

## 三木清における「基礎経験」概念の成立

内 田 弘

### 序 パスカル研究からマルクス研究に一貫するもの

三木清（一八九七—一九四五年）が社会科学、特に「マルクス主義の学問」（Ⅲ二四二）<sup>(1)</sup>を撰取した結果は、彼の学問にどんなあたらしい要素をつけくわえたのか、さらに、その撰取によって彼の若いときからの「個体の自由」と「普遍者の自由」との関係という問題意識はどのように変わったのかをあきらかにしたい。これが本稿のねらいです。

三木が社会科学を本格的に撰取しはじめたのは彼がヨーロッパ留学から帰ってきた一九二五（大正一四）年一〇月以後です。もっとも、三木がのちに「読書遍歴」で、「ハイデルベルグにいた一年間あまりに間に私が最もよく勉強したのはウェーバーの『科学論論集』<sup>(2)</sup>であった」（Ⅰ四一四—四一五）と回顧しているように、社会科学との取り組みを、帰国後はじめて行ったとみるのはいささか正確さを欠きます。しかし、三木清の哲学を大きく現実に向かって旋回させたのはやはり帰国後の、マルクス『経済学批判』『序文』・『序説』、『ドイツ・イデオロギー』を中心とした社会科学研究<sup>(3)</sup>でしょう。三木はドイツからパリに移ってパスカル研究に集中し、その原稿をパリから『思想』に送稿します。それは帰国後『パスカルに於ける人間の研究』（一九二六年）として出版さ

れます。三木は翌年（一九二七年）には『思想』に「人間学のマルクスの形態」をはじめとするマルクス研究をつぎつぎと発表し、つぎの年（一九二八年）に『唯物史観と現代の意識』にまとめて出版します。

では、いったい三木清のパスカル研究とマルクス研究とはつながっているのでしょうか。それとも、三木清のマルクス研究は、戸坂潤が椰楡をこめて推測しているように、帰国後の日本における「福本イズム」などの「マルクスばやり」に注目して、「俺でも福本位いなことは出来る」<sup>(4)</sup>、「マルクス・ブーム」にひとつのつってやるかと野心を起こした産物で、パスカル研究とはつながりのないものなのでしょうか。

両者のつながりの有無という問題に関してよく引かれるのが、三木自身がそのマルクス研究を公表した一九二七年当時、婚約中だった東畑喜美子につきのように書簡で書いていることです。

「パスカ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、それらの根底には共通の確信と思想とが働いているはずです。これをつかんでくれる人は恐らく極めて稀であるでしょう」

(XIX三三二)。

三木は、そのつながりを示唆する論点をマルクス研究や別の論文で示していますが、その関連を理解する良き読者にめぐまれなかつたせいも、あるいはそのような予感のせいも、そのつながりを理解してくれる人は「恐らくまれでしょう」と述懐しています。同じつながりについて友人の森正蔵にも、こういっています。

「私がマルクスへの注意をひかれたのも、また、たとえば、今ジイドにちょっと新しい興味を覚えているとしても、私自身の気持ちとしては、少しも変わっていないのです。それ「変わっていないもの」は今、探求中のもので、はっきり言えるまでには、まだ至っていないが、まあ極く大ざっぱに言ううと、社会性と人間性との間に、或るおおきな統一をもとめる仕事とでも言うべきものです」。

フランスの作家アンドレ・ジイドへの関心というのは、三木のエッセイ「ジイドのヒューマニズム」(一九三八年)において、ジイドが『ソヴェト紀行』で今日の用語でいう「スターリニズム」の実態に抗して、人間のたんなる自然存在を超える価値・形而上学的な価値」を力説したことに賛同したことに関連しているでしょう。<sup>(6)</sup>パスカル研究からマルクス研究へ貫くもの、それを三木は「社会性と人間性との統一」とみていたでしょう。

それでは三木はこの問題意識を自分の学問への歩みのどこから抱いてきたのでしょうか。この問題意識は、三木の独特な用語の歩み、すなわち、「闇」という表現が「基礎経験」という概念に深められる歩みから発生してきたのです。それをたどってみましょう。

### 一 「闇」から「基礎経験」へ

『唯物史観と現代の意識』を読んで驚くのは、通常の(オーソドックスな)マルクス文献にはみられない用語が頻発することでしょう。なかでも巻頭論文「人間学のマルクスの形態」にでてくる「基礎経験」という用語です。三木はこの用語をのちにも持続して使い、遺稿「親鸞」にもでてきます(XVIII四三八)。「基礎経験」という概念は三木の哲学的思惟の基本概念のひとつです。「人間学のマルクスの形態」の冒頭では「基礎経験」はこう説明されます。

「日常の経験(アントロポロギーとイデオロギーという二重の)がロゴスによって支配されているのに反して、「新しい」基礎経験はロゴスに指導されることなく、かえってみづからロゴスを指導し、要求し、生産する経験である。……言葉(ロゴス)は経験を救い、それを公にする(公共圏を付与する)ことによって、それにいわば光を与えるのであるから、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は

それに対して闇として経験されるであろう。基礎経験は現実の経験としてはひとつの闇である」(Ⅲ五—六)。

上で「闇」と形容されている「基礎経験」という概念は、この論文の最後で詳しく説明しますが、さしあたって簡単にいえば、こうです。ある歴史的社会的主体——ここでは「無産者」——の経験は、ロゴス(言葉)によって、まず「アントロポロジー(人間学)」のかたちで自己解釈されます。それは、自己の経験を人間とはいったいなにかについての基本的な解釈に示すものです。基礎経験はさらに「人間学」を準拠にして「イデオロギー(社会科学をふくむ観念諸形態)」に一般化されます。それは公的にコミュニケーションできるような諸形態に表現された経験であり、「公共圏」をなします。「基礎経験」は三木自身の「人間学的存在論」という哲学の立場の基本概念です。この概念の成立過程と、「人間の社会性と個性との統一」という問題意識の発展とは深く結びついています。

すなわち、三木の生涯をさかのぼってみますと、彼は学生時代のエッセイ「語られざる哲学」(一九一九年)で「闇」と表現した事態を『パスカルに於ける人間の研究』で「基礎経験」といいかえます。では、どんな意味を「闇」＝「基礎経験」にこめているのでしょうか。それを知るには、三木が京都大学三年生のとき書き綴った彼の「哲学開眼」とでもいふべきその記録、「語られざる哲学」までさかのぼらなければなりません。

## 二 「巨光を発する闇」と「普遍者の特殊化」

この記録で、三木は自分の文学への情熱が哲学で燃焼できる見通しを立てます。彼はそこでこう書いています。

「彼〔真に偉大な哲学者〕の厳密な概念の間には永遠なものに對する無限の情熱が隠されている。……永遠なものへの希求にはほとんど無意識に悩んでいる彼の意志は限りない闇と憂鬱との海を彼の性格の奥底に湛えている。けれどもその闇は絶対の無でなく積極的なものに發展すべき運命を有するものとしての否定である。……彼のうちに秘められた闇と憂鬱とは光と快活とを生みそして育てるところの闇と憂鬱とである。そのアーヌング〔Ahnung 予感〕に充ちた闇の中から時に巨光が輝き出して行く手を示す。……本当の哲学者は本當に夢みる人である。なんとすれば彼の闇と憂鬱とは意識的にせよ無意識的にせよ永遠なものと関係しているからである」(XVIII三九—四〇)

若い三木清はこのエッセイで自分の個人的な内面をあからさまにしていますが、その自己分析は、「永遠なもの」を希求して止まない衝動を哲学的課題に純化しようとする自己との闘争にはかなりません。その内面はかなり宗教的な要求に満ち、救済をもとめています。「永遠なもの」にたどり着こうとし、まだそれを果たせない内奥を三木は「闇と憂鬱」と形容したのです。

この「闇と憂鬱」は発光する闇・行く手を示す闇・發展する闇です。この闇はみずから光を出し、「永遠なもの」に向かつて、その存在を開示します。のちに三木は「解釈学的現象学の基礎概念」(一九二七年)・「科学批判の課題」(一九二八年)・『アリストテレス形而上学』(一九三五年)で、アリストテレスを援用して、ファイノメノン(現象)とは「みずからを顕わにする、自己を現わすという意味である。……根本的には、明るみに出す、光りに持ち出すことを意味する」(III一八六)とか、「存在を顕わにする、光の中に持ち出して見えるもとにするということ」(III三二六)とか、「存在を開示すること」(IX三九)と説明しています。

「科学批判の課題」や『アリストテレス形而上学』にはハイデガーの『存在と時間』(一九二七年)の冒頭の

「ロゴスという概念」から、断りなく、援用され、ファイノメノンが説明されています<sup>(8)</sup>。しかし、『読書遍歴』で、京都大学在学中に波多野精一にギリシャ哲学とキリスト教を研究することの重要性を論じられ、アリストテレスの研究に興味をいだいたと回顧していることからみて、つぎのようにいえるでしょう。「人間学のマルクスの形態」(一九二七年)にも継承される、「語られざる哲学」(一九一九年)における表現、すなわち「闇」が光を生み、そこに潜む存在を明るみに出すという表現は、三木自身がアリストテレス研究や、旧制第一高等学校在学時代から座右の書となっていた『聖書』の「ヨハネ伝」などに示唆されて、独自におこなったもので、のちにハイデガーにそれと類似した把握を見いだしたというのが実情でしょう。

この「語られざる哲学」では、人間の社会性と個性性との統一把握という問題意識は、つぎのように「個性」と「普遍的なもの」との関係としてつかまれています。

「真の個体の本質は普遍的なものが自ら分化発展してとつたところの形において見いだされるのである。個性の根柢は普遍的なものにある。こうして普遍的なものはおのれ自身にそなえた力によって内面的に発展して特殊な形をとるのである」(XVIII九一)

ここでは「個性」を「普遍的なもの」が分化発展した特殊な形態として規定していますが、この図式では「個性」は「普遍的なもの」に解消してしまいます。「個性」の独自の存在性は要求されていません。このエッセイで三木は、神や仏のような普遍者に帰依しようとして、「個性」に独自の場を追及していません。「語られざる哲学」のこの観点こそ、波多野精一『宗教哲学の本質及其根本問題』(岩波書店、一九二〇年十一月)<sup>(9)</sup>の観点と同じものでした。波多野はこういいます。

「個性が普遍的、理性的価値の実現のために欠くべからざる必然的な素材となるところに、またそれが形式

的精神的価値を内容的に活かす肝要な土台となるところに、人格の本質は存在する。超個人的価値が個性において具体化されて生命を得るところに初めて人格は成立する<sup>(10)</sup>」

この点、個性の独自性をもとめてやまない、つぎにとりあげる卒業論文「批判哲学と歴史哲学」とはかなりちがいます。

### 三 「基礎経験」概念の萌芽と「個体の自由」の要求

さて、この闇という表現は三木の卒業論文「批判哲学と歴史哲学」(一九二〇年)にも出てきますが、よりくわしく規定されます。

「個体の自由と永遠者の自由とは私のなかに深く湛える闇において抱き合う。単に非合理的なものと単に理性的なものとはさらに不思議な世界において親しく結合する。しかも一層驚くべきことはこのような神秘の世界が私の現実の体験そのものではないか。個体の自由と永遠者の自由との結合という論理的には解くことができない謎は、私の直接の経験においてはあまり明白な事実として与えられているのではなからうか。それは理論以前のものとしてかえって論理の根底をなすもの、具体的時間としてかえって経験世界構成の範疇である時間の基礎をなすもの……である」(Ⅱ四四)

三木は上の文で「闇」を「現実の体験そのもの」・「直接の経験」といい、しかも「論理の根底をなすもの」・「時間の基礎をなすもの」といっています。これらの表現のなかにある「基礎」・「経験」という用語と、それらを一貫く共通の意味に注目すれば、「基礎経験」という概念の萌芽は実質的にこの「批判哲学と歴史哲学」でめばえたといえるでしょう。しかしまだ「語られざる哲学」と同じように宗教的色彩の濃いものです。

ところで、「基礎経験」概念の芽がでてきた卒論「批判哲学と歴史哲学」の主題こそ、あの「社会性と個性との統一」という主題——三木の学問の生涯を貫く主題——です。

三木清は「批判哲学と歴史哲学」で、まずカントの『純粹理性批判』における「先驗的自由」の概念を検討します。それは、自然法則にしたがって経過する一連の現象をみづから始める絶対的自発性、他の現象には制約されない因果性を意味します。先驗的自由の本質は悟性の法則・概念を超越する非合理性にあります。三木は先驗的自由を「個体の自由」(II一七)と呼びます。なぜなら、個体は法則で規定できないものであり、「自己原因」だからです。

つぎに、『実践理性批判』における「実践的自由」の概念をみます。実践的自由とは、単に欲望から独立しているだけでなく、積極的に、「純粹意志が……ただ自己みづからの与える法則(道德法)にしたがって活動するところに成立する」(II一九)規範です。実践的自由を「永遠者の自由」と名づけます。「先驗的自由」が非合理的であり没価値的概念であるのに対して、「実践的自由」は純粹な合理性であり価値概念です。三木は、実践的自由は欲望と束縛から純粹に脱していない人間が享受できる自由ではないと退けて、自由概念の歴史の基礎づけの問題を提起し、「個体の自由は歴史を基礎づけるか」(II二三)と問います。

#### 四 「個体の自由」と「目的論的自然論」

彼はこの問いに答えるために、カントの「世界公民的見地における一般歴史考(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht)」(一七八四年)をとりあげます。カントのこの論文は、おそらくアダム・スミスの『道徳感情論』(一七五九年)に示唆されたもの<sup>(11)</sup>ですが、三木は「一般歴史考」における「目的論

的自然論」に注目します。すなわち、「自然（普遍者）」はこの地上の「世界市民的状态」を実現するために、人間諸個人に「非社会的社会性」（スミスのいう「利己心と二重の同感本能」）という本性を付与し、その結果「法制的市民社会」と文明社会が生まれてきます。このように「自然（普遍者）」は人間をだまします。人間は法秩序と文明をつくる手段にすぎません。そこには「個体の自由」の余地はありません。三木はこの「自然の隠された計画」（Ⅱ二五）をつぎのように否定します。

「そこでは人類は終に摂理の道具であり、傀儡である以上の意味をもつことができないであろう。……自然がさらに狡猾にして皮肉なのは、我々に名譽心や支配欲や所有欲を与えて我々の目的をしばしば他の目的に反して追求させることによって、我々は意識されない自然の計画のために我々をはたらかせるのである。このような自然概念が批判哲学の根本精神であるところの自我の自立の概念と究極的に矛盾することはいうまでもない」（Ⅱ二七）

三木はのちに（一九二九年以降）、ギリシャ系譜の「自然概念」とキリスト教系譜の「生（自我）の概念」は世界観の対立する二つの類型であり、あらゆるキリスト教は両者の統一に失敗してきたとのべますが（Ⅲ三五〇）、この卒論では、カントの目的論的自然論に、個人を普遍者の手段として位置づける見地を読み、それを個体の自由の見地から退けています。この、カント研究というかたちで事実上おこなった、スミスの「欺瞞理論」にたいする三木清の評価は注目にあたいます。ヘーゲルの「理性の狡猾」に継承されるこの「欺瞞理論」を退けた三木清は、あくまでも歴史における「人間個体の自由」を求めます。<sup>12)</sup>

このような「個体の自由」を歴史において堅持しようとする三木の立場は「語られざる哲学」において個体を普遍者の特殊化としてみる立場とはおおきくちがいます。三木が卒論「批判哲学と歴史哲学」を『哲学研究』に

公表したのが一九二〇年九月でした。三木は波多野が同年八月上旬に京都大学でおこなった、その著書『宗教哲学の本質及其根本問題』の内容に相当する講演を忠実に筆記し、出版すべき原稿のかたちになっているとき、三木はすでに、「語られざる哲学」で支持した波多野の見解、すなわち個性（個体）を普遍者の「素材」と「土台」と考える見解に反対していたのです。

## 五 三木清と波多野精一

三木はカントの「一般歴史考」における、個体を「普遍的合理的価値の伝達器」(II三五)として位置づける見解をしりぞけたあと、「個体の自由」と「普遍者の自由」を統一する自由概念をもととめて、カントの宗教論「単なる理性に範囲内における宗教 (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)」(一七九三年)に移り、そこに真の具体的な自由概念をみいだします。それは人間的自由・創造的自由・歴史的自由の内容をもつ「現実的自由」(II四四―四五)です。「現実的自由」は人間の内面、すなわち「闇」においては無分化で「直接の経験」です。こう考える三木は先に引用した「基礎経験」の概念に相当する文、「個体の自由と永遠者の自由との結合……は……理論(ロゴス)の根底をなすもの、……経験世界構成の範疇である時間の基礎をなすもの……である」(II四四)を記します。この記述には、言葉(ロゴス)という光を当てられはじめて自己を表現する人間の生そのものが直観的に把握されています。この直観的把握は、のちにマールブルグにおけるハイデガーとの出会いでハイデガーの解釈学的現象学に論理的に育てられる三木独自の萌芽と思われまふ。そこには、波多野による宗教の本質規定、すなわち宗教とは「理性的価値を絶対的實在の顕現として体験すること、この絶対的實在において神聖と名くべき方面と愛と呼ぶべき方面とを合わせ体験すること」<sup>(13)</sup>であるという、「絶対的實在

の体験」規定が影を落としているでしょう。

しかし、問題は歴史に生きる個体の自由が歴史に普遍的価値をいかにして実現するかにあります。三木は端的にいいます。「歴史の進歩は経験的には確かめることができない。……また歴史の進歩が自然法の概念によって基礎づけられないのは明瞭である。……(なぜなら)自然法は存在の法則であって価値とは無関係であり、またそれは……新しいものを除外する(からである)」(II四七)。三木は、結局「神の概念」を導入しなければならぬと判断します。「歴史哲学の最後の問題は宗教哲学において解決の安定を得るのである」(II四八)と書いて三木のめざす歴史哲学が宗教哲学に収斂することを吐露しています。<sup>(14)</sup>

## 六 カント「目的論的判断力」の読み替え

さて、三木は「単なる理性の範囲内における宗教」に歴史の根底となるような新しい自由概念を示唆されて、さらに新しい理性概念をもとめて『判断力批判』に移ります。三木は、波多野精一は上記の著書で、カントは『判断力批判』の最後ちかくで「理性が根本において一つであることの理由として、道徳の完全な実現を自然および歴史の終局の目的とする目的論的世界観を説いた」<sup>(15)</sup>とのべています。波多野のこの考えを、三木はその著書が出るまえに波多野の講義や談話などで知っていたと思われまゝ。三木はその考えに注目して、カントの「目的論的判断力」を吟味します。三木はまず、カントのいう目的論的判断力が「主観的な見方の能力」にすぎないことを確認します。そのうえで、「自由が事実であるような現象の領域」、すなわち人間が自由な存在として自然文化に高める歴史的現象においては「目的論的判断力」は客観性をもちうると主張します。三木は「目的論的判断力」をディルタイの用語をつかって「歴史的理性」(II五四)とよびます。三木が探求してきた新しい理性概念は

「歴史的理性」であり、それは自然概念と自由概念とを結合します。いいかえれば、こうです。

「自然は理性的存在である人間の活動によって文化となるときその意味と価値とを獲得する。人類の歴史的活動において、自然は自己の中に永遠なる理念としての自由を実現させることによって自己を高め、永遠なる理念としての自由を自然の中に実現することによって自己を豊かにする」(II五八)

しかし、三木はこの了解でもって「個体の自由」が歴史哲学的に根拠づけられたとは考えませんでした。上記の「自然概念と自由概念との結合」においても、自然の文明化の歴史で働く個々の人々は「相対的な価値」をもつにすぎず、「手段としての意味」しかもたないからです。これはカントの「世界市民的見地における一般歴史考」における個人の取り扱いと同じです。三木の要求はこうです。

「我々の歴史的思惟は、人間種族の歴史的過程の全体において実現される理性価値が同時にこの過程の中ではたらく一々の個性において実現されるものとして理解されることを要求するのである」(II六四―六五)。

この要求は波多野精一の了解、「普遍者の個体化、永遠者の時間化(歴史化)、超越者の(歴史への)内在化(実現)」、これらはことごとく人格的生活の根本事実であり、私達はその如何にして可能なるかを証明すべくもない<sup>(16)</sup>という了解に三木が納得していないことを示し、いかにして普遍者の個体化は可能かを執拗に問うものでした。

三木はこの要求を提示しつつ、この卒論を「理性はいかにして自己を個別化するか」と問い、Ignorans, Ignorabimus. (我々は知らないし、知ることはないだろう)と閉じています。

## 七 「マールブルグ便り」における「根本的経験(Grunderfahrung)」

つぎに、三木清がドイツのマールブルグから出した書簡をみましょう。これにはマールブルグで彼がなにを獲

得したかが示されています。一九二四年五月一日、三木は東京に帰った森（羽仁）五郎にこう書いています。

「一般に Interpretation（解釈）の目的は概念を生んだ『Grunderfahrung』を明らかにすることにあると私は思う。『彼は何に出会ったか』ということを究めるのが解釈の目的である。彼の概念は何か根本的なもの根本的な経験から生まれているに違いない。私たちは概念を破壊してこの Grunderfahrung を掴まなければならぬ。……根本的経験とそれの表現との間に内面的関係を理解することが解釈の目的であるといえよう。

……私は他人の出会った Grunderfahrung を自ら理解せんがために書を読む」（XIX 二六九—二七〇）

あとでみるように、この手紙で「根本的経験」と訳されている Grunderfahrung という概念は『存在と時間』の第四五節にも出てくるハイデガーの用語です。ハイデガーのもとで勉強している三木は「ハイデガーの解釈学の手法」を撰取して森に伝えていきます。しかし、三木はこの Grunderfahrung（根本的経験）という概念を白紙の状態で受容したわけではありません。すでにみたように、「批判哲学と歴史哲学」でいまハイデガーのいう Grunderfahrung を「根本的経験」と訳して明晰に規定すべき萌芽を自らのうちに育ててきました。すなわち、自分の内面においては「個体の自由と普遍者の自由」は統一している。これは「直接の経験」において「明白な事実」であり、「論理（ロゴス）」以前のものとしてかえって論理の根底をなすもの、「具体的時間としてかえって経験世界構成の範疇である時間の基礎をなすもの」である、と書いていました。人間は、言葉（ロゴス）を語ることによってはじめて、自己の経験世界を構成（開示）することができる。言葉（ロゴス）による人間の経験世界の現象が時間である。したがって人間の生そのものが時間である、と考えていたと思われれます。三木がマルブルグにいた一九二四年、ハイデガーは「時間とは現存在（人間の経験世界）である」という命題をのべます。<sup>(18)</sup>その命題を講義、セミナーなどで聞いたとき、三木は自分のなかでそだってきた時間的存在としての人間規定を想

起し、我が意を得たことだらうと思われませう。

三木は「羽仁」に別の手紙（一九二四年六月一〇日）で、「現代人に課せられた哲学上の主要問題は *Romantik* の完成と征服とにあるのではないか」と書き、その「征服」の方向として、「ヘーゲル左派から出た唯物論、唯物史観」、「新カント派」、「ニイチエ、ケルケゴール、ジンメル、ディルタイ」など、のちにいう「生の哲学」を指摘しています。三木はさらに、「私の *Romantik* は *Ideenwelt* から *Sache* の中に降りて来る。私は *Dasein*〔現存在〕の *Auslegung*〔解釈〕から問題を始める。……歴史性が中心問題となる。歴史性を重んずる限り私も *Romantiker* である」(XIX 二七五—二七六)と書いています。この書簡で注目したいのは、ロマンティックの征服の潮流に「新カント派」、「生の哲学」とともに「マルクス主義」を挙げていること、三木は自分を基本的に「生の哲学」に位置づけていること、しかも生の日常的な事実 (*alltägliche Sache*) における歴史性を中心問題にして「現存在の解釈」から研究を開始しようとしていることです。三木のこの問題意識のちにマルクス主義からも批判的に撰取する「人間学的存在論」という哲学的立場に集約されます (XVIII 一〇三)。マールブルグ時代の三木の視野には「マルクス主義」は入っていませんが、自分が属するのは「生の哲学」と考えていました。しかし、のちに三木は「ヘーゲルの歴史哲学」(一九二九年三月)で、ヘーゲルがキリスト教的体験を表わす「生の概念」とギリシヤ的概念としての「自然概念」との統一に失敗したあと、「存在の内在的な解釈」を目指す「生の哲学」と「マルクス主義」との方向が出てきたが、「生の哲学」は「存在の歴史性」の理解に失敗し、マルクス主義が「歴史的存在の内在的な解釈」を行っていると指摘しています (II 三三六—三三七)。

## 八 パスカル研究における「基礎経験」概念の成立

つぎに、パリに移って書いた『パスカルに於ける人間の研究』を見ましよう。三木はマールブルグにいたときは「フランスに行けばルソーを根本的に勉強してみるつもりでいる」(XIX二七二)予定をたてていましたが、実際研究したのはパスカルでした。ここではじめて「基礎経験」という用語を確立します。「基礎経験」という概念は直接にはハイデガーの *Grund Erfahrung* の訳語「根本的経験」を言い換えたものです。「基礎」と「根本的」との違いを無視すれば、その初出は、さきに引用した森宛の書簡でしょう。しかし「人間学のマルクスの形態」における「基礎経験」という用語をそのまま三木の歩みをさかのぼっていけば、こうです。すなわち、帰国後、一九二六年の書かれた『パスカルに於ける人間の研究』の「序」には、「概念の与えられているところではその基礎経験を、基礎経験の与えられているところではその概念を明らかにするのが解釈の仕事である」(I五)とあります。それをのぞけば、「基礎経験」の初出は、つぎの本文の一節です。

「我々は、およそ解釈における主要な仕事は、形式の修理でなくしてその形式を支える地盤の理解、概念の理解でなくしてその概念を生む基礎経験の理解にあることを忘れてはならない」(I六四)

『パスカルに於ける人間の研究』はパスカルという「他人の出会った *Grund Erfahrung* を自ら理解しようとする」試みです。パスカルの「宗教的不安の基礎経験」(I七二)の研究です。三木はこの『研究』で「基礎経験」のかわりに、マールブルグ便りの「根本的経験」に近い「根本経験」(I一〇四)とも表現しています。三木はパスカルの宗教的基礎経験を研究するのが「アンソロポロジー」(I四)であるといっています。森(羽仁)五郎へのマールブルグ便りでは「私は精神科学の基礎としての *Anthropologie* (人間学)の問題を考えている」(XIX二八八)と書き送っていました。三木はこのパスカル研究をつぎのように規定します。

「アンソロポロジーは単に我々が自覚的に生きるために必要であるばかりでなく、すべて他の学問、いわゆ

る精神科学あるいは文化科学と呼ばれている学問の基礎である」(I六―七)

三木がアンソロポロジーを「精神科学あるいは文化科学」、今日いう社会科学・人文科学の学問的基礎とみなしていました。このパスカル研究では用語「基礎経験」を確立しますが、基礎経験はパスカルの「宗教的な不安の基礎経験」(I七二)でした。その基礎経験は「アンソロポロジー」、いいかえれば、人間の基礎学によって、「身体・精神・慈悲」という「三つの秩序」に分析されました。カント研究における「個体」と「普遍者」との関係は、パスカル研究ではこの「三つの秩序」に段階区分され、そこに普遍者への接近度が示されます。その最高の位置に「慈悲」が位置づけられます。<sup>19)</sup>

## 九 基礎経験の「三つの秩序」への分析

ここでぜひ指摘したいのは、これまで「個性」と「普遍者」との関係は抽象的に規定されてきましたが、このパスカル研究ではパスカルを援用して、人間存在が「身体・精神・慈悲」という「三つの秩序」をもつ分析されたことです。この「三つの秩序」に対応する人間の主体性は「感性・理性・信仰」と把握されます。『パスカルに於ける人間の研究』ではパスカルの「宗教的基礎経験」が「感性・理性・信仰」という内容をもつパスカルの人間学に現われている、と了解されます。これまで比較的単純にとらえられてきた「人間の生」が三つの段階に分析されました。その秩序では、下から上に向かっては超越と自由であり、上から下に向かっては連続と必然である、と理解されます。のちに(一九二九年)、この「秩序の論理」こそ「弁証法」であるととらえられます(VI九五―九七)。

「個体の自由」についてみれば、宗教的な超越者との関係で人間の生を考察するパスカルの『パンセ』では、

人間は「偉大と悲惨との『両重性』(I二二六)」の存在であり、人間が真に愛し得るのは結局、神のみです。

ところが、「理性」にしたがい幸福を追求する、パスカルの『愛の情念に関する説(ディスクール)』は「現世的交渉」に焦点をしばります。諸個人の空虚は相互に満たしあうことができ、幸福になることができる。人間は「繊細の心」をもって「個性を発見し理解する」ととらえます。三木は、『ディスクール』における「個性を理解する心」である「繊細の心」と、カントの「具体的な存在の個性をは把握する能力」である「判断力」とに親近性があることを指摘しています(I八一)。三木が『ディスクール』の、現実の社会における個性の発見と相互交流に関する記述に着目しています。このことは、留学中に知ったマルクス主義などを留学のあと本格的に研究する回路を開いたことを示しています。

三木は『パスカルに於ける人間の研究』においてハイデガーの名前を出していません。しかし、そのパスカル研究では、「生の動性」、「関心」、「問われるべきもの」、「死」、「不安」、「確実」など、ハイデガーの基本用語を用いて、パスカルの宗教的な基礎経験を分析しています。ただ、見逃してならないのはつぎのように書いていることです。すなわち、

「生は生そのものから解釈する (das Leben aus ihm selbst selber verstehen) べきである、という [ディルタイ II ハイデガーの] 生の哲学の、もちろん、それ自身として尊敬に値する原理は、ここに [超自然的な事実・神の業という、生の自然的分析では見いだせない] その限界を自覚しなければならぬ」(I二九〇)

こう三木は書いて、名こそ挙げていませんが、あきらかにディルタイ II ハイデガーの「生の哲学」の限界を批判しています。三木はマールブルグで師事したハイデガーから「解釈学としての歴史哲学」は学んだが、「宗教哲学としての歴史哲学」という卒論以来の問題意識を展開する示唆を得たとは考えていなかったと思われる。

## 一〇 三木清とハイデガー

つぎに、「人間学のマルクスの形態」(一九二七年六月)の直前、同年一月に執筆した「解釈学的現象学の基礎概念」に移りましょう。そこには、ハイデガーの『存在と時間』と共通する用語、「現象」、「関心(Sorge)」、「不安」、「先所有(Vorhabe)」、「先観取(Vorsicht)」、「先把握(Vorgriff)」、「公共性(Öffentlichkeit)」、「解釈(Auslegung)」、「理解性(Verständlichkeit)」、「基礎経験(Grunderfahrung)」が出てきます。ハイデガー『存在と時間』の発刊は一九二七年の『現象学研究年報』第八巻掲載という形をとりました。三木清のこの論文の公表は一九二七年一月、執筆は一九二六年二月でした。したがって、三木が『存在と時間』を読んだうえでこの論文を執筆したということはありえません。おそらく、三木はマールブルグで、着任直後のハイデガーについて研究しているときに(一九三三年秋—一九二四年八月)学んだこと<sup>(20)</sup>を基盤にして、この論文やあとで取り上げる「問の構造」(一九二六年九月)を書いたのでしょう。三木のマールブルグ時代、それはハイデガーの『存在と時間』の発酵期ですから、『存在と時間』の基本思想と基本用語は三木のものになっていたとしてもなんら不思議はありません。

三木はまず、ハイデガーによる、アリストテレスの『デ・アニマ』などに関する現象学的解釈をふまえ、「現象(フアイノメノン)」とは、人間の生が見るという行為で、現に・在る(ダー・ザイン)という仕方<sup>(21)</sup>で顕わになってくる事象であると説明します。人間の生という存在は根源的に「不安」であるといえます。人間はその不安に「関心」をいだかざるをえません。したがって、自分の存在が見えるものになって確実になっていること、いいかえれば、言葉(ロゴス)によって解釈されること(Ausgelegt)「人間の自己解釈」をもとめます。

「現に・在る〔現存在〕」としての人間の生とは、第一に、見るという行為で、先んじて(Vor-)・持っていること(先所有 Vorhaben)であり、第二に、一定の観点・関心から「現に・在るもの」を先んじて観取っていること(先観取 Vorsicht)であり、最後に、先観取したものを言葉で、先んじて把握すること(先把握 Vorgriff)である、と規定します。三木のこの解釈学的現象学の三つの概念規定は、ハイデガーの「解釈はすべて、先んじて所有され、先んじて観取され、先んじて把握されることをもっている」<sup>(21)</sup>に対応しています。

「基礎経験」はどうでしょうか。解釈が現存在を、いわばその先在性(Vorsein)において、それを通じて理解する方法であるとすれば、解釈は関心から行われます。というのは人間が行為を通じてもたらす事実、すなわち物(プラグマ・ザッハ)はその人の関心に限定されているからです。そこで三木は「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。そこで解釈は、基礎経験から解釈しなければならない」(Ⅲ二一八)といっています。「解釈」と「基礎経験」のこの結びつきは、ハイデガーのつぎの考えに対応しています。

「解釈が解釈として、ひとつの探求の明確な課題となるならば、右の〔先所有、先観取、先把握という〕『前提』の全部は……開示せられるべき『対象』の一種の基礎経験(Grunderfahrung)から、また基礎経験において、まえもって明白にされ、また確実にされることが必要なのです」<sup>(22)</sup>

ただ、さきにもみたように、三木はハイデガーと出会う前、卒論で基本的に「基礎経験(Grunderfahrung)」の内容を指示していました。解釈学の方法として、現存在(人間)を先在性でとらえようとするとき、「基礎経験」という深部を想定しなければならないことを三木清もハイデガーもそれぞれ独自に気づいたと思われま

## 一 「公共性」と「公共圏」

三木とハイデガーの関連をさらにみましょう。三木が「関心は自己の確実性を得るために必然的に公共性(Öffentlichkeit)を要求する」(Ⅲ二一五)というとき、ハイデガーの「公共性は、すべてを疊らせて、このように覆われたものを既知のもの、だれにでも近づけるものとして差し出す<sup>(23)</sup>」という、平均性をもつ「公共性」規定を念頭においています。しかし、三木は「公共性」をハイデガーよりポジティブな意味に転換しています。すなわち、「公共性」の要求は「同じ時代に生きる人々が共通に所有し、そしてその中において相互に理解しあっているところのいわばひとつの客観的な世界」としての「公共圏」(Ⅲ二一五)を形成するといっています。

三木はこの論文の最後で、解釈学的現象学の「現実の出発点」は「現代の意識」としての「公共圏」である、と書いています。三木はあきらかにマルクスの『経済学批判』『序説』の第三節「経済学の方法」を念頭においています。マルクスは経済学の研究過程では「単純なもの」に下向して分析される「現実の出発点」は無規定の「全体の混沌とした表象」である、といましたが、三木はそれを想起して、われわれにとっての「現実の出発点」は「現代の意識(イデオロギー)」、いかえれば「(現実的)存在への接近の通路となる公共圏」(Ⅲ二一九—二二〇)である、と書いています。マルクスの「単純なもの」は三木にとってはイデオロギーの研究によって到達すべき「現実的存在(Dasein)」です。混沌とした現代の意識を多くの規定態に精神的に再生産する、上向する過程は「現実的存在」、すなわち人間の「基礎経験」が言葉(ロゴス)によって自己規定し自己を開示する・現象する過程にはかならない、と考えていたでしょう。三木は、このようにハイデガーの「公共性」を意味転換したうえで、ハイデガーの現象学を評価します。

「現実的存在をその全き具体性において、全き事実性において理解しようとする研究がフッサールのいう純粋現象学(reine Phänomenologie)であることができず、かえってむしろハイデガーのいう解釈学的現象

学 (hermeneutische Phänomenologie) であるべき理由はこれにある」(III二一八)。

ハイデガーとフッサールは一九二七年秋までに、おそくとも一九二九年二月から三二年六月までに、学問的に決裂しました。しかし、九鬼周造は「実存の哲学」(岩波書店、一九三三年)で、ハイデガーとフッサールが同じ現象学の観点に立っているとみて、ハイデガーの『存在と時間』をフッサールの「還元」の方法で分析しています。これに対して、三木は、フッサールとハイデガーの現象学の違いをはっきり把握していました。

## 一一 「関心」と「問い」

「関心」というハイデガー用語は、「解釈学的現象学の基礎概念」の直前(一九二六年)に書いた「問の構造」でも基本用語となっています。

一般に「問われたもの」は特殊な「問われたこと」に限定され、「問われたこと」は問う人間の一定の「観点」<sup>24</sup>「関心」に限定されます。「問い」には問う人間の「関心」が埋められています。伝統的であるほど、「物の無知」、「事実の蔑視」に陥り、はたして問う価値があるかどうかを問わず、伝統的観点から無意味な問いを発し、自己の関心の「不安」を静めるために衝動的に「答え」に向う、と三木は指摘します。彼は、無意味な問いに陥る筈が「問の構造」にありうることを指摘して、無意味な問いにうつつをぬかす者どもを痛烈に批判しています。

「或る問題を究明するということは、その問を課題としてとること、すなわち問われたものに対して、答の方向において、問の観点において、この問題そのものの予定するところにしたがって自己を決定することにほかならない。そこに問題が問題としてその名ゆえに公平と正直とを粧いながら、私心あるもの、下心ある

もの、独断的なものであり、さらに一般に無意味なものでありうる可能性は存在する」(Ⅲ一六九—一七〇)。

そのような一面性・制限性から脱皮するために、「あらゆる問は必ず問い直さなければならぬ」(Ⅲ一七八—一七九)。(おそらくK・マンハイムを念頭に)視座構造を柔軟に移動させ、問題を多面的に「見回る」活動こそ、存在の真理が発現する諸々の可能性を総合的に統一する運動である、と三木は主張しています。したがって、問いを発する関心が相対化される過程で存在の根源性を獲得するとき、関心は基礎経験となる、と三木は考えていたと思われます。彼のいう基礎経験は、現代のイデオロギーとして与えられる研究対象を隈無く調べあげて到達できる基底であります。それは言葉(ロゴス)の光を当てられて現象してくるものです。問いはそのような意味における弁証法的発展として、分析Ⅱ記述される包括性を潜在させています。三木はのちに、弁証法と基礎経験との関連を、「弁証法とは……根源的には、歴史的世界の内面性において体験してきた生の構造連関である」と表現していました<sup>(26)</sup>。この論文「問の構造」には、なにかに挑むような気迫がみなぎっています。三木はこの論文の執筆のねらいを、(改姓した)羽仁五郎に書いています。

「あの中でいったことは、日本の学問、殊に哲学に対して、そしてそれよりも自分自身の研究に対してつねに警戒すべきことだと考えている。それは研究であると共に警告書である」(ⅩⅨ、三二六)

なるほど、「問の構造」には、『存在と時間』の「序説」などに読めるハイデガー用語がよく使われています。しかし、それを使って三木が説明しているのは、「存在への問い」一般ではなく、問いを立てることそれ自体がはらむ構造的な問題性です。三木はそれを鋭く解明して、学問の新しい坩堝のなかに突進していきました。

「問の構造」が掲載された『哲学研究』の編集者だった中井正一はのちに「三木君と個性」という三木を追悼

するエッセイで、この論文を外地（フランス）から受け取った」と証言しています<sup>(27)</sup>。しかし、三木は先に引用した羽仁五郎にあてた一九二六年一〇月一〇日づけの京都発信の書簡で、「問の構造」の前半は『哲学研究』の一九二六年の七月号に掲載されたが、その後半は一月号に載る予定であると伝えていきます。そのような事情を編集担当者であった中井正一が記憶がいにするのは不自然です。ではなぜ中井は「問の構造」の執筆時期を「帰国後」でなく「留学中」としたのでしょうか。

一九二五—一九二六年の西田幾多郎の田辺元あての書簡を参照すれば基本的に分かることですが、すでに三木がフランスに留学しているときから、哲学史の朝永三十郎の後任人事が進んでいました。朝永自身は後任に天野貞祐を推薦し、西田はそれを尊重して、人事を進めようとはしました。が、波多野精一は天野貞祐の学問的才能を問題にし、暗に三木清を推します。が、結局、三木が帰国（一〇月）して間もないころ、一九二五年二月一六日、天野に決定しました。それからほぼ一〇月後、三木が羽仁あてのあの手紙を出した一九二六年一〇月一〇日より数日前（一〇月六日）、西田幾多郎は田辺元に書簡で、「三木もそういう風なら、もうそれまでです<sup>(28)</sup>」と書いています。三木は当時二九歳でした。

西田はそのあと三木を情理をこめて論じたようですが、「問の構造」の戦闘的な調子には、ヨーロッパ留学からパスカル研究をもちかえり、マルクス、フォイエルバッハ、ヘーゲル、アリストテレスなどを研究するグループの中心にあった三木を取り巻くこのような状況に対する彼の感情がその論文の底に秘められているとみるのが自然でしょう。中井は「問の構造」が留学先で執筆されたものとする<sup>(29)</sup>ことで、三木がその論文に自分の感情を込めた状況証拠にならないように、友情から意図的に、「アライバイ工作」をしたと考えられます。

中井は三木を追悼するエッセイ「三木君と個性」で、正しさへの激情という才能のないものは、その地位を守

るために実に水をふむ思いを守りつづけているが、三木はその才能なきものどもの伏線にひっかかり、京都学界から放たれたと証言し、そのときの三木の心境を思いやりつつ、「この時、三木君は、新たな時代の、新たな思想圏にふみ入る契機を掴んだといふべきである」と書いています。<sup>(28)</sup>「新たな思想圏」、それは現代の気風のなかで広く人々が交流する「公共圏」のことであり、マルクス主義哲学を批判的に摂取しつつ「人間学的存在論」という彼独自の哲学を形成するために出て行くべき場です。その場をもとめて、一九二七年、三木は京都を去り東京に向かいました。

### 一三 基礎経験・アントロポロギー・イデオロギー

さて、いままで三木清の『唯物史観と現代の意識』の巻頭論文「人間学のマルクスの形態」の基本用語の一つ、「基礎経験」の成立史をたどってきましたが、ここで整理しますと、こうです。「語られざる哲学」で「圏」と表現されたことが「批判哲学と歴史哲学」で概念的に成熟して『パスカルに於ける人間の研究』で「基礎経験」と定義され、「基礎経験」を解釈する「アントロポロギー（人間学）」が展開されます。パスカル研究までの「圏」<sup>11</sup>「基礎経験」は宗教的色彩のつよいものです。しかし、ヨーロッパ留学から帰国して、ヘーゲル弁証法、フォイエルバッハの宗教批判、マルクスの『経済学批判』『序文』『序説』や『ドイツ・イデオロギー』や『ヘーゲル法哲学批判・序説』などを研究して、『唯物史観と現代の意識』にまとめられるマルクス研究を論文で発表する前に公表した「問の構造」や「解釈学的現象学の基礎概念」では、すでに関心を現実の社会の「公共圏」を含むよう拡大しています。視角をしなやかに多角化しつつ、「問われているもの」の核心を「基礎経験」としてあぶりだしてくる、その方法を論じています。すなわち、弁証法を基礎経験に結合します。弁証法とは三木清にとって

なによりもまずディアログ、対話です。対話の主題はいまや「神との対話」だけでなく、「社会的他者との対話」を含むようになります。人間諸個人は超越者と相対する宗教者としてだけではなく、他者をもつ交渉的な存在・社会的な存在ともつかまれます。

したがって、「語られざる哲学」・「批判哲学と歴史哲学」・「バスケルに於ける人間の研究」では「個体と普遍者」との宗教的関係で把握されていましたが、とりわけ「人間学のマルクスの形態」以降では「基礎経験」は人間諸個人のすぐれて社会的な関係でも、つかまれるようになります。なるほど卒論「批判哲学と歴史哲学」では「歴史哲学」が主題です。三木は歴史哲学を「宗教哲学」に収斂し完成するものとして構想していました。「歴史的活動の究極の意味は純粹な宗教的信仰によって確かめられる。歴史哲学の最後の問題は宗教哲学において解決の安定をうるのである」(II四八)とみていました。卒論執筆のころの三木には左右田喜一郎の『経済哲学の諸問題』への関心がありました。卒論はカント哲学の内部で展開されました。それがいまでは、人間は宗教的次元だけでなく社会的次元でも把握されるようになりました。「人間のタイプ」(I九〇)、すなわち人間類型でいえば、「宗教的人間」に「社会的人間」が加わりました。しかも、当分のあいだ(一九二九年いっぱいまで)、三木はマルクス研究という新しい領域を中心にします。

しかし、この重点移動を誤解して、三木はバスケルからマルクス主義者、しかも「教会的マルクス主義者」に変わったと取り違えてはなりません。なにもフォイエルバッハとマルクスから積極的に撰取したからといって、三木は宗教を否定しません。『バスケルに於ける人間の研究』の「三つの秩序」でいえば、マルクスなどが属する世界は、第一の身体の階層―かなりポジティブに再解釈された―および第二の精神の階層です。第三の慈悲の世界ではないのです。

もっとも、つぎの問題があります。すなわち、現実には第一の階層の身体と第二の階層の精神が実践的に統一されている現実の社会的生活の資本主義的形態の分析を通じて、その資本主義的形態にこそ、第三の階層に属するキリスト教を発生する基盤があるのだ、とマルクスが主張していることを三木はマルクス研究を通じて知りま  
す。マルクスはパスカルのいう第三の階層を第一の階層と第二の階層に還元します。その主張を三木はどのように受け入れたのでしょうか。

三木の考えはこうです。マルクスは宗教を発生させる矛盾の一つである社会矛盾を分析したが、人間諸個人の生の一回性<sup>30</sup>と死という自然矛盾は宗教を発生させるもう一つの矛盾です。人間諸個人が自己の有限な生を無限の普遍者に根拠づけようとする要求、それは人間の歴史的貫通的な要求であると考えていました。「死」という觀念の発生自体はすぐれて歴史的社会的なものであるにしても、いったん発生したその觀念はその後には持続して存在すると三木は考えていたと思われま  
す。彼はアリストテレス研究（XI二二、一八八）で、人間の自然（本性）は過程的に生成するものであるというアリストテレスの規定に注目していました。

ところで、三木はマルクス研究を通じてパスカル研究にはなかった「イデオロギー」という領域をあらたにつけ加えます。この「イデオロギー」というカテゴリーはいうまでもなく『経済学批判』『序文』から獲得したものです。パスカル研究では「基礎経験」と「アントロポロジー」の二つでした。すなわち、パスカルの宗教的基礎経験は人間の生の「三つの秩序」に分析されます。ところが「人間学のマルクスの形態」から、「基礎経験」・「アントロポロジー」・「イデオロギー」の三つになります。三木の説明を整理しますと、この三つはつぎのように関連します。

まず、基礎経験とは、いまだ言葉（ロゴス）によって社会化・公共化されていない現実的存在です。現実的存

在は歴史的社会的に限定された、人間の「交渉の仕方」です。「交渉の仕方」は言葉（ロゴス）によって表現されます。「言葉（ロゴス）こそ社会において唯一の現実的な意識である」（Ⅲ五六）と三木は言います。三木のマルクス研究では基礎経験は「無産者の基礎経験」が主題です。無産者という歴史的社會集團の経験を根源的に規定するのは「労働」（Ⅲ四五）です。

マールブルグに滞在していたとき、「私は他人の出逢った *Grunderfahrung*（根本的（基礎）経験）を自ら理解する」（ⅩⅨ二七〇）ために、「ルソー解釈」を計画していましたが（ⅩⅨ二七二）、そのさい、ルソーの基礎経験とはたんなる個人的なものではないでしょう。三木はそれを西欧思想史にあらわれた一つの「典型」として理解していたと思われまゝ。パリに移って、計画はパスカル研究に変わりました。ここに、自然宗教のルソーからジャンセニズムのパスカルに変えたのはなぜかという問題が残りますが、とにかく、パスカルの「宗教的な不安」という基礎経験を分析しました。その場合も、パスカル個人の経験をいうのではなく、パスカルを「典型」とする人間の宗教的基礎経験を考察したのです。人間の「意識」には発達史があつて、その最初の形態は、アウグスティヌスのようなキリスト者の宗教意識の形態をとっていました。したが、しだいに宗教性を脱色して「意識一般」に純化したのだと三木はみています。このことから推して、宗教的不安という意識となつて顕わになる基礎経験は歴史的呢なものです。これは三木が主張する「生の歴史性」をしめす代表例でしょう。三木はまた、ヘーゲルの哲学は「主観と客観との絶対的同一性」を主張するロマンティクの高揚期の基礎経験を哲学化したものであり、フォイエルバッハの哲学はロマンティクの崩壊期の基礎経験をもとにしているといひます。このように基礎経験とはすぐれて社会的で歴史的なものです。三木は、「無産者的」基礎経験というときの「無産者的」とは、人間の「交渉の仕方」の「ひとつの歴史的類型」であり「歴史的範疇」であるといひます。ここにはマックス・

ウェーバーの「理念型」をすぐれて「歴史的範疇」と規定する三木の観点があります(IV三九七)。

#### 一四 「自己解釈」・「自己了解」とディルタイの解釈学

三木によれば、基礎経験はロゴスを要求し、生産し、指導します。基礎経験は言葉(ロゴス)によって顕わにされ、表現されることによって、「救済」され止揚されます。「ロゴス」には、「ロゴスは神なりき。……万の物これに由り成る」(ヨハネ伝)という宗教的意味が含まれているでしょう。

言葉(ロゴス)による基礎経験の表現には二つのレベルがあります。

三木はまず、基礎経験の言葉(ロゴス)による直接的表現・「第一次のロゴス」を「アントロポロギー(人間学)」とよびますが、それは、人間が自分の生活の交渉の仕方に関与する現実的な在り方を言葉でとらえること、つまり、「人間の自己解釈 (Selbstauslegung)」(III九)をいいます。人が「感性的活動」というかたちで「交渉」を行うとすれば、その人は自分の現実的存在を「感性的実践的存在」としてつかむにちがいません。「アントロポロギーは生の根源的な具体的な交渉の中から直接に産まれるロゴス」(III九—一〇)です。それがいったん産まれると、人間が行動、制作、生活を認識する、その仕方を規定するようになる。つまり、人間の生活のあらゆる経験を支配し指導することになる、といえます。

「第二次のロゴス」は「イデオロギー(観念形態)」です。そこには「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「公共圏」です。それは「人間の自己了解 (Selbstverständigung)」(III二—一二)といえます。アントロポロギーははまだ基礎経験の直接的な表現にとどまっています。「公共性」を獲得していません。アントロポロギーを媒介にし、アントロポロギーのこの制限を超えて、基礎経験に公共性を与えるのがイデオロ

ギーです。基礎経験は社会的な共通理解の水準まで、その表現を高めるわけです。いったんイデオロギーが成立してしまえば、その成立の媒介となったアントロポロジーはその根底に隠蔽されてしまいます。したがって、研究過程ではイデオロギー分析を通じてアントロポロジー（人間の学、人間類型）を検出することになります。

三木は「基礎経験・人間の自己解釈（アントロポロジー）・人間の自己了解（イデオロギー）」という概念を、基本的にはディルタイの解釈学を参考に、自ら創りだしたと考えられます。三木は一九二四年、マールブルグから田辺元宛の書簡で「マールブルグへ来てから私はハイデッガー、それと関連してディルタイから非常に強い影響を与えられました。この影響はおそらくなんらかの形で私の学問上の一生を決定し、支配するだけの力もつていそうに思われます」（XIX二六七）と、その感激を語っています。また三木はのちに「読書遍歴」（一九四一年）で「ディルタイとか、さらに逆ってシュレーゲルやフンボルトなどにたいして私の眼を開いてくれたのは〔カール〕レーヴィット氏であった」（I四二四）と回顧しています。三木のディルタイとの最初の「出会い」は、ハイデッガーについて研究していたマールブルグ留学のときです。三木はのちに（一九二六年）、ディルタイについて纏めようとはしますが、ディルタイの思想の豊富さと複雑さに呻吟しました。やっと『唯物史観と現代の意識』に収めた「人間のマルクスの形態」をふくむ三本の論文を公表した後、「ディルタイの解釈学」（一九二八年）を脱稿します。そこで利用した基本文献はディルタイとフンボルトです。

三木は、フンボルトから「言葉は全体の人間性の表現である」（II一六五）というテーゼをとりだします。このテーゼにいう「表現」についてみれば、それでもって、「基礎経験」の言葉（ロゴス）による二つの次元に区別される表現、「アントロポロジー」と「イデオロギー」を基礎づけようとするものです。三木はこのテーゼの「全体の人間性」に示唆されて、解釈学を社会科学にまで拡張しようとし、すなわち、「解釈および解釈学とい

う語を言語と文字の世界から、政治、経済、社会の諸組織、諸制度などの領域へまで拡張して使用する」(II 六三)との目論みをいただき、ディルタイの解釈学を吟味します。基本文献はディルタイ『解釈学の成立』(Die Entstehung der Hermeneutik, 1900)<sup>(37)</sup>です。

ディルタイは『成立』で、精神科学の普遍妥当性の可否を問題にし、精神科学の対象は「内的直接的現実そのもの、しかも内から体験された連関」である、といます。この「内的経験 (innere Erfahrung)」を認識する過程を「理解 (Verstehen)<sup>(38)</sup>」とよびます。その「理解」が客観性≡社会性をもつわけはこうです。「生の表現は固定されて、幾度でもそれに立返えることができるときに限定される。我々は永続的に固定された生の表現のこのような技術的理解を解釈 (Auslegung oder Interpretation) と呼んでいる」といいます。しかも、ディルタイは言語についていいます。「人間の内面なるものは言語においてのみ、その充分な、遺漏のない、そして客観的に理解される表現を見いだす」<sup>(39)</sup>。

三木はこのようなディルタイの見解をふまえ、上記のディルタイ研究では「理解は、それが特に学問的な自覚に持ち来されて、方法的な統制のもとにおいて行われるとき、『解釈』……である」(II 一六二)といっています。三木は解釈学を社会科学の領域にまで適応するという問題意識のもとで、言語 (ロゴス) に人間の生活の一切が固定・保存され、人間の内面は言語においてのみ完全に包括的に客観的に表現されるといふディルタイの見方に共鳴します。

ところで、三木のマルクス研究では「基礎経験」↓「人間の自己解釈」↓「人間の自己了解 (理解)」という順序になっていて、ディルタイのばあいと「理解」と「解釈」とが逆です。もっとも、三木は「生の三つの契機」として、体験 (Erlebnis) → 表現 (Ausdruck) → 理解 (Verstehen) をあげています。体験が生の内化であり、表現が

その外化であるとするれば、理解は外化された生の再内化であり、「生の自己意識」であるといえます。そこで三木は「生の自己認識は生の自己解釈 (Selbstauslegung) と一層適当によぶことができる」(Ⅱ一九五)とのべます。つまり、この場合、「理解」は「自己解釈」に等しいのです。あきらかに「デイルタイの解釈学」と「人間のマルクスの形態」とでは用語が共通しているところがありますが、意味は同じではありません。三木はデイルタイの解釈学を素材にして、「基礎経験」、「人間の自己解釈」、「人間の自己了解 (理解)」という用語を独自に創りだしたと考えられます。そのさい、先にみたようにハイデガールの解釈学—これはアリストテレスとデイルタイのみを自分のいわば古典としたものですが、そこにおける—「基礎経験」というタームとその解釈学との結びつきに強く示唆されています。

結局、三木は卒論で「闇」を「基礎経験」と命名する実質を把握した後、マールブルグでハイデガールの影響のもとでデイルタイの著作を読み、その成果を生かしてパスカル研究で「基礎経験」概念を成立させます。帰国後、マルクス研究で、人間の「自己解釈」・「自己了解 (理解)」という二つの基本用語を創ったと考えられます。

- (1) この論文では『三木清全集』(岩波書店、一九六六—一九六八年、全一九巻と第二〇巻、一九八六年)を用いる。この引用文は第三巻、二四二ページ。以下、(Ⅲ二四二)と引用文の末尾に略記する。読みやすくするため、引用文の旧かなづかいは新かなづかいにあらためた。引用文中の「」内は引用者の補足である。
  - (2) 三木清は、Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922. を『社会科学の予備概念』(Ⅲ二八二)や『社会科学概論』(Ⅳ三三〇)などで引用している。
  - (3) 三木がマルクス研究三部作、『唯物史観と現代の意識』(一九二八年)、『社会科学の予備概念』(一九二九年)、『観念形態論』(一九三一年)で引用するマルクス文献はつぎのとおりである。
- ① Die Thesen über Feuerbach u. Die Deutsche Ideologie in *Marx-Engels Archiv*, Bd. I, 1926.

- ② Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Aus dem Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, Hsg. v. F. Mehring, Bd. I.
- ③ Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort u. Einleitung.
- ④ Das Kapital, I.
- ⑤ Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik in Nachlass, Bd. II.
- ⑥ Misère de la philosophie.
- ⑦ Briefwechsel zwischen F. Engels u. K. Marx, Hsg. v. Bebel u. Bernstein, Bd. I—IV, Stuttgart, 1913.
- ⑧ Das kommunistische Manifest.
- ⑨ Briefe an Kugelmann.
- なお、上記のリヤザノフ編の『ドイツ・イデオロギー』の当時の翻訳には
- ① 由利保一訳『ドイツ・イデオロギー』永田書店、一九三〇年二月二日発行
- ② 河上肇・森戸辰男・榎田民蔵共訳『ドイツ・イデオロギー』我等社、一九三〇年五月五日発行
- ③ 三木清訳『ドイツ・イデオロギー』岩波文庫、一九三〇年七月一日発行
- があり、一九三〇年(昭和五年)にあって出されている。
- (4) 戸坂潤「三木清氏と三木哲学」『戸坂潤集』筑摩書房、一九七六年、四〇五ページ。なお戸坂は三木を「彼はみずからマルクス主義者を以て任じるようになった」(四〇六ページ)と書いているが、三木自身自分を「マルクス主義者」と考えたことはない。(注30)参照。戸坂のこのエッセイは歪んだ三木清像をつくりあげる一役を担ってきた。
- (5) 森正蔵『風雪の碑』鱒書房、一九四六年、二一四—一五ページ。
- (6) 内田弘「三木清の自由主義思想と創造的社会論」、『専修大学社会科学年報』第二四号、一九九〇年、一〇五ページ以下、参照。なお、住谷一彦は『三木清集』(筑摩書房、一九七五年)の「解説」(四八四—四八五ページ)で、「バスカル研究の裡にマルクス研究への展開を必死とするような胎芽」は三木がマルブルグに滞在しているとき、カール・レーヴィットとの親交によっていただいた「市民社会と社会主義に関する問題意識」であろうとみる。
- (7) 金栄穆氏は『三木清—彼が生きた時代の代表的な思想家—』で「語られざる哲学」を執筆する三木の内面をつぎの

ように分析している。「三木は、哲学が哲学に生き、哲学的に生きる者のためにだけ存在するのだと信じるようになった。彼は第一高等学校時代に哲学の再評価と哲学への傾倒を経験したが、そのため彼の懐疑主義と憂鬱は夢とロマンに満ちた感情に変わった。けれども、彼が哲学の真の人生に生きようとしたとき、二つのあいあらそう魂に出会った。それは、聖パウロを苦しめた人間の内面的矛盾に似てゐる。」cf. Kim Yong Mok, *Miki Kiyoshi: A Representative Thinker of His Times*, Berkeley, 1974, p. 49—50.

- (8) ハイデガーはアリストテレスの『解釈論』第一章第六章や『形而上学』『ニコマコス倫理学』を参照するよう指示している。三木は『解釈論』の第四章 (De interpretatione 4) を引用している (III 109)。cf. Aristotle I, *On Interpretation*, Loeb Classical Library, p. 120—121. 日本光雄訳『命題論』『アリストテレス全集』第一巻、岩波書店、八八—八九ページ。三木はハイデガーにならぬ「通常、真理 (truth) と誤り (cf. Aristotle, *op. cit.*, p. 121) aletheia を「顕わにすること」と解釈し、虚偽 (falsity) と誤り (cf. pseudethai を「蔽ふ隠されること」と解釈する。ハイデガーは「アレーテウエインとしてのロモスの『真であること』は、それによって語られている存在するものを……その隠れていることから引きだして、隠れていないもの (アレーテス) としての存在するものを見せる、すなわち見つけるということです。同様にプセウデスタイとしての『偽であること』とは、覆うことの意味での誤らせるといった意味です」(Heidegger, *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Unveränderte 4. Auflage, Halle, 1935, S. 33. 桑木務訳、岩波文庫、一九六〇年「七」七〇ページ。これを「アポファンシス命題 (logos apophantikos)」(III 108) という。藤井義夫は『アリストテレス研究』(岩波書店、一九四〇年)で「最近ハイデガーの影響の下に、アリストテレスの真理概念を「発見性」として読み直そうとしたもの」(Schling-Wollny: Aristoteles Gedanke der Philosophie, 1928) がある。しかし遺憾ながらこの書においてはその解釈が主張されただけで、かかる解釈がアリストテレスの形而上学的思想と如何に調和するかは少しも示されていない、のみならずかかる解釈がアリストテレス学において果たして可能であるか、について多くの疑が残されている」(「二六三ページ、注②」と注記している。三木は「アリストテレス」(一九二九年)、『アリストテレス形而上学』(一九三五年)において、ハイデガーの真理「「開示性」(発見性でなく) という概念を、ハイデガーの名をあげず、援用している (XI 四、三九、九九—一〇六)。藤井の上記の注記は間接的な三木批判とも読める。
- (9) 波多野精一のこの著書は、その「序」に「講演の筆記と、ついでには原稿の複製と、の勞多き任に当たられたは、文学

士三木清君である。君の理會(ママ)深き努力は、講演の内容および精神を、忠実に、趣味豊かに、再現するに成功した」とあるように、三木の波多野理解の深さと表現力の高さを示す文献である。

(10) 波多野、前掲書、九〇―九一ページ。

(11) cf. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, 1976, p. 181 ff. 米林富男訳『道徳情操論』(下)、未來社、三八三ページ以下、参照。カント(小倉志祥訳)『世界市民的意図における普遍史のための理念(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht)』、『カント全集第』第一三巻、特に二〇ページ以下参照。カントはその「第四命題」で、自然が人間に付与した「社会化する傾向」と「個別化する性癖」との矛盾、すなわち「非社会的社交性」を指摘する。人間は自然の配慮を露知らず、社会の中で他人に対抗意識をもって生きる。「名譽欲」・「支配欲」・「所有欲」を満たして「地位の獲得」に血道をあげる。その結果「未開状態」から文明状態に発展する。カントは「創造者のこのすばらしい配備」を肯定している。カントはルソーの名をあげているが、スミスの名はあげない。しかし、スミスの『道徳感情論』を下敷きに行っていることは明白である。ただ、「人間学講義」のある覚書には「この(市民的)体制は(對抗を)欠乏と労働の必要を前提に行っている。アダム」(前掲小倉訳、注(11)参照)とある。「アダム」とは、『聖書』にいうアダムでなく、アダム・スミスのことであろう。浜田義文「カントとスミス」、『季刊社会思想』第三巻第一号、一九七三年)によれば、カントがスミスをよく学んだのにたいし、スミスはカントに関心がうすかった(六五ページ以下)。(12) 三木のこの姿勢は、のちの、現代哲学の観照的態度の克服こそ現代哲学の課題であるとの問題意識につながってゆく。この観点からして、マックス・ウェーバーの「没価値性(価値自由)」論に不満だった(Ⅲ二七四以下)のは当然である。

(13) 波多野、前掲書、七七ページ。

(14) 『歴史哲学』(一九三二年)を出版した三木が遺稿「親鸞」(一九四三年末―一九四五年三月ごろ執筆)に込めた意味は「歴史哲学としての宗教哲学」という観点から推定されるべきではないか。三木は「親鸞」で、「無常は我々の原始的な体験に属し、仏教にとってその説の出でくる基礎経験である。仏教は生の現実におけるこの基礎経験から出てこれを思想にまで高めたのである」(ⅤⅧ四三八。強調は原文)という。「無常」は仏教における「基礎経験」である。三木は「親鸞」で、マルクス研究における「基礎経験」↓「アントロポロギー」↓「イデオロギー」、『歴史哲学』における「事実として

- の歴史」↓存在としての歴史」↓ロゴスとしての歴史」に対応させて、「無常」↓「懺悔」↓「名号（ロゴスのロゴス）」という「三つの秩序」を展開して、「正・像・末」の仏教史に「歴史哲学の究極としての宗教哲学」を読もうとした。三木のいう「ロゴス」とは「ヨハネ伝」冒頭の「言葉」からマルクス研究における「基礎経験」を「救済（soetia）」する「言葉」や『歴史哲学』の「ロゴスとしての歴史」に継承され、遺稿「親鸞」の「名号（ロゴスとしてのロゴス）」にまで貫通している。「構想力の論理」の終章に予定されていた「言語」も宗教哲学的意味を含んだものであったろう。「親鸞」は三木の歴史哲学＝宗教哲学的な遺稿である。
- (15) 波多野、前掲書、一三八ページ。
- (16) 波多野、前掲書、一〇五ページ。
- (17) 茅野良男『初期ハイデガールの哲学形成』、東京大学出版会、一九七二年、三四四ページ。
- (18) 茅野、前掲書、三九六ページ。
- (19) 『パスカルに於ける人間の研究』には三木清のマルクス研究において対比すべき注目したい用語がある。「自然」「交渉的存在」「感性」「理性」「個性」「個性」などである。それらの対比は、別稿「三木清の社会科学撰取の問題像」（『専修経済学論集』一九九一年三月）でおこなう予定である。
- (20) 茅野、前掲書、三六一ページ。「三木がハイデガールの講義を聴講したのは一九三三年から二四年の冬学期と二四年の夏学期であり、二五年八月パリでハイデガールの二四年から二五年の冬学期の筆記の（「プラトン」）講義のタイプ印刷を入手している（XIX三〇八―三〇九）。つまり三木が利用したのは、少なくともマルブルグ最初の二学期のハイデガールの講義と演習」およびプラトンの対話篇『ソフィステース』の解釈の筆記印刷であった。
- (21) Heidegger, *a. a. O.*, S. 232. 桑木訳、〔中〕、一九六一年、一九八ページ。
- (22) Heidegger, *a. a. O.*, S. 232. 桑木訳、〔中〕、一九八一―一九九ページ。強調は引用者。
- (23) Heidegger, *a. a. O.*, S. 127. 桑木訳、〔上〕、二四四ページ。
- (24) 細谷貞雄編『ハイデガー』、平凡社、一九七七年、一八八ページ。
- (25) 茅野良男『ハイデッカー』、講談社、一九八四年、二〇―二二ページ。なお、いま本稿の本文に引用したハイデガールの現象学とフッサールの現象学との対比の箇所を指して、茅野氏は「我々の見る限り『パスカルに於ける人間の研究』」問の

の構造」、「解釈学的現象学の基礎概念」の三つのうち、ハイデッガーの名前は「こだけにあがっている」と指摘している。茅野、『初期ハイデッガーの哲学形成』四〇五ページ、注(三三〇)。なお、茅野編『ハイデッガー』一七七一―一八二ページ、も参照。「現象学的解釈学の基礎概念」の冒頭の「現象」とはなにかを説明した文章は『存在と時間』第七節の「A 現象」という概念」の冒頭の文をなぞったものであるが、ハイデッガーの名前はそこにも出てこない。その論文の最後にフッサールとの対比で出てくるのみである。なお、三木はそのあと、一九二八年一月に公表した「理論歴史政策」にはハイデッガーの『存在と時間』を引いている(III二七〇)。「観念形態論」序(一九三二年)では、ハイデッガーの「現存在(Dasein)」と「既存在(Vorhandensein)」を引き(III三七四)、『形而上学とは何か』(一九二九年)に言及している(III三七六)。さらに、同書に収めた「認識論の構造」では「理解」概念に関してハイデッガーを引き(III四三七)、また同書に収めた「科学の発展の制限とその飛躍」では「根拠(Grund)」概念についてハイデッガーの「根拠の本質について」(Von Wesen des Grundes)(一九二九年)を指示している(III四八三)。ハイデッガーの名を挙げた論文「ハイデッガーの存在論」(一九三〇年、X、八三―九〇)、「ハイデッガーと哲学の運命」(一九三三年、X三二―三三〇)、「最近の哲学」(一九三四年、XX一八四―一九四)、「ハイデッゲル教授の想い出」(一九三九年、XVII二七四―二七六)も参照。一九二九年二月に発表した「唯物論とその現実形態」では、三木はハイデッガーからの継承面を明らかにし、あわせてハイデッガー批判を展開する計画があると書いている(III三五八)。さっそく翌年一九三〇年一月、「ハイデッガーの存在論」で三木は「ギリシヤ的なものから本来のキリスト教的なものへ還えるということ、それがフッサールの現象学からハイデッガーの存在論への転向である」(X八九)と、フッサールとハイデッガーとの分岐点(本文、「一」「公共性」と「公共圏」参照)を指摘したうえで、「彼(ハイデッガー)の現実的存在(Dasein: 人間のこと)は社会性をもたず、彼のいう歴史性もまた主観的であって客観的ではない」(X九〇)と批判している。内田、前掲論文、一〇三ページ、参照。また、一九三八年の「解釈学の修辭学」(V二二九―二五八)は、「理解の立場」に立つディルタイハイデッガーの解釈学に対する「(社会的)行為の立場」からの批判である。

(26) 「弁証法における自由と必然」(一九二九年)(VI一〇二、一〇四)。

(27) 中井正一「三木君と個性」、『中井正一全集』(1)美術出版社、一九八一年、三三九、三五―一ページ。

(28) 『西田幾多郎全集』、岩波書店、一九六六年、第一九卷、五九二ページ。

(29) 中井、前掲書、三四一ページ。

(30) 三木の「手記 マルクス主義哲学について」(XVIII 九五—一二四) 参照。これは、「プロレタリア科学」の同人、大河内信威に依頼されて共産党に資金をカンバしたことが発覚して、一九三〇年五月、治安維持法違反に問われ、拘留されているとき、担当の戸澤検事に一九三〇年九月三日に提出したものである。ここで三木は権力のまえで決して「イソップの言葉」で語っていない。彼はそこでマルクス主義哲学と自分との関係を明らかにしている。彼は①「教会的マルクス主義」のいう「弁証法的唯物論」に対して「人間学的存在論」という自己の哲学的立場を対置する。②そこからマルクス主義哲学の真理内容を弁護し、マルクス主義哲学から学んできたことを表明する。しかし、③宗教は、マルクス主義が止揚しようとする社会矛盾だけでなく、人間的諸個体の一回性「死」という永続する自然矛盾にも、その発生根拠をもつ。したがって社会矛盾が消滅しても、宗教は消滅しない。④弁証法の妥当範囲は人間の生活の領域(現実存在・*existentia*)に限定されるもので、自然弁証法なるものは認めがたい。この二点で「独断的マルクス主義」に反対してきたとのべている。

この主張は三木の逮捕以前および以後のこれらの問題に関する三木の主張と一致する。「手記」における「宗教は、超越の反面に必ず内在がある。……現実に対する最も熱烈な闘争をも宗教は要求している」という三木の主張は、拘留後書いた、矢内原忠雄の『マルクス主義と基督教』の書評「宗教改革か社会改革か」(一九三二年三月)にも貫かれている。翌年一九三三年一〇月の「文化の根源と宗教」でも「宗教が求めるのは『生より以上』ではない。かえって宗教は『より多くの生』いな、限りなき生命を求めるのである」(XIII 二九)が、「いわゆる『心境的』宗教と宗教のファッショ化がその〔宗教界の〕現状であり、共に宗教の本質の否定である」(XIII 三二)と果敢に指摘している。なお、三木の資金カンパ事件については、明石博隆・松浦総三編『昭和特高弾圧史(1)』、太平出版社、一九七五年、三九ページ、参照。

(31) のちに、池島重信訳、岩波書店、一九三二年、が出る。

(32) 三木は「認識論の構造」で「理解」について、「対象的存在に関わる知識を私は特に『認識』とよび、これに対して交渉的存在に関わる知識を私は特に『理解』と名付ける。このような意味における理解の概念は、我々はこれを最近、例えばハイデッガーの哲学のうちに見出すことが出来るだろう」(III 四三七)。

(33) 池島、前掲訳、二一六ページ。