

三木清の自由主義思想と創造的社會論

三木清の自由主義思想と創造的社會論

——ファシズムとスターリニズムに抵抗して——

序 三木清への問題視角

内 田 弘

これから、三木清の生きた時代と結びつけて、彼がなにを学問的に追究したのか考えてみたいと思います。彼は一八九七年（明治三〇年）に生まれ、一九四五年（昭和二〇年）にあのように悲劇的獄死をとげます。彼が哲学者としてデビューするのが『パスカルにおける人間の研究』（一九二六年・大正一五年）であるとすると、そのパスカル研究から獄死する昭和二〇年までの、昭和時代の前期（一九二六～一九四五年）が三木清の哲学者としての主な時期であることになりました。むろん、パスカル研究以前の、少年期、旧制第一高等学校在学時代、京都大学在学時代、ドイツ・フランス留学期、帰国後の京都在任の時期など、いわば「初期三木清」は、これまでの三木清研究があきらかにしているように、たいへん重要です。

しかし、ここではまず昭和前期の三木清に限定し、彼が時代の荒々しい波頭に立ち、どんな哲学的問題像を描きながら、思索し行動したのか、それを考えてみたいと思います。

哲学プロバターの研究者でない筆者があえて三木清について書くのは、こういうことがあるからです。「読書遍歴」で回顧しているように、彼は京都大学在学中、左右田喜一郎の『経済哲学の諸問題』を読み、哲学を志す者

は狭義の哲学の枠の中だけで考えるのではなく、自分の生きる時代がはらんでいる現実的な諸問題をとらえ、それを哲学にまでひきしぼってくることに、これこそ「哲学すること」だということを手ずで自覚しています。このことに注目したいのです。しかし、それだけではありません。

三木清が書いたもののほぼ全体は、これまで三回『著作集』一回・『全集』二回』出版されました。それを一覽すると、彼が取り組んだ問題の広さに気づきます。パスカル研究、マルクス研究、ギリシャ哲学研究、社会思想史研究、歴史哲学、社会科学論、人間学、技術哲学、政治哲学(構想力論)、哲学評論、文学評論、時事評論、人生論、宗教研究など、まことに広範であります。しかも、それらの諸問題をバラバラに論じたというのではありません。そうではなく、ある一貫した問題意識——人間を個体的にして社会的な存在として複眼的にとらえ、二〇世紀初頭前後からはじまる人間の解体が本格化した昭和前期の状況に対抗して、古い人間類型に代わる新しい人間類型を模索するという問題意識——を貫いています。三木清の哲学は狭義の哲学ではありません。そこに社会科学者も深く学ばねばならない学問的な富がゆたかに存在していると思います。

ここでは、これまでの三木清研究で比較的論及されてこなかった彼の時事評論にも注目して、その人間解体作用の二つの主要形態、すなわち一九三〇年代のファシズムとスターリニズムにたいして、彼が「行動的人間」として公然と対抗し批判し、再定義された「自由主義思想」を掲げ、自分の哲学的力量を傾注して「創造的社会論」を構築しようとした——この足跡をあつけないと思いません。

付記

三木清からの引用は一九六六年から一九六八年に出版された第一回『三木清全集』(全一九卷)と第二回『三木

『清全集』第二〇卷（一九八六年）を用います。引用は、第一卷、九ページを（二・九）のように略記し、現代かなづかいに変えて行きます。文中、敬称を略します。

一 ナチス焚書と「学芸自由同盟」

まず、三木清の右記の足跡を概観するために、彼が執筆したものを編年史的に掲げます。彼はつぎのように論文や時評で、自由主義の現代的再定義・ファシズム批判・スターリニズム批判を、相互に関連させて、行っています。標題ではテーマがはっきりしないものには（ ）に補記します。

一九三三年（昭和八年） 五月「ナチスの文化弾圧」

六月「自由主義者の立場」〔京大問題の再吟味〕

一〇月「ハイデッガーと哲学の運命」〔ハイデッガーとナチズム〕

一九三四年（昭和九年） 一月「河合教授の『大学改革論』」

一九三五年（昭和一〇年） 四月「自由主義以後」

五月「原因と結果」〔仏教復興其後〕「瑣末主義の弊」〔英雄崇拜の転倒〕〔いずれもファシズムに関する時評〕

六月「自由主義の将来性」

七月「日本人の非合理性」〔ファシズム論〕

八月「人間の再生」〔シイドのファシズム論・コミュニズム論〕

一〇月「全体主義批判」

一九三六年（昭和十一年）三月「公衆の解消」〔二・二六事件〕

四月「時局と思想の動向」「自由主義観念否定への疑義」「新個人主義」〔いずれもファシズム論〕

七月「『転向』の性格」〔ファシズム論〕

八月「日本的性格とファシズム」

一九三七年（昭和十二年）一月「命令と指導」〔民主主義論・全体主義論〕

五月「大衆との距離」〔統制と自由主義〕

七月「政治と宗教」〔独裁政治であるソウイェトとナチズムの宗教統制〕

八月「政治の論理と人間の論理」〔ソウイェトにおける肅正事件〕

一月「真実は尊い」〔ソウイェトにおける肅正事件〕

一九三八年（昭和十三年）

一月「世界文化の真実」〔ジイドのソウイェト批判・ファシズム論〕「政治の哲学支配」〔ナチズムとソウイェトにおける哲学支配〕「ジイドのヒューマニズム」

三月「政治と道徳」〔ナチズム論〕

一〇月「新しい神話」〔ナチズム論〕

十一月「内鮮一体の強化」〔日本帝国主義の朝鮮支配批判〕

一九三九年（昭和十四年）

一月「ハイデッガー教授の思い出」〔ハイデッガーとナチズム〕
六月「全体と個人」〔全体主義と個人主義〕

七月「政治の貧困」〔政治哲学の貧困がもたらす非合理主義〕

一九四〇年（昭和十五年） 一月「ドイツの神話——ローゼンベルグその他」〔ナチスの思想家〕

一九四一年（昭和十六年） 四月「自由と自由主義」

こうして見ますと、三木清は、自由主義論・ファシズム論・スターリニズム論を一九三〇年代から一九四〇年代にかけて展開していることが分かります。竹内良知が解明しているように、彼の自由主義思想は、京都大学時代の論文「個性について」や同大学院時代の論文「個性の問題」にまで遡ることができ、人間の諸個人の存在証明は個性的人格が歴史的社會で開花することにあるという思想に裏打ちされて、自由主義が積極的に主張されるのは三〇年代にはいつてからです。すなわち一九三三年（昭和八年）から一九四一年（昭和十六年）まで、「十五年戦争」——当時の日本ではある意味で正しく「大東亞戦争」といつていましたが——のほぼ全期にかけて持続して主張しています。

そこでまず、三木清のファシズム批判から見えていきましょう。それがはっきり示されるのは一九三三年の「ナチスの文化弾圧」からです。もっとも、彼はナチズムをドイツ留学中から知っていたと考えられます。三木清のドイツ留学は一九二二年（大正十一年）六月から二三年（大正十二年）八月初めまでですが、ヒトラーが活動を開始するのは、ミュンヘン占領によるレーテ共和国の崩壊（一九一九年五月二日）後のことです。ヒトラーが演説で「ワイマール共和国批判」「反ユダヤ主義」を公然と主張していた活動の場「ドイツ労働者党」は一九二〇年二月二四日「国民社会主義的ドイツ労働者党」（ナチス党）に名称を変えます。一九二一年（大正一〇年）にはヒトラーは「総統（フューラー）」になり「突撃隊」が強化され、前蔵相エルツベルガーが暗殺されます。翌年

一九二二年六月、ちょうど三木清がドイツについた日、のちに「ソヴェエトのトゥハチエフスキー元帥肅正事件」を暗に画策する人物（カール・ラデック）と外交交渉をしたことがある、現外相ワルター・ラーテナウも極右組織に暗殺されます。三木清がハイデルベルグに滞在している翌年一九二三年一月、フランス・ベルギー軍によるルール地域占領、同年一月、ヒトラーの「ミュンヘン一揆」と続きます。三木清はドイツでナチズムの動向を知っていたでしょう。

さて、三木のファシズム批判に入ります。ヒトラーが一九三三年一月三〇日にドイツ共和国の首相に就任してまもなく、二月二七日、ゲッベルスは突撃隊をつかって国会議事堂に放火し罪をドイツ共産党になすりつけます。勢いによって五月一〇日、ナチスの若者たちは各主要図書館を襲い反ナチズムとみられた図書を持出します。ベルリン・オペラ広場では「非ドイツ的図書」約二万五千冊を焚書にしました。「マルクスを燃やせ、フロイトを燃やせ」など九つのスローガンを学生たちが叫びます。隣のカイザー・フランツ・ヨーゼフ広場では帝國宣伝相ゲッベルスが演説します。「この夜の時間、過去の非精神を焔に委ねようとする諸君の行為は強大にして偉大、かつ象徴的である。これは全世界に周知させるべきものだ。ここに十一月（ロシア）革命の精神的基盤は破滅し、その廃虚から新しい精神の不死鳥が勝ち誇って飛び立つであろう」（山本尤『ナチズムと大学』中央公論社、一九八五年、五ページ）。

このナチスの焚書事件は日本でも『朝日新聞』などが速やかに報道しました（五月二二日）。三木清は事件発生から一週間後『報知新聞』で五月一七〜一九日、「ナチスの文化弾圧」と題する論評を書きました。三木清はこう始めます。

「非ドイツ的なものを追放せよ、ドイツ的文化を回復せよ、とナチスは叫ぶ。こう叫ぶナチスが現実におい

ていかなる文化弾圧を行いつつあるかは、すでに各新聞紙の報道したところである。だが「ドイツ的」とはなにか。「非ドイツ的」とはなにか。この問を冷静に提起することは、それだけすでに、ナチスの国粹的文化政策に対する批判の意味を含み得るだろう。」(一九・五九四)

三木清はつづけて、レッシングはドイツ文学の興隆の源泉である『賢者ナータン(ユダヤ人)』に「寛容」を訴えさせているし、カントは『永久平和論』を執筆し、ゲーテはユダヤ人の哲学者スピノザの「熱心な弟子」「紛れもない崇拜者」であることを告げている。ギリシャ哲学・シエークスピア文学・ルソーの思想・キェルケゴールの哲学なしにドイツの文化は考えられない、といえます。「もし純粋に「ドイツ的」なものを求めたとしても、それはいかに見すばらしいものでなければならぬだろう」と断じます。「ドイツ主義」にかぎらず「国粹主義」というものは「純粹自己」を求めて貧しくなるファナティズムです。三木清はさらにいいます。

「ユダヤ人の哲学や芸術家は大学やアカデミーから追われ、自由主義、平和主義、マルクス主義的思想は締めだされた。……それは「クルトゥル」(文化)とか「ビルドゥング」(教養)とかを特にドイツ的な言葉として誇りにしてきたドイツ人にふさわしいことであろうか。野蛮なヒトラー主義ははたして真に「ドイツ的」であるか。」(同・五九九)

三木清の国民文化についての考えはインターナショナルなものです。各国民はそれぞれの国の文化に普遍的なもの求め、見だし、それを吸収しあって豊かに発展してゆくと考えます。文化は複合的な存在です。この点、和辻哲郎が昭和ファシズム期に文化Ⅱ政治ナショナリストになった〔湯浅泰雄『和辻哲郎』ミネルヴァ書房、一九八一年、二五八ページ〕のと対照的です。三木清はこういいます。

「ドイツ的文化的存続するかぎり、すでにそのうちに根を張っているユダヤ的要素は存続することをやめな

いであろう。ユダヤ的文化を破壊しようとすることは、ドイツ的文化を破壊することである。いかなる国民的文化も、人類的となり得るものとして初めて価値がある。」〔同・六〇一〕

三木清はこの時評の最後で、日本の文学者・思想家たちがナチスの焚書に抗議するために、あつまって「文化擁護運動」をはじめようとしていることを念頭に、つぎのように訴えます。

「およそ文化を愛する者は、この時代において、ナチスの野蛮な、無意味な、恥づべき文化弾圧を黙視し得ないであろう。日本の文芸家、思想家たちがこのとき起こって、ナチスに抗議すると共に世界の世論に訴えようとする計画があるのは、まことに理由あることである。多くの人がこれに援助を与えられることが望ましい。」〔同・六〇二〕

『朝日新聞』五月一四日にはその模様が報道されています。それによれば、「焚書は文化の破壊」であるとの抗議をする長谷川如是閑、川端康成、芹澤光治良、石濱知行、谷川哲三、三木清たちが発起人になって、ヒトラーに向かって抗議文を出すことになりました。六月三〇日には論壇で活躍する約七〇名があつまります。そのなかで三木清たちから「思想家・芸術家自由同盟」を結成しようとする動議が提出され、満場一致で可決されます。それを受けて二五名の準備委員が選出されました。すでに同年六月二六日に起きている「京都大学滝川事件」についても討議が行われました。

発足することになった「同盟」は「学芸自由同盟」と改められ、その結成総会が七月一〇日に開かれます。三木清の友人だった中島健蔵によりますと、その会の模様はつぎのようです。

「場所は日比谷公園の「松本楼」だった。……かなり広い室内には大ぜいの人が集まっていた。顔見知りの人も何人かいたような気がする。そして、その会には「特高」が二人ほど公然とはいっていた。わたくしが

特別高等警察の臨席する会合に出たのは、この席がはじめてだった。その一人が、つかつかと三木清に近づいて、何かささやくと、三木清が、「はい、はい」と返事するのが聞こえた。三木清とは、その会で、はじめて名刺を交換したばかりであった。「学芸自由同盟」が、反ファシズムの団体だということは、あらかじめわかっていた。『回想の文学(二)』平凡社、一九七七年、九二ページ]

三木清の、特高にたいする「はい、はい」という態度をいぶかる人がいるかも知れません。三木はすでに一九三〇年(昭和五年)に日本共産党に資金カンパしたという嫌疑で検挙され、結局、七月に起訴され一月まで、後に獄死する場所になる豊多摩刑務所『獄中の昭和史』青木書店、一九八六年参照)に拘留されました。彼はこのようにマークされていたのです。したがって、特にそのときから彼が書いたものを読むときには是非避けなければならぬのは、彼が文字で書いたことは、すべて彼がいたかったことが十分に表現されているという先入観で読むことです。その会合以後三木清の友人となった中島健蔵が伝えるその場面は、昭和八年の三木清たちの思想と表現の自由を守ろうとする戦いがギリギリの屈折した戦いであったことを象徴しています。三木は、官憲に馴れ合うようにみせつつ、まだ残っている条件を睨くみきわめとらえ、抵抗線を敷設するという敵しい戦いに挑んでいました。

しかし、渡辺一民によれば、「学芸自由同盟」の発足にあたって報道したジャーナリズムは、「同盟」成立後はその動向や姿勢にたいして極端な冷淡さを示します。内務省は「同盟」を京大滝川事件など「進歩的文化運動ニ関スル弾圧ニ対抗スル為メ自由主義分子ヲ結合シ一大運動ヲ起サム」ものとしてとらえていました。この時期の左翼の一般的風潮は、自由主義者も社会民主主義者も一色にファシストと決めつける「社会ファシズム論」にたち、プロレタリア革命以外なにも関心をもとうとしないありさまでした。松田道雄は三木清の哲学の目的をつぎの

ようにつかんでいます。

「三木さんの哲学はひとつのはっきりした目的をもっていました。それは、従来の唯物論だけでなく、あらゆる近代哲学は、プロレタリアの解放の道に通じるといふことをしめそうとしたといつていいでしょう。そのころは人民戦線といふかんがえは、まだありませんでしたが、三木さんの哲学は、まさに哲学における人民戦線の提唱でした。」〔『図書』一九六六年一月、三八ページ〕

三木清はやくも「人間学のマルクスの形態」(一九二七年・昭和二年)でつかった用語「公共圏」(三・一)には、人民が交流する知的な場＝関係が構想されていました。「人民戦線」の哲学の構築こそ、三木清の哲学のアクチュアルな戦略目標でした。のちに見る彼の創造的社會論の思想は「人民戦線」の目標を指し示す哲学です。

ジャーナリズムの冷淡さ、官憲の弾圧、左翼の「社会ファシズム論」による批判がとりまくなかで、「学芸自由同盟」がたどった帰結について、そこに参加した田辺耕一郎氏は、その「集まりにしても、三木清、豊島興志、と私しか揃わなくなった」〔『学芸自由同盟から『現実』まで』『文学』一九五八年四月〕と証言しています。

二 ナチズム・ハイデッガー・三木清

ところで、三木清にとってドイツのナチズムは個人的にも深い関心をもたざるをえないものでした。周知のように、彼はドイツ留学中、まずハイデルベルグでリッカートのもとで研究をしたあと、一九二三年(大正一二年)の秋、マールブルグ大学におもむきM・ハイデッガーに師事します。ハイデッガーのもとで特にアリストテレス哲学を研究しましたが、そこでも示されたハイデッガーの解釈学に刺激されました。しだいにキリスト教とも

にディルタイやジンメルの「生の哲学」に関心をよせるようになります。翌年八月にパリに移って、ふと手にしたパスカルの『パンセ』に魅了され、パスカルについて「生の存在論的解釈」をおこないます。それが処女作、『パスカルにおける人間の研究』です。それは「生の哲学」の存在論的解釈であり、そこにハイデッガーから学んだ解釈学が活用されています。

その、かつての思師ハイデッガーは一九二八年に母校フライブルグ大学にもどりました。ところが、カール・バルトなどが大学から追放される状況で、一九三三年にハイデッガーはナチスに入党し、同大学の総長になります。そのとき「ドイツの大学の自己主張」(矢代梓・石光泰夫訳、『現代思想』一九八九年七月)と題する就任演説をおこないました。三木清は「ハイデッガーと哲学の運命」でその演説をニーチェとの関連で分析し批判します。

「ハイデッガーの哲学とナチスの政治とはいかにして内面的に結びつきうるか。この間に答えることに困難を感じた人は、あのニーチェを媒介にして考えてみるとよい。……ニーチェとハイデッガーとの類似にはまことに顕著なものがある。」(一〇・三一・一。新明正道『フアッシズムの社会観』岩波書店、一九三六年参照)

ニーチェは「超人の伝道者」「貴族主義者」「英雄主義者」「戦争の或る讚美者」「熱烈な愛国主義者」であり、その面がハイデッガーに「強調されて現われてきた」と三木は言います。ハイデッガーによれば、こうです。

科学は「ただ、我々が我々を再び我々の精神的、歴史的生存の「端初」の力のもとにおく場合においてのみ」存在する。「その端初とはギリシヤ哲学の発現である。」しかし知識は運命の力に自らをゆだねるほかない。科学とは運命、すなわち「自己を隠す存在者」を絶えず問いつづけることである。しかも「神は死んだ」。いまや人間は存在者に覆われることなく、曝されて在るように変化している。そのとき問いは運命に単純に眼を凝らすよう人間に強制する。そこに科学の本質がある。

三木清はハイデッガーのこの主張を紹介したあと、つづけて、ハイデッガーの「すべて大いなるものは危険を有する」というプラトンからの引用に、ニーチェのいう「運命の愛」の思想と著しい類似性を見だし、「運命の愛」は超人の内容であり、「権力への意志」に結びついていると断じます。三木は、ニーチェの超人の神話が「人間の力」からでなく「運命の力」から生まれたものであり、超人は「実践者」であるより「認識者」であることを確認して、こういいます。

「ハイデッガーはドイツの国民主義的統一の原理を、血と地と運命とに、すべてパトスのなみに求めるようである。客観的原理はなにも示されていない。……ナチスのディオニソスの舞踏はどこに向かって進もうとするのであるか。ロゴスの力を、理性の権利を回復せよ。ハイデッガーはニーチェのうちに没した。ニーチェの徹底的な理解と、批判と、克服とは、現代哲学にとってひとの想像するよりも遙かに重要な課題である。」〔同・三一九〜三三〇〕

三木はのちに〔一九三九年・昭和一四年〕「ハイデッガー教授の思い出」で、「ドイツの大学の自己主張」を回顧し、「ナチスとの関係がうまく行かなくなったためか、総長の職を間もなく退いてこのごろでは主として芸術哲学の講義をしていられるようにいわれている」と書いています。最近のヨーロッパの調査と研究では、ハイデッガーの「ナチスとの不和」とは実はラジカルな反主流派に属したハイデッガーとナチス主流派との対立であり、彼は総長退任後もナチスであり、戦後も根本的信条は変わらなかったとされています（ヴィクトル・ファリアス『ハイデッガーとナチズム』など）。三木のハイデッガーにおけるナチズム認識は状況的制約もあって、再検討を要するようです。

しかし問題とすべきことはむしろ、三木清の哲学がハイデッガーの哲学とある決定的な点で重なるのか、ある

いはどのようにちがうのかということでしょう。この問題については専門的研究にゆだねることにして、ただ一点指摘したいと思います。

まず、彼は「ハイデッガーの存在論」という論文をハイデッガーのナチス入党（一九三三年・昭和八年）以前の一九三〇年（昭和五年）に書いています。彼は、ハイデッガーが現代の理性批判の傾向に属し、自己確実性をもたない現代の人間が唯一とりうる「自己の存在そのものについての絶えまなき問」という態度を自分の哲学の出発点としていると指摘します。ハイデッガーの存在論は「現実的存在（ダーザインⅡ人間）の自己開示（現象）の過程の叙述」であり、その特色は「生の終末としての死からの生の解釈」にあるとみます。ハイデッガーの現実的存在、すなわち人間は「社会性」と「客観的歴史性」をもたないため、現代性がないと批判しています（一〇・八七〜九〇）。このように、三木は、ハイデッガーがナチスに入党する前に自分の哲学的出発点に「絶えざる問」の運命にさらされている「不安な人間」をおいていることに注目し、ニーチェとの親和性を見ていたのです。

なるほど三木自身、かつてマールブルグでハイデッガーに師事しているとき「K・レーウィット」氏によって当時の多くのドイツの青年をとらえていたあの不安の哲学とか不安の文学の中に連れて行かれた。私もニーチェやキェルケゴールなどを愛読するようになった」と「読書遍歴」で述懐しています（一・四二四）。しかし、このことは三木清のニーチェ理解がハイデッガーのニーチェ受容と同じであることを意味しません。というのはこういうことがあるからです。

そのころ、彼が森（羽仁）五郎あてに出した書簡（一九二四年・大正一三年三月二日）で、つぎのように述べています。

「これまでの哲学は主として第一、第二のイデー（Richtigkeit 正確性と Wahrheitigkeit 真実性）に従って

発展して来たのであって、第三のイデー〔Fruchtbarkeit 創造性〕はほとんど顧みられていないのではないか。Fruchtbar〔創造的〕なもののみが真であるといったゲーテの言葉は学問上において生かされねばならぬ。この意味で哲学の方法は Pragmatische Methode〔実践的方法〕であるべきである。……私の主張する Pragmatismus〔実践の観点〕はむしろ歴史にその地盤を求め、そして私はあらゆる存在の歴史性を信じるがゆえに、その限り Pragmatische Methode〔実践的方法〕はある普遍性を具えることができる。」(一九・二五八)

三木清はこの手紙で、実践と創造にもとづく存在の歴史的变化の立場に立っています。この立場はハイデッガーの哲学が非社会的・非歴史であるとすでにマールブルグ留学のとき見ていたことを示していないでしょう。右の手紙の「実践の観点」プラグマティスムス」が淵源する「プラグマ」について、同じころ『思想』(一九二四年・大正一三年三月)に寄稿した「消息一通」という哲学的エッセイで、つぎのように説明しています。

「ギリシャ哲学にはいわゆる Gegenstand〔対象〕にあたる存在を現わす概念はなく、存在のうち第一のもの直接的なものは何よりも「プラグマ」であったのです。プラグマというのは私たちの扱うもの、私たちのたらしめる相手となるものです。」(一・四四四)

すでにお分かりでしょう。三木清はハイデッガーについているときすでに、ハイデッガーの存在論の非実践性・非社会性・非歴史性を見破っていたのです。三木清は存在の歴史性を人間という存在の「創造的実践」に求める立場に立っていました。三木清の哲学者としての生涯をつらぬくこの見地は、おそらくドイツ留学中にふれた西欧マルクス主義哲学、G・ルカーチ、K・コルシュ、K・マンハイム、K・レーヴィットなどの影響があったでしょう。しかし三木清はマルクス主義者になったとは考えられません。「真珠湾攻撃」の直前に書いた「読書

「遍歴」の最後で、「不安の哲学」のまえには「マルキシズム」が流行するのは日本だけでなく、すでにドイツとフランスで経験したことである、とさりげなく書いてある背景には、そのような三木清と西欧マルクス主義哲学との出会いがあったと推定できるでしょう。彼が欧州留学から帰国して四年後の一九二九年二月からグラムシは獄中で「実践の哲学」(「マルクス主義」)を研究していました(藤沢道郎『アントニオ・グラムシ』すくらむ社、一九七九年、一五三ページ)。

三 ジイドのソヴィエト批判と三木清

三木清が批判したのはナチズムだけではありませんでした。ナチズムの時代はスターリニズムの時代でもありません。まず、彼が注目したアンドレ・ジイドの『ソヴィエト旅行記』を見ましょう。

一九三五年六月一七日、フランスの作家ジイドはソヴィエトの作家マキシム・ゴーリキーが危篤であるとの知らせで、急遽ソヴィエトにゆきます。ゴーリキーは六月二〇日死去しました。元ソヴィエト謀報機関長のW・G・クリヴィツキーの『スターリン時代』によれば、「最後のモスクワ反逆裁判を通じて、まだスターリンの友人だったと考えられたゴーリキーが、〔統合国家政治保安部〕オ・ゲ・ペ・ウの長官〕ヤゴダによって毒殺された」と発表された。「根岸隆夫訳、みすず書房、第二版、七ページ」のでした。日本に亡命し、敗戦直前陸軍特務機関に殺害されたソヴィエト秘密警察リュシコフはこの毒殺説を否定しています(「スターリンへの公開状」『改造』一九三九年四月)。いずれにしろ、ゴーリキーは、殺害されたレニングラード党組織書記セルゲイ・キエロフと政治的に近い立場にありました。

スターリンは、党内「反対派」に死刑を適用してはならないというレーニンの原則を「リューチン・グループ」

のスターリン批判をきっかけに、除外しようとはしますが、キエフたちが反対し、実現できませんでした。一九三四年一月の第一七回党大会は転機でした。内心で、ソヴィエト国内では階級闘争が激化しつつあり、ナチスは西欧資本主義を打ち壊す「砕氷船」であるからそれと同盟すべしと思うスターリンと、いまやソヴィエト社会主義の基礎はできあがったからテロを縮小し、「プロレタリア・ヒューマニズム」と「融和政策」で西欧諸国と接すべきであるというキエフが対立し、キエフが優勢に立ちます。マルクス・エンゲルス研究所所長だったボリス・ニコラエフスキーはそのスターリン劣勢をこう記します。

「一九三四年の名簿には中央委員会書記長ヘスターリンを任命することを「確認」したといういつもの言葉がない。このきまり文句は第一三回党大会以来つねにこの種の中央委員会公式報告に現われてきているものであるのに、今回はそれがぬけていたのである。……それは第一七回大会以後、スターリンが中央委員会書記長ではなくなったということ、その地位に付随して彼を他の中央委員会書記局のメンバーから離れた存在にしていた例の特権を彼がすべて失ったことを意味した」(中村平八・南塚信吾訳『権力とソヴィエト・エリート』みすず書房、一九七〇年、九九ページ。強調原文)。

第一七回党大会はスターリンの私設書記局Ⅱ「国家保安特別秘密政治部」(主要メンバーはボスクレイブシェフ、シキリャトフ、エジエフ、アグラノフ)を中央委員会書記長「特別部」として組織し規制するように決定しました。ニコラエフスキーはこの変更が同年二月一日の「キエフ暗殺」の直接の動機になったと見ます。ゴリキエフはキエフに近い立場にいました。

そのような状況のソヴィエトをジイドは訪れたのです。ジイドはゴリキエフの葬儀のあと、約一ヶ月間ソヴィエト国内を旅行し帰国します。ジイドは、翌年一九三六年一月に『ソヴィエト旅行記』を出版しました。『ソ

「ヴィエト旅行記」の、それまでのジイドの親ソ的態度と打って変わった敵しいソヴィエト批判はセンセーションな反響を呼びました。日本では一九三七年（昭和十二年）三月に小松清氏が翻訳し第一書房から出版し、同年九月には岩波文庫に収められました。ジイドはその「序言」で苦渋に満ちた口調で語ります。

「私にとっては、私自身よりも、ソヴィエトよりもずっと重大なものがある。それは人類（ユマニテ）であり、その運命であり、その文化である。しかし、はたしてソ連邦にたいする私の考えは誤謬をおかしていたであらうか。ほぼ一年この方、ソヴィエトのたどった進路を注意して見てきたものは、意見を変えたのが私であるか、あるいはソヴィエトであるか、そのいずれであるか言うであらう。」（第一書房版、一三一—一四ページ）

ジイドのソヴィエト批判はスターリンなど指導者に対する批判です。ジイドはこう批判しています。

人々は画一的である。品不足のため人々は商店の前で長い行列をつくっている。品物は粗悪品が多い。フランス資本主義から学べ。スタハノフ主義は、この呑気な民衆の無精さ加減を揺り起こすためにできたすばらしい発明である。批評精神は、マルクシズムにもかかわらず、ほとんど完全に喪失している。ソヴィエト市民は外国のことをまったく知らされていない。今日、ソヴィエトで要求されているのは受容する精神・順応主義である。今日、いかなる国においても、たとえヒトラーのドイツにおいてすら、人間の精神がこのように不自由で、このように圧迫され、恐怖に脅えて、従属させられている国があるだろうか。スターリンがいつでも正しいという事は、とりもなおさず、スターリンがすべての権力を握っているということと同じである。プロレタリア独裁はただ一人の人間の独裁であって、結合したプロレタリア、すなわちソヴィエトのそれではない。スターリンは反対派をなくそうとして懸命になっているが、しかしあれほどまでやっても「一」なかなか目的に達しないのはおそ

らく幸いなことであろう。

とくに最後の二つ、すなわちスターリン個人独裁とスターリンによる肅正の指摘と批判は峻烈です。ジイドは訪ソまでの一連の肅正の主なものを知っていたのでしょう。帰国後の一九三六年八月の「ジノヴィエフ・カマーネフ・スミルノフ裁判」はおそらく『ソヴィエト旅行記』執筆中のことでしょう。この「第一次裁判」のあと、一九三七年一月の第二次裁判「ラデック・ピアタコフ・ソコルニコフ・グループ裁判」、同年六月の第三次裁判、「トクハチエフスキー肅軍事件」、一九三八年三月の最後の反逆裁判「ブハーリン・リコフ・ヤゴダ事件」と続きます。この最後の事件でヤゴダがゴリキリーの毒殺者と公表されました。被害のうち少ない者は、自虐的に競って自己を中傷し有罪を主張し、そうすることでソヴィエトの栄光につながると思いつつ、銃殺されてゆきました。

さて、三木清はジイドの『ソヴィエト旅行記』をどのように見ていたのでしょうか。

彼はすでに留学中にウィーンの本屋でジイドの書物がたくさん並んであるのに注目し『インモラリスト』を読み「なにか新しいもの」を感じていますが、一九三五年八月に書いた「人間の再生」で同年六月パリで、文化を破壊するファシズムに抗議するために開かれた「国際作家会議」（小松清編『文化の擁護』第一書房、一九三五年、参照）によせて、ジイドのヒューマニズム（ユマニテ）を論評しています。ジイドがソヴィエト同盟で「新しい人間」をつくらうとしていることに賛意を示しつつも、いまだ実現していないことを遺憾とし、一時的な要求に応えるものよりも、より深い内容を持つソヴィエト内外の古典から吸収することを勧めていることに三木清は賛成しています。三木は最近のソヴィエトにおける「プロレタリア・ヒューマニズム」にふれ、「政治的な、時事的な見地」にとらわれず、「より永遠な、ヒューマニステックな問題」を解き、「新しい人間類型」を構想し、

そこに「人間の再生」を図る戦略を示しています。社会主義社会においてこそ、人間的諸個人を「政治の道具」にしてはならないという三木清の「政治主義」・「政治の過剰」批判が生きています。

三木清は一九三八年（昭和十三年）一月に「世界文化の現実」を『日本評論』に執筆しました。彼はバートランド・ラッセルの『宗教と科学』（一九三五年）を引き、こういいます。

「我々は今日みな、ガリレオの迫害者たちが真理を知らなかったということを確信している。しかし我々の或る者には、ヒトラーあるいはスターリンもそうではないかと疑ってみることができないのである。知的自由に対する脅威は我々の時代において一六六〇年以來のいかなる時よりも大きい。…… Kommunismus に対するいかなる好意も、ロシアにおいて間違つて行われていること（「一連の肅正事件！」）を承認するように我々を傾かせてはならない。また逆に、 Kommunismus ないし社会主義に対するいかなる嫌悪も、これらの思想を弾圧するためにドイツに行われている野蛮を宥すことに我々を導いてはならない。」（一四・五一―六一）

三木清はラッセル引用という形で、ナチズムとスターリニズムとの両面批判を行っています。この両面批判は三木清の生涯をつらぬく個体の歴史性の立場からするものです。ここで「歴史性」とは諸個人は実践を通して環境を創造する「歴史的主体」であり、かつ諸個人の生には限界・一回性Ⅱ「歴史性」があるという二重の意味があります。一九二〇年（大正九年）の「個性について」と「批判哲学と歴史哲学」で確立したその見地は、『唯物史観と現代の意識』（一九二八年・昭和三年）でマルクスの実践概念を撰取するなかで豊富な内容を獲得し、ナチズムとハイデッガー哲学との関係を検討し再確認されたという彼の研究の歩みに立つものです。

ジイドの『ソヴィエト旅行記』は、ソ連邦から『プラウダ』や『リト・ガデッタ』で、ファッシュ文学と同じ運命に陥るべき破廉恥な本だとの「きわめて憎悪にみちた否定的批判」「理論の所在より感情の論理」「批判的精

神よりもむしろ政治的考慮」(小松清「訳者の言葉」)からする反駁を受けました。ジイドはそれに『ソヴィエト紀行修正』(堀口大学訳、一九三七年・昭和十二年、第一書房)で応えます。三木清はこのことを念頭に「ジイドの『ソヴィエト紀行(旅行記)』は、ソヴィエトの友として、ソヴィエトに知的自由が存しないことを批判したものであった。しかるにソヴィエト自身は、この部分的な批判者をその敵として攻撃したのである」(同・六)と指摘します。現代政治の「絶対的性格」は、自由主義がもはや世界政治の原理でなくなり、根本においてはファシズムとコミュニズムが対立する関係が生み出したものであると三木清は分析します。その「絶対性」信仰がある限り「部分的批判」さえも容認されない。内在的批判さえ利敵行為とみなされます。そのような状況では、上位者の命令に横の人がどう動くか、たえずそれにあわせて行動してこそ精神的・肉体的な安全がはかれます。そこでは文化的自由をまったく文化的な仕方で擁護できるか、あるいは、自ら政治的にふるまうことで本当に文化的自由を擁護できるか、知識人は問われている、と三木清は言います。彼のいう「文化」とは広く学問・科学・芸術・宗教などを意味すると考えられますが、いったい、現実的可能性の幅を見極め、そのなかから進路を選択し現実に移すさい、別の進路を目指す者と対抗して、マキャヴェリズムを容認し、あるいはそれを是非必要とすると考えerことはないでしょうか。三木は、ナチスの理論家カール・シュミットの『政治の概念』に言及し、シュミットの「政治にとって最も根本的な範疇は『敵と味方』という概念である」という考えを引きます。これが政治の性格の主要側面の一つであるとすれば、「文化」がそれ固有の世界をつくるためにも、政治と無関係ではいられません。政治からは自立しているよと称しつつ、陰で政治と馴れ合っていないでしょうか、「政治の奴隷」になっていないでしょうか。逆に「文化」のためと思い、政治にコミットして「文化」を政治主義的に歪め腐敗させることはないでしょうか。この問いをまず自分に向けつつ、三木清は歩みました。

政治は「運命」であり「悲劇」であると語られる「政治の過剰」の現代では、むしろ「文化主義」が政治への一つの厳肅な批判になり、理性と倫理的要求に結びつく、と三木は力説しています。彼は同じころ書いた「ジイドのヒューマニズム」で人間の「形而上学的性質と政治的性質」という「人間の二重性」から、ソヴィエトの現状を分析して、いいます。

「彼らはいう、——ソヴィエトにおいてはすべてがなお建設の途上にある、この途上においては色々不十分なことがあるにしてもやがて理想は到達されてヒューマニズムは実現されるであろう、と。しかしジイドはこのような過程主義的な考え方を信じない。過程主義は結局人間の形而上学を量化して政治的性質に還元することになるからである。人間の形而上学的性質は絶対的なものであり、それゆえに過程的に考えられることを許さない。……それにもかかわらず政治的性質も人間の本性に属するとすれば、これと形而上学的性質との統一はいかにして考えられるかという問題がジイドにとっても残されているはずである。」(一四・六四—六五)

歴史的社会に生きる諸個人それぞれの生が一回性＝歴史性に制限されているからこそ、希求する絶対的価値、これを三木清は「人間の形而上学的性質」といっているのでしょう。この「個体的生の絶対性」を歴史的相対的制約条件のもとでいかに実現するか。この制約条件のなかで、あるいは制約条件の変更をめぐる、人々は行動します。ここに「人間の政治的性質」は発現します。この問題は戦後の日本で今日にいたるまで「政治と文学」・「政治と学問研究」・「政治と宗教」という形で論争されることとなります。

四 トウハチエフスキー事件とスターリニズム批判

一九三七年六月一二日、ソ連は赤軍の八名の司令官がナチスと陰謀を企んでいたと公表しました。いわゆる「トウハチエフスキー元帥肅正事件」です。八名の司令官とは、赤軍参謀総長トウハチエフスキー元帥、ウクライナ軍管区司令官ヤキール將軍、白ロシア軍管区司令官ウボレーヴィッチ將軍、フルンゼ陸軍大学校長コルク將軍、ロンドン駐在陸軍武官プトナ將軍、ソヴィエト国防飛行科学建設後援会会長エイデマン將軍、赤軍行政・人事部長フェルドマン將軍、赤軍最高指令部ブリマコフ將軍です。彼らは秘密裁判にかけられた後に処刑されたと公表されましたが、クリヴィツキーの『スターリン時代』によれば、そうではありません。見せかけの軍事法延さえ開かれず、トウハチエフスキーたちは別々に違った日に銃殺されました。クリヴィツキーはつぎのようにこの事件の謀略性を暴いています。

「スターリンが、赤軍の指導者であり創設者だった人々（トウハチエフスキーら）にたいして用いた「証拠」をスターリンに調達したのは、ツァーリ軍人会（「ロシア軍事同盟」）白軍の將兵で組織された反ソ軍事団体」の將軍スコブリンだったのだ。この「証拠」はゲシュタポによって捏造され、グチコフ会（白系ロシア人のグループでドイツ軍諜報部とツァーリ軍人会につながる反ソ組織）という供給路を通じてエヴゲニー・ミラー將軍の組織（ツァーリ軍人会）に送られ、それからスターリンの極秘の文庫（ブラック・リスト）に流入したのである。」（『スターリン時代』根岸訳、一五五ページ）

中心人物のスコブリン將軍はグチコフ会の書記としてゲシュタポのスパイであり、海外ツァーリ軍人会の指導者でありました。彼がソヴィエトの「統合国家政治保安部」オ・ゲ・ベ・ウ」の指揮のもとで「逆情報」をスタ

ーリンに流れるように動いたのです。スターリンにたいする赤軍とゲシュタポの陰謀といわれるものは、実は赤軍の將軍たちにたいするスターリンの陰謀でした。ではなぜスターリンはこの謀略を行ったのでしょうか。ニコラエフスキーの『権力とソヴェト・リート』によれば、一九三四年の第一七回党大会はまさに転機でした。スターリンは、ヒトラーとナチズムが西欧における社会主義革命の「砕氷船」であり、西欧資本主義が粉碎されたあと、そこにソヴェト型の社会主義を樹立すればよく、そのためヒトラーと軍事同盟を結ぶべきであるという主張を、本心では放棄していませんでした。それに対してブハーリンはヒトラーの軍事計画とナチズムのイデオロギーを攻撃し、反ナチズム闘争綱領を示し、支持されました。彼はソヴェトの対外政策をドイツ軍国主義者との同盟から西欧民主主義との共同行動に事実上修正したのです。スターリンは見かけではこの新しい反ナチズム路線のりながら、陰ではドイツ軍国主義との同盟を強化しようとしていたのです。その表面上の反ナチ的ポーズが一九三七年六月の「トゥハチエフスキー事件」というマヌーヴァーになり、彼の独ソ同盟志向が一九三九年八月二三日の「独ソ不可侵条約」で実現しました。が、九月一日にナチス・ドイツ軍はポーランドを侵略します。

さて、三木清はこの「トゥハチエフスキー事件」をどのように見ていたでしょうか。実はスターリニズムに関する第一級資料であるクリヴィツキーの『スターリン時代』は、彼が謎の死をとげる二年たらずまえ、一九三九年一月にニューヨークとロンドンで出版されましたが、すでに第二次世界大戦勃発直後でもあり、三木清にかぎらず、日本ではこの本を知ることではできませんでした。さきに言及したリュシコフは一九三九年に他の諸事件を詳細にのべているのに、なぜかこの事件については口をつぐんでいます。ヴィクトル・アレクサンドロフは膨大な資料を網羅して劇的な読物『ソヴェトの悲劇——トゥハチエフスキー元帥粛正事件の真相』（高橋正訳、弘

文堂、一九六三年」を出版していますが、これは戦後、一九六二年のことです。

この事件の発表直後、雑誌『改造』は一九三七年八月号でこの事件を特集しています。そのうち、座談会「蘇聯（ソ連）の現状を検討す」の七名の出席者のいずれも真相は分からないといっています。ただ、出席者の一人泰彦三郎（ソヴィエト大使館付武官）が色々な風評を否定したあと、トゥハチエフスキーたちが軍の近代化を推進し赤軍の力が増強し共産党が制御しにくくなったことに、その動機を推定する、注目すべき発言をしています〔左記『セルパン』特集に紹介された『ロンドン・タイムズ』の社説も同じ推定を行っている〕が、結局「どんな動機で〔事件が発生して〕来たかということとは全然分からない」とのべています。ソヴィエトはパウロフのもとで留学の経験がある生理学者・林麟は「こういう事件は今後も起こるべきものじゃないか」と語り、秦も同意しています。「最後の反逆裁判」＝「ルイコフ＝ブハリン事件」はその翌年一九三八年三月に起こりました。

三木清はこの「トゥハチエフスキー事件」について、右記の座談会と同じ八月、「ソウエト特輯」を組んだ『セルパン』に「政治の論理と人間の論理」というエッセイを書いています。この事件に関する正確な事実が分からないので「たんなる感想」になると断ります。その上で、まず「政治の論理」という観点から、一、この事件で赤軍が弱体化したとは考えられない（この点、泰彦三郎と同じ判断）。二、ソヴィエトの対外的に重要な事情（準戦時体制の強化）のためではないか。この体制と社会主義とは一致しない。三、言論統制が徹底しているソヴィエトでは民衆がこの事件にたいして反対するとは考えにくい、と三点指摘します。しかしこれはあくまで「政治の論理」からの分析であって、もう一つ「人間の論理」から見なくてはならないといひ、つぎのように主張します。

「革命の功労者の多数が次から次へ倒されてゆくのは見えては、我々は政治の論理の非情性を思わずにはいられない。我々のヒューマニスティックな感情はそこになにか忍びがたいもの、反発するものを感じるのではあ

る。……政治の論理と人間の論理との一致を理想にして歴史は限りなく悲劇を繰り返しつつ進んでゆく。ジイドの『ソヴェト旅行記』のごときはまさにそのことを示している。今日の世界の不幸は独裁政治であるというよりも政治の独裁である。……戦争の危機を前にして政治の独裁は強化されるばかりである。このよ
うな政治の独裁は制御されなければならない。」「一五・一五七—八」

戦争体制が強化され「政治の独裁」がはびこり、「人間の論理」が押しつぶされているのはナチス・ドイツやソヴェトだけではありません。パートランド・ラッセルが『宗教と科学』で批判しているように「イギリスにおいてさえ、演説やパンフレットでコミュニズムの意見を述べれば、生活の道を失い、時には投獄される」(一四・四)「ありさまです。日本でも一九三二年の「五・一五事件」、一九三六年の「一・二六事件」がすでに起きています。「二・二六」のとき、三木清は身の危険を感じ、妻の故郷三重県にのがれました。一九三七年七月七日このエッセイを書いているころ「蘆溝橋事件」が勃発し、日中戦争が本格化し、翌一九三八年(昭和十三年)四月一日には「国家総動員法」が公布されます。

三木清は「トゥハチエフスキー事件」の発生根拠を「準戦時体制強化」に推定しましたが、スターリンが仕組んだ「独ソ軍事同盟」締結のためのマヌーヴァーとは考えられませんでした。彼の友人・中島健蔵は一九三六年六月一二日、事件公表の当日つぎのように日記に書いています。

「ソヴェトで反スターリン派の大検査があり、裁判の後、トハチエフスキー元帥以下即時銃殺とのこと。外国(日本か、まさか! ドイツか)と通謀して反革命運動をやっていたというのだが、そう簡単に信じえない。ジノヴィエフ事件以来……スターリン政権のテロリズムが、こう甚だしくなると、いよいよソヴェエトのことがわからなくなる。」「『回想の文学(三)』一〇七ページ」

中島の『回想の文学』を読みますと三木と頻りに会い、色々なことで意見交換していたことが分かります。この事件もそうでしょう。三木はむろん中島も、当時の多くのマルクス主義者とはちがひ、スターリン無謬説を取っていません。

三木清と親しかった林達夫の『書簡（林達夫著作集別巻一）』には遺憾ながらこの事件にふれた個所がありません。いまでこそスターリニズム批判は市民権をえています、林は戦後まもなく、「スターリン批判」（一九五六年・昭和三十一年）に先立つこと五年前、一九五一年四月に「沈黙」をもって迎えられた「共産主義的人間」を『文芸春秋』に執筆しました。林はそこで、ソヴェエトの歴史からの教訓として、「抽象的人民への愛」でなく個々の生身の人間の絶対的価値を具体的に実現するために、深くリアルな人間性洞察にもとづいて、ねばりづよく同伴すること、この「至難の業」をあげています。この意見と、三木清の「人間の論理」、いいかえれば「個体的人格性思想」とに、深い親和性を見ることはできないでしょうか。

「京都大学滝川事件」に対抗した元京都大学生の「二六会」の同人、沼田稻次郎・岡田実・西田勲の三人は當時をふりかえってスターリンの肅正裁判に対して明確な態度を取れなかったと率直に認めています。たとえば沼田はこう回想しています。

「一九三六年ごろ、ぼくは、スターリンの肅正裁判から大きなショックを受けた。国外では、ソ連はコミンテルンで人民戦線路線を打ちだしていたのに、国内では有力者を大量処刑していた。当時ぼくもスターリン無謬説をとっていたが、スターリンの肅正はどうもわかりにくい事件だった。関心はあったが、自身もって話せる事件ではなかった。」（二六会編『滝川事件以後の京大の学生運動（第一集）』西田書店、一九八八年

同人誌『中国文学』のリーダーだった竹内好は、戦争中、蒙疆で会ったマルクス主義者についてつぎのように回顧しています。

「その人は「マルクス主義者」で、中共の戦力をじつに綿密に調べていた。私は、日本軍部がマルクス主義を利用する近代性におどろいた。しかし、その調査は、数字からできていて、問題を倫理的観点から眺めることにその人は興味を示さなかった。」(『現代中国論』河出書房〔市民文庫〕四七ページ)

おそらくこのマルクス主義者は満鉄調査部に属していたのでしょうが、竹内氏のいう「倫理的観点」、すなわち三木清のいう「人間の論理」という主体的視点を欠き、中国人民の自己解放力の深さをとらえそこなっている竹内氏はいいたいのです。調査データがすなわち現実であるという一面的な現実観からはおそらくスターリニズム批判は出てこないでしょう。

五 自由主義をめぐる三木清と河合栄治郎

いままで、三木清のファシズム批判とスターリニズム批判を見てきましたが、その両面批判は、自分が生きる時代の中で自由主義を再定義し再生させようとする試みと結びついて、おこなわれました。

三木自身、「法政大学自由主義研究会」で指導に当たっていました。例の共産党資金カンパの嫌疑で拘留されたとき(一九三〇年・昭和五年)やむなく法政大学の教職を辞しました。そのとき「研究会」の学生たちは強く抗議しました。『三木清全集』第一二巻の口絵は、そのあとの一九三三年(昭和八年)ごろにその「研究会」でとった記念写真です。彼は戸坂潤、豊島與志雄とともに学生たちと写真におさまっています。彼は辞職のあとも「研究会」の学生とともにあったのです。

そのころ三木は「自由主義の立場」というエッセイを書いています。彼によれば、「京大〔滝川〕事件、ナチスの焚書に対する抗議、学芸自由同盟の創立、大学自由擁護連盟の結成など」〔二二・一三三〕自由主義の運動がいま起こっています。彼は、自由主義者には「心情的自由主義者」・「文化的自由主義者」・大衆のうちに新しい健康な人間性を期待する「新しいタイプの自由主義者」・マルクス主義的自由主義者、この四つのタイプがあるが、いずれもファシズム反対である「進歩的自由主義者」である、と指摘しています。

自由主義者は本性上「批評の自由」を求めますが現実はどうでしょうか。三木清はイロニーをこめていいま

す。

「自由主義者はファシッシュに對する批評の自由を奪われているが、反対にマルクス主義者に對する批評の自由のために争うことは少しも必要としない。マルクス主義者に對する批評はかえってつねに歓迎されているのである。自由主義者は、彼が眞の自由主義者であるかぎり、今日もはやそれほど自由ではない。自由主義者が自由を奪われているという事実、しかも特にファシッシュに對する關係においてである」〔二三・一三九〕

五・一五などの軍部の暴乱、満州事変〔柳条湖事件〕以来の日中戦争などへの忌憚のない批評は許されず、ファシズムと軍国主義に反対する者に對しては批判が勝手である状況で、自由は死に瀕しています。自由主義者はまだ「安全地帯」にいますでしょうか。そう考える者は「例えば、京大事件を見よ。滝川教授はなんらマルクス主義者ではなく、むしろたんなる自由主義者にすぎない」〔同・一四〇〕と三木はいいいます。

では三木は「マルクス主義者びいき」だったのでしょうか。そうではありません。ほとんどのマルクス主義者が当時、スターリニズムに気づかず、あるいはおかしいと思うが口にする勇気がないとき、三木はスターリニズムを公然と批判しています。「資金カンパ事件」で逮捕されるまえ〔一九三〇年二月〕無神論に立つマルクス主

義者に対して彼は無階級社会でも宗教は存続すると批判しています（一三・一八一—一九）。彼は右に引いた「自由主義者の立場」の少しあと書いた「自由主義以後」（一九三五年四月）でこういいます。

「知識の有する批判的性質を離れてこの（新世代の）自由主義は考えられない。この自由主義はファシズムに対してはもとより、ブルジョア自由主義に対しても、マルクシズムに対しても批判の自由を要求する」（同・一七二）「自由主義はマルクス主義に対しても批判の自由を要求する。批判の自由がなければ人間を動物から区別するものといわれる知的活動の意義は十分に發揮されず、公式化、独断化、固定化は進歩発展には有害である」（同・一七四）

批判の自由こそ、多くの人たちが討論に参加し、ものごとを多面的に客観的にとらえ、豊富で生命ある「多様な統一」を社会に創造する基本条件である、と三木清は見ます。この条件は当然、社会的個人としてマルクス主義者にも適用される、といえます。いやマルクスにはもともとそういう思想が脈打っていたはずではないでしょうか。では、そもそも、三木のいう「新世代の自由主義」とはなんでしょうか。彼はこう説明します。

一般的にみて、近代社会とともに発展したブルジョア自由主義はその歴史的使命を一六世紀から一九世紀にかけて果たした。しかしブルジョア自由主義は元来自由について自己矛盾を含んでいる。ブルジョア自由主義の実体である資本は「一つの抽象物」であり人間を「物化」し「人間自身の作ったものが逆に人間を束縛する」（七・四七八）。資本は賃労働者を搾取しながら富を生産し、世界市場を形成しようとするけれど、それを国民国家が統制する。現代の「資本主義の行き詰まり」（一三・二五二）つまり危機はその矛盾の発現形態であるファシズムを生みだした。このような歴史段階で自由主義は没落したのか。そうではない。現代の自由主義はもはや、「リベラリズム」ではない。文化的自由主義でもない。自由主義は現代では「ヒューマニズム」として再生しな

ければならない(一七・三八九―三九〇)。

三木清のヒューマニズムは「人間主義」「ヒューマニズムの倫理思想」(ともに第五卷所収)で知ることができ、
ますが、彼の人間学的存在論の見地から展開されたものでしょう。彼はつづけています。

むろん、ブルジョア自由主義は「人格の観念、つまり平等・思想Ⅱ言論の自由・良心の自由・信仰の自由など絶対に継承しなければならない「貴重な遺産」がある。とくに日本においては「封建的なもの」がなお残存して
いてブルジョア自由主義のこの積極的な側面が実現していない。この「人間的自由」を個人主義的立場から抽象
的形式を止めることなく「個人と社会との具体的関連」で実現することは現代の自由主義の課題である(七・四
六九、四七六)。

三木はさらに、現代の自由主義としてのヒューマニズムが日本で遭遇する問題を一九三六年(昭和六年)に書
いた「日本的性格とファシズム」や「東洋的人間の批判」で分析しています。それはこうです。

日本文化の根底には「無形式の形式」という、したがって相反する多様なものを同時に存在させ得るといふ日本
的精神があり、この「伝統的な東洋的自然主義」は「その本性上どこまでも形式における統一の実現されるこ
とを要求する」ヒューマニズムと鋭く対立する。この対立を日本的性格である「折衷」に解消することはできな
い。その「無形式の形式」は理論にもとづくのではなく、心情で受容する特色をもつため、容易に「転向」を促
し、「ファシズム」を外国から輸入しておきながら「国粹主義」「日本主義」を自称して怪しまない精神を抱きこ
む。三木はこう鋭く指摘したあと、いいます。

「無形式の形式を本質とする日本の精神はつねに進歩的(一)であることができた。それはそれぞれの時代
においてそれぞれの形式を採って現われたが、本来は形式のないものであるゆえに、その一つの形式に拘泥

することなしに容易に他の形式に移って行くことが可能であった」(二三・二五四)

戦後、日本的性格について竹内好が「無限の文化受用の構造」(『現代中国論』一九三三ページ)といい、丸山眞男が「つぎつぎと・なりゆく・いきほひ」(『歴史意識の「古層」』『歴史思想集』筑摩書房)と特徴づけたことを三木はこのように把握していたのです。

自由主義といえは、三木清と同じ昭和前期の河合栄治郎がいます。河合の自由主義思想と三木のそれとをくらべてみましょう。

河合の著書『ファシズム批判』『時局と自由主義』『改訂社会政策原理』『第二学生生活』は一九三八年(昭和一三年)内務省により発禁処分となりました。まもなく彼は出版法違反に問われ、一九三九年(昭和一四年)二月に起訴され、翌年四月二三日から公判が開かれました。社会思想研究会編『自由に死す——河合栄治郎法廷闘争記——』(『中央公論』一九五〇年・昭和二五年一月号付録)はその第一審の記録です。戸坂潤などの自由主義批判もありますが、河合の自由主義思想を三木清と同じ時代状況で知るにはこれが一番と思います。河合が主張する自由主義の内容の特徴はこうです。

河合は自由主義の祖国と考えるイギリスをモデルに、自由主義の歴史を、一八世紀末から一九世紀中頃まで、それ以後の「社会改良」の時期・一九一八年イギリス労働党の「社会主義綱領」を画期とする「社会主義」の三段階にわけます。彼の自由主義はこの第三期の、個人の「人格的成長」をめざす「理想主義的自由主義」です。実現すべき自由は「形式上の自由」(思想||言論の自由と政治上の自由)と「実質上の自由」(身体・信仰・団結・社会・家族・経済・地方・団体・国民の自由)といえます。彼は自分の国家論をイギリス系譜の多元的国家論といっていますが、その多元性は「実質上の自由」にも現われています。その中身はまだ未整理というか網羅的と

いうが、整然としていません。

法廷での判事や検事とのやりとりで河合栄治郎が強く主張しているのは、思想Ⅱ言論の自由です。ただし天皇制はその自由の対象から除外すべき唯一の例外です。天皇は大権事項だけでなく立法・司法・行政の全部を含む統治権者であり、その淵源は人民から委託・譲渡されたものでなく天皇自身が元もと所有しているといえます。天皇の聖徳は一億臣民の「人格の成長」にあり、その聖慮ゆえに臣民は天皇を自然と崇拜していると彼はいいまします。河合はこのような天皇の位置づけで「先手」を打っておき、その枠のなかでは「思想Ⅱ言論の自由」を徹底して主張します。河合のこの天皇観は法廷闘争用の戦術としてあえて強調されたという面があります。しかし、もともと彼の思想形成がイギリス留学にあった経験から推して『在欧通信』参照)、彼の政治体制観はイギリス立憲君主制をモデルにしていたと思われまします。

この点、三木清はワイマール共和国のドイツに留学し、その間、論文「日本の哲学に対するリッカートの意義」(一九二三年・大正一二年)で「仏教的、自然主義的汎神論が歴史的生活に価値を認めることを知らず、久しく支配している天皇絶対主義が、客観的な歴史研究を妨げてきた」(二一・四七一)と書いています。原文の「天皇絶対主義」は「ごく普通の意味で使っているにすぎない」(竹内良知)と見てよいでしょうか。その「天皇絶対主義」は、マルクス主義の文脈で理解するかどうかより、歴史的生活・歴史研究を妨げる日本古来の思考様式として理解すべきではないでしょうか。それらを妨げているものは、マルクス主義の立場からでなくとも、批判の対象となると三木清はすでに留学中に考えなかつたでしょうか。「仏教的自然主義的汎神論」Ⅱ「天皇絶対主義」は留学後、先に引用した「日本的性格とファシズム」では「無形式の形式」Ⅱ「伝統的な東洋的自然主義」と言い換えられているのです。両方に「自然主義」という用語が否定的な同じ意味でつかわれています。三木清は終生

自分の歴史哲学の立場から天皇制を容認することはなかったと考えられます。

河合栄治郎は「思想Ⅱ言論の自由」について、大学など「学問」の場で認めるべきだが、河合自身の被害の具体例をあげて、「政治的実践」は認めるべきではないと力説します。三木清はこの裁判に先立つ一九三四年（昭和九年）『読売新聞』の「論理時評」で河合栄治郎の「大学改革論」をとりあげています。河合は、大学はもっぱら「教育」に従事し、「研究」は思想研究所か社会科学研究所に委ねるほうがよいといっています。河合のいう大学における学問の自由とは研究ぬきの教育の自由です。この研究と教育を分離する考えは、「思想Ⅱ言論の自由」から天皇制を除外する考えと根は同じでしょう。三木清のように権力が狭める枠の中にしぶしぶと入って自分の意見を執拗に主張するのではなく、権力が暗に要求する、より狭い枠に抵抗感なく入って、その中で考えるという思想態度から、河合は学生の「政治的実践」を否認していません。三木は河合が研究と教育の分離を主張する理由を「国家による学生の思想統制」を完全にするためと推定し、そうなれば大学の「教科書」も文部省がきめるようになり、結局、研究も「ファッショ的思想統制」下に陥るだろうと危ぶみます。「この点……河合教授はもはや自由主義者ではない」と断じています（一五・一二—一五）。

河合はマルクスを当時のマルクス主義者の思想と行動から直接評価し、法廷で、批判するというより非難し、マルクス主義からの偽装転向者が「陸軍省、企画院、興亜院」「新聞雑誌、調査所、研究所」に密かに侵入していて危険であると証言しています（『自由に死す』八八ページ）。この冷やりとしたものを感じさせる証言は、自由主義者といえども、状況いかんでは「言語テロリスト」になりうることを示唆していません。企画院事件はこの第一審の翌年（一九四一年）に起きました。そのあと「ゾルゲ事件」（一九四二年）、「横浜事件」（一九四四年）と続きます。

河合栄治郎は同時に右翼の人物も非難しています。河合が受けた発禁処分について「右翼団体が発禁と関係があるとかないとかは私の知らないところでありますが」(同、一〇一ページ)と、その関係をほのめかしていません。山田宗睦は『昭和の精神史』(人文書院、一九七五年)の「補論 一人の国体論的反動——暗い凶念」で斐田胸喜を中心とする『原理日本』と「京大事件・天皇機関説事件」との関係をあきらかにしていますが、河合栄治郎への弾圧の背景と無関係ではないでしょう。

三木清の場合はどうでしょうか。すでにのべたように、彼は一九三〇年(昭和五年)共産党への資金カンパの嫌疑で官憲に逮捕・拘留される経験があります。そのとき検事あてに書いた「手記 マルクス主義哲学について」(一八・九五―一二四)では、彼は自分の哲学が「人間学的存在論」であり、その立場から「マルクス主義哲学を弁護し」その「真理内容を闡明する」立場を確認しています。なぜなら日本の思想家・学者たちはマルクス主義を「軽蔑・敬遠・無視・黙殺」しているからであるといっています。この良心的なマルクス主義弁護者・三木清は「資金カンパ嫌疑」で官憲に弾圧されているさなか、寺島一夫・川内唯彦をリーダーとする『プロレタリア科学』の同人たちからまことに卑劣な攻撃を加えられました(渡辺一民『林達夫とその時代』一九八八年・昭和六三年、岩波書店、三五三―四ページ、参照)。しかし三木は、河合栄治郎のように、ファシズム国家権力の前でマルクス主義者の個人名をあげてその卑劣さを非難するのではなく、「手記」でもあくまで学問の枠の中でマルクス主義哲学を批判しています。第一に、自分の哲学上の立場からマルクス主義哲学を批判的に摂取してきたこと、したがってマルクス・エンゲルス・レーニンを「教父」のように扱う「教父マルクス主義」に反対してきたこと。第二に、宗教の存在根拠はマルクス主義者がいうように社会的矛盾にだけあるのではなく、人間諸個人の有限性Ⅱ死という自然的基礎にもあること。第三に弁証法の固有の領域は「人間の生活」にかぎられ、したがって

「自然弁証法」は存在しえないこと。この三点を指摘しています。この指摘は、官憲への「戦術」〔久野収〕ではなく、「手記」以前と同じ彼の主張を率直に表明したものです。例えば「資金カンパ事件」より少し前、一九三〇年二月発表の「宗教闘争と階級闘争」〔二三・一八一—一九〕でも三木は無階級社会における宗教の存続を主張しています。

三木清もまた河合栄治郎のように右翼の攻撃にさらされました。さきにあげた蓑田胸喜は三木清も標的にしていました。蓑田の『學術維新』(一九四一年(昭和一六年)七月、原理日本社)には三木清攻撃が色々収められています。そのうち「三木清氏のマルクス主義妄執」(『原理日本』一九三六年(昭和一一年)九月)はさきと言及した三木の「日本的性格とファシズム」を対象にしているので、格好の文献です。蓑田は、三木清が密かにマルクス主義を信奉する者と曲解して、攻撃しています。

三木が、日本人は明治維新以来、無形式な東洋的自然主義と形式上の統一を要求するヒューマニズムとの対立というアポリアに遭遇しているというのに対して、蓑田は、明治維新以来「日本国体が明徴され」「本来の大和魂、日本精神」が「決定的原動力」となって「欧米の近代文明の利器」を活用してきたといつて、いわゆる和魂洋才折衷論で応えています。三木は、まさにその「和魂」と「洋才」との対立を問題にしているのです。西洋文明が一般大衆に受容されている日本ではなお折衷でやりくりできるでしょうか。「和魂、和魂」と強調しますが、日本人が西洋思想にさらされた明治から、読むに価する日本独自の「新しい經典」は書かれてこなかったのです。仏教が復興するとすれば、十分な西洋思想把握を基礎にしなくてはならないと三木清はいいます(二三・二六二)。(遺稿「親鸞」理解にも関連する)この問題提起に蓑田はなんら応えません。「詩を解せぬということ」がマルクス主義者の本領である(『學術維新』二二六二—二六三)と見る蓑田は和魂洋才論をのべた直後、やにわ

に明治天皇の和歌「さだめたる国のおきてはいにしへの聖の君のみこゑなりけり」などを引用します（同、二九九ページ）。『學術維新』の他の個所でもそうですが、蓑田は詳細な學術的考証のあと突如、和歌を引いて自己了解します。この飛躍をおかしいと思わない彼は、この三木攻撃をつぎのような文で閉じています。「その（三木清の）日本精神を腐敗し滅失せむとする思想文体にたいしては之を八裂きにもしたき衝動を覚えしめられるままに、かくは天誅を加へたのである」（同、三三二ページ）。蓑田胸喜の「言語テロリズム」はファシズム国家の弾圧装置を背景に展開しました。

「真珠湾攻撃」二年前の『日本評論』一九三九年一月号には巻頭論文・三木清「指導者論」と蓑田胸喜の「學術維新と政治維新」が掲載されています。三木が指導者は独善家・独断家でなく「構想力」をもって人々の「理解ある協力」を組織する者でなければならない、と主張しています。これにたいして、蓑田は、ヒトラーとローゼンベルグの「言靈の威力」をほめたたえ、西田幾多郎・田辺元・昭和研究会（三木清参加）を攻撃しています。三木清は日米英開戦直後、陸軍報道員として懲用されマニラにおもむきます。「言語テロリズム」を受けながらも同じテロリズムで応えることのけっしてなかった三木が権力にねじ伏せられ戦地に赴いたとき、蓑田は「快哉」を叫んだのでしょうか。

さて、三木清と河合栄治郎の比較の最後に、河合の社会主義思想を見ましよう。彼は『英国社会主義研究』を一九三八年（昭和十三年）に脱稿しましたが公表できませんでした。彼は、暴力でなく言論と議会を通じて社会主義にいたる道を説きます。彼は社会政策では「不景気・恐慌・失業」などの資本主義の矛盾を根本的に解決できないと見ます。彼のいう社会主義とは、消費財でなく生産手段の国有化・労働義務制・最低生活の保証にあり、賃金・企業利潤・地代・利子の所得のうち不労所得である利子の一部を賃金にまわし低賃金労働者の困窮生活を

救済することにあるといひます。社会主義は今直ちにでなく五〇年後、一〇〇年後の遠い未来に実現し、国家が生産と分配を統制するだろうと展望しています。河合はそう命名されることを好まないかもしれませんが、彼のいう社会主義とは「天皇制国家社会主義」と呼べないでしょうか。彼がいう生産と分配の国家統制と彼が批判してやまないソヴィエト型社会主義とどう違うのか、はっきりしません。河合の「形式上の自由」によって「実質上の自由」が国家を通じて実現するというものでしょうか。

河合栄治郎の自由主義とは、天皇制護持・マルクス主義否認・実践と分離した学問という条件のもとで、「思想」言論の自由」と、「治安維持法」が禁じた「私有財産否認」を主張したという点に特徴があります。彼はこの二つを第一審の一九四〇年〔昭和一五年〕から上告審の一九四三年〔昭和一八年〕まで、つまり彼の死去の前年まで、主張しつづけました。

三木清は社会主義という用語では論じていませんが、「創造的社会」という言葉で社会主義をのべていると思ひます。最後にそれを見ましよう。

六 三木清の「創造的社会論」

三木清は自由主義思想をファシズムとスターリニズムに対置しただけではありません。彼の自由主義は「自然技術」と「社会技術」とからなる技術哲学に基礎づけられています。そこに自由主義の主張が状況にゆれ恩弁的態度に陥らない社会科学の根拠があり、技術論を通して「創造的社会」という用語で社会主義社会を語っているのです。彼の『技術哲学』（一九四一年・昭和一六年）を中心にみましよう。

まず三木清は「現代の技術哲学の多くはこの技術時代における人間の運命についての反省から生まれた」（七・

二七五」といいます。彼が社会経済的見地から「技術の害悪」としてとりあげるのはまず資本主義的な技術の応用がもたらすものです。「技術の進歩は失業とそれにとまなり種々の社会問題を惹き起こし、……重大な道徳的問題を含んでいる」〔同・二七三〕といっています。マイエルの『技術と文化』を引いて、機械労働の単調さが労働者を奇形化し、人格の全体性が破壊され、人間の態度には「即物性」が浸透し、「一つの渾沌としての大衆が現われる」と指摘します。技術時代は組織的演出で大衆を支配する時代です。こうした彼の現代技術の問題像は、たとえばナチス・ドイツの「ニュールンベルグ党大会」(一九三六年)の「組織の大衆支配」や、チャプリンの「モダン・タイムズ」(一九三八年(昭和十三年)日本で上映)における「機械の労働者支配」と結びついていたでしょう。ドイツとソヴェエトの「強制収容所」や原子爆弾、そして一五年つづく「大東亜戦争」における、「南京虐殺」「七三一部隊」は現代技術の悪魔的な姿態です。

三木にとって技術の問題は単にテクニカルな問題ではありません。技術が本質的に人間にかかわるかぎり、道徳的問題でもあると考えます。彼は現代の技術問題が社会問題に関連し、産業革命まで遡ると見ます。そこに、『資本論』のマルクスの視点が継承されているでしょう。三木清はいいます。

「生産技術に限定した技術論争は技術哲学にとって狭すぎる」〔同・二〇八〕「技術を単に手段と見るのはその外部に全く主観的なもの……を考えることであって、その見解の基礎には……技術を単に道具の方面から見る客観主義があるとともに、他方にこのように人間の欲望とか生活とか、あるいは道徳というものを全く主観的なものとする主観主義がある」〔同・二一九〕

三木清は相川春喜が『技術論』(三笠書房、一九三五年)、『現代技術論』(三笠書房、一九四〇年)という「技術労働手段体系」説を批判しているのです。相川はせっかくマルクスの労働過程論を基礎に、労働過程は目的

意識的行為と労働手段の創造と使用という二つの契機を分析しながら、「目的定立」という契機をすて、「労働手段の創造と使用」の契機をたんに对象的なできあがった「労働手段の体系」として一括し、もって技術の本質規定としています。相川の客観主義的な考え方は「目的定立」捨象から、労働手段の「創造と使用」という活動状態を労働手段の「体系」という静的状態に要約する見方まで貫かれています。三木が相川技術論に客観主義を見破ったのは当然です。相川が捨てた目的定立という主観的契機は「客観的法則の意識的適応」説となり、これも一面的に主張されます。三木はけっしてこの「適応」説に与するものではありません。

技術は単に因果論的な自然法則に依存するだけではありません。「技術のイデー」である「意欲・目的」が、「技術・手段・対象」という技術の部分的な諸契機を統一する目的論的な構造をもっています。技術のイデーを実現するため、全体〔技術のイデー〕は部分〔技能・手段・対象〕を規定し、部分は相互に依存しあっています。そこで三木は「技術は因果論と目的論との統一である」〔七・二一八〕と規定します。したがって技術は、「人間の自然との関係」における因果論的・科学的合理性をもつだけではなく、「人間の相互の社会的関係」における目的論的・経済的合理性をもたねばなりません。前者の合理性は後者の合理性をとおして実現されるし、実現されねばなりません。さらに三木は「目的論はいかにして因果論と結合しうるか」という問題を出しています。彼はのべていませんが、マルクスの場合、資本主義を「自然的過程」として認識する中に人間解放という「目的」を実現する諸条件をつかむ「因果法則の目的論的組替え」をおこなっています。

三木清は技術を物質的生産だけに限定しません。「技術は社会的諸関係の中に入り組んで存在する」〔同・二六一〕といます。社会は諸個人が一つの身体に組織されている「社会的身体」〔同・二六三〕です。そのなかにさまざまな技術が連関して、マンフォードのいう「技術複合体」をなし、社会のいわば生命系をつくるにとらえ

ます。「文化景觀」も、そこに生きる人々の美意識を含む技術(アート)の所産です。アメニティのある風景のもとで日本人は生活しているか、と三木は「郊外風景」(一六・一六一―一八)や「家居旅心」(一七・二三七―二四一)で問うています。

三木清の技術論で注目したいのは、彼が技術を一般的に論じるだけでなく、社会をなす個々の人間の行う「仕事」と「徳」を結びつけて考えていることです。彼はプラトンの『ゴルギアス』を念頭にいます。

「善い大工、徳のある大工というのは、彼の仕事を立派に為し得る者、すなわち実際に家を作り上げることのできる者である。プラトンの中でソクラテスは、善とは何かを説くに当たり、建築術、造船術、医術などに絶えず関係づけている」(七・二九一)

この引用文には「人は善いやぶ医者は本当に善い人間といえるか」という問いが含まれていますが、三木清はここでの仕事(エルゴン)を対自然関係の「制作(ポイエーシス)」と見て対他関係の「実践(プラクシス)」と比較しています。アリストテレスは「制作」の目的を「作品」と考え、「実践」の目的は「活動そのもの」と区別しました。そこに奴隷でなく自由市民(奴隷主人)中心の目的観がたらぬかれています。三木はむしろ、ソクラテス・プラトンの考えにならって、制作はその作品を消費する「他者」に関連するかぎり、制作は実践に結びつき、制作の行為と結果は他者の消費目的に適合しなくてはならないと考え、そこに「道徳問題」があるといえます。したがって、善い大工とは住み善い家を作る技をもった大工のことです。技術的な力(virtue)があつてこそ、徳が現実的に徳(virtue)になるのです。

スミスとウェーバーの研究者・高島善哉と交際した三木清は、マックス・ウェーバーの『職業としての政治』における「責任倫理」を引き、こう指摘します。「結果を考えるということは個人的立場において功利的見地か

ら必要であるというのでなく、自己の行為の他の人々に及ぼす影響を考える社会的立場において責任の見地から必要なのである」(七・二九四)。三木が「功利的見地」を否定し「社会」他者の見地」を重視するのはなぜでしょうか。彼は「責任倫理」と対の「心情倫理」を社会的責任意識のないものと見ません。自己の仕事で他者を重んじるように、その社会的な仕事を行う自己を、同じ人間として重んじる「社会的な主体性」の見地に立つからです。他者という人格に責任を負う「責任倫理」と、自己という人格に責任を負う「心情倫理」とは人間への責任として同格と見るところに三木の独自性があります。彼はカント的・大正的人格主義の主観的抽象性を「責任倫理」によって批判するだけではありません。さらに、自己もまた他者と同じ一個の人格であり、それに責任を負うべきであるという意味に「心情倫理」を読みかえ、「お国のために自分を犠牲にせよ」という昭和の戦時イデオロギーを撃つたのです。思えば、明治末期の「大逆事件」にたいして徳富蘆花・河上肇・夏目漱石・石川啄木など、当時の知識人は、幸徳秋水たちの「心情」はわかるが「手段」が悪いといいました。彼らは、秋水たちの「責任倫理」を批判することで、「責任」が問われる「実践の世界」から逃れ「想念の世界」に閉じこもってききました。昭和初期のマルクス主義は知識人のその観照的態度をゆさぶりました。しかし三木はそのマルクス主義に、世界史の大義のために個人の人格を犠牲にして当然視する逆の思想的病理(一四・一〇三)を痛感しました。彼の「心情倫理」の意味転換はファシズム批判とスターリニズム批判に通底しています。彼は『技術哲学』におけるこの考えをすでに「道徳の理念」(一九三七年)で示していますが、『社会科学辞典』(一九四一年)に執筆した「社会道徳」にも貫きます。彼はウェーバーのいう二つの倫理を批判的に統一し、「個人の自由と責任の不可分性」を主張したうえで、こういいます。

「社会は単に個人に対して道徳的であることを要求するのみではなく、社会の構造そのものが道徳的に規制

されることによって個人がその中において道德的であることを可能にしなければならない。例えば経済の倫理は経済の外にあるのでなく、経済の内になければならない。経済的活動は個人の利己心に委ねておきながら、それから生じた諸種の弊害を匡救するために、事業あるいは慈善事業が道德的活動として別に要求されるというようなことがあってはならない。この場合、道德は経済に対して外部から付け加わって来るにすぎない。そうではなくて、経済の機構そのものの改変によって、いわゆる社会事業の形で経済外の活動として付け加わって来ることを要求される道德的なものが、経済の内部において実現されるようにならないなければならない。しかもこのことは経済の論理の必然性によって要求されるに至るのである」(七・四五八—九)

三木が、社会構造自体の道德性はその内部の論理に必然的に実現するように促進されるだろうというとき、彼は自己の自由主義思想に社会科学の基盤を据えているのです。彼は『資本論』や『経済学・哲学草稿』(一九三二年公表)に示唆されているでしょう。貧困・失業・疾病などの社会問題をそれを生む経済機構を問わず「慈善事業」で解決しようとするのは、その担い手の善意を疑わないとしても、社会科学の眼で見ればやはり限界があります。しかし問題はその先にあります。

矢内原忠雄は『マルクス主義とキリスト教』(一九三二年・昭和七年)でキリスト者としてファシズムとソヴェトを批判し、マルクス主義に影響された「社会的キリスト教」の社会運動Ⅱ世俗化に信仰の社会運動への解消の危険を見て、信仰の堅立を説きました。三木は矢内原とファシズムとソヴェトへの批判を共有し、おそらく共に宗教者(親鸞とイエス)でありながらも、『マルクス主義とキリスト教』の書評(同年四月)で矢内原が社会組織に中立の立場をとり、靈の信仰には社会運動に邁進する必然性がないという点に、信仰と社会科学の断絶を見ました(『帝国大学新聞』四二九号。二〇・九九—一〇三)。社会的キリスト者も同じ評価です(大橋敏典

『賀川精神は生きている』。矢内原の信仰内容は社会機構の道德問題に翻訳できないでしょうか。彼の場合「人情倫理」と「責任倫理」は社会科学的に統一される面をもたず、信仰と社会科学に区分されています。三木は矢内原の『民族と平和』を一九三六年に書評して、矢内原の「ヒューマニスティックな熱情」を称えつつも、その主張が現実性のない「精神的主観的なもの」にとどまっていると批判しています。

三木清は個人の倫理的主体性を社会構造に解消せず、それに独自の現実的意味を見ました。人格的個性性は善い仕事・他者を幸福にする仕事を通じて発達するといっています。個性とは「形」であるとすれば、个性的になるということは形成的になる、他にないものを作る創造的行為の主体になることではないか。天才というものはレオナルドのような人間にだけあるのではなく、個々の人間に内在している。それが「構想力」に促されて実現する社会こそ、人間の名に価する社会ではないか。それは創造的な諸個人がつくる「創造的社会」ではないか。こう考える三木は『技術哲学』で力説します。

「環境に対して形成的に働くことによって我々は主体的社会あるいは創造的社会の一要素として働くのである。……人間が社会に対して責任を有するというのは何よりもこのような創造的社会に対してである。その場合社会に対する責任は同時に自己に対する責任である」(七・二九七—八)

この創造的社会が資本主義社会ではないことは自明です。資本主義の構造が道德的に「改変」されて実現すべき社会、それが三木清のいう「創造的社会」です。これこそ社会主義社会にふさわしい基本性格ではないでしょうか。その社会を構想する道德的力量を発揮する時間が「スコレー」、すなわち「余暇」であると三木清はいいます。技術はなるほど使い方がいいかんで人間の心身を痛め非人格化するが、「閑暇(スコレー)」いいかえれば「自由時間」の物質的基礎でもあります。

「技術の発達は人間の労働時間が少なくてもすむようにするはずであり、このようにして得られる閑暇（自時間）を自己の専門の仕事以外の教養のために振向けることができるとすれば、片輪な人間になることは避けられるのであって、技術の発達による生産力の増加こそかえってあらゆる人間の人格的形成にとっての基礎である」（七・二七九）

三木清はおそらく『資本論』の通奏底音としての自由時間論に注目し、『哲学ノート』などでも力説し、それを「創造的社会」＝社会主義社会への戦略思想に据えていたのでしょう。彼は同時代のファジズムとスターリニズムを両面批判し、逆にこの二つに狭撃されながらも、マルクス経済学の物質的生産の立場の限界を克服し「創造の哲学」（一三・二二）を構想し、それを実現しようとして行動しつづけたのです。

参考文献（三木清に関する文献はたくさんありますが、ここでは本稿に直接関連する主なものに限定しました）

唐木順三『三木清』筑摩書房、一九四七年。増補版、一九六六年。

宮川透『三木清』東京大学出版会、一九五八年。UP選書、一九七〇年。

荒川幾男『三木清』紀伊国屋書店、一九六八年。新装版、一九八一年。

竹内良知「三木清論①～⑨」『第三文明』一九七六年一月～一九七七年一二月。

佐々木健『三木清の世界』第三文明社、一九八七年。

久野収編・解説『三木清』筑摩書房、一九六六年。

住谷一彦編・解説『三木清集』筑波書房、一九七五年。

川内唯彦「反宗教闘争同盟、唯研創立のころ」『現代と思想』一九七一年六月。

生松敬三「人間への問いと現代」日本放送出版協会、一九七五年。

山田宗陸『昭和の精神史——京都学派の哲学』人文書院、一九七五年。

渡辺一民『近代日本の知識人』筑波書房、一九七六年。

『林達夫とその時代』岩波書店、一九八八年。

廣松渉『〈近代の超克〉論——昭和思想史への一視角——』講談社学術文庫、一九八九年。

萬里小路通宗編「三木清に関する文献目録〔稿〕」茨木市、一九七八年。

Kim Yong Mok, *Miki Kiyoshi ; A Representative Thinker of His Times*, Berkeley, 1974.

W. Miles Fletcher, *The Search for a New Order ; Intellectuals and Fascism in Prewar Japan*, The

University of North Carolina Press, 1982.