

## 昭和初期京都学派における「歴史」の問題の萌芽

——三木清および田辺元の思想と「歴史の非合理性」という視点——

杉本 耕一

### 序

「歴史」という問題は、昭和初期の日本思想史において共有されていた問題の一つである。この時期の日本では、マルクス主義の影響を受けた社会科学者達が「歴史」的分析の必要を強調する一方で、擡頭しつつあったナショナリズムが日本固有の「歴史」を主張する。また、多くの文学者の間でも、古典への回帰、「歴史」への回帰ということが盛んに言われる。

このような時代の中で、「哲学」という学問分野で思想を展開していた人々の間でも、「歴史」という問題が課題

となってくる。当時の日本の哲学界の主導的地位にあった西田幾多郎もその例外ではない。西田は、明治・大正期に発表されたその初期の著書においては、「歴史」という問題にほとんど言及することがないのであるが、昭和五年に刊行された著書『一般者の自覚的体系』に収録の諸論文（とりわけその後半に収録された昭和四年頃の諸論文）になると、特に「歴史の非合理性」という視点からこの問題に主題的に取り組むようになる。それでは、西田がここで「歴史」という問題に言及するとき、具体的には如何なる問題を想定されていたのであろうか。また西田は、何故にそれを特に「歴史の非合理性」という視点から問わなければならないのであろうか。これらの問題が、大正から昭和へと

いう近代日本思想史の流れの中で、また西田の思想の発展史の中で、重要な意味をもつ論点であることは間違いないであろう。けれどもこれらの問題に対しては、西田のテキストのみからは明瞭な答を引き出すことができない。『一般者の自覚的体系』での西田は、「歴史」の問題として、端的に「歴史の非合理性」ということを強調するばかりで、その具体的な内容については必ずしも多くを語っていないからである。

とはいえ、上の問題を考えるための手掛りが全くないわけではない。我々はその手掛りを、西田の周囲の哲学者達、即ち所謂「京都学派」の哲学者達の当時の思想を広く見渡すことを通して求めることができる。「歴史」をめぐる西田の問題意識は、西田個人の内部で、西田一人によって形成されたものではなかった。それは、「京都学派」という思想空間の中で、共同作業的に形成されたものであった。西田の門下に集まった若い哲学者達は、昭和初期になると、西田の影響を受けながらもそこから自立し、自身の思想を展開し始める。その中で彼等のうちに、上に述べたような時代を背景として、西田において欠落しているにもかかわらず避けることの許されない問題として、「歴史」という問題が浮かび上がってくる。かくして彼等は、「歴史」の問題に自身の立場から取り組むと同時に、逆に西田に対し

てこの問題を問いかける。そのことが西田に、「歴史」という新しい問題を導入することを余儀なくさせたのである。

本論文では、西田が初めて「歴史」という問題を自身の思想の中に導入したときの具体的な問題の所在を明らかにするために、「京都学派」という思想空間における「歴史」という問題の萌芽を考察しようと思う。問題は次の二点である。(a)西田が「歴史」を問題にし始めた昭和四年前後、「京都学派」においては、「歴史」という問題は如何なる問題として現れていたか。(b)またそこで、「歴史の非合理性」という視点は如何にして形成されていたか。本論文では、(a)については、「京都学派」の中でも最も早く「歴史」に関心を示した三木清が、昭和四年前後にマルクス主義を受容しつつ展開していた歴史哲学を通して、(b)については、「歴史の非合理性」という視点を西田に先立って特に深刻に捉えた田辺元の昭和四年前後の段階での思想を通して、それぞれ考察したい。

ところで、本論に入るに先立って一つの注記を附したい。それは、京都学派における「歴史」の問題の主題化に際してマルクス主義が及ぼした影響力に関する注記である。三木清は言うまでもなく、西田や田辺においても、「歴史」の問題の主題化に際して最も強い影響を及ぼしていたのがマルクス主義であったということ間違いない。このこと

は、特にマルクス主義の立場の強い影響下にある研究者達によってしばしば指摘されてきた。しかし、それらの研究の問題点は、マルクス主義との接触という一事をもつて、直ちに京都学派の哲学者達が「歴史」の問題を論ずるようになった原因とみなしていることである。けれども実際には、問題はそれほど単純ではない。京都学派の哲学者達は、単にマルクス主義をそのまま受け入れたのではなく、それを主體的に解釈し、何処までも自身の問題として受容しようとしていたからである。

例えば、西田が「歴史」を問題にするようになった視点が「歴史の非合理性」という視点であったということも、マルクス主義の影響が決して単線的なものではなかったことを示している。社会科学的な実証性を標榜するマルクス主義では、「歴史」は合理的に分析されるべきものであり、決して「非合理的なるもの」としては考えられない<sup>3)</sup>。それにもかかわらず、西田が「歴史」の問題を主題化しつつあった時期、京都学派においては、「歴史」の問題を「歴史の非合理性」の問題として論ずる問題意識が共有されていたのである。

ここから結論することができるのは、マルクスの思想そのものの視点のみからは、京都学派の問題意識を説明することはできないということである。ここでは寧ろ、京都学

派における、マルクス主義との接触から「歴史」の問題の主題化への過程を、京都学派の思想自体に即して分析する必要がある。彼等は、マルクス主義に触れ、そこから如何に自身の問題を主體的に引き出してきたのか、そしてそれを通して、如何にして「歴史の非合理性」という自身の視点を形成していったのか。以下ではこれを、マルクス主義の思想それ自体についてはしばらく置き、京都学派の哲学の内部での問題として考察してゆきたい。

#### 一 昭和初期京都学派における「歴史」への問題関心の地盤——昭和四年前後の三木清の「歴史哲学」

「歴史」という問題に対して、京都学派の哲学者達の間でも他に先立って深い関心を示したのは三木清である。三木は、大正九年に『哲学研究』に発表された卒業論文「批判哲学と歴史哲学」において、既に「歴史」の問題を扱っている。当時の三木の「歴史哲学」は、同時代の日本で力をもっていた新カント派の哲学の影響下になされたものであった。新カント派の歴史哲学とは、簡単に言えば、自然科学的認識とは異なった歴史的認識を可能にする方法論を問題とし、一つの普遍法則を追求する「法則定立的」な前者に対して、後者を、一々の価値をもった歴史的な文化を

「個性記述的」に叙述するものとして基礎付けようとするものである。三木も、このような認識論的・論理的歴史哲学を導きとして「歴史哲学」へと入っていったのであった。

しかし三木は、そのような「歴史哲学」にとどまっただけではない。「歴史哲学」をめぐる三木の問題意識は、大正期から昭和期にかけて大きな転換を迎える。三木は、大正一三年に森（羽仁）五郎に宛てられた書簡の中で述べる。「私は一般に歴史の問題は歴史科学に重点をもつてゐるのではないと思ふ。……私達にとつて重要な問題となるのは存在、歴史性、と云ふことである。私達の世界はその根本的構造に於て歴史的性质を担つてをる。……従て歴史は歴史科学の認識論として問題となる前に存在の解釈そのものの問題とならねばならぬ」[A19:275]。……で語られているように三木は、歴史的なるものの論理的基礎付けという問題から歴史的存在そのものの分析へと、その関心を移すのである。<sup>4</sup>

上の書簡が書かれた時期に三木が執筆したのは、『パスカルに於ける人間の研究』（大正一五年）に収録される諸論文である。それらの論文において三木は、パスカルに従いつつ、単なる認識論の問題ではない人間存在そのものの分析に取り組んでいる。ただし、同書においては尚、「歴史」

の問題は直接に主題化されることはない。三木が新しい立場から再び「歴史」の問題に取り組み、大正期の「歴史哲学」とは様相を異にした「歴史哲学」を展開するのは、論文「人間のマルクスの形態」（昭和二年）を端緒とするマルクス関係の諸論文<sup>5</sup>においてである。三木はそこで、マルクス主義の哲学に独自の解釈を加えつつ、様々な角度から「歴史」の問題を論じている。ここで提起された「歴史」をめぐる諸問題こそ、京都学派の歴史哲学の端緒をなすものであった。そして、昭和初期における京都学派の哲学者達が「歴史」の問題を論ずるときには、明示的にであれ暗黙の内にであれ、三木によって提示されたこれらの問題が意識されていたと考えることができる。以下では、昭和初期京都学派における「歴史哲学」の形成の地盤として、この時期の三木が「歴史」の問題として提起した問題の諸相を見てゆくことにする。

#### (1) 個人から社会へ

はじめに指摘することができるのは、大正期には「歴史哲学」を論ずる際に<sup>6</sup>専ら「個人」という問題を中心においていた三木が、昭和期になると、「歴史」の問題として、「個人」の内部に解消されない「社会」という観点を強調するようになるということである。



これが最も端的に現れているのは、三木の方法論の基礎をなす「基礎経験」という観点の内実の変化においてである。基礎経験という観点は、『パスカルに於ける人間の研究』において既に出されていた観点であった。三木は、ある思想において概念として表現されたものの背後に、言語化される以前のその思想家の「基礎経験」を考える。『パスカルに於ける人間の研究』における三木の方法論は、パスカルの著書の中で概念として現れているものを、著書に現れる以前のパスカルの内面的な基礎経験との関係の中で解釈しようというものであった。

この「基礎経験」という観点は、「人間学のマルクスの形態」においても継承される。三木は、ロゴス以前の「基礎経験」が、まず、「アントロポロジー（人間学）」として表現され、それが更に、「イデオロギー」に結実すると考える。三木は、マルクス主義をも一つの「イデオロギー」とみなす視点から、その思想を、その基礎を成すと考えられるマルクスの「基礎経験」および「人間学」との関係の中で解釈しようとする。しかし、ここで注目されるのは、「人間学のマルクスの形態」で言われる「基礎経験」が、『パスカルに於ける人間の研究』において言われていた「基礎経験」と全く同じものではないということである。その違いは、後者が何処までもパスカルという個人の内面

的な経験を指しているのに対して、前者が、個人を越えた歴史的社会的なものとして捉えられているという点にある。「人間学のマルクスの形態」における三木によれば、人間はいつでも他の存在と「交渉的關係」[M3:2]にあり、他との交渉においてはじめて具体的にその意味が限定される。従って、人間の基礎経験は、個人の内部で決定されるのではなく、その人間がそれと交渉する歴史的社会的状況に相関的である。この意味で、基礎経験とは、独立した個人に属するものではない。寧ろそれは、「それぞれの時代はそれ自身の基礎経験を有する」[M3:2]と言われるように、その個人が置かれている社会或いは時代に属するものである。

三木によれば、基礎経験の超個人的性格は、とりわけ、マルクスがそこに立っているところの、また、現代の基礎経験がそこにあるのでなければならぬと三木が理解するところの基礎経験、即ち「無産者の基礎経験」において最も顕著に見られる。「無産者」とは、単に思惟し観想する人間ではなく、労働する人間、実践する人間である。観想的人間は、外界との交渉を必要と感ぜないため、自己を社会的な制約から自由な、独立した個人として解釈することがあるかもしれない。それに対して実践的人間は、その実践において、自己の外なる労働の対象としての自然に、ま

た、人間相互の間に、はたらきかけることなしにはありえない。それゆえに彼等は、自身を他から独立した一人の個人として表象することはない。彼等は自身を、他との関係の中にある社会的なるものとして表象する。この意味で三木は言う、「実践的である限り人間は必然的に社会的」[23:303]である。

「歴史」を個人的なものにとどまらない社会性として論ずる三木の観点は、論文「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」においてなされる、プラグマチズムとマルクス主義との対比を概観することによって一層明らかにすることができると論ずる。この論文で三木は、同じく「実践」ということを強調する両哲学の差異を明確にしようとする。三木によれば、プラグマチズムは、経験を意識と等置し、存在をただ心理的主観的のみ把握する。従ってここでは、実践ということが言われても、それは単に個人の意識の内部における心理的主観的なるものを意味するにすぎない。他方、「マルクスもまた経験を重んずる。然しながら経験は彼にあつては心理的主観的でなく、却て客観的歴史的に規定された存在である」[23:306]。従ってそこで言われる実践とは、「労働として、現実的なる人間の社会的歴史的に規定された活動」[同]である。このように三木は、プラグマチズムを「心理的主観的」と規定し、それに対して、

自身もその立場に立つマルクス主義を「歴史的客観的」として規定する。この「心理的主観的」と「歴史的客観的」との対比は、この時期の三木の「歴史」的なるものについての見方を反映している。つまり、昭和期の三木が「歴史」を強調するとき、それは、社会の中で規定されたものとして、個人の意識の内部における心理的主観的なるものの対極に考えられていたのである。

## (2) 普遍性から歴史性へ

大正期から昭和期にかけての思想の展開の中で、三木は、上に述べた「個」への視点と並んで、「普遍」への視点をも変化させる。大正期の三木は、新カント派の影響のもとで、歴史を基礎付ける普遍妥当な理念というものを歴史の背後に想定していたのであるが、昭和期になるとそれに對して疑いを示す。

三木の思想のこの変化の根柢にあったのが、「生の歴史性」という思想である。三木は言う、「人間の生に關係する一切のものが歴史的に生成したものであり、かく歴史的に生成したものによつて彼の生が規定されてゐるばかりでなく、また彼自身の生そのものが一定の生ひ立、履歴、發展をもつて過去から生成したものであるところに、生の歴史性は横たはつてゐる」[23:282]。一切が歴史的に生成し

たものであるという主張は、一切を歴史の内部で理解し、その背後に超歴史的な根拠を求めないということを意味する。即ちそれは、歴史を越えた普遍妥当なるものを歴史の背後に置くことの否定を意味する。

生の歴史性ということは、ドイツ歴史学派によって準備され、デイルタイによって主題化された思想であるのだが、三木は、マルクスの影響のもとで、それが最も徹底されるのは現代世界における「無産者」においてであると考える。三木は、マルクスに従い、歴史性ということとを、「無産者」にとって必然的な思想として提示する。「無産者は現在の社会に於てその存在が否定されてゐるが故に、まさしくその否定性の故に、存在を運動性に於て、歴史性に於て把握することが出来、また把握せざるを得ない」[M3:66]。「有産者」は、現在の社会において自身が肯定されているのを感じる。そのために彼等は、現在の状況を、人間の関係一般の無時間的な典型となるべき永遠普遍の意味をもつものとして理解しようとする。そこでは思想は、歴史的地盤から遊離させられる。それに対して無産者は、現在の社会において自身が否定されているのを感じる。それゆえに彼等は、現代が何処までも一つの歴史的条件のもとに生成したものの、従つて変革されるものであることを強調する。無産者にとつて、歴史を越えた普遍妥当なるものとは、現

在支配的な地位にある者によつて現在の状況を維持するために作られたイデオロギーにすぎない。無産者は、現在普遍といわれているものを受け入れることが、現在の社会的状況を維持し、変革を妨げること以外の何者でもないことを知る。そして、その普遍的と言われているものを拒絶し、そのイデオロギー性、歴史性を暴く。

さて、生の歴史性という三木の観点は、一切の思想の歴史性という帰結をもたらすことになる。(1)で見たように、三木はあらゆる思想を、その基底にある基礎経験および人間学の上に成り立つイデオロギーとして理解しようとしたのであった。しかるに、上に見たように、思想の基底をなす基礎経験というものは、何処までも歴史的な生に基づくものであり、従つて、各々の時代に固有の特殊な経験たるに止まる。そうであるとすれば、特定の基礎経験がロゴス化されたものとしての思想も、畢竟その基礎経験が行われた歴史において生成したものでしかありえないはずである。従つてそれらの思想は、如何に自身では自己の普遍性を主張していたとしても、歴史を越えた普遍妥当性を主張する権利をもつことはできない。

三木においては、このことは、マルクス主義という一つの思想をも例外としない。三木は、マルクス主義をも、特定の基礎経験および人間学に基づいた一つのイデオロギー

として捉える。三木からすれば、マルクス主義といえども永遠普遍の思想としての意義をもつものではない。マルクス主義は、何処までも、現代の基礎経験としての「無産者」の基礎経験の上に立てられた歴史的な思想である。三木は言う、マルクス主義で求められる法則は、「歴史的な法則」であつて、「歴史のあらゆる時代に等しく適用され得るところの一個同一の一般的法則ではあり得ない」[M3:298]。また、マルクス主義が実現を目指す「共産主義社会」も、「今の階級対立の社会を止揚する次の高次の発展形態であつて、究極的なる全体を意味しない」[M3:333]。もし逆に、マルクス主義を永遠普遍のものとなすならば、それはマルクス自身の思想に反することになるであろう。三木はこの観点から、マルクスの思想を永遠不変のものとして絶対視する所謂「教条主義」者と論争を行つてゐる。<sup>(8)</sup>ところで、上述のような、普遍的法則に解消することのできない一々の歴史の特殊性を主張する立場も、しばしば、そこに何らかの意味でより高次の普遍を求める方向へと向つてゆく。例えばヘーゲルは、歴史における各時代の個性的な発展を記述しながらも、その背後に絶対的な理性というものを置いた。しかし三木は、マルクスと共に「弁証法」の立場を徹底することによつてこのような態度を厳密に斥ける。三木のこの立場は、三木による「弁証法」と

「有機体説」との厳別の中に見て取ることが出来る。「有機体説」は歴史の生成発展を言う。しかしここでは、生成発展が連続的なものと考えられており、最後に直観的に与えられる全体の中ですべてが肯定されることになる。そこでは、具体的な歴史の中に現れる、普遍に対する否定の意味をもつものも、ヘーゲルにおいてのように、結局は全体の立場から単なる「理性の狡智」と見なされ、高次の普遍に解消されることとなる(三木はこの意味で、ヘーゲルの弁証法には有機体説が潜んでいてと考える)。これに対して、真の意味での「弁証法」の特徴は、それを拒み、全体に解消されない「矛盾」や「否定」の契機を強調するところにある。「弁証法の構造に於てそこでは統一の方面よりも矛盾の方面に重心がおかれる」[M3:328]。「唯物弁証法は保存と共に破壊を、むしろかの Aufhebung に於ける特に否定の契機を重んずる」[M3:329]。この立場に立つことによつて三木は、普遍に解消されない歴史の特殊性の契機を徹底するのである。

### (3) 実践という問題

三木はこのように、生の歴史性という視点から、歴史を越えた普遍を前提することを徹底して拒否する。ところで、一見するとこのことは、歴史という問題に関して重大な困

難をもたらすようにも見える。というのも、歴史における普遍性を拒否する立場は、懷疑主義、虚無主義、主観主義という意味での悪しき相対主義への傾向を含むように見えるからである。しかし三木は、自身の歴史の思想が決して単なる相対主義に陥るものではないことを主張する。三木のこの主張を基礎付けるのが「実践」という立場であり、そこで重要な意味をもってくるのが、前に述べた「生の歴史性」の反面に考えられる「歴史の生命性」という思想である。

三木によれば、「生の歴史性」という視点は、歴史的意識にとつて確かに極めて重要な視点ではあるが、半面の真理にすぎない。三木は、「生の歴史性」の反面に、同時に「歴史の生命性」が考えられなければならないと説く。「歴史の生命性」とは、「生の歴史性」が「在るものを成つたものとして理解する」ことであるのに対して、「それを成りつつあるものとして把握すること」[M3:263]であると言われる。つまり、前者が現在を過去からの生成の結果として見る視点であるのに対して、後者はそれを、既に生成し終つたものとしてではなく、未来に向つてまさに生成しつつあるものとして理解する視点である。ニーチェは、「生に対する歴史の利害」において、生の歴史性のみを強調する立場を、過去ばかりに目を向けさせることによつて

新しい創造への力を奪うものとして批判した<sup>(2)</sup>。三木も、ニーチェに倣い、「生の歴史性」に止まらず、未来に向つての創造を射程に含んだ「歴史の生命性」という側面を強調する。

この「歴史の生命性」ということは、ただ観想的に過去を眺める立場からは出てこない。歴史の生命性を理解するのは、未来に向つての創造を最優先の課題とする「実践的意識」のみである。実践的意識にとつては、現在が如何なる過去から由来したものであるかという問題は必ずしも根本的ではない。実践的意識にとつて、過去からの由来ということとは、現在における実践に有用であるかぎりにおいてのみ意味をもつ。つまり、歴史は、現在の実践において生きていくかぎりにおいてのみ意味をもつのである。単に観照的な立場から歴史を考えると、それは、「生の歴史性」の側面のみを強調する方向に傾きやすい。それに対して実践的意識は、右に述べた意味で、歴史をまさに「歴史の生命性」という視点から捉えるものである。三木は、この意味での実践的意識こそが真の歴史意識であると考える。「歴史の意識は本来ひとつの実践的意識である。……自己が未来に向つて生き得るために過去を破壊し、過去の集積としての現在を克服しようとする意識、ニーチェの所謂「批判的歴史」(kritische Geschichte)のうちに歴史の意識の本

質的なるものが横たはつてゐる」[M3:294]。

さて、実践的意識こそが真の歴史的意识であるとすれば、歴史は、単に過去の出来事に関する問題ではなくなる。実践的意識にとつて、歴史とは、未来に向つてまさに今何を為すべきかという、現代の問題でなければならぬ。三木は言う、「歴史とは単に過去のことではない。最も固有なる意味に於て、歴史とは現在である。本来の歴史はまさに「現代の歴史」である」[M3:295]。そしてこのように、実践的意識によつて歴史を現代の歴史として捉えるとき、前に挙げた問題点、即ち、普遍性の拒絶が歴史相対主義に傾くという問題点は克服される。三木は言う、「歴史的意識にして実践的なるものである限り、それが一切の歴史的時代を水平化し、これを一様に灰色で塗り潰すといふことはあり得ない」[M3:411]。実践的立場に立つことによつて、歴史という問題は、単に抽象的な歴史一般の問題ではなく、現代の問題として考えられるようになる。それによつて歴史をめぐる諸問題は、現代という特殊な時代を中心として論ぜられることになる。即ち、普遍的なるものを否定することによつて相対主義に陥る危機に瀕していた歴史意識に、実践的意識が、現代という中心を与えるのである。

ところで、生の歴史性に対する歴史の生命性の側面、或いは実践という立場の強調は、あまりに主観主義的と見え

るかもしれない。すべてを現在という視点から見ると、客観性から最も遠い立場に見える。主観主義ということは、相対主義の一面でもある。この意味で、「現代」の立場に立つことによつて懐疑主義、虚無主義を脱した実践の立場も、結局主観主義として相対主義を脱することのできないものと見えるかもしれない。しかし三木は言う、「歴史的意識にとつて歴史は最も客観的なものである。そこにはこの最も客観的なものへの信頼が横たはつてゐる」[M3:385]。それでは三木の実践の立場は、如何にして客観的でありえ、如何にして相対主義を脱しえていたのであろうか。

三木が自身の実践の立場の客観性を保証する背景には、社会科学の客観性に対する信頼がある。三木は言う、「マルクス主義は社会の客観的な条件並びに法則を自然科学のやうに忠実に実証的に研究する」[M3:293]。三木はこのやうに、社会科学によつて、特定の時代において与えられた特定の問題に対して、自然科学のやうに客観的な解答を与えることができると考えている。もしこのことが真であると言ふことができたらば、実践の立場も主観主義に陥ることはないはずである。前述のやうに、実践の立場にとつては、歴史における中心的な課題としての現代の課題が絶対的な意義をもち、その課題に対して客観的な解答を与えることが、実践的意識にとつての歴史の問題のすべてであ

る。そして三木によれば、我々は、歴史を一貫する普遍的法則を見出すことはできないが、社会科学によつて、特定の時代の課題に対して、特定の歴史的法則を与えることは可能である。ここにおいて実践的意識は、悪しき相対主義に陥らず、絶対性客観性を獲得することができることとされることになる。

三木がマルクス主義の他の思想に対する優越性を見出すのも、この点においてに外ならない。前に述べたように、マルクス主義も確かに現代という特殊な時代の基礎経験に基づく一つのイデオロギーにすぎず、そこで分析されるのも、特定の時代の歴史的な法則にすぎない。しかし、実践的意識にとつて最も重要なのは現代という特定の時代を如何に認識するかということである。そして三木によれば、マルクス主義はそれに社会科学の客観的な解答を与えることができる。例えば、現代の矛盾が止揚されるべき共産主義社会という思想も、「現代の資本家社会の科学的研究そのものによつて、それが必然的に共産主義社会に転化してゆくことを闡明した」[5:328]ものである。この点において三木は、マルクス主義の現代の実践的意識にとつての客観性絶対性を主張し、それが他の多くの思想と並ぶ一つの思想以上の意義をもつものである所以を見出している。

## 二 昭和初期京都学派における「歴史の非合理性」という視点の形成

——昭和四年前後の田辺元の思想を中心に

以上に論じた三木の思想は、新カント派の歴史哲学からドイツ歴史学派の思想、あるいはデイルタイの解釈学やニーチエの歴史論といった「歴史」をめぐる大方の思想を通覧した上で、マルクスから受容した「歴史」の問題を解釈することによつて形成された思想であった。そこには、昭和初期、マルクス主義の影響下で問題になった「歴史」をめぐる主な論点がほぼ出ていと言ふことができる。昭和初期における京都学派の哲学者達が「歴史」への関心を呼び起こされるのも、三木のこれらの議論を通して（あるいはそれに触発されて直接にマルクスの思想に触れることによつて）であった。三木が提示したような、個人や普遍に解消されない「歴史」という問題は、この時期以降、京都学派において哲学の根本問題として共有されることになる。けれども、京都学派の哲学者の多くは、マルクス―三木の思想を地盤としながらもそれにとどまらず、そこでは大きな問題にならなかつた「歴史の非合理性」の強調へと向つてゆく。そこで次の問題は、上述のマルクス―三木の思想を地盤と

しながら、如何にして「歴史の非合理性」という視点が形成されたかということである。

三木において現れていた「歴史」への視点を共有しつつも三木とは袂を分ち、「歴史の非合理性」という視点を強く打ち出してくるのが田辺元である。田辺は、昭和初期という時代の中で、三木に続いて「歴史」という問題に関心を示し始める。例えば、この時期の田辺には、「史学に於ける過去の認識」「歴史の認識に於ける概念の機能」(『A』、ともに昭和三年)といった小文があり、また、昭和二―三年の特殊講義の題目が「意識の歴史的社会的構造」、同四年の二学期の特殊講義の題目が「歴史の合理性と非合理性」であったことがわかっている。<sup>10)</sup>この時期の田辺の「歴史」という問題への関心が、マルクス主義、並びにそれに傾倒した三木ら周囲の人々からの影響によって動機づけられたものであったことは間違いない。というのも、田辺自身が、同時期——この時期田辺は、未完に終わった長編の論文「弁証法の論理」(『B』、昭和二―四年)を書き継いでいた——の自分の問題関心が唯物弁証法との対決にあったことを告白している(『B:77』)からである。

論文「弁証法の論理」においては「歴史の非合理性」という視点は必ずしも明瞭には現れていない。その視点が田辺の思想の中心的な位置を占めるものとして現れるのは、

それに続く論文「行為と歴史及び弁証法のこれに対する関係」(昭和四年一月)、「道徳の主体と弁証法的自由」(同五年九月)〔『B』〕、並びに、西田哲学に対する最初の批判「西田先生の教を仰ぐ」(『A』、同五年五月)においてである。これらの論文は、前の二編が「ヘーゲル哲学と弁証法」(同六年刊)に収められたときには、既に自己批判されるべき過去の立場とみなされているのであるが、以下では田辺における「歴史の非合理性」という視pointsの形成を解明するために、これらの論文、特に第一の論文を取り上げて考察したい。

#### (1) 田辺における「歴史の非合理性」という視点

まず、田辺がこれらの論文において「歴史の非合理性」ということを論ずる文脈を、田辺のテキストに沿って明らかにしておく。「歴史の非合理性」という視pointsは、「行為と歴史及び弁証法のこれに対する関係」においては、ヘーゲルおよびマルクスの歴史観に対する「歴史の偶然性」の意義の強調として論ぜられている。田辺は言う、「歴史はヘーゲルの観念論にとつてもマルクスの唯物論……にとつても、弁証法的必然の発展過程となり終る限りその本質を失ふ。……観念論は目的論を論理に融合することに由り、唯物論は目的論を論理に由つて押退けることに由り、共に



歴史の偶然性を否定する」[3:232]。

田辺によれば、ヘーゲルの弁証法には、二つの主動機があった。一つには、反対し抗争する現実の諸相を調和総合する絶対的統一を求めるという動機、もう一つは、現実における対立を何処までも本質的なものとして根拠づけるといふ動機である。しかるにヘーゲルはこの両者の動機を安易に結び付けたために、対立の契機が絶対的全体の中に解消され、「歴史に対して必要な偶然の容るべき余地を塞いで、一切を法則に由る論理的必然に化すると同時に、……歴史を作為変革する行為の自由創造を不可能にする」[3:230]という結果を招いた。田辺は、マルクスと共にヘーゲルのこの立場を批判する。しかし田辺は、マルクスの立場にも満足しない。田辺は確かに、歴史を實踐、行為との関係の中で捉えるマルクスの立場に共感を示す。しかし同時に田辺は、マルクスにおいて「弁証法が歴史の論理として、社会的存在の発展の必然的過程を規定するものである」[3:33]とされる限り、マルクスを斥ける。田辺は、マルクスにおいても、歴史の発展が必然的法則として考えられ、ヘーゲルと同様、歴史の偶然性が無視され、従って実践的な行為の自由自発性が見失われていると考えるのである。

田辺は以上のように、歴史を必然的法則として理解する

ヘーゲル・マルクスを批判し、「行為の自由」という視点から、「歴史の偶然性」即ち「歴史の非合理性」を強調した。それでは田辺は、この「歴史の非合理性」という問題に対して如何に取り組んだのであろうか。既に述べたところからも分るように、田辺は、「歴史の非合理性」を強調するとはいつても、歴史が単に盲目的に与えられた過去によつて非合理的に支配されるということを主張するのではない。田辺は「歴史の非合理性」を、未来に向つての自由な「行為」との連関の中で考える。

我々の行為は、確かに非合理的に過去から与えられた歴史によつて規定されている。しかし、歴史を必然的法則に基づく単に合理的なものと考える場合と同様、歴史を単に非合理性に委ねてしまふとしても、行為ということは成立しない。なぜならばそこでは、我々が今如何なる行為を為すべきかを決定する何者も存在しないことになるからである。行為が可能となるためには、何らかの絶対的全体が想定され、自身の行為が、その全体の自己実現であるかの如く、見られるということがなければならぬ。その「信念」によつてはじめて、我々は何らかの行為をおこなうことができる。この信念は、「歴史」という問題に關しても適用される。即ち、この信念によつて、非合理的な歴史の過程は、絶対的全体の自己実現の過程であるかの如くに見

られることになる。田辺の次の言葉はこの意味で言われたものに外ならない。「歴史は決して既成なる神の世界計画の実現ではない。それは飽くまで非合理的にして偶然的なることを免れないのである。たゞ道徳的行為はこの論理的に非合理的なる偶然的者を自己の力に由つて目的論的に必然的（その意味に於て合理的）なるものに化する過程である」という自覚に立つ」（『T3:227』）。

ただしここで注意しなければならないのは、この絶対的全体というものが、行為の可能性のために使用されるかぎりにおいてのみ認められる「規制原理」（統制原理）でしかないということである。それは、すべてに先立つてそれ自身で存在し、歴史の過程がそこから導出されるような絶対的全体であつてはならない。歴史は、行為において、絶対的全体の自己実現の合理的な過程であるかの如くに、「信念」されるのであるが、行為を離れたところで、歴史それ自身が絶対的全体の自己実現の合理的な過程であると断定することは許されない。田辺の語を用いれば、絶対的全体は、行為の可能性のために「目的論的」に「信念」として「求められたもの」であつて、すべてを支配する原理として「与えられたもの」ではない。もし「与えられたもの」としての絶対的全体が歴史の背後に想定されたのであつたならば、歴史の非合理性は解消され、行為の自由も不可能になるで

あろう。しかし、絶対的全体が後者の如き「求められたもの」に止まることによって、歴史の非合理性は維持され、しかも単に非合理的ではない行為の可能性が保証されると、田辺は考えるのである。

## (2)田辺における「歴史の非合理性」という視点の形成

さて、以上の概略に基づき、昭和初期の田辺において如何にして「歴史の非合理性」という視点が形成されたかという、最初に提示した問題の考察に入らう。とりわけここでは、「歴史」を強調しながら「歴史の非合理性」の主張には赴かなかつた三木との対比において問題を考察してみたい。

まず考えたいのは、何が三木をして、「歴史の非合理性」の強調へと赴くのをとどまらしめたのかという問題である。歴史を個人の力によつては如何ともし難いものと考え、また、歴史の背後に普遍的なるものを想定することを徹底して拒否する三木の思想は、「歴史の非合理性」の強調へと向う可能性を含んでいた。また、歴史主義にともなう諸の困難を、「実践」によつて解決しようとする三木の態度も、一般的な「理論」による解決を否定するという意味で「歴史の非合理性」の主張の近く位置する。しかし三木は、実際には上述のように、我々が今行ふべき「実践」を「社

会科学」に基づいて客観的・合理的に決定されるものとして考えることによって、「歴史の非合理性」の主張に赴くことを思い止まる。即ち、「社会科学」の客観性・合理性への信頼が、三木をして「歴史の非合理性」の強調へと赴くことをとどまらしめたのである。

しかし、社会科学の客観性・合理性ということをも、三木のように無条件に前提することに問題はないのであろうか。

田辺はこれについて疑義を呈し、マルクス主義による社会科学的分析の絶対性を批判する。田辺は、「唯物史観を半面の真理として認めつゝ」も、「その説く実践の概念を否定し、無産階級の為めの闘争行為を直接に実践の内容とする如き主張に反対」〔3:82〕する。ここで田辺がマルクスの社会科学的分析によって提示された「無産者階級の為めの闘争行為」を退けているのは、その具体的な内容のためのみではないであろう。即ち田辺は、何か別のより適切な実践を提示するためにそれを退けるのではない。寧ろ田辺のうちにあつたのは、社会科学的分析によって現実の問題に対して唯一絶対の客観的な解答を与えるということ自体に対する疑念であつたと考えられる。

三木は、社会科学が歴史の全体的な必然的法則を明らかにするといふ考えを否定しつつも、現実の個々の問題に対しては、社会科学によって客観的な解答を与えることがで

きると考えたのであつた。それに対して田辺は、前者のみならず後者に対しても批判の目を向ける。これはある意味で、マルクス主義を通して呼び起こされた歴史意識をより徹底した結果であるとも言ふことができるであろう。このような立場に至つていた田辺には、三木がおこなつたような仕方で社会科学によって歴史の非合理性を克服するという道は塞がれていた。田辺はそのために「歴史の非合理性」ということをより深刻にとらえることになるのである。しかし、田辺において「歴史の非合理性」という視点が形成されるのは、以上のような消極的な理由のみによるのではない。田辺は同時に、その視点の中に積極的な意義を見出している。既に述べたように、田辺は、「歴史の非合理性」という視点こそが「行為の自由」の基礎になると考えるからである。

この考えは、戦前期を一貫する田辺の立脚点としての「道徳」の立場と密接に結びついたものであつた。田辺は『ヘーゲル哲学と弁証法』の「序」で述べる、「今も其当時〔論文「弁証法の問題」が中断させられようとしていた昭和四年頃〕も実践といふ概念は道徳を除いて解し得られざるものであり、存在は人格的存在を抽象して考へられぬものであつた。歴史社会の運動の弁証法といふも、……自由人格の自発性を必然的法則に支配せらるゝものたらしめるものではない

と信じたのである」[13:78]。田辺においては、自由な人格をもった人間にとっての「道徳」の問題こそが第一の問題であった。しかるに、もし歴史が必然的な法則によって支配される全く合理的なものであったならば、道徳ということは成り立たなくなる。必然的な法則のもとでは、自由な行為の可能性は否定されるからである。道徳について問うことが可能であるためには、「行為の自由」ということが保証されているでなければならぬ。そして、行為の自由は、歴史に非合理性、偶然性が残されているときにはじめて可能となる。田辺が「歴史の非合理性」を積極的に主張しなければならなかったのはこのような文脈においてであった。

ところで、一方の三木も、「行為の自由」ということを考えなかったのではない。しかし三木においては、行為の自由を擁護するという理由で「歴史の非合理性」を積極的なものとみなすことにはならなかった。このことは、三木らマルクス主義の影響を強く受けた人々にとっては、個人的道徳の問題よりも社会的実践の問題こそが緊要と考えられたことに関係するのであろう。社会的実践が問題となる場面では、歴史の非合理性は、例えば社会的に抑圧されている「無産者」に見られるような社会の矛盾として現れる。従ってそれは、何処までも克服すべき対象である。この立

場から見れば、内面的個人的道徳の立場に立って「行為の自由」を強調し、その理由で「歴史の非合理性」に執着するのは、社会的矛盾から目を反らすことであり、それは、「ブルジョワ・イデオロギー」以外のものではない。実際、マルクス主義の立場に立つ戸坂潤は、このような観点から、田辺哲学を、本来の意味の「実践」を欠いた「道徳主義」として批判している<sup>1)</sup>。

けれども忘れられてはならないのは、田辺の言う道徳の立場が、単に個人的自己の無制約的な自由を固執し、社会的実践を軽視するものでは必ずしもなかったということである。田辺は確かに、現代社会における「無産者」という問題を特別に強調して扱わない。しかし、田辺の言う「行為」は、もとより単に一個人の内部の問題ではなく、個人を越えた社会的なるものに関わる問題であった。田辺はこのことを、単に「無産者」のみならず、すべての人間に該当する一般的な構造に拡大して考えている。

しかるに田辺は、それにもかかわらず「歴史の非合理性」を積極的なものとして強調する。それは田辺が、社会から離れた個人という考えが抽象的であるのと同様、個人を社会に解消させることもまた抽象的な見方であると考えるからである。田辺においては、後の「種の論理」において明瞭化されるように、個人と社会と絶対的全体という三者が、

その何れに解消されることもなく鼎立し、それぞれ媒介し合うというのが歴史的现实の世界の構造であるとされる。この考えによれば、個人が社会に解消されるところでは真の歴史的现实は考えることができない。ここにおいて、「歴史の非合理性」ということが積極的な意味をもつものとして現れてくる。というのも、右の三者の無媒介な融合を避けるためには、それぞれがそれぞれにとって非合理的であるという観点が残されていることが必要であるからである。即ち、「歴史の非合理性」という視点が何処までも積極的な要素として保持されるときにのみ、社会に解消されない個人が却って社会的に行為、実践してゆくという、歴史の世界に固有の弁証法的な事態が考えられると、田辺は思惟するのである。

## 結

以上では、西田が「歴史の非合理性」という観点から「歴史」の問題を論ずるようになった昭和四年前後の時期に、京都学派周辺でおこなわれていた歴史をめぐる議論を、三木清および田辺元を中心にして概観した。そして、そこにおいて如何にして「歴史の非合理性」という視点が形成されたかを説明した。西田の「歴史」論もこれらの議論を地

盤として出現したものに外ならない。昭和初期になると、西田も、三木らの門下生を通してマルクスから影響を受け、「歴史」の問題の重要性を認識する。しかし、そこから「歴史の非合理性」という観点をusstしてきたのは、一つには、田辺がそうであったように、歴史意識（それはもともとマルクス主義に触れることを機縁として呼び起こされたものであったのだが）をより徹底し、マルクス主義的社会科学の客観性・合理性を単純には信ずることのできない立場に立っていたからであるということが出来る。また、「歴史の非合理性」ということがより積極的に、必然的法則に解消されない個人の行為の自由ということと不可分なものとして要請されたということも、田辺と西田とに共通して見られるところである。西田も田辺も、社会に解消されない個人と考えることができるという点で、真の意味での「歴史」を西田と田辺とは全く同じ立場に立っていたのではない。しかし、「歴史の非合理性」という視点が重要な視点として浮かび上がってこなければならなかった理由に関していえば、多くの部分で両者に共通するものがあると言ってよいであろう。

「歴史の非合理性」という視点は、京都学派の歴史哲学のそれ以後の発展においては、歴史哲学における最も根本

的な視点として強調されることは少なくなる。そして寧ろ、それを克服する方向をそれぞれの仕方で求めるということが、中心的な問題とされるようになる。京都学派の歴史哲学における「歴史の非合理性」という視点が、何処までも「歴史」の問題の萌芽期に導入された視点に過ぎないといふことは忘れられてはならない。しかし同時に注意すべきは、たとえ表面に現れることはなくとも、「歴史の非合理性」として論ぜられてきた事柄は、「京都学派の歴史哲学において、常に問題として前提され続けてゆくということである。個人の自由と歴史的社会的限定との間に絶対の断絶——一方にとって他方が何処までも非合理的なものであるということ——を見、その断絶を認めた上で、個人は歴史において如何に行為するかを問うのが、京都学派の歴史哲学において共有された一つの根本問題であった。その意味で、本論文で考察したところは、京都学派における歴史哲学の展開を見てゆく上で、常に念頭に置かれなければならない観点であるということができるとは思ふ。

凡例

西田のテキストは、『西田幾多郎全集』（旧版、岩波書店、昭和四〇年）より引用し、『Z巻号：頁数』の形で略記する。

田辺のテキストは、『田辺元全集』（筑摩書房、昭和三八

年）より引用し、『Z巻号：頁数』の形で略記する。

三木のテキストは、『三木清全集』（岩波書店、昭和四二年）より引用し、『Z巻号：頁数』の形で略記する。

注

(1) 『一般者の自覚的体系』において、西田は例えば次のように述べている。「歴史的内容と考へられるものは、私が睿智的自己の限定といったものより一層深い行為的自己の限定の内容である」[N5:395-396]。「歴史の限定はイデオロギックな表現である、そこに歴史の非合理性があるのである」[N5:396]。この時期の西田の思想の発展を概観したものととしては、藤田正勝「西田哲学における行為と歴史の問題」（大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、平成八年、一六六—一七九頁）を参照。

(2) 例えば、宮川透『西田・三木・戸坂の哲学』（講談社、昭和四二年、一三〇—一四六頁）や、山田宗睦『日本型思想の原像』（三一書房、昭和三六年、二二—二四九頁）を参照。

(3) 例えば、竹内良知編『昭和思想史』（ミネルヴァ書房、昭和三八年）の「総論」で、竹内はマルクス主義の立場から、西田や田辺ら昭和初期の「観念論的哲学」が、マルクス主義の影響を受けながらも、それに対抗して非合理主義

的傾向を深めていったことを批判的に記述している。

(4) この関心の変化は、三木がドイツでの留学先を、歴史の認識論を中心問題とする新カント派のリッケルトから、現存在の歴史性の方から歴史の問題を考えるハイデッガーへと移したことの内にも現れている。

(5) これらの論文の大部分は、『唯物史観と現代の意識』（昭和三年）、『社会科学の予備概念』（同四年）、『観念形態論』（昭和六年）として刊行され、その大半が全集第三巻に収録されている。

(6) 論文「批判哲学と歴史哲学」、特に [M2:64] 参照。

(7) 論文「批判哲学と歴史哲学」、特に [M2:11] 参照。

(8) 論文「唯物論とその現実形態」 [M3] 参照。

(9) F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: *Unzeitgemäße Betrachtungen*. (『反時代的考察』)

(10) 「田辺元年譜」 [T15] 参照。

(11) 戸坂潤「田辺哲学の成立」(最初に発表されたのは昭和八年。『戸坂潤全集』第三巻、勁草書房、昭和四十一年、一七七―一八四頁)。

(京都大学大学院)