

文化と解釈 (3)

— 昭和思想史試論 —

津田雅夫

倫理学研究室

(1995年6月30日受理)

Culture and Interpretation (3)

— An Essay on Intellectual History in Prewar Japan —

Masao TSUDA

第3章 三木清と〈宗教批判〉

(一)

前稿では、プロレタリア科学研究所時代の三木清を中心に、彼をめぐる、とりわけその宗教論をめぐるマルクス主義者たちとの論争を検討した。そして、宗教肯定論と批判された三木の宗教評論が、じつは三木自身にとって「唯物論の現実形態」の遂行として、まさに〈宗教批判〉の性格を本質的にもっていたこと、しかしながら、彼の批判者たちは、そうした性格を見過ごし（もしくは意図的に無視して）、三木の宗教論をもっぱら宗教擁護、宗教の永遠性の主張と位置づけ、たんに有神論として断罪するための根拠として利用したこと、その結果、皮肉にも、「あらゆる現実批判の入門」としての〈宗教批判〉の遂行は、無神論を呼号したマルクス主義者たちによってではなく、むしろ三木清によって本格的に担われることになったという逆説的な経緯を述べておいた。

そこで改めて三木清に立ち戻り、彼の〈宗教批判〉がいったいどこまで押し進められたのかについて、その後の展開を見届けておかなければならない。宗教問題は三木清にとって中心的な課題であって、こうした検討も本来、彼の理論活動全体についての考察を踏まえてなされるべきであろうが、ここではただ、文化の解釈（＝批判）という視角から、基本的論点に絞って、三木の〈宗教批判〉の帰趨を確認するにとどまる。

すこしまず、三木清における〈宗教〉をめぐる諸研究について触れておこう。三木清の宗教観については、これまで既に多くのことが語られており、また彼の思想（形成）にとっての宗教の重要性については、かなり共通した理解があると言ってよい。たしかに初期のパス

カル研究から遺作『親鸞』まで、三木の「宗教的な気持」(『手記』1930年⁽¹⁾)の存続とその意義を指摘し確認することは、ある意味で容易であろう。しかし他方、従来の研究を顧みる時、三木における宗教問題の重要性について共通して語られるわりには、その内実そのものに立ち入って論及したものは意外に少ないように思われる。

三木にとっての宗教の意義を強調したこれまでの研究を大きく概括的にふり返ってみると、いくつかの傾向に気づく。一つは、最後の親鸞論を中心に、そこに焦点を合わせるかたちで三木の宗教観の展開を捉えつつ、しかし同時に、多くの場合、そこにおいて統一・止揚されない三木思想の根本的な矛盾的性格を強調する傾向である。そうした流れのなかで、「理性的論理的な一面」と「求道の宗教的な他面」との遂に果たされなかった統一について、また、「無限の自己超越の形成の哲学」たる「構想力の論理」と「超越者への全き帰依」たる『親鸞』との「相容れない両面」の関係について、そこにおける動揺・相克を強調した唐木順三の見解は、以後の研究に多くの影響を与えた⁽²⁾。

そしてもう一つは、こうした唐木の見解を批判して、三木の思想形成における宗教論の重要性を承認しつつも、その「安心立命」の宗教的要求は、具体的にはむしろ、「歴史」の真相、すなわち、未完に終わった新しい「人間の歴史的社会的存在論」の構想にあったとして、「超越者への全き帰依」といった契機を否定的消極的に考える荒川幾男のような見解である⁽³⁾。さらに最後に付け加えれば、三木の良き理解者たる久野収のように、三木の宗教問題を「もっとも重要で、同時にもっともむつかしい問題である」として、慎重に敢えて深く立ち入らないような研究である⁽⁴⁾。

たしかにいずれの立場においても、三木にとっての〈宗教〉の重要性を指摘し、その意義を承認しつつ、そのうえで宗教問題の三木哲学における思想的な整合性を問うているわけである。しかしながら、はたしてこうしたアプローチだけが三木の宗教問題への適切かつ唯一可能な方法なのであろうか。もう少し別の角度からの探求はありえないのか。もちろん三木は「宗教的傾向をもった人間である」と自認し、またその宗教論において、将来における宗教の存続について繰り返し語りつつ、「宗教的要求」が人間本性に基礎をもつものであることを力説している人物であるわけであって、その限りでは、なによりも三木自身の〈宗教〉を直接の対象として論ずることが、まさに探究の本筋であるように見える。

しかしまた同時に、もっとも困難にぶつかり当惑させられるのも、三木自身の〈宗教〉を論ずる場合なのである。三木自身の宗教を明示的・確定的に語ることは、きわめて難しい。その困難さがまた、上記の諸見解の相違となって現れていよう。三木の現実の諸宗教への関わり、キリスト教とりわけ仏教(浄土真宗)との関わりについて、まさに〈信仰〉の問題として問おうとする時、「もっともむつかしい問題」(久野収)にぶつかり、棚上げしたくなる。さらに言えば、きわめて懐疑的になる。なぜなら、たとえ「宗教的傾向」を強くもっていたにせよ、三木清のうちに安易に宗教人(=信仰者)という風には言えない契機が存在を強く感ずるからである。

こうした困難に直面するのも、しかし他面から見れば、問題接近の仕方や方法そのものについて改めて反省してみることを促してはいないだろうか。そもそも三木と〈宗教〉との関わりは複雑で媒介的な、より正確に言えば、否定的・批判的な性格を帯びていたのではなかったのか。三木の自認にもかかわらず、〈宗教〉への真直ぐな道は、むしろ閉ざされていたの

ではないのか。三木の言説を表面的にそのままに受け取ることは、事柄の本質を見失わせるように思われる。要するに、きわめて批判的・媒介的な可能性しか三木清には残されていないかのように思われるのである。

そしてきわめて概括的な言い方になるが、そもそも三木が遭遇したような困難さは、しかしなにも彼だけのものではなく、20世紀の多くの優れた思想家を見舞った運命だったと言える。M. ヴェーバーにおけるキリスト教（プロテスタンティズム）然り、柳田国男における神道（固有信仰）然り、そして三木における浄土真宗（親鸞）然り。〈宗教〉への鋭い感受性や共感なしには思想・文化の深い探究はありえず、しかしながら他方、もはや〈信仰〉は自明な生きられた存在ではなく、むしろ絶望的なまでに懐疑的なものと化していた。宗教と信仰をめぐるそうした亀裂状況は、むしろ普遍的で共通したものであった。三木の宗教問題も、そうした現代世界の普遍的・思想的な問題次元のなかに位置づけ、改めて考察されるべきであろう。

(二)

それでは、三木にとっての〈宗教〉にたいする媒介的・批判的な道とはいったい何なのか。さらにその場合、三木における媒介的・批判的な道の特殊性をいかに考えればよいのか。三木の自称する「宗教的人間」をそのままに受け取る必要はないとしても、彼の宗教への積極的な関与は、それではいかなる仕方において捉え直されるべきか。ここにおいてわれわれは前稿で、三木の宗教評論をめぐる論争の分析から、三木清における媒介的・批判的な道の特殊性を、まさに〈宗教批判〉の遂行という形において見出そうとした。すなわち〈宗教批判〉という仕方、彼の宗教論の展開を追うことができるのではないのかと考えたわけである。要するに三木は、「現実の問題」との取り組みを、宗教とその批判のうちに求めたのであり、また、「自己否定の道」を通じて宗教の実現（＝止揚）をめざしたと言える。そしてまた、そうした〈宗教批判〉の試みを通じて、「唯物論の現実形態」の具体化および深化を図ろうとしたのではなかったのか。

そこで次に、この仮説的な見通しに基づき、プロレタリア科学研究所時代以後の三木清の活動について、〈宗教批判〉の展開を追うことにする。研究所を追われ、実践活動から一歩退き、理論活動に専念するようになってからも、「現実の問題」としての宗教問題、および「唯物論の現実形態」としての〈宗教批判〉にたいする問題関心や模索が、単純に消滅してしまっただけではない。三木は以後も宗教についての論評を書き続けたのであり、さらに注目すべきは、狭義の宗教を対象としてだけでなく、日本文化の宗教的基層を探るという拡大された仕方において、〈宗教批判〉の試みが展開されていったということである。それはまさに〈批判〉の深化の過程として位置づけられよう。その展開の結節点について見ておくことにする。

三木は1933～4年頃、友松円諦の「聖典講義」放送の人気なども機縁となって、「宗教復興」現象が話題となるような状況のなか、再び宗教問題について筆をとり、それ以後、折りに触れて宗教を論じ続けるようになる。そうして書かれた宗教評論を主たる検討素材として、これまでの論述との関連でその特徴に触れておこう。

「文化の根源と宗教」（1933年9月）と題した宗教評論のなかで三木は、ここでもまた、

宗教の「弁証法的否定」という彼独自の見地から既成宗教にたいする〈宗教批判〉を試み、まさにそのことを通じて、〈現実〉の批判的反映(=表現)たらんとしている。彼はまず、当時の宗教界をして「宗教は自己逃避の方便でなければ、いわゆる文化的となって、古き文化、現存の社会と全く妥協的となっているのである。いわゆる『心境的』宗教と宗教のファッショ化がその現状であり、共に宗教の本質の否定である」と厳しく問いつめる⁽⁶⁾。ここから三木は、改めて宗教の本来のあり方を定めるべく、「古き文化、現存の社会」を根底から否定し、新たな文化の創造へと向わせる「創造的精神」そのものの躍動としての宗教というイメージを語りかける。

すなわち宗教とは「文化を作るとともに文化を毀すことのできる」⁽⁶⁾ものなのであって、「文化の創造の根源」にあるものとして、「宗教は決して単に文化のひとつと見らるべきもの」⁽⁷⁾ではないのである。ここで再び我々は、宗教は社会や文化に還元できず、普遍的・自然本性的なものであるとする三木の宗教観に行き着くことになる。宗教は、なによりもその「自然的要素」において捉えられるべきものとして、文化を破壊・創造する「パトスのなもの」の究極に位置する存在なのである。そして三木の批判の矛先は、いわゆる「宗教復興」の陰に隠された、こうした〈宗教(=創造的精神)〉そのものの枯渇現象に向けられているのである。

このような基本的な姿勢は、その後の宗教論においても共通している。そして次の評論では、論題を宗教一般から東洋思想・仏教に移しつつ、同様の論議が展開されていく。むしろ、なによりもここで注目すべきは、東洋思想・仏教を取り扱うなかで、その批判の試みがより具体化され、その結果、その論評は日本の文化的・思想的な現実にたいする、より深い〈宗教批判〉としての性格をもちはじめることである。

ここでも三木は改めて「宗教の貧困」の状況について力説しつつ、「宗教改革なくして宗教復興はあり得ない」こと、「なぜなら今日の宗教復興は決して信仰の復活でなく、それ自身がむしろ不安の一表現に過ぎず、そのうちに現代の思想的不安を克服すべき新しい積極的な原理はなお何も示されていない」からであると鋭く断定する(「宗教復興の検討」1934年10月)⁽⁸⁾。こうした全般的な批判を踏まえて、そのうえで三木は、これまでの伝統的な東洋思想および(日本)仏教に即するかたちで、「宗教の貧困」について、これまでより広範な解明に向うことになる。

彼はまず東洋思想および仏教の根本的な特徴として、「日常性」「現実主義」「自然主義」といったカテゴリーを取り出してくる。そして例えば、その説明として、「広義において文化主義的歴史主義的ということが西欧思想の特色である。これとは反対に東洋思想の特色は自然主義に存するといわれているが、しかしこの自然は西洋人の観た自然とは甚だ異なるのであって、私はむしろ日常性の尊重ということをもってその特色と考えたい」(「宗教復興の検討」⁽⁹⁾)といった性格づけが与えられる。しかしながら問題は、こうした特色のたんなる指摘にあるのではなく、それらに対する〈批判〉の仕方にある――

日常性の思想は、特にそれが宗教的根底から離れて単なる处世法となる場合、極めて容易に現実への妥協、歴史からの逃避となる危険をもっている。そして 今日この危険は大であり、警戒を要する。我々はかえって日常性のうちに歴史性を明らかにする新し

い日常性の哲学を樹立しなければならない。……従来の如き自然主義的根拠において日常性の意味を考えるのではなく、寧ろ「日常性の歴史哲学」ともいうべきものが要求されている。(「宗教復興の検討」⁽¹⁰⁾)

この無はあらゆる客観的に矛盾したものを心の上で統一する不思議な力をもっている。そのために客観的矛盾に対して客観的に働き掛けることをしないで、結局それをそのまま承認することになっている。客観的矛盾が客観的に追求されない故に、無の弁証法は過程的弁証法とはならず、その意味において歴史的とはなり難い。動即静、静即動と云うも、その動は過程的、歴史的意味に乏しく、従ってそれは、その深さはどこまでも認めねばならぬにしても、つまり自然主義となるであろう。(「仏教の日本化と世界化」1936年1月⁽¹¹⁾)

「宗教改革」の必要という見地からする東洋思想・仏教へのこうした〈宗教批判〉の試みは、1936年頃より「日本主義、日本精神」が高唱される思想状況のなかで、さらにその批判の論理はますます研ぎ澄まされていき、三木の言う「ヒューマニズム」の主張に、たんに表面的な主張に止まらない根拠と裏付けを与えるものとなる。かくして、その「日本的性格とファシズム」(1936年8月)や「東洋的人間の批判」(1936年9月)等の論文は、困難な時代状況のなかで、三木の〈宗教批判〉の達成点をなすものとして評価されよう。そうした側面からの意義を確認しておく。

多くの「日本主義者」が跳梁し、「日本的なるもの」を強調するのに対して三木は、それらの主張の場当たりの恣意的な方法論上の弱点を指摘しつつ、そのうえでさらに、「日本的なもの」そのものの実質を明らかにしていく。「日本的性格とファシズム」との関連やその適合性を問いつつ三木は、ファシズムに迎合していく日本的性格の問題点として、なによりもまず「無形式の形式」を挙げる——「日本的なものは形のないものである。無形式の形式ということが日本的性格である。日本的なものは形のないものである故に、その時代において有力とされる教養、例えば支那の学問によって形式を与えられることができたし、また与えられねばならなかった⁽¹²⁾。」したがってまた、「無形式の形式を本質とする日本の精神はつねに進歩的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故に、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⁽¹³⁾」のである。

明治以来の近代西欧文化の本格的移植にもかかわらず(むしろそれを呑み込んで)存続する、こうした「日本的性格」の存在は、まさに「日本におけるファシズムにとって好都合な条件」である。なぜなら「形のないものは一方あらゆる非合理的なものを容れ得るものである。そして他方非合理的なもの、理論上は明らかに承認し難いものが外部から迫って来る場合、そのような日本的性格はこれに対して徹底的に抗争することをしないで、寧ろあらゆる矛盾したものをのみ込み得る心に頼るようにする⁽¹⁴⁾」からである。

ここにおいて、ファシズムに抵抗する批判的・人間的な〈主体〉の確立という課題が提起されることになる。それはまさに、新しい〈ヒューマニズム〉の主張である。この新しい人間的主体の確立は、それではいかなる契機において遂行されるのか、その具体的な媒介となるものは何か。すなわち、ヒューマニズムの主張をして単なる掛け声だけに終わらせず、そ

の主張を裏付け、新しい人間の創造へと駆り立てる現実的な契機とは、いったい何なのか。それを三木は、まさに「東洋の人間の批判」という〈宗教批判〉のうちに見いだすのである——「かくて我々は人間再生というヒューマニズムの根源的要求において至る処東洋の人間の批判という問題に出会うであろう。我々はそれをニーチェ的課題と呼んでも好い。ニーチェが西欧的キリスト教的人間を批判したような熱情をもって東洋の人間を批判することが要求されている。……。ニーチェ的課題の徹底的な遂行は今後の我々の文化の進展にとって必要な前提である。」（「ヒューマニズムの現代的意義」1936年10月⁽¹⁵⁾）

この「ニーチェ的課題」は、新しい文化創造の不可欠の「前提」なのであって、それを欠いてはヒューマニズム、すなわち人間的主体の確立は、そもそも不可能なのである。ここにおいて三木の主張は、たんにファシズム批判に止まらず、〈宗教批判〉の課題を自明の完了した事柄と見做したマルクス主義への優れた批判ともなっている。かくして雪崩的な転向現象が語られるなか、三木は「ひとは就中、社会情勢の変化に基くマルクス主義の停顿によって、一層切実にはマルクス主義的運動に於ける自己の蹉跌によって、ヒューマニズムの問題に出会った。そこに客観的な問題のほかに主体的な問題が存在することを知らねばならなかった」（「東洋の人間の批判」1936年9月⁽¹⁶⁾）と書くことができた。すこし長いが三木の言葉を引用しておこう。それは、日本的な転向現象をも貫きつつ、「唯物論の現実形態」としての〈宗教批判〉の試みの思想的な意義をよく物語っているように思われる。

ヒューマニズムは固より単に主体的な問題でない。併しながら科学的真理を尊重し、客観的なものに殉ずるという態度ですら、我々にとっては新たに主体的に確立されることを要する事柄である。社会の反動的变化によってにせよ、自己を反省することを余儀なくされた者は、新しいと思っていた人間のうちに意外に多く古い人間の要素の存在することを発見せねばならなかった。ひとは自己のうちに伝統的な東洋の人間に出会ったのである。科学的認識に曇りが無いにしても、人間的信念に揺ぎが生じたのである。かようにして東洋の人間の批判は我が国のヒューマニストにとって、ヒューマニストたるモラリストにとって今日特に重要なテーマである⁽¹⁷⁾。

ここにおいて、〈宗教批判〉の思想的意義とその自覚的遂行の必要性・緊急性がより明確に把握されている。それは、〈宗教批判〉を通じての人間的主体の確立（＝獲得）の道であり、それによって唯物論は初めて現実的な生きた思想（＝現実形態）たりうるのである。そして、たんに「科学的認識」に止まらない、言うならば〈文化〉の地平が拓かれたわけであって、そこにおいてこそ、そもそも〈批判〉という意味解釈的な行為も、その本来的な広がりにおいて成立するはずであったのである。

（三）

以上の展開を確認したうえで、しかしさらに問うべきは、三木がこの〈宗教批判〉をはたしてどこまで成し遂げたのかということである。すなわち、〈宗教批判〉としての〈文化の批判的解釈〉が、いったいどこまで貫かれたのかということが問われよう。そして、もしもそこに挫折があったとすれば、それはどこに胚胎していたのであろうか。こうしたことが、

転向思想等との関連性も含めて、さらに比較・検討されなければならない。

ここではただ、とくに昭和研究会等での三木の活動に触れて、〈宗教批判〉の行方を瞥見しておこう。彼が1938年頃より昭和研究会の活動に関与しつつ、戦争の拡大していくなか、「日本の行動の『世界史的意味』を発見し、この意味賦与に向って能動的に行動することが要求されている」(「知識階級に与う」1938年6月⁽¹⁸⁾)として自らの課題を述べたとき、そこに既にある変更を読み取ることができよう。なぜならこの「意味賦与」は、知識階級にたいして何よりも「自己自身と日本の現実との肯定から再出発」すべきことを求めているからである。すなわち、これまでの「批判」は消極的性格のものであったとして否定的に清算され、今や「自己の思想的現実の批判的肯定」から、また、「日本の行動的現実の批判的肯定」から出発すべきことが語られるようになる⁽¹⁹⁾。

この「批判的肯定」とは、いったい何を意味するのか。それは、これまでの「批判」とどのような関係にあるのか。明らかに強調点は「批判」にではなく、「肯定」に置かれている。批判的契機はほとんど背景に退いている。そして、そうした移動を促したものは、「実践に対する己み難い要求」であり、「人間のリアリティについての自覚の回復」という激しい願望であった(「哲学ノート」1939年⁽²⁰⁾)。しかしながら、言うまでもなく、本来〈批判〉こそ「実践」への通路であり、「リアリティ」への大道であったはずである。いったいなぜ、敢えて〈肯定〉が語られなければならないのか。三木が求めたものは、一見変わらぬように見える――

歴史は人間がそのうちにいて働き、人間が作るものである。そして歴史とは形の変化である。しかるに形が出来てくるためには人間の意欲が加わらねばならず、そこに歴史におけるモラルの問題が存在している。(「青年知識層に与う」1939年⁽²¹⁾)

こうした「意欲」や「モラル」を見出し、新たに確立するためにこそ、まさに「ヒューマニズム」が、さらには〈宗教批判〉が、そもそも要請されたのではなかったのか。ここには、したがって、〈宗教批判〉を通じての人間の主体の確立という道筋についての挫折が示唆されていよう。もはや「批判」は、こうした意欲やモラル(またその主体)を見出し形成することに失敗したように見える。かくして「批判」は背景に退き、その批判対象であった日本(東洋)思想とその伝統への新たな接近がはじまることになる。今や「伝統」こそ、「身体的となった文化、自然の中に沈んだ文化」として、あらゆる意欲やモラルの源泉であり、その原型を与えてくれるものと評価されることになる。(「知性の改造」1938年11、12月⁽²²⁾)

ここにおいて評価は逆転する。日本(東洋)文化の位置づけは転倒され、その積極的契機が前面に打ち出される。以前はただ否定的に評価された「形のない主体的な」日本文化は、むしろその「独自の優秀性」の面から捉え直されることになる。すなわち日本文化は、なによりも「心の技術」を発展させ、生活と文化の独自の統一体としての「生活文化」を育ててきたのである。三木はこうした生活密着型の文化がもつ技術性に着目し、この生活文化のうえに新しい「形の文化」が形成されるべきことを説く(「歴史の理性」1939年6月⁽²³⁾)。なぜなら、今や日本文化が「東亜協同体」の思想原理へと止揚されるには、もはや「形のないもの」に止まることなく、形のある客観的な文化へと発展しなければならないからである

(『新日本の思想原理』⁽²⁴⁾)。

しかし、伝統文化への回帰によって、はたして問題は解決したのであろうか。〈批判〉は不必要になったのか。〈宗教批判〉を介しての「形の文化」の創造、新しい人間的主体とそのモラルは、やはりその妥当性を失ってはいないのではないのか。伝統文化への回帰による道は、当然、〈批判〉の道とは別種の新たな困難を負わせることになる。批判を抜きにした〈文化の肯定的解釈〉は、まさに解釈行為そのものを根本的に矮小化させないであろうか。「意味賦与」を通じての現実への接近の試みが、痛ましい「意味づけの敗北過程」(久野収)と化したのはいったい何故なのか。〈文化の批判的解釈〉としての「宗教批判」は、やはり自らの必要性を主張しつづける。

(四)

見方を変えれば、ここにおいて三木は、ある意味で新宗教を、創造的で批判的な宗教を語りだすことを要請されていたと言える。そしてそれは親鸞論への一つの道筋を示唆している。親鸞論そのものについては別の機会に検討するつもりであるが、そこにおいて問われていたのは、まさに「自己を時代において自覚」することであった。しかし同時に、親鸞において「自己の罪の自覚において主体的に超越的なものに触れる」(『親鸞』⁽²⁵⁾)ことが可能となったのは、ただ「末法思想」を介してだけであって、したがって、この「末法の自覚」を促す「仏法」こそ、真に主体的に生きることを可能にする「超越的な根拠」であった。「仏法あるによって世間の道も出てくる」(『親鸞』⁽²⁶⁾)のであって、けっしてその逆ではない。「仏法」をまっぴら「世間の道」すなわち新しいモラルが、はじめて生まれてくる。ここにおいて、三木自身にとっての「仏法」とは何かという問いは残り続ける。そしてまた、「世間の道」へと踏みだすべく、〈宗教批判〉の課題はいまだ持ち越されている。

たしかに三木は、「意味づけの敗北過程」に追い込まれた。そして最後、出陣する学徒兵にたいして、「最も宗教的な死も、伝統において死ぬことである」と説き、「靖国の伝統」への帰順を促すことになった(「死と教養とについて」1943年⁽²⁷⁾)。それはまさに「自己の思想的現実の批判的肯定」の苦渋に満ちた試行の帰結であったと言える。しかしながら、それが三木の思想的な可能性をすべて尽くしたものではない。

その最晩年、友人に宛てた三木の書簡は、そうした可能性についての示唆を与えてくれているように思われる。少し長いけれど、本稿の今後の検討方向をも示唆してくれるものとして引用しておこう――

まづ西田哲学を根本的に理解し直し、これを越えてゆく基礎を作らねばならぬと考え、取掛つてをります。西田哲学は東洋の現実主義の完成ともいふべきものでせうが、この東洋的現実主義には大きな長所と共に何か重大な欠点があるのではないでせうか。東洋的現実主義の正体を捉へようと思つて、仏教の本なども読んでみえています。ともかく西田哲学と根本的に対質するのでなければ将来の日本の新しい哲学は生まれてくることができないように思はれます。これは困難な課題であるだけ重要な課題です。大いに勉強してやつてみるつもりです。(1945年1月20日付、坂田徳男宛書簡⁽²⁸⁾)

この三木の発言は、西田哲学についての一般的な性格付け（それだけであればありふれたものであろう）としてではなく、なによりも彼が「批判的肯定」の道に引き返し難く踏み込んだ後での言明であるだけに意義がある。まさに三木自身、その「現実主義」の意味するものについて様々に思い巡らせる境地にあったはずである。そして、そうした地点からの、苦渋に満ちた反省の言として、はじめて有意味な言明として評価されよう。おそらく三木は、彼が一貫して追い求めた〈批判〉の道を、改めて回顧と反省の対象としたはずである。いったいどこで批判の道は挫折したのか。

振り返れば戸坂潤は、三木を評して「相当抵抗のある進歩主義者であるように見受けられる」（『三木清氏と三木哲学』1936年⁽²⁹⁾）と評価し、その理由として、「少なくとも『自分』があるということ」を挙げた。また、たとえ凡庸な思想であれ、「そういう思想を自分でつかんだ本人は決して凡庸な人物ではあり得ない⁽³⁰⁾」と書きつけた。「進歩主義者」であり続けることを可能にしてくれる根拠としての「自分」、また、たんなる追従ではなく、思想を「自分」でつかむことの意義、いったいここで言われている「自分」とは何なのか。残念ながら、戸坂はそれ以上には三木について語ってくれない。また、戸坂自身の「自分」の探求も中途半端に終わってしまった。

しかし、ここで言われた「自分」という問題は、おそらく戸坂が予想した以上に三木の思想を考えるうえで広がりや重要性を孕んでいるように思われる。三木が企てた、〈宗教批判〉をつうじての新しい人間主体の確立、その営為の中心をなす〈批判的解釈〉とは何かを考えるとき、その中核的な問題として、「自分」という問題が浮かび上がってくることになる。ここにおいて、〈宗教〉を基底にしなから、〈批判-解釈-自分〉という問題群が、まさに三木思想の核心をなすものとして提起されている。そしてそれは、三木を越えた問題群として、昭和思想史（さらには近代日本思想史）を考える中心的な視角の一つとして、われわれの課題をなしていよう。

われわれは『日本イデオロギー論』における戸坂潤の鋭利な解釈学批判を受け継ぎつつ、さらにそれを乗り越える方向で、改めて〈解釈〉の問題を展開していかなければならない。そしてその作業は、思想史叙述と理論的反省との両面においてなされる必要があるだろう。

〈註〉

- (1) 『三木清全集』（全20巻、岩波書店）第18巻、104頁。
- (2) 唐木順三『三木清』（筑摩叢書73）155頁、185頁等。最近の研究として、赤松常弘『三木清 哲学的思索の軌跡』（ミネルヴァ書房、1994年）。なお赤松の場合、無の立場を媒介にして三木思想の両極が「通底」する可能性を示唆している。（同書、310頁、参照）
- (3) 荒川幾男『三木清』（紀伊國屋書店、1981年〔新装版〕）195-6頁。
- (4) 久野収『30年代の思想家たち』（岩波書店、1975年）105頁。同様の発言は、住谷一彦「解説」『三木清集』（筑摩書房、1975年）514頁、参照。
- (5) 『三木清全集』第13巻、31頁。
- (6) 同上、第13巻、27頁。
- (7) 同上、第13巻、28-9頁。
- (8) 同上、第13巻、44頁。

- (9) 同上, 第13卷, 40頁。
- (10) 同上, 第13卷, 41頁。
- (11) 同上, 第13卷, 50-1頁。
- (12) 同上, 第13卷, 253頁。
- (13) 同上, 第13卷, 254頁。
- (14) 同上, 第13卷, 288-9頁。
- (15) 同上, 第13卷, 284頁。
- (16) 同上, 第13卷, 269頁。
- (17) 同上, 第13卷, 271頁。
- (18) 同上, 第15卷, 243頁。
- (19) 同上, 第15卷, 243頁。
- (20) 同上, 第10卷, 443頁。
- (21) 同上, 第15卷, 360頁。
- (22) 同上, 第14卷, 211頁。
- (23) 同上, 第14卷, 265頁。
- (24) 同上, 第17卷, 532頁。
- (25) 同上, 第18卷, 458頁。
- (26) 同上, 第18卷, 500頁。
- (27) 同上, 第14卷, 577頁。
- (28) 同上, 第19卷, 453頁。
- (29) 【戸坂潤全集】(勁草書房), 第5卷, 111頁。
- (30) 同上, 第5卷, 110頁。