

## 瞬間から歴史へ——三木清とミュトロギー

木 岡 伸 夫

「瞬間」をめぐる日本人哲学者、九鬼周造と大森荘蔵の反省は、いかなる展望を切り開いただろうか。<sup>①</sup>九鬼周造は、偶然性を意味する「邂逅」が、瞬間の出来事であることを、東洋的時間および日本芸術の考察をつうじて明らかにした。邂逅は瞬間において成立するという見解が、ポンティニー第二講演で提示された。<sup>②</sup>ここから一步を進めて、邂逅こそが瞬間の成立条件である、という論点を追究する方向も考えられる。しかし、「瞬間」を時間論の主題としなかつた九鬼には、そこまでの踏み込みは認められない。瞬間と邂逅との内的連関を立ち入って追究することは、そこから示唆を受けた筆者の課題であった。<sup>③</sup>

いっぽう大森荘蔵は、九鬼の実存論的アプローチとは対照的に、現代生活を支配する「線型時間」の固定観念を、日常的な「原生時間」の視点から打ち破ろうとする、独自の企てを行った。線型時間を刻む「点時刻」が、原生時間における瞬間から変造された観念である、ということが大森は明快に論じている。原生時間とは、「今……：最中」と言い表されるような「今現在」の体験であり、そこには〈生きられる瞬間〉が含まれる。大森時間論を評価するうえで、一つのカギは、原生時間における瞬間をどう理解するかにある。

九鬼と大森の時間論は、戦前・戦後に現れた日本人による挑戦の双壁を成すと考えられる。その双方に「瞬間」へ

の洞察が認められることを、重く見なければならぬ。そう断つたうえで、ただちに付け加えるべきは、それにもかかわらず、両者いずれにも「瞬間とは何か」という根本問題の反省が見られない、という事実である。二人がこの問題に答えようとしなかったのは、なぜか。ここで、時間論の歴史を照らすアウグスティヌスの言葉——「時間とは何かを訊ねられないとき、私はそれを知っている。訊ねられるとき、私は知らない」<sup>4</sup>——が、想い起こされる。「時間」をめぐるその嘆きは、「瞬間」についても、というより、ことさら「瞬間」について、当てはまるとは言えないだろうか。すなわち、問われないとき、私は「瞬間」が何であるかを知っている。しかし、「瞬間とは何か」を訊ねられると、答えられないのだ、と。

人は誰でも瞬間を生きている。それゆえ、それを「知っている」にもかかわらず、説明することがはなはだ困難な主題——「瞬間」。本稿は、上記二名に続いて、もう一人、瞬間にかかわる重要な思索を行った日本人哲学者として、三木清を取り上げる。一九三〇年代の日本哲学を支配した時代意識、それを代表する三木が取り上げた主題は、「歴史」である。『歴史哲学』（一九三二年）には、「瞬間にもとづく歴史」という独自の着想が具体化されている。われわれとしては、九鬼にも大森にも見られない、「瞬間から歴史へ」という三木独自の構想を、検討しないわけにはゆかない。だが、先回りして言うなら、三木のテクストにも他の二人の場合と同じく、「瞬間とは何か」に対する直接の回答は見られない。しかしわれわれは、あえてこれら先人の轍を踏むことにより、この主題に迫るために必要な条件が何であるかを知り弁え、必要な態勢を整えることができるだろう。最後に取り上げる「ミュトロギー」は、三木がそのために遺した貴重な理論装置である。

## 一 大森「過去の制作」論への疑問

### 過去の非存在

旧稿で見たとおり、大森は他の時間論には見かけることのないユニークな主張を行っている。それは、過去は存在せず、ただ言語的に制作されるのみである、という「過去の制作」論である。大森にとって、時間は「今現在」のみであり、「過去」も「未来」も存在しない。そうした今現在において、過去は「想起」として、未来は「期待」として、言語的に表現される。中期の著作『物と心』にうちだされた「立ち現われ一元論」の言い回しにしたがうなら、現在が知覚的に立ち現われるのとは違って、過去は想起的に立ち現われる。しかし、そうしたモードの違いを別にするなら、すべては現在における立ち現われである、というのが大森時間論の核心的主張である。

時間経験のすべては、現在の意識に含まれる。すなわち、「現在における過去」、「現在における現在」、「現在における未来」が、時間のすべてである。このように要約するなら、大森時間論の本領は、時間を「心の延長」(distention animi)<sup>⑤</sup>と言い表した、アウグスティヌス時間論の現代版であると見ても、さして見当外れではないだろう。とはいえ、中世の哲学者アウグスティヌスにとって、「現在」は単なる時間の様相ではなく、神へと導かれるための唯一の通路、超越のための無二の手がかりであった。そうした宗教的意識は、大森にはまったくない。宗教性を帯びた「永遠の今」と世俗的な「今現在」。その違いは、両者の生きる世界、一人を隔てる時代の異なりを如実に表している。

問題は、現在のみが時間である、とした場合の「過去」の位置づけ、その存在論的身分である。われわれは、「いどこかで何かをした」といった式の過去経験を無数にもっている。そのような「……した」という過去形の命題は、「いま何かを見ている」といった形の知覚体験とは異なり、「現在以前」という意味を内包する想起体験だということ

が、大森の主張である。想起を離れて過去は存在しない。その言い回しにしたがえば、「過去を想起する、というよりはむしろ、想起される経験が過去経験なのである、という意味で想起は「過去」の定義的体験なのである」<sup>(6)</sup>。すなわち想起体験は、必ず「過去」のしるしを帯びて立ち現われ、「想起される」ことと「過去である」ことは同義である。したがって、想起されない過去、現在ではない過去自体、といったものは定義上ありえない、ということになる。過去に起こった出来事は、現在において過去形で言い表される言語的制作物以外ではない、ということが、大森時間論で主張されるのである。

このような「過去の制作」論が、世間一般の実感——現在から区別される時間的過去が存在する、という——から大きく隔たれることは、間違いないと言えるだろう。「昨日、公園を散歩した」と言うとき、私は「昨日」という時間的過去が存在し、そこにおいて散歩したという事実を信じている。「昨日」が過去であるということは、現在から区別される昨日に、世界が存在し、それを私が生きていた、という世界の存在についての確信と一つである。大森の議論は、こうした「常識」に真つ向から異を唱える。大森の過激な、しかし考え抜かれた過去否定論を、素朴な常識のみをもって排撃するという所作を、とるべきではないとすれば、いかなる対応が考えられるだろうか。ここでは、過去の存在を信じる常識の側から、これだけは譲れないと思われる一点を提起し、その点をめぐる大森時間論との見解の不一致を突く、という仕方、双方の対決を現出することにした。その一点とは、大森自身も言及する「過去自体」の問題である。

### 過去自体

「過去自体」とは何か。カントが、現象の背後にけっして現れることのない本体としての「物自体」(Ding an sich)

を想定した事実にもとづいて言うなら、過去について行われる種々の言明——大森によれば、「想起命題」——に対して、それらを成り立たせる根拠たる過去の実体がある、と考えた場合の、過去そのものを意味する。大森は、過去の存在を否定するものの、カントによって「物自体」が考えられたように、「過去自体」が想定されることについては容認する。その発言を引こう。

カントは、時間空間は感性の規定として物自体の規定ではないことを強調するが、過去自体もまた言語的にのみ理解されるのならば、時空という感性的規定と無縁であることが当然となる。……物自体は「現象の根底に存在する」ところの現象の根拠であるが、「それについては何ごととも言えない」、「何ごとかを総合的に言いうる……これはまったく不可能」というのがその考えである。このかなり曖昧な発言はその曖昧さを含めてのみ過去自体に適用できるだろう。想起経験の内容とは独立に存在する（意識と独立に——レーニン）と考えられる過去自体については当然何事も語りえないだろうが、もしこの過去自体が存在しなければそもそも想起がありえないとわれわれは考えてはいはしまいか。その意味で過去自体は想起内容の根拠なのである。／實際、過去自体が存在しないならば想起経験はありえないだろう、というのとは想起とはとりもなおさず過去自体の再現または再現経験だからである。こう誰もが考える。しかし、想起を過去経験の再現だというこの考えこそ人類に棲みついた最も深い誤認ではないだろうか。<sup>(7)</sup>

引用文が示すとおり、物自体は「現象の根底に存在する」ところの現象の根拠であり、それ自体はけっして現象しない。これは、プラトン以来、西洋形而上学を支配しつづけてきた二元論、すなわちアイデア界／感性界、本質／現象

の区別にほかならない。大森はこの区別に沿って、「物自体」を「現象の根拠」とする理解を提示し、その流れで「過去自体は想起内容の根拠なのである」という考えを取り上げる——ただし、それが「人類に棲みついた最も深い誤認」である、とする認識において。

上の引用文で、大森は「かなり曖昧な発言」という言い方を用いて、「物自体」の想定に疑問を呈し、それを適用した「過去自体」の考えを否認していることが明らかである。ここで、超越論的感性論の基本線を改めてなぞる必要があるだろうか。カントは、「現象」とその根拠である「物自体」とを厳格に区別する。現象に対して、現象の根拠は現象と同じ水準の存在であってはならないということは、カントの「超越論的」（大森の言い方では「先験的」）立場としては、当然のことであり、そこに「曖昧」な点は何もない。カントの範となつたプラトンの二世界論では、イデアは感覚的現実とはまったく異なる次元の〈存在〉であることによって、現実存在の「根拠」であることができる。イデアと同じく、物自体については「何ごとも言いえない」がゆえに、それを根拠とする感性的認識が成立する。これが、カントの超越論的立場である。

そういう考えに沿って、「過去自体」を想定するならば、引用部後段の「想起とはとりもなおさず過去自体の再現または再経験」である、などという不可解な主張が生じるはずはない。「過去自体」が考えられるのは、それと過去についての語り（想起命題）が区別されることによってである。それ自体は、けつして現れることなく、現象しないことよつて、現象の根拠となる「物自体」。それと同様に、「過去自体」はけつして命題化されることなく、表現の背後に位置づけられることよつて、過去命題が成立するための根拠となる。これが、カントの「物自体」を下敷きにして考えられる、「過去自体」の意義である。

## 歴史への視点

上に取り上げたのは、カントの超越論的哲学に対する大森の無理解に起因するのではないかと考えられる「過去自体」の否定論である。だが、大森のカント解釈については、小論の関心事ではないことから、これ以上詮索することを控える。筆者が、ここで「過去自体」を問題にした理由は、大森による「過去の制作」論が、過去の実在性に立脚する歴史および歴史学の立場を無意味化するのではないかと、という危惧を抱くからである。筆者自身、大森時間論の独創的寄与を認めるにやぶさかではないが、その主張を全面的に受け容れることはできない。その最大の理由は、「過去の制作」論が、歴史の無視と一つであると考えられる点にある。その点について、若干説明を補う。

感性的認識が物自体を根拠とするように、歴史的認識は過去自体を根拠とすることによって成立する。歴史的事実の把握および記述は、過去自体の再現ではなく、両者はまったく次元を異にする。「過去自体」は、歴史認識・歴史記述から切り離されることによって、はじめて歴史を成立させるための根拠となることができる。したがって「過去自体」は、過去経験を表す命題の総和ではなく、それらを超えた何ものか、それについて云々することのできないようなアイデアである。カントの超越論的立場に従って考えるなら、歴史を考えようとするかぎり、「過去自体」を想定しないわけにはいかない。それゆえ、過去を単なる言語的制作物とする大森時間論によつては、歴史の問題に肉迫することができないと筆者は考える。

## 二 歴史の時間性

### 歴史の概念

現実世界の感性的認識が成り立つための根拠、それが「物自体」であり、世界認識に不可欠なカテゴリーが、時間・空間である。このことを、カントの「超越論的感性論」は明らかにした。いっぽう、現に存在しない過去・未来を含む歴史的世界を、認識するために不可欠な根拠が、「過去自体」である。このことを、以上で確認した。大森時間論には、時間の本質をめぐる反省の徹底が認められるものの、歴史的認識という問題への顧慮が見られない。本稿の主題である「瞬間」を、歴史に結びつける考察は、戦前に発表された三木清『歴史哲学』（一九三一年）に展開されている。よってここからは、同書を取り上げて検討することとした。

歴史は、遠い過去から現在を経て未来に続く出来事の系列、時間的連続であると考えられる。これに対して、「瞬間」は極小の時間を意味する、という常識からすれば、〈瞬間における歴史〉などという考えは、逆説の最たるものと見られる以外にない。にもかかわらず、その種の逆説が成立する、というのが三木の立場である。以下、『歴史哲学』の主要概念を、順に取り上げて検討しよう。

まず、「歴史」という語は、通常は「出来事の叙述」および「出来事そのもの」、という二重の意味<sup>8)</sup>で用いられる。三木によれば、前者は「ロゴスとしての歴史」、後者は「存在としての歴史」として、截然と区別される。「歴史」の一語に、これら二つの意味が含まれているということは、これらの意味が乖離する一面をもつとともに、他面で統一されている、という両面を表す。乖離的であるということは、出来事と出来事についての叙述が、そのまま一致するのではなく、区別されるということ、存在とロゴスが分け隔てられるということである。前に論じた大森の時間論

では、過去経験の語り、そのまま「過去」の言表であるとされた。その考えは、存在とロゴスとの乖離を認めない点において、三木の立場とはまったく異なる。

分け隔てられる存在とロゴス。この二つを結びつけ、「歴史」という統一的概念を成立させるものは何か。「史料」である。「史料」とは、「出来事そのものではなく、出来事に就いて知らせるものであり、歴史家は史料のもとに來つて出来事について問い合わせるのである。従つて史料と出来事そのものとのあいだには距離がある。歴史家にとっては、「史料、それは出発点である。過去の事実、それが到着点である」と云われなければならぬ<sup>9)</sup>。このように三木は、史料を「存在としての歴史」と「ロゴスとしての歴史」とを結びつけるものと位置づける。すなわち史料は、それ自体が「存在としての歴史」の一端を担うものの、出来事そのものではなく、出来事を叙述するための手がかりとなる。史料をもとに試みられる歴史叙述の目標は、「存在としての歴史」である。

ただし、「到着点」とされる「過去の事実」を、もし「過去自体」と考えるなら、それは「物自体」と同じく、それについては何も語りえない。三木はこの語を用いないが、われわれとしては、「存在としての歴史」を、「過去自体」にほぼ等しいものと見なすことができるだろう。それは、三木の用いる「存在」をイデア的なものとして、すなわち歴史叙述を可能にする〈根拠〉として、把えるということを意味する。そのように、「過去」の存在をイデア化することによって、三木の意図が歪曲されるということではなく、むしろその哲学的挑戦の意義が、より明確なものとなるのではないかと筆者は考える。

「存在としての歴史」「ロゴスとしての歴史」およびこれらを結びつける媒体「史料」、これらが三木の歴史哲学を支える基本的概念である。しかし、これら以外に、おそらく三木独自の——他の何びとも想到しなかった——歴史概念がある。それが、「事実としての歴史」である。この概念によって、小論の主題「瞬間から歴史へ」の道筋が、

具体的なものとして浮上する。

### 事実としての歴史

歴史を「出来事」(存在)と「出来事の叙述」(ロゴス)との二重性においてとらえる三木の立場は、歴史が「書かれる」こと、したがって「書き更へられる」(原文ママ)ことと結びついている。このことは、「存在としての歴史」と「ロゴスとしての歴史」との乖離を前提として、はじめて成立する。史料が、もし出来事をそのまま表すというのであれば、歴史はただ一度記述されるだけでよく、書き改められる必要は生じないであろう。ところで、歴史が書かれるためには、歴史の全体が与えられなければならない、と三木は言う<sup>10)</sup>。それは、歴史が現在のペースペクティヴの下に、一挙に把握されるということを意味する。ただ「現在」の視点の下に成立する歴史、それが三木のうちだした「事実としての歴史」である。

ここで言う「現在」は、古代・中世・近世・現代という時代区分における「現代」のことではない。ふつうにいう「現代」とは、「存在としての歴史」の秩序における現在を表す。これに対し、すべての歴史がそれによって支えられ、一つの全体として形づくられる条件が、三木の強調する「現在」である。それは、クローチェが「すべての歴史は現代の歴史である」と主張した意味での「現代性」(contemporaneità)であり、それを土台として歴史の意味を考えるべく、「事実としての歴史」をうちだしたところに、三木ならではの狙いがある。

しかしなぜ、いかなる意味において、「現在」中心の歴史を考える必要があるのか。また、それを「事実としての歴史」と称して、上述の二つの意味の「歴史」から区別したうえ、それらに先行するかのような根本的意義を与えようとするのか。この疑問に対して、三木が最初に引くのは、「事実は存在に先立つ<sup>11)</sup>」という原理的な命題である。存

在に先行する事実、とは何か。それは、「存在を越えるもの」、したがってもはや存在ではない何か、という意味で「事実」と呼ばれるしかないものである。<sup>(12)</sup> 加えて三木は、「事実」を「行為」であるとす。「歴史を作る行為そのものが事実としての歴史であって、これに対して作られた歴史が存在としての歴史であると考えられるのである」<sup>(13)</sup>。ここから明らかのように、三木は歴史を作る主体の行為を、あらゆる歴史の根本に置き、「事実としての歴史」を「存在としての歴史」に先行させる。「事実が存在に先行する」という行為の立場を押し出すことによって、旧来の存在論では確保することのできなかつた人間の自由が当てられる。このことに注意しておこう。というのも、先ほど掲げた〈瞬間における歴史〉という逆説的テーマは、歴史をつくる行為、人間の自由を条件に、浮上してきたものと考えられるからである。

## 瞬間と歴史

歴史は、単純な過去の出来事ではなく、現在の行為によってつくられる。この主張を裏づけるべく、『歴史哲学』一書が用意された。そう言っても過言ではない、と筆者は考える。だが、その主張と時間、とりわけ瞬間が、どのように歴史に関係するのか。ここから、考察をこの点に絞って見ていこう。三木によれば、「現在」とは、通俗的な時間観念に含まれる最小の時間単位としての瞬間ではない。それは、超時間的な「永遠」に対立する「瞬間」である。その理由は、現在が未来に関係するという点にある。

我々の行為は絶えず未来への関係を含む。このように現在には未来への関係を含むが故に、我々にとって現在は「永遠」でなく、却って「瞬間」であるのである。永遠は時間ではなく超時間的である。現在が瞬間であるところ

に時間がある。従って時間の最も重要な契機は未来である。その限り時間の特性は予料 Anticipation であり、時間とは本来予料的時間であると云つてよいであろう。それにとって現在は瞬間であるから、我々の行為は歴史的と考へられるのである。<sup>(1)</sup>

これに続いて、現在が瞬間であるゆえに、行為には「決心する」ということが属し、行為が実現する未来は現在の否定を含意する、という趣旨が述べられる。そうして、未来を予料する現在の瞬間は、過去の歴史を包んで活かすものであるがゆえに、否定的性格をもつと説明される。かくして、瞬間が歴史の根本条件である、という三木の立場が明らかとなる。

簡明な言い方でまとめるなら、こういう言い換えができるだろう。歴史は、過去から未来までを含む時間の全体像を表す。過去から現在までの時間的推移をふまえて、「これではいけない」という現在の否定とともに、あるべき未来を実現しようという予料が、現在の瞬間に成立して、何らかの決心をもたらし、それによって生み出される行為が、歴史的行為である、と。こういう言い換えが許されるとすれば、歴史にとって瞬間が重要である、というにとどまらず、瞬間なくして歴史はない、というほどの重要性が瞬間に与えられることになる。というのも、〈過去・現在・未来〉にわたる歴史の時間の全体は、瞬間において成立する以外になく、瞬間の「事実」を離れて、歴史のパースペクティブは成り立たないという考えが、ここに具体化されているからである。

とはいえ、なぜ「瞬間」なのだろうか。歴史的時間ないし歴史の全体が、ただ瞬間においてのみ成立するという主張は、「瞬間」が時間内に在する要素・部分ではなく、時間を超えることによつて時間を成り立たせる条件である、という考えに結びつく。いわば、「超越論的瞬間性」とでも称すべきあり方が、問題となる。三木の言う「事実とし

ての歴史」は、歴史が成立するための超越論的次元を指し示すと考えられるが、彼自身は、この概念を自明であるかのごとく駆使するのみで、それ以上、理論的に掘り下げた追究を試みてはいない。ところで、われわれは時間の本質探究から、「瞬間」の根本的意義に対する着眼へと導かれ、瞬間こそが歴史の成立条件である、ということを見きわめる地点まで到達した。だが、いまだ「瞬間とは何か」の解明にまでは至っていない。そこで、歴史に即して、時間と瞬間との関係をさらに究明する、という課題に取りかかりたい。三木のテクストでは、「第四章 歴史的時間」に、この問題に関連する考察が展開されている。

既述のごとく、三木は『歴史哲学』第一章において、「歴史」の意味を存在・ロゴス・事実という三つの契機に分け、それらを統一するカギが、「事実としての歴史」であることを明言した。「第四章 歴史的時間」においても、これに準ずるかのごとく、時間を三種に分ける立場がとられる。すなわち、自然的時間、歴史的時間、事実的時間、の三種である。もともと、たがいに区別されるとはいえ、これら三つの時間の構造連関は、歴史において成立することから、三木は「時間の範疇そのものが歴史的存在である」と述べている<sup>15</sup>。しかし、その構造連関がいかなるものであるかは、「歴史」を問題とするこの書物の主題とはされていない。三木は、「存在としての歴史」の時間が「歴史的時間」であり、「事実としての歴史」の時間が「事実的時間」である、という了解にもとづいて、事実的時間の内実に踏み込んでいく。「事実としての歴史」は、「瞬間」において成立するとされた。ここでは、「瞬間」「今」「現在」といった概念の差異が、明らかにされていく。

## 事実的時間

「瞬間」「今」「現在」を有意味的に区別するために、三木がまず引き合いに出すのは、「永遠」との関係である。「汝

の今日は永遠である」(アウグステイヌス)、「かくて今即ち現在は時間を包む」(ニコラウス・クザーヌス)といった言葉が表すように、「永遠」は、「現在」ないし「今」と結びつけられる。これに対して、「瞬間」は「永遠」から引き離され、対立させられる。このように三木は、一方で「瞬間」と「今」「現在」との異なりを主張する反面、別の文脈において、「瞬間こそ永遠の象徴であると見られる」というように、「瞬間」と「永遠」との逆説的な関係を強調しもある。かように錯綜した論脈を解きほぐすには、いささか骨が折れるものの、テクストに沿って可能なかぎりの分節を試みることにしよう。読解の要諦は、あくまでも概念間の差異を際立たせるということにある。

時間論の有力な論者として、まずアウグステイヌスが引かれる。「アウグステイヌスにあつては時間の問題は神に対して被造物の根本的な存在の仕方に関係している」<sup>(17)</sup>。すなわち、運動変化の世界を生きる人間が、変化なき神の「永遠」といかに関係するかが、彼の考える時間の問題であつた。被造物たる人間が、神つまり永遠に関係する時間、それが内面的な時間としての「現在」であつた。<sup>(18)</sup>このようにアウグステイヌスが、「永遠」の意味を含む「現在」を時間の中心に位置づけたのに対して、同じく神との関係を問うキェルケゴールは、「現在」を「瞬間」として性格づけ説明する。「時間と永遠とが接触すべきであるならば、このことは唯時間のうちに於てのみ行われ得る——かくていまや我々は瞬間の前に立つのである」<sup>(19)</sup>と。

なぜ、単なる「現在」ではなく、「瞬間」なのか。それを説明するカギは、おそらく古代から近代に至るまでの歴史の推移、さらに言えば、神と人間との関係の変化にある。三木は、四―五世紀のアウグステイヌスとも、一九世紀のキェルケゴールとも異なる仕方です、時間の未来的性格を強調し、その視点から「瞬間」の意義を高唱する。彼と二人の先行者との違いは、どこにあるのだろうか。

瞬間は固より現在であり、今である。然し瞬間は永遠がいわば現在の現在であるに對して、未来がそのうちに喰い入れる現在である。しかもそれがまさに瞬間であるのは、この未来が普通考えられる如く単に可能なものという意味ばかりでなく、根源的に否定的なものの意味を担うからである。…本来的な時間は根源的な未来から時來 *sich zeitigen* する。そして行為的時間は永遠の意味をもつ現在としてではなく、唯瞬間としてのみ特性付けられることが出来る。現在が瞬間である故に我々の行為には決心するということが属する。<sup>21)</sup>

以上の論述に若干補足して言うなら、行為とは、あるべき未来を想定することによって、現在を否定すること、つまり「決心する」ことである。そういう意味の「決心」が生まれる時間こそ、「瞬間」であるというのが、三木の考えであった。それゆえ「瞬間」は、単なる「現在」ではなく、未来を予料しつつ決心する「行為的時間」でなければならない。

では、もう一つの時間概念、「今」との関係については、どうか。これに関して、アリストテレスの古典的定義——「時間とは前後に従つての運動の数である」<sup>22)</sup>——が引き合いに出される。「時間は今によって連続的であると共に今に従つて分たれる」<sup>23)</sup>というように、時間は、先の今、今の今、次の今、として刻まれる今の連続である。そうして三木は、「今として規定される時間にして初めて、前後に従つて刻まれそのうちに「何時」という範疇的關係が現われ得るのである」<sup>24)</sup>と主張する。「何時」が意識されるためには、それが「前の今」「次の今」とは異なる「今の今」として、「非連続の連続」<sup>25)</sup>であることが、不可欠の条件である。このように、「瞬間」が具えるべき「何時」という性格を表示する語として、「今」は重要な概念である。以上に見たとおり、「瞬間」は「現在」「今」との意味連関を構成しつつ、歴史的時間の中心に位置づけられる。このような瞬間論がもつ意義を、『歴史哲学』および三木人間学の根

本主題に即して明らかにすることが、次の課題である。

### 三 形而上学との対決

『歴史哲学』が書かれた一九三二—一九三三年（昭和六—七年）の時代状況を、簡単に振り返る。三木に親炙した久野収によれば、この書は昭和五年、マルクス主義者との接触によって投獄され、すべての教職を失った三木が、「釈放後の最初の体系的著作として、きびしい精神的、生活的逆境をくぐりながら完成された」<sup>26</sup>。そうした事情にもかかわらず、『歴史哲学』はマルクス主義者によって、「マルクス主義からの転向」としてきびしく批判されたという。この書には、左翼教条主義的な唯物史観、階級史観の表明がいつさい見られず、アカデミックな——ブルジョワ的学問への追従とも見られかねない——論述に終始するこの書が、左翼陣営から「反動的」と見られたことに、格別の不思議はない。前節まで論じてきた事柄、瞬間と歴史をめぐる考察は、マルクス主義理論にはない、三木独自の立場から生まれてきたものである。誤解を生む恐れを承知で言うなら、それは、師事した西田幾多郎の「無の論理」とマルクス弁証法との融合統一、という未到の企てであった。以下の本節を、この点の解明に充てる。

### 脱形而上学へ

〈西田哲学とマルクス弁証法との統一〉というテーマの表す意義を、単純なスローガンの形式で言えば、〈形而上学との対決〉ということになるだろう。表面的には、水と油の関係とも見える「無の論理」とマルクス弁証法<sup>27</sup>。この二つを結びつける紐帯があるとすれば、それは、伝統的な形而上学との訣別である。ここで、異なる二つの哲学的論理

について、それぞれの特色、両者の共通点と相違点を挙示する、といった所作をとることはしない。筆者としては、時代の子である三木が、たまたま異質な二つの論理思想に出会い、双方から大きな影響を受けたことにより、これらとともに生かす道へと踏み出すに至った、という大掴みな理解に立つ。そのことの背景を、許されるかぎりの簡略化によって、際立たせることにしたい。

上のテーマは、三木自身が、いわばライフワークの主題として具体化したものである。そのことを、遺作となった『構想力の論理』「序」が証言している。その冒頭近くで、三木は、『歴史哲学』を経て『構想力の論理』の着手に至る経緯を、次のように言い表している。

前著『歴史哲学』の発表（一九三二年）の後、絶えず私の脳裡を去来したのは、客観的なものと主観的なもの、合理的なものと非合理的なもの、知的なものと感情的なものを如何にして結合し得るかという問題であった。當時私はこの問題をロゴスとパトスとの統一の問題として定式化し、すべての歴史的なものにおいてロゴスの要素とパトスの要素とを分析し、その弁証法的統一を論ずることが私の主なる仕事であった。<sup>(28)</sup>

「ロゴスとパトスとの統一」という課題が自覚されて以後の三木は、引用文中にある「弁証法的統一」に代わる総合の立場を、カントの言う「悟性と感性の結合」に見出したことよって、「構想力の論理」を着想するに至った。<sup>(29)</sup> そのうえで三木は、「私の考える構想力の論理が実は「形の論理」であるということが漸次明らかになってきた」と述懐する。「形の論理」が、自身の到達点であることを公にした後、三木は「かようにして私は私自身のいわば人間的な問題から出発しながら、現在到達した点において西田哲学へ、私の理解する限りにおいては、接近してきたのを

見る。私の研究において西田哲学が絶えず無意識的に或は意識的に私を導いてきたのである」<sup>31</sup>と明言する。問題は、左翼陣営に加担したと見られる三木が、なせいかにして、西田哲学への接近をかように公然と口にすることができたのか、である。その理由として、〈西田哲学とマルクス弁証法との統一〉が、「形の論理」によって実現するという確証を、三木本人がつかんでいたこと以外には考えられない。この解釈の当否を確かめるべく、ここから二つの思想的立場の比較検討に入る。

西田哲学とマルクス弁証法、二つの思想的立場を比較するには、双方の共通項——言うまでもなく「弁証法」——を手がかりにするやり方が考えられる。一九三〇年代以降の後期西田哲学は、自ら標榜したように、「弁証法的論理」をもって性格づけられる。しかし、本人がそれを自認することと客観的真実とは、別の問題である。西田が自己の哲学を「弁証法」と呼んだことには、それなりの理由があるとしても、その本質は決して弁証法ではない、というのが筆者の理解である。その点をめぐって、ここでは仔細にわたる論議および文献批判を展開する用意はない。初期以来、西田の哲学的主張の柱は「無の論理」であり、それ以外の何ものでもない。そうして、その表現形式・内容を、時代ごとにかほど変化発展しようとも、「無の論理」の本質は、西洋哲学の根幹を形づくる二元論の伝統とは相容れない、非二元論にある。この一点、すなわち非二元論に立つということからすれば、西田哲学が二元論の伝統と一体である弁証法<sup>32</sup>に合流することは、原理上ありえない。それゆえ、「弁証法」の一語によって、二つの哲学的主張を融和させるなどといった、表面的なやり方は通用しないと考えるべきである。

### 西田哲学との対決

西田門下の最優秀生であった三木ほどの人物が、師の哲学の本質を見誤ることはありえない。それでは、三木が西

田哲学に接近した理由は、何であつたのか。引用文の繰り返しになるが、「形の論理」である。西田にあつて、左翼的弁証法にない発想、それこそまさに「形の論理」にほかならない。『構想力の論理』が、西田の「無の論理」から受け継ぎ、カントをはじめとする西洋哲学とのすり合わせによつて実現しようと図つたものこそ、「形の論理」である。その意図したところは、「序」の以下の部分に顕著に見てとれる。

ゲマインシャフト的文化が一般にそうであるように、東洋文化の理念も形であつたと云うことができる。しかるにギリシアにおいては形が客観的に見られ、「概念」を意味するようになり、かくして近代科学と結合されるに至つたのに反し、東洋においては形は主体的に捉えられ、かくして象徴的なものと見られた。形あるものは形なきものの形であり、「形なき形」の思想においてその主体的な見方は徹底した。この思想は我々にとつて重要である。形は形に対して形であり、それぞれの形は独立である、かような形の根底にあつてそれらを結びつけるものは近代科学の理念とされる法則の如きもの、何等か客体的に捉えられ得るものでなく、却つて形を超えた形、「形なき形」でなければならぬ。<sup>38)</sup>

以上のとおり、三木は「形」に対する客観的な見方（ギリシア―西洋）に、東洋の「主体的」な見方を対立させ、後者の根底に「形を超えた形」、「形なき形」を見出している。「形なき形」とは何か。くわしくは後述するが、「型」である。いかなる文化も、多種多様な「形」を統一する「型」を有している。ただし、同じく「型」と言つても、それが西洋文化の場合には、科学的法則のように客観化された、一定の「形」となる。これに対して東洋では、それが「形なき形」、つまりは「無」に帰着する。そこに、西洋文化にはない東洋文化の独自性がある。もうお判りのように、

三木は、師西田の説く「無の論理」が、「形なき形」を根底とする「形の論理」につうじることを看破していたのである。三木のライフワークとなるべき「構想力の論理」に、このような着想があったことは、まぎれもない事実である。問題は、この着想をいかなる方向に導いて、「形の論理」を具体化するかである。それは、言い換えるなら、東洋的な「無の論理」を、現代につうじる歴史的实践の論理として、いかにリフォームするか、という課題である。

三木の採った道は、意外にも、東洋的なものからの離反であった。その理由は、上の引用に続く次の箇所で見られる。

形は主観的なものと客観的なものとの統一であると言っても、構想力の論理はいわゆる主客合一の立場に立つのではなく、却って主観的・客観的なものを超えたところから考えられるのであり、かくして初めてそれは行為の論理、創造の論理であることができる。ただ東洋的論理が行為的直観の立場に立つと言っても、要するに心境的なものに止まり、その技術は心の技術であり、現実<sup>34)</sup>に物に働き掛けて物の形を変じて新しい形を作るといふ実践に踏み出すことなく、結局観想に終り易い傾向を有することに注意しなければならぬ。ここにそれが科学および物の技術の概念によって媒介される必要があるのである。

ここに表明されたのは、接近と離反の両面を含んだ、西田哲学との対決の姿勢である。後期西田の「行為的直観」に対する評価が、そうしたアンビヴァレンツを物語っている。「行為的直観」は、主客対立・主客合一を超える西田独自の概念装置であり、その革新的意義を認めないわけにはゆかない。しかし、いかに革新的であれ、「行為的直観」に準拠することは、両刃の剣となる。なぜなら、引用後半が語るように、それは「心の技術」であって、「現実<sup>34)</sup>に物

に働き掛けて物の形を変じて新しい形を作るといふ実践」にはつながらない、という限界を伴うからである。三木が当時求めていたのは、新しい科学技術を生み出す理念としての「形の論理」であった。それゆえ、二元論を超える射程をもつ西田の「行為的直観」、その底にある「無の論理」とは、異なる思想的文脈に、「構想力の論理」を追究していく必要がある、と考えられたのである。

三木の企図が頓挫した理由を、周知の非業の死以外に求めるとすれば、東洋的伝統から切れた西洋哲学の世界に目を向けるしかなかった、当時の状況が挙げられる。言うまでもなく、西洋近代の科学技術は、ことごとく二元論に立脚する。二元論を克服すべき命綱である「無の論理」を手放した時点で、二元論的でない「形を作る実践」への道は絶たれたのである。「生産的構想力」を手がかりとする「形の論理」が、じつさい砂上楼阁に過ぎないことは、カントがプラトン以来の二元論的伝統の中心に位置する以上、当然の成り行きだと言わなくてはならない。

これに対して、あるいは問い返されるかもしれない。西洋哲学の二元論に、もし「形の論理」の可能性がないというのなら、一体どこにその可能性を求めるといふのか。東洋的な「無の論理」では、物を作っていく技術の立場がないということ、三木自身が主張しているではないか、と。直ちに答えよう、東洋・日本に顕著な（型の文化）に立脚する「形の論理」が可能である、と。三木自身も、弟子に触発された西田も、ともに思いつかなかったこと、それは両者がともに言葉にした「形なき形」<sup>35</sup>という、東洋文化の原理そのものを追究するという道である。その道をいかに切り拓くかが、僭越ながら、彼らの課題を受け継いだ筆者のテーマである。しかし、過去に再三論じてきた次第を、そのままここに繰り返すことは避けたい。<sup>36</sup>このたび、「瞬間と刹那」という新たな主題を構想する過程において、過去には考え及ばなかった（かたちの論理）の展望が、著者の前に開かれた。その摘要は、別稿に委ねることとし、以下の最終節では、三木が歴史的な「形の論理」として着想したのではないか、と考えられる「ミュトロギー」

の構想に注目して、その内容を紹介する。

#### 四 ミュトロギーの視点

##### ミュートスとロゴス

筆者は、かねてより三木の著書に現われる「ミュトロギー」に関心を抱いていた。それは、三木の下で未完に終わった「形の論理」を、完成に導く理念となりえたのではないか、という印象を筆者に残した。これも三木が着想しながら、目につく成果を生み出すことなく終わった「ミュトロギー」。それがいかなるものかを、遺されたテクストに沿って見ていくことにしたい。それは同時に、「瞬間」および「刹那」のミュトロギーを追究しようとする、筆者自身の立場を明らかにすることでもある。

『哲学ノート』（一九四一年）は、『歴史哲学』（一九三三年）以後、『構想力の論理』【第一】（一九三九年）を経て、同【第二】の執筆中、本人の言では「ノートのつもりで書かれた」エッセイの集成である。その中で「最も古い」一篇「危機意識の哲学的解明」に、『歴史哲学』以後に浮上したと思しき、「ミュートス」（三木の表記では「ミュトス」）についての関心<sup>38</sup>が、よく表れている。「ミュトロギー」つまり「ミュートスのロゴス」は、三木のテクストに頻出する「ロゴスとパトスの弁証法」に代わって、非二元論的な「形の論理」に道を開く可能性を窺わせる。なぜなら、対立的なパトスとロゴスの「弁証法」<sup>39</sup>によっては、二者の中間、〈あいだ〉が開かれることは、いかにしてもありえない。これに対して、ミュートスは、パトスのようにロゴスと弁証法的（二元的）に対立せず、むしろロゴスと親和的であることから、ミュトロギーにおいて、「形の論理」を具体化する途が拓かれるのではないか、という期待を抱くことが

できるからである。

『哲学ノート』に目立つのは、時局を表す「危機」の文言。三木によれば、危機意識の歴史的な現れが、「ミュトス」である。「ミュトスの意識は社会の危機における、歴史の転形期における意識形態として特殊な意味をもっている」〔倫理と人間<sup>40)</sup>〕。『歴史哲学』において強調された「事実としての歴史」、すなわち〈瞬間における歴史〉を、危機意識としての「ミュトスの意識」が現実化する。その典型的な現れが、「ユートピア」である。「ユートピアは純粋なミュトスではなくて *Mythologie* としてロゴスの加工物である。即ちユートピアは思惟の生産物である。ミュトスがミュトロギーにまで発展させられるには客体的表象と結び附くのほかないのであるから、あらゆるユートピアは存在の秩序において加工されたものである<sup>41)</sup>」。ユートピアは、現在の危機に直面して、過去もしくは未来の方向に描き出される理想像である。それは、客体的存在の表象となったミュトロギーを代表する。

### 弁証法を超えて

以上見たとおり、ミュトスの発展形態が、ミュトロギーだと考えられる。三木の挙げる「ミュトスの意識」の特徴は、次の三点——一、「対立もしくは矛盾の意識」、二、「生成及び変化の観念」との結びつき、三、「客体に対する主体の超越の意識<sup>42)</sup>」。一として、「主体と客体との対立」が挙げられるのは、どこまでも弁証法に忠実であろうとする三木の姿勢を物語る。だが、ミュトスがロゴスと結びつくことによって、ミュトロギーが成立するのであれば、ミュトスとロゴスとのあいだに、弁証法の意味での「対立」「矛盾」は存在しない、と考えるべきではないか。

二について、「非連続的飛躍的」な変化が挙げられるところに、『歴史哲学』と同じく、瞬間性への注目が窺われる。また三について、「主体的直覚的」な直観が「形なきものの形を見る」と述べられている点が、重要である。「形なき

形」とは、三木自身はそれと名指さぬものの、筆者の見るところ、〈型〉にはかならない。この点は、〈かたち〉と〈かた〉の相即する〈かたちの論理〉へと、ミュトロギーが展開される可能性に、期待を抱かせる論述となっている。

とはいえ、いま述べたことは、実現しなかつた希望を語ろうとする望蜀の儀にとどまる。『哲学ノート』には、脱二元論への芽が若干見えてくれるものの、戦前当時の時局において、「歴史の弁証法」という桎梏から脱する道は、三木には閉ざされたままに終わつた。現代に生きるわれわれが、ここで着手しなければならぬ企ては、三木によって示された「ミュトロギー」の着想を、可能態から現実態へともたらず挑戦である。ミュートスは、三木も認めるとおり、単なる「神話」ではなく、危機に際して人間が語り出す物事の〈かたち〉にはかならない。それは、ベルクソンが宗教の發生に結びつけた「仮構」(fabulation)<sup>43</sup>に近いもの、と考えられてよい。そうしたミュートスが、ロゴス、つまりは「ことば」と合体することによって、「ミュートのロゴス」としてのミュトロギーが形成される。三木は、パトスとロゴスを弁証法的に統一する「パトロギー」に、「形の論理」の運命を託そうとした節がある。<sup>44</sup>とはいえ、パトスとロゴスの矛盾的结合であるパトロギーに、理性との接点を見出すことは難しい。パトロギーに比べて、より理性的な性格をもつミュトロギーは、「ミュートスからロゴスへ」「ロゴスからミュートスへ」という相互移行の運動として把えることが可能である。<sup>45</sup>そこには、「パトスとロゴスの弁証法」のごとき、「矛盾」の契機は認められない。そういう非弁証法的な性格をしるしづけることによって、ミュトロギーが歴史的な「形の論理」へと具体化される道筋が了解されるだろう。

人間の経験する瞬間性は、東西の両世界において、別様の、とはいえ根底において共通性をもつ、表現の〈型〉を生み出した。人間の歴史には、瞬間性に関する二つのミュトロギーが存在する。それゆえ、西洋世界における〈瞬間のミュトロギー〉につづいて、東洋的仏教的な「刹那」をめぐるミュトロギーの〈型〉を見きわめ、二つのミュトロ

ギーの關係を探つてゆくことにしたい。

注

- (1) 二〇二〇年度『関西大学文学論集』第七十卷第一・二合併号に、「瞬間と実存——九鬼周造の時間論」、同第三号に「大森時間論の射程」を発表した。本稿は、これら二篇の続篇に当たたる。本稿を含めた三篇は、近刊予定の拙著『瞬間と刹那——二つのミユトロジー』（全三部、九章）の中の「II 日本「哲学」の寄与」に収録される予定である。
- (2) 九鬼周造著・小浜善信編『時間論 他二篇』岩波文庫、二〇一六年、四九—五〇頁。
- (3) 旧著『風土の論理』（二〇一一年）において、その問題を取り扱ったものの、十分な解明には至らなかった。
- (4) アウグステイヌス『告白』〔世界の名著14・アウグステイヌス〕山田晶訳、中央公論社、一九六八年、四一—四頁。
- (5) 同書四二—六頁。
- (6) 大森莊蔵『時間と自我』青土社、一九九二年、四〇頁。
- (7) 大森莊蔵『時は流れず』青土社、一九九六年、五〇頁。
- (8) 英語 *History*、フランス語 *histoire* とも、これら二義を帯びるが、ドイツ語では、一般的に用いられる *Geschichte* に「出来事」、これと区別される *Historie* に「出来事の叙述」の意味を振り当てる使い分けが行われる。
- (9) 三木清『歴史哲学』〔三木清全集第六卷〕岩波書店、一九六七年、七一—八頁。
- (10) 同書一—六頁。
- (11) 同書二—四頁。三木の考える「事実」は、フィヒテの「事行」(Tatundung) から考えつかれ、〈事実≡行為〉とする先行理解がはたらいていることに、注意する必要がある。
- (12) 「存在を越えるものを何等かの存在と考えるとき、我々は旧き形而上学に陥らなければならない」(同書二四—二五頁)。絶対者の「存在」を原理とする形而上学に対して、原理的「存在」を否定するためには、存在の根拠を「無」としなければならぬ。西田哲学の「無の論理」と行為の弁証法を結びつけようとするところに、三木独自の歴史哲学の立場が認められる。
- (13) 同書一—六頁。
- (14) 『歴史哲学』三—一頁。

- (15) 同書一五五頁。
- (16) 同書一九九頁。
- (17) 同書一六一頁。
- (18) 「時間」を「心の延長」(disentio animi) とする考えについては、前注(4)を参照。
- (19) 『歴史哲学』一六六頁。
- (20) 『歴史哲学』(一九三三年)の執筆当時、三木の意識を支配していたのは、ハイデガー『存在と時間』(一九二七年)に展開される時間論、現存在に「死」を告示する時間の将来性であった。三木は、これに影響される一方、マルクスの弁証法に接近することで、「行為」に関係する「未来」を重視する、独自の人間学的立場をうちだそうと試みたと考えられる。
- (21) 同書一六五頁。
- (22) 同書一七一頁。
- (23) 同頁。
- (24) 同書一七二頁。
- (25) このイデオロムは、後期西田哲学のテクストに頻出する。三木自身は、そういう言い回しを用いていないが、「今」が「今」に接続するという考えは、まさしく「非連続の連続」そのものであると解して、ここに適用した。
- (26) 『歴史哲学』(全集第六卷)の「後記」における久野収の解説。同書四五七頁。
- (27) 西田哲学と「弁証法」との関係は、それ自体、きわめて重要な主題として追究されるべきである。昭和初年に日本に入ってきたマルクス主義に、西田が強い関心を抱いたこと、論敵となった同僚田辺元からの攻撃を受け、西田自身も「弁証法」を標榜するに至った経緯などは、歴史的事実としてよく知られている。ここで二つの論理を「水と油」の関係に比した理由は、政治的左翼からの眼差しの下で、西田哲学および「無の論理」が、保守勢力のイデオロギーに分類されるしかなかった、当時の「常識」に沿う以上のものではない。そうした理解の例として、戸坂潤『日本イデオロギー論』岩波文庫、一九七七年、を参照。
- (28) 『構想力の論理』〔三木清全集第八卷〕岩波書店、一九六七年、四頁。
- (29) 同書五頁。
- (30) 同書六頁。

(31) 同頁。

(32) 西洋哲学を代表する形式論理が、二元論を表すことには、おそらく異論がないだろう。形式論理の矛盾律を逆転する「弁証法」(dialectic) もまた、元来「二つのもののロゴス」(dialogos) に由来するように、二元論である。プラトン以来のロゴスの論理が、それ自体として「弁証法」である、という事実を夙に指摘したのは、西田の高弟、山内得立である。戦前に発表された『體系と展相』(一九三七年)前半部の諸篇、とりわけプラトン弁証法を論じた「超弁証法」「混合の論理」を参照。この書は、「弁証法」をもっぱら近代の所産としか見ない人々にとって、まさに頂門の一針となるだろう。

(33) 『構想力の論理』一一頁。

(34) 同頁。

(35) 一九二七年七月に書かれた『働くものから見るものへ』「序」を参照。「幾千年来我等の祖先を学び来った東洋文化の根底には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云った様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此のごときものを求めて已まない、私ばかり要求に哲学的根柢を与えて見たいと思うのである」『西田幾多郎全集第四卷』岩波書店、一九六五年、六頁。

(36) 拙著の中でそのつど取り上げてきたこの主題についての論考を、順に挙げておく。『風景の論理』——沈黙から語りへ(世界思想社、二〇〇七年)「終章 形の論理——構造と弁証法」、『風土の論理——地理哲学への道』(ミネルヴァ書房、二〇一一年)「第四章 倫理学と風土学——「風土」以後の展開(二)」「四 京都学派と「形の論理」」、(「あいだ」を開く——レンマの地平」(世界思想社、二〇一四年)「第9章 アナログアと「形の論理」——「あいだ」を開く語りへ」、『邂逅の論理——「縁」の結ぶ世界へ』(春秋社、二〇一七年)「第七章 形の論理」。

(37) 周知の事情(一九四五年九月の獄死)により、『構想力の論理』「第二」の執筆は杜絶し、未完のまま戦後に出版された。

(38) その問題意識が、『構想力の論理』「第一」の「一 神話」に表明されているものの、神話的なものと理性的なものを統合するはずの「形の論理」は、具体的成果を生むまでに至らなかった。そうした事情については、前註(36)に挙げた『邂逅の論理』「第七章 形の論理」を参照いただきたい。

(39) 『弁証法』(dialectic) は、ギリシア語 dialogos (二つのもののロゴス) に由来し、二元論に立脚する。これに対して、「かたちの論理」は、「かたち」と「かた」の相即的——非二元論的——関係であるというのが、筆者の立場である。

(40) 三木清『哲学ノート』中公文庫、二〇一〇年、九二頁。

- (41) 同書一九一頁。
- (42) 同書一九〇頁。
- (43) ヘルクソン『道徳と宗教の二源泉』第二章「静的宗教」において、生の危険に対する防御装置として、「仮構機能」(fonction fabulatrice)が挙げられている。Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P. U. F. (ed. Quadrige), 2008, chap. II « La religion statique ».
- (44) 『哲学ノート』所収の「イデオロギーとパトロギー」を参照。
- (45) ここで筆者の念頭にあるのは、「かたち」から「かた」が生まれ、逆に「かた」が「かたち」を生み出す双方向の過程、という意味での「かたちの論理」である。