的なものとのある種の調停」を帰結した。だからこそ青少年に「古典古代」の「アジア的源泉」を示すのをためらってはならない。いずれにせよ、「われわれの中心的な陶冶の関心を東方に移すこと」が「望まし」く、「西方に対する排他的な関心を持ち続ける場合よりもはるかに実り多いことであろう」(シェーラー「ヨーロッパ再建の精神的形成力」、『シェーラー著作集6』(白水社 1978)、259-260頁)。

三木の日中戦争観は、少なくとも事実上、このシェーラーに代表される議論への呼応と連帯の意味を有している。このことを踏まえて、三木の「世界史の意義」論文に戻ろう。そこで三木は、シェーラーの世界史的な文化接触についての雄大な回顧に共感し、世界の新しい秩序を構想するかのように、こう続けている。

「マケドニアの王アレクサンドロスの遠征」は、「功名心」に発したものだとしても、「ギリシア文化の世界化を結果し…ギリシア文化から世界文化への、或ひはギリシアの古典文化から現代文化への展開といふ世界史の意味を實現した…(坂口昂著『概観世界史潮』40頁以下を看よ)。現在起つてゐる出来事のうち我々は歴史の理性を發見し…歴史の理性の立場から新たに意味を賦與する…必要がある。…歴史とは「無意味なものに意味を与へること」である。新たな「意味賦与」によつて「不可逆的な時間も可逆的」となる。「支那事変に対して世界史の意味を賦與すること、それが流されつつある血に対する我々の義務であり、またそれが今日我々自身の生きてゆく道である」(三木⑩ 144頁)。

要するに、日中戦争には、このようなギリシア文化の世界化を結果したアレクサンドロスの遠征に匹敵する世界史の意味を賦与して、その性格を一転させる可能性がなくはない。その可能性を追求することはシェーラーが示した展望にアジアから呼応し、帝国主義的秩序に代わる新たな世界秩序構想につながる東西の生産的な文化接触と文化の形態的变化を展望することを意味する、というわけである。

1935(昭和10)年の三木は、現代を「転形期」——つまり「過去の文化は既にその役割を終り…しかも尚ほ新しい文化が確定した形態において生産されてゐない…時代」——と見て、このような「転形期」に「文化の問題」を論ずる「唯一可能なる立場」とは、「歴史的地位に立」ち、「行為の立場」から「将来に向かつて展望的に考察する」ことだ、といていた(三木⑬ 204頁)\*。

\*ここで三木が文化に大きな力点を置いていることに注意せよ。この文化への力点は、文化の世界化と国家/国民とそれを複数化したものとしての世界という人間のあり方にまつわる限界の克服という観点につながっていく。ここに、ポイエシス=制作 work という意味での行為を重視する三木の立場が出てくる。無論、それは、国家に対するコミットメントに行為の核心を見る田辺と決定的に対立する立場ということの意味している。ともあれ、このように三木が行為をポイエシス=制作 work という意味での行為として理解しようとしたことについては、後に触れる機会があるであろう。

そして盧溝橋事件から全面的な日中戦争への展開の中で、帝国主義と国家主権の理念を否定する「東西文化の融合もしくは統一の理念」(三木⑬ 339頁)が、その三木の批判と展望にとっての中核の位置を占めていくこととなった。

三木の歴史的構想力は、こうして「時務」との密接な関わりの中でめざましい働きを示すこととなった——無論、時務であることが要求する現実への戦略的配慮は奴隷の言葉の仕度を余儀なくする。そして、哲学的構想の透明感を損ねる結果を伴わざるをえない。そこから、三木は時局に迎合したとの批判も少なからず上がった。だが、世間知らずの心情倫理からそこに思想的歪みを見るよりは、三木の屈服することのない戦略的思考を看取すべきであろう——。

ともあれ、三木の活動は、この理念を基礎とする、日中戦争への意味賦与を通しての意味転換の試みに集中されていった。こうして三木は、「支那事変の含む世界史の意味」は「東洋」の形成にあると主張した。「日支提携といひ日支親善といふのは、これまで世界史の意味においては實現されてゐなかつた東洋の統一がこの事変を契機として實現されてゆくといふ意味でなければならぬ」(三木⑭ 146頁)、というわけである。

ランケ的な意味での「世界主義」は、実際には「ヨーロッパ主義」にすぎず、しかも主権的国民国家を絶対的な前提としていた。それは田辺哲学の前提でもあった。田辺哲学は、日本という主権的国民国家を、このランケ的な世界に通用するものとして構築していこうとする哲学的試みであったということもできる。このことを踏まえていけば、三木のいう意味での「東洋」の形成は、帝国主義と結びついたそのようなランケ的な「ヨーロッ

パ（中心）主義」の地平の限界を超えて真の意味での「世界」を形成する巨大な一歩たらしめようとするものであった。かくしてその可能性を孕んだ「東洋」の形成の展望は、深い次元からの日本帝国主義批判を含意している。それゆえに、三木はこう続ける。

「世界の新しい秩序の構想なくしては東洋の新しい秩序の構想も不可能である」。従来の「ヨーロッパ的思惟」による「世界史の統一」論は「帝国主義と結び附いてゐた」が、今日では「かやうな思惟によつては世界の統一も東洋の統一も考へられない」。かくして、「日本の世界的使命」が「東洋の統一の實現」にあるとしても、それが「日本的思惟」の支配を意味するのであつてはならない。むしろ「資本主義の問題の解決」を含んでいなければならない。「資本主義の諸矛盾を如何にして克服するか」は、「今日の段階における世界史の最大の課題」である。この課題の解決なき「東洋の統一」は、「眞に世界史的な意味を實現する」ものではありえない（三木④ 148-149 頁）。

このような三木の立場は、やがて昭和研究会の名で発表された「新日本の思想原理」・「新日本の思想原理 続編——協同主義の哲学的基礎——」（三木⑦所収）においてより具体的なものとして展開される。イソップの言葉をかいくぐってそれを読解する際にこの三木の展望の基本線を見失うなら、それは大きな誤解に通じるほかないであろう。

三木のこのような方向を目指す歴史的構想力を、ここで仮に〈世界哲学的な歴史的構想力〉と呼んでおこう。この歴史的構想力は、無論、帝国主義国家日本を主体としたヨーロッパ中心主義の克服を〈近代の超克〉と見なした論者たちとは異質な世界史を展望するものであった。三木のこの〈世界哲学的な歴史的構想力〉は、原理的には、既に三木の学生時代に萌したものであった。このこととの関連では、三木が、ある意味では西田幾多郎の弟子である以上に波多野精一の弟子であったことが、想起されてしかるべきであろう（谷川徹三「哲学者としての三木清」、『回想の三木清』（三一書房 1948）、36 頁参照、また『戸坂潤全集 第五巻』（勁草書房 1966）、107 頁参照）——

このような事情を示す格好の資料に、三木が大学院生時代の 1920（大正 9）年 10 月に発表した「書評 坂口昂著『概観世界史潮』」がある——この坂口の著書は、先の引用では、三木とシェラーとを媒介する役割を果たしていたことを想起されたい——。波多野にギリシャ哲学や古代ユダヤ宗教思想などを学ぶ一方で歴史哲学に没頭していた大学院生の三木は、その書評で、新カント主義の用語を用いながら、「人類の理念に関係せしめて歴史の宇宙の個性的発展を理解せんとするものこそ世界史」だとした上で、こう続けている。

「私達の国では歴史は永い間不当な取扱を受け、人々に「歴史」への「興味」を抱かせなかつた。このことの一因に「仏教によつて養はれた汎神論的思想の影響」があつた。だが、「一層甚しく歴史を害した」のは、「頑迷なる道学者と偏狭なる愛国者との誤れる歴史の尊重」である。「歴史」は、このような「誤れる…尊重」から解放されて、「自由なる学的観照の下に持来さなければならない」。「歴史は一定の道徳説、国家観若くは国体論の Scholastik の具として考へらるべきではない。人が歴史によつて何等かの確信を得べきであるとするれば、それは Idee der Menschheit に対する信仰でなければならぬ。…世界史は特にそのことを教へる…」（三木⑦ 348-350 頁）——因みに、三木はこの議論を、ドイツ留学中に独文で繰り返している（三木② 466-472 頁、独文は 42-49 頁）。このモチーフの三木にとっての重要性が察知される——。

この明快平易な文章にコメントは不要であろう。ここではただ、私があえて三木が波多野の弟子であったことに触れたのは、①「仏教的汎神論」を含めた汎神論批判は、波多野自身の宗教哲学にとっての重要テーマでもあったこと、②そのモチーフは、波多野に洗礼を受けた富士見町教会の牧師・植村正久が、教育勅語への不敬の廉で批判の嵐にさらされていた内村鑑三を側面から支援しながら、国体論にコミットする仏教陣営に対して宗教的・思想的な批判を加え続けていたという歴史につながっていること、③その思想的系譜がこの三木の文章に流れていること、に注意を促すためであったことを付言するにとどめておく。

その後マルクス主義をくぐり抜けた三木は、一貫して「国体論」に否定的な構えを維持し続けた。そして、国粹主義の跳梁に反発するだけでなく、田辺元の「種の論理」という形態を取った「国民主義の哲学」にも深く懐疑的な姿勢を取った。ナショナルなものそれ自体に対しても、根柢的な懐疑を持ち続けた。その態度が、西田の「世界主義の哲学」を継承し彫琢しようとする三木の意図となって現れる。と同時に、「人類の理念」に立脚しての日中戦争の意味変化の試みに生命を賭けてもいったのであった。