

『就実論叢』第50号 抜刷
就実大学・就実短期大学 2021年2月28日 発行

三宅剛一における歴史と制度

History and Institution in the Thought of Miyake Goichi

若 見 理 江

三宅剛一における歴史と制度

History and Institution in the Thought of Miyake Goichi

若見理江 (総合歴史学科)

WAKAMI Rie

キーワード：行為、作用連関、衝動、権力、ディルタイ

はじめに

三宅剛一(1895-1982)は『人間存在論』(1966年)で、人間の生をまるごと歴史に組み入れる立場に反対し、「歴史は社会的作用性をもつ行為の連関である」([1966]2008: 133)と定義する。この定義の主軸となっているのは、ヴィルヘルム・ディルタイの「作用連関」とマックス・ヴェーバーの「社会的行為」という考えである。三宅は、ディルタイが歴史の領域を「作用連関」として特徴づけたことを評価しつつも、ディルタイが「歴史の不当な全体化」([1966]2008: 142)を行っていることを批判し、ディルタイのように「体験」ではなく、「行為」をもとにして「作用連関」を捉えることを主張した。しかしまた、三宅は、現実を混沌とした無限の多様性と見なすヴェーバーの立場を退け、現実としての生がそれ自身のうちに分類と秩序づけを生み出していると見なすディルタイの立場に同意する。ディルタイのいう「生の客観態」としての「客観的精神」という考えは、三宅によれば「制度」として捉えられる([1966]2008: 162)。この「制度」という観点が、三宅の歴史概念を理解するうえで重要になってくる。

本稿では、三宅が、歴史を「行為」の作用連関として捉え、歴史の領域を道徳や宗教など他の諸領域から峻別しなければならないと考える背景について、「制度」の観点から考察する。まず、三宅の定義における「社会的作用性」がどのようなものを示し(1)、これに加えて、歴史成立のもう一つの条件となる「未来への顧慮」について説明する(2)。そして三宅が、人間の行為が社会的に作用する仕方をどのように捉えているかを確認する(3)。

1. 社会的作用性をもつ行為の連関

三宅は自らの「社会的な作用性をもつものが歴史に属する」という立場から、「歴史とは

wirksamであり、またあったところのものである」¹という歴史家エドゥアルト・マイヤーの説を支持する（[1966]2008: 140）。このような対象の影響力に歴史の選択の原理を見出すマイヤーに対して、ヴェーバーからは「手きびしい」批判が加えられた²。しかし三宅は、マイヤーの「影響のあるもの」という規定に不徹底さを指摘するヴェーバーの主張に同意しつつも、マイヤーの説は「十分な意味をもつ」という。こうした三宅とヴェーバーの見解の相違は、三宅が、認識の側に選択の原理を認めるヴェーバーを批判し、ヴェーバーが退けるディルタイの立場に依拠することによる。三宅は『人間存在論』で次のように述べている。

人間の経験的現実を、ただ感覚的経験の所与としての無限の雑多と考えれば、そこには歴史的なものと非歴史的自然的なものとが混在し、歴史の領域は全く歴史的概念構成の面から、方法的選択による認識形象とみられるであろう。リッケルトはそのような見方をとり、マックス・ウェーバーもこの点でリッケルトに従っている。これは歴史叙述の対象となる歴史的な生そのものが、歴史叙述に先立ってそれ自身の構造をもち、連続した過程のうちに意味的な連関をもつ筋立てをすでにつくり出して来ていることを無視したものである。（[1966]2008: 139）

ここでいわれている「歴史叙述に先立つ歴史的な生」がどのようなものかについては「経験的現実としての社会」（1951年）でより詳しく扱われており、三宅はそこで、リッカートやヴェーバーは歴史的に与えられる社会的現実がすでに秩序づけられたものであるということ十分に顧慮していないことを指摘している（1951: 202）。三宅はマイヤーの「影響のあるもの」という性格を、ディルタイの「作用連関（Wirkungszusammenhang）」に、つまり歴史的な生そのものがつくり出す意味的連関に見出した。しかしまた、「影響のあるもの」としての作用連関は、ヴェーバーがいうような「行為」によって生み出される「社会的な結果」の連関である。つまり、「人間の行為は、社会或いは共同体に関係し何か社会的な結果を生ずる限りで歴史に属する」（[1966]2008: 144）。

三宅は『人間存在論』で「歴史は社会的作用性をもつ行為の連関である」という自らの定義を「自己の経験」を出発点として考察している（[1966]2008: 134）。まず、自己の経験を反省すると、そこには自己の基層的状態というような何らかの気分があり、こうした気分と混じって生じる印象や感情、欲望などが見出せる。これは流れていく自己の体験であるとともに、外界が自己において現われる仕方でもあるが、まだ現実を対象化し関係づける「思惟」の働きは機能していない。しかし、ここから系列化し関係づける思惟の働きが立ちあがり、「行為」と結びつく。三宅は、『人間存在論』とほぼ同じ内容を「経験的現実としての社会」で

¹ 「影響のある、もしくはあったものが歴史的である（historisch ist, was wirksam ist oder gewesen ist）」（Meyer [1902]1910: 43=1965: 51）。

² この点については、若見 2020 で取り上げた。

も述べており、そこでは、自分の考える以上のような事態に相当する記述として、ディルタイの『精神科学における歴史世界の構成』から引用している。

人間の世界に特有な生という事実に直面したとき、個々の生の単位 (Lebenseinheiten) における特有な生の諸規定、即ち諸々の生の関わり (Lebensbezüge)、身構え、態度、物や人への働きかけとそれ等からの受動というようなものに出くわす。種々分化した作用をその上に成り立たせる恒常的な底層 (der beständige Untergrund) のうちには、自我の生の関わりを含まぬものは一つとしてない。すべてのものがここで自我に対してある Stellung をもつが、同じように自我の状態も、物や人の自我への関係に従って不断に変化する。いかなる人間や物も、私にとってはただ対象であるというだけで、圧迫又は鼓舞、意志の努力又は拘束の目標を含まず、重要さや顧慮の要求、内的な親近さ又は反撥、距離とかよそよそしさとかを含まぬというようなものは存在しない。[…] 私への生の関わりにおいてのみ事物が得てくる諸述語には、その物のひき起す私の状態の変化が対応している。この生の底層の上に、対象的把握、価値の賦与、目的の定立等が、Verhalten の諸類型として、相互に移ろいゆく無限のニュアンスをもってたちあられる³。(1951: 203f.)

ディルタイは、物や他の人への生の関わりという底層の上に能動的諸作用が成り立っていると考えた。しかし、三宅はこうしたディルタイの見方を退け、生活の立場においては底層とその上に立つ作用とがはっきりと区別できない仕方にあると考える (1951: 204)。思惟は、感情や意志と結びついており、行為する思惟として生の内容に区分と系列化を与え、生活の世界を秩序づけているのである。

また、ディルタイ自身は以上の箇所を「抒情詩人が体験を表現する仕方」によって説明している (Dilthey GS VII: 132=2010: 144f.)。これに対し三宅は、ディルタイの「生の関わり」という考えを受け入れつつも ([1966]2008: 65)、ディルタイのように「個人の体験」に引き戻して考察するのではなく、社会的な関係へと入り込んでいく「行為」の行程として捉えるのである。三宅は『人間存在論』で次のように述べている。

行為は現実の状況に、またそれに対応する生活的関心に基づく。この状況と関心とが多面的であるのに応じて行為は種々な方向をとり、その多様なものが相関連している。特定の行為の方向と結びつく思惟は、経験に基づいて、その行為に関係する対象と対象的關係とを把握する。[…] 行為的な思惟は、経験において、行為の目的と手段との關係をとり出し、他の内容を付随的なものとして除外し、そのようなふるい分けによって、

³ 引用の訳は三宅による。Cf. Dilthey GS VII: 131f. = 2010: 144.

われわれの体験の内容が選択され組織せられる。([1966]2008: 134f.)

三宅によれば、行為的な思惟は、生活的関心に依じて行為の目的と手段の関係を取り出し、体験の内容を主導的なものと付随的なものとにふるい分けている。このことを説明するために「経験的社会としての現実」で取り上げられているのが、「講義のために学校に行く」という例である。学校に行く途中でノートを買おうとする私には、品物の購入という立場から経済的な連関が意識されているが、講義をしようとする私には、学校という制度の諸規定のなかでの連関が意識されている(1951: 204)。また、買い物に行く途中、赤信号で止まるということは、法律的な連関に従って行為しているということであり、手紙をポストに投函するということは、郵便制度が意識されていることを意味しているだろう。

以上のことは、私たちの生きている現実「無限の雑多」ではなく、すでに様々な社会的連関に従って秩序づけられたものであることを示している。三宅は、ディルタイのいう客観的精神の諸形態に、生における秩序づけ、すなわち「制度」の性格を見出した([1966]2008: 162)。ディルタイによれば、生の客観態は、多様な分節した秩序をそれ自体の内に含んでおり、「公園における樹々の配置や街路の家並み、職人の使う目的にかなった道具から、裁判所の建物のなかで下される刑の判決に至るまで、時々刻々歴史になったものが、われわれの周囲に存在している」(Dilthey GS VII: 147=2010: 161)。こうした「すべてのものは、歴史の産物として感覚的世界そのもののなかに織り込まれている」(ibid.)というディルタイの立場は、「われわれが歴史の中に生きる」ということを端的に表している。

しかし三宅は、「われわれの体験や行為が歴史的社会的な特定の状況で起こるという意味では、そのように言ってよい」([1966]2008: 142)と留保しつつも、ディルタイのように人間の現実をそのまま歴史と捉える見方を退ける。三宅は長い引用を行なって、ディルタイの立場を検討する。以下は、三宅が『精神科学における歴史世界の構成』を引用している箇所である。

歴史を共同の目的への人々の共同作業に限ろうとするならば、誤りであるだろう。個人は、自己自身による現存在においても、歴史的な存在者である。彼は、時間の線における彼の位置、空間内での彼の場所、文化体系と共同社会との共働における彼の位置によって規定せられている。歴史家は、個人の全生涯を、特定の時と所とにおいて表現される通りに理解しなければならない。彼ら自身の現在の発展に向かう諸個人から、文化体系や共同体に、ついには人類にまで及ぶ限りでの連関が、社会と歴史をつくるのである。歴史において説述せられる論理的主体は、諸共同体と諸連関とであると共に、また諸個人でもあるのである⁴。([1966]2008: 142f.)

⁴ 引用の訳は三宅による。Cf. Dilthey GS VII: 135=2010: 148f.

引用後、三宅は、「個人なくして共同体も文化体系も現存し得ないこと」、そして「個人が歴史の中に生きるが故に歴史を理解し得ること」という二つのことと、「個人が具体的な全個人として特に歴史に属すること」とは別のことであり、混同してはならないと主張する（[1966]2008: 143f.）。ディルタイが歴史を共同の目的への人々の共同作業に限ることを誤りであると考えのに対し、三宅にとって、「共同の目的への共同作業」という点こそが歴史において意味をもつのである。こうした共同的な行為に属する「相互性の認知」という観点を、三宅はヴェーバーの「社会的行為」という考えから得ている（1951: 200f.）。三宅は「共同作業」や「共同的な意図目的」という点から、現実の生を次のように説明している。

現実の生は、身体をもつ主体の生であって、それは必要に規定せられるものであり、共同作業なしにはあり得ない。道具の生産、使用は、言語的伝達、可能な対象的關係の把握——技術はこれによる——と不可分に結びつく。われわれの行為は、他人との共同の場で、受けつがれた作業の受容において起こる。それが何か共同的な意図目的にかかわる限り、共通の経験の時間的な経過と社会的作用性とをもつ。（[1966]2008: 142）

たとえば、「祈り」⁵のような宗教的行為は、たとえそれが伝統的な意味合いをもつものであったとしても、他人に向けられるものでなければ「社会的」な行為とはいえない。一人の職人が自分の仕事場で道具を使うということもまた、そこに他人との相互性が見られないかぎり、社会的な行為でないということになるだろう。これに対し、職人が道具の使い方を弟子に教えるということは、技術の伝達という「共同的な意図目的」を有している。三宅にとって、歴史とは「共同体的な作用連関」（[1966]2008: 137）であり、「社会性をもつ作用連関」（[1966]2008: 139）なのである。

2. 衝動の展開と未来への顧慮

以上に見てきたように、歴史を形成する作用連関は「社会的（共同体的）」なものでなければならないという点に三宅の特徴がある。しかし、「社会的」という性格は「歴史」の不可欠な契機であるにしても、三宅が「社会的であることが、直ちに歴史的とは言えない」（[1966]2008: 129）とも述べていることに注意しなければならない。三宅にとって「本来の意味で歴史といわれるのは、単なる繰り返しの過程でない一回的な経過としての人間の歴史

⁵ 三宅は「現実と歴史」（1948年）で「悔恨や祈り」を例に挙げ、「私人的な非社会的なもの」と「公共的社会的なもの」とを区別する必要性を主張している（1948: 147, 燈影舎版 2002: 23f.）。また「孤独の祈り」の例はヴェーバーに見られる（Weber 1922: 11 = 1972: 36）。

以外にはない」([1966]2008: 132) のであり、「歴史の一回性」ということが強調されるのである。

この「歴史の一回性」に対比される形で「単なる繰り返しの過程」といわれているのが、先史時代の原始社会(アルケイックな社会)におけるあり方である。原始社会もたしかに「社会的」ではあるが、しかしそれは「慣習」によって支配された社会であり、三宅は、レヴィ＝ストロース『親族の基本構造』やアーノルト・ゲーレン『人間の原型と現代の文化』、マルセル・モース『贈与論』、折口信夫『古代研究』などを参照しつつ、原始社会を「すべて事象が儀礼化を通じて把握され、宗教的表現的意味づけをもったこと」([1966]2008: 126) によって特徴づける。そうした社会においては、祭式や儀礼が非常に重要な位置を占めており、ものの感じ方や行動の様式において「共同体的な習わし」に強く支配されている。三宅は次のように述べている。「自然物とはっきりと区別された自我、自己の外にありながら物と異なる主体としての他人は、アルケイックな社会の人間には存しない。[…] 自己は部族の一員として体験、把握せられ、自己に対する他は同じ家族、部族の中にはなく、他の部族がはじめて我に対する他である」([1966]2008: 127f.)。原始社会においては、たとえばモースが明らかにした「交換」の現象に見られるように、物と心(魂)とが不可分であり、また自他の区別も個々の人間の間に見出されるのではなく、「同じ家族、部族」と「他の部族」との間にある。三宅は、このような原始社会を「慣習の全面的な支配の下にある社会」([1966]2008: 128) と呼んで、「歴史的な社会」から区別した。

では、原始社会は歴史に属しないとすると、何をもって歴史が始まるといえるのだろうか。この境界をなすものとして三宅が注目するのが「制度」である。もっとも、原始社会も「社会」であるかぎり、ある種の「制度」は存在する。それゆえ、原始社会と歴史社会との違いは「制度」があるかないかという点に求められるのではない。そうではなく、これら二つの間の決定的な違いは、「何らかの形で統合せられ、しかも強制力をもつ未来への意図の存在するかしないか」([1966]2008: 148) という点にあるのである。原始社会が「慣習による過去の支配」([1966]2008: 128) によって特徴づけられるのに対し、歴史社会は「未来への意図」によって特徴づけられる。三宅は「未来への顧慮」という表現を使って次のようにも述べている。「私は未来への顧慮による制度の制定または確認をもって歴史の始まりと考える」([1966]2008: 126)。歴史的な社会かそうでないかを定める基準は未来へ向けられた視点があるかないかということに基づいているのであり、このことを端的に示す出来事が「制度の制定または確認」なのである。

三宅は、こうした「制度」の問題は身体における「衝動」の問題と切り離して考えることができないと考えた。「歴史の領域と構造」(1959年)は『人間存在論』と重複している部分も多いが、衝動と制度の関係についてより具体的に論じられている。『人間存在論』では凝縮された記述になっている次の箇所を、「歴史の領域と構造」から補足しつつ見ていきたい。

歴史は社会的結果を生じる行為によって成り立つとしても、行為は全く自由な意志によって起こるのではない。前に、われわれの行為の多くが必要に基づくといったが、必要は感性的衝動に結びつく。しかし共同体の中での行為は衝動のままに直接的に起こるのではない。衝動満足の行為は、行為者が準拠すべき方式に制約され、方向づけられる。この方向づけは、行為者の属する共同体において容認されるもので、それが行為者の主観に内化された限りで行為を規定する。([1966]2008: 146)

「歴史の領域と構造」では、この箇所は「歴史は社会的結果を生ずる意志行為によって成り立つ。しかし行為は真空の中で起こるのではない」(1959: 61)という文章から始まり、行為が「感性的衝動」⁶を基盤としていることが説明される。人間以外の生物も、それぞれの行動の仕方に応じて、意味づけられ分岐された「環境世界 (Umwelt)」を有しているが⁷、人間の場合は、栄養摂取、生殖などの衝動が動物のように定まった仕方で見現するのではなく、「慣習」や「制度」として社会的に人間化された形で現れるのである。

先の引用の「行為の多くが必要に基づく」という箇所は、『人間存在論』第1章で「渴く者は水に引き寄せられる」([1966]2008: 84)という例によって説明されている。周囲のものが欲せられるものとして現れてくるのは、身体が「欠乏」によって性格づけられているからであるが、人間は動物のように衝動の赴くまま欠乏の充足へと駆り立てられるのではなく、自分が属する共同体の規範を自らのうちに内面化し、共同体に容認された仕方に即して行為する。『人間存在論』では、先の引用箇所の後に続けて「渴きは単に乾きとしてでなく、手近な水、果汁、ビール等への欲求として現われ、それを飲む行為にも何らかの作法がある」([1966]2008: 147)という例が挙げられている。「喉の渴き」のような単純な「衝動満足の行為」においても、人間の行為が、川の水を飲むことへ方向づけられている社会もあれば、水道の蛇口が目前にあったとしても商品化されたミネラルウォーターを購入することへと方向づけられている社会もある。人間の行為の基底にはこのように欲求を満たそうとする衝動があるが、それはたんに感性的身体的なものにとどまるのではなく、「社会的な約束」としての「パターン」([1966]2008: 147)を形成していく。身体における「渴き」や「寒さ」などの欠乏は、「川の水」や「日光」などの自然物によるだけでなく、「酒」や「衣服」など加工製造されたものによって満たされる。ここから三宅は「労働、生産、道具」([1966]2008: 84)などの問題が出てくると考える。労働や生産、道具は他の人々との関係を前提としている。つまり社会的な関係は、身体における「衝動」から展開しているのである。

⁶ 「衝動」について、三宅はフッサールや心理学者ウィリアム・マクドゥーガルを参照し、現象学的に「外界」の現れ方との結びつきの観点から捉えるべきだとしている ([1966]2008: 146f. n7, 1959: 62f. n1)。

⁷ この点について、三宅は、ユクスキェルやゴルトシュタイン、メルロ＝ポンティらの議論を下敷きにしている ([1966]2008: 54-63)。

三宅は、「パターン」は文化と呼ばれるものの重要な要素であるとしながらも、抽象的なこの言葉を使うことを避け、「制度」、すなわち「社会生活を規整する歴史的な諸方式」([1966]2008: 149) という点から「行為」を考察することを主張する。制度の定義に「歴史」という表現を使いつつ、「歴史的でない」原始社会にも制度は見られるとする三宅の説明にはやや不明瞭なところがあるが、三宅にとって原始社会と歴史社会とを区別する決定的な違いは「未来への顧慮（意図性）」にある⁸。「未来への顧慮」が生じたということは、過去から方向づけられたありようから身を切り離し、新たな視点から現在を捉えることが可能になったということである。つまり、過去を記憶しつつ未来を予測配慮して行為するというものであり、出来事は、過去・現在・未来という時間的経過における一回的なものとして捉えられるようになる。この移行をもって「歴史」が形成されていくのである。

3. 制度と権力

三宅は歴史の領域を画定するにあたって「社会的作用性」と「未来への顧慮（意図性）」という二つの契機を重視した。三宅はいう。「未来への意図性と社会的作用性との二つの契機がはっきりと結びついて出て来る共同生活の形態は国家である。だからヘーゲルが国家の成立を歴史の始まりと考えたことに意味を認めることができる」([1966]2008: 144)。以上のことは「歴史の限界」(1970年)や『時間論』(1976年)でも簡潔にまとめられており、そこで三宅は「先史社会」および「プライベートなもの」と区別される「歴史的社会」の特徴として次の二点を挙げている。

一、歴史は、社会的作用性をもつ行為の連関である。これは、ディルタイの作用連関 *Wirkungszusammenhang* を、行為を中心として考えたものである。

二、未来への何らかの意図の下に、社会生活が秩序づけられること。そのためには、ある種の強制力をもつ制度が必要である。この強制力は物理的なものに限らず、集団心理的なものでもよい。ヘーゲルは、歴史は、国家の成立と共に始まるといったが、専ら慣習に支配せられる個々の部族ではなく、未来への何らかの意図をもつ諸部族の結合の成立をもって国家の成立とするならば、ヘーゲルのこの主張に同意してよいと私は考える。(1970: 174, cf. 1976a: 341f.)

⁸ こうした三宅の捉え方を理解するためには、制度を「過去」ないし「未来」の観点から明らかにすることが必要である。三宅は『人間存在論』第1章でフッサールやディルタイ、カント、バルクソンに依拠しながら、「現在」という体験のあり方が「感性に結びつく身体的主体」([1966]2008: 80)に属することについて述べているものの、「過去の支配」や「未来への顧慮」がどのようなことかについては明確に説明しているとはいえない。このことを明らかにするには、三宅の論述を離れた、別の考察が必要になってくる。

以上の三宅の記述からは、三宅が歴史の領域を「国家の歴史」を中心に捉えているように見える。しかし先の引用箇所においても、ヘーゲルの主張に同意する要件として「未来への意図性」という点が強調されているように、三宅が述べているのは、「社会的作用性」と「未来への意図性」という二つの契機は歴史成立のための必要条件であり、これらがはっきり認められるのが「国家」であるということである⁹。『人間存在論』では「有意図的統合実現の機会」として、「他部族との戦争」という「共同目的」や「生活のための外界支配を目指す共同作業」が挙げられている（[1966]2008: 148）¹⁰。「共同目的」や「共同作業」においては、これまでの慣習に従属するのではなく、目的へ向けて共同で行為し実現していくことが目指されているのであり、社会生活はこうした未来への意図のもとに秩序づけられていくのである。

もっとも、「共同目的」や「共同作業」のために行為するといっても、社会のすべての成員が自発的に共通の目的のために協力し合うということではない。それには「社会の成員の協力せしめる力」だけでなく「力に基づく支配」（[1966]2008: 145）が必要である。こうして、ある種の強制力をもった「制度」が生み出されていく。三宅は次のように述べている。

むきだしの力による強制では持続性と秩序とを保ちがたい。それで力の支配は自己の正当性 *Legitimität* を支えとしなければならない。正当性は慣習と伝承に基づくことが多い。これが伝承的制度として、共同体の統一と持続に特に重要であることはすでにわれわれのみたところである。しかし未来への意図に結びつく意志的結合体である国家にあっては、たとえ内容的には伝統により或いは強者たちの利益のためであるにしても、形式上被支配者にも承認される何らかの正当性がなければならない。（[1966]2008: 145）

制度には何らかの「正当性」の意識が伴う。原始社会にも制度はあるが、慣習と伝承に基づいたものであり、人は自分の属する部族から離れて生きることはできない。これに対し歴史社会においては、制度は可変的なものとなる。国家が成立する過程には、それまで異なった慣習に従って生きてきた諸部族が統合されることが含まれている。つまり、国家は「意志的結合体」¹¹として、支配者層であれ被支配者層であれ、種々の立場の人々の意図を結びつける「集団心理的」な強制力を必要とするのであり、このために利用されるのが、たとえば神

⁹ この点については、「人間存在と超越」（1958年）における三宅の次の発言からも読み取れる。「私は歴史において作用するものとして国家の政治的支配が最も根本的であるとか、根本的な歴史が政治史でなければならぬとかと主張するのではない。集団としての人間を支配する力としても、国家のそれの外に宗教的な力もあり、教育による教化の力もある。歴史を動かす作用性を何か唯一のものに還元する考え方は独断でしかない」（1958: 186）。

¹⁰ ここで三宅は、古代イスラエルの部族統合と古代中国の治水伝説を例に挙げている。

¹¹ 「人間存在と超越」および、1965年1月23日に学習院大学で行われた講演「人間存在論について」では、国家が「意志的共同体」と捉えられることについて、エドゥアルト・マイヤーの『古代史』を参照して説明している（1958: 185, 1976b: 233）。

話や伝説による「一種の虚構物語りによる民衆説得の形」([1966]2008: 145)である¹²。

三宅は『人間存在論』で正当性の裏づけについて、ヘンリー・サムナー・メインの『古代法』を取り上げて補足している。「メインの『古代法』によれば、古代の諸集団——氏族、部族等が結合して一つの大部族又は国家を形成するとき、それらが同一祖先から出て来たという『物語り』がつくり出され、同一の祭が行なわれる。これは法的には一種の擬制であるが、それが心理的に正当性の承認に導く手だてとなる」([1966]2008: 146)。メインの説をもとに擬制による心理的な正統性の承認が取り上げられた後ではすぐに、本論文の第2節で引用した「衝動」に関する箇所が続けられている。こうした『人間存在論』における論述の展開は唐突に感じられるが、しかしそれ以前に書かれた論考「歴史の領域と構造」では、「栄養摂取」と「生殖」という二つの衝動の他に、シェラーに從って「権力の衝動」が挙げられている(1959: 62)。三宅は、社会的関係は身体における衝動を基底としていると考えた。衝動の発現は、「家族、結婚、生産、所有」(1958: 186)といった社会化の形をとる。人間の行為は身体から切り離して考えることができない。社会的関係には支配と従属の関係も含まれており、それらは制度と結びついている。

『人間存在論』第2章「歴史」の「学説史的考察」と題された節で三宅は、主にデューイやディルタイの制度に関する見解を取り上げてそれらの問題点を指摘している。まずデューイに関しては、現行の制度を改良する新しい力が生まれてくるという考え方は、デューイ自身が否定しているとしても、やはりオプティミズムであると三宅は断言する([1966]2008: 157)。そして、デューイのような制度における改良主義的な立場に対して、三宅は「人間の欲望の不変性の主張」を対置し、ジュヴネルやホップズの理論によりながら、権力はその維持のためにますます強化拡大される傾向があることを指摘するのである([1966]2008: 158)。三宅が、後者の「歴史における進歩に否定的な見方」に与していることは、この後に続くディルタイに対する批判にも見て取れる。三宅はいう。「ディルタイは人間社会における利益追求、既成の制度と権力の結びつきを認めてはいるが、歴史の世界を精神の世界と考え、その核心をなす作用連関を、心的な構造の連関を基にして、内的な合目的性をもつ連関とみているために、功利性と権力支配及び闘争の面は積極的に分析の中に現われて来ない」([1966]2008: 162)。「歴史の世界」が「精神の世界」として捉えられるということは、作用連関が「行為」ではなく「体験」をもとにして考えられているということであり、社会的関係が個人の内面的な体験へ回収されてしまうということを意味している¹³。

¹² 三木清は『構想力の論理』(1939/1946年、『思想』掲載1937-1943年)の第2章「制度」で、主にヴァレリーに依拠して「擬制」の問題を取り上げているが、メインにおける「法的擬制」にも言及している(三木全集8: 181f)。また『歴史哲学』(1932年)では、エドゥアルト・マイヤーの「影響あるもの(wirksam)」という歴史の規定に関連して議論が展開されており(三木全集6: 11-19)、三宅と共通する主題が多々見られる。しかし、三宅の一連の論考において、三木について触れられていない。

¹³ 三宅は、ディルタイが国民国家を理想主義的に捉えていることを批判している([1966]2008: 160-

三宅は、従来「精神史」と呼ばれてきたものは、「歴史」としては「客観的精神としての精神」でなければならないという（[1966]2008: 175）。つまり精神史もまた、共同体の精神として、「制度」の観点から捉えられる。社会化されることによって、通常、芸術の場合は「マンネリズム、流行、流派」の形を、宗教の場合は「教会、ドグマ、礼拝などの形式化、制度化」の形をとる。三宅によれば、こうしたものがいわゆる文化である。芸術や宗教は、歴史を超えるあり方をしており、ただちに歴史形成的なものを見なすことはできない。宗教に関していえば、イエスや釈迦の出現は「人間の存在に全く新しい、徹底した意味」（[1966]2008: 176）を与えた。その意味では「超歴史的」であるが、これに対して、その後の教団の動きは歴史的な作用連関に入り込んでいる。魂から魂への精神的な伝達や世界観の革新も、広められ一般化されていく過程で社会化されざるをえない。三宅は次のように述べている。「一つの変革が創造的な天才によって導き入れられたとしても、それに従い、それに社会的な作用性を与える民衆がなければならない。ところでこの変革が社会化する過程において、一方ではエリートによる制度的統制が、他方では大衆の世俗的要求への妥協が起こる。それは上からの統制か、下からの要求への妥協か、いずれにしても制度的固定化に導く」¹⁴（[1966]2008: 172）。これまでの制度に対して、それを変革する動きが起こるとしても、社会化の過程で上からの統制と下からの妥協が生じ、新たな制度的固定化へと導かれる。原始社会と比べて歴史社会においては、たしかに制度は可変的なものとなるが、そのつどの外面的制度化を免れえない。

三宅は、ディルタイにおいては不十分であるとした「功利性と権力支配及び闘争の面」について、次のように述べている。

既存の制度に対しては、それによって力の伸張、満足、利益を受ける個人、階層、世代があると共に、不利益、圧迫を受け、不満と反発とに追いやられる社会層があることを免れない。そういう状況にあって、既存の制度を維持しようとするれば、権力による強制的支配が強化されざるを得ない。このようにして生じてくる緊張の状態を制度の適当な改変によって調節するのは、広い意味での政治の合理的な役目であるが、多くの場合、政治そのものが権力に従属するのが実情である。（[1966]2008: 165）

162, 1976b: 230)。

¹⁴ 田辺元に宛てた1959（昭和34）年7月8日付の手紙で、歴史の現実における民衆の動きと制度化の関係について三宅は次のように述べている。「たゞ私は歴史の現実には多数者としての民衆の動きが重要な意味或は力をもつので 主観の自覚から発する作用性が、大衆の欲求や動向にどのやうに働きかけた屈折を受けるかを歴史の経験によって見る必要があると思ふ次第です それで制度化といふことを重くみたいと考へたのです 特に宗教のやうに民衆に浸透することに特色をもつ精神運動では庶民の方からの反作用を認めねばならないと思ひます くり返される Reformation にも拘らず世俗の制度化が避けられないのは 必ずしも宗教者の『無力と墮落』にのみよると言へるかといふことを疑問と考へております」（中川 2011: 95）。

三宅は、既存の制度において生じる緊張状態を調整するのは政治の役目であるとしつつも、政治が権力に従属する傾向にあると考える。しかしこのことは、社会的な問題を解決するために、自分の利害に関係なく行為したり、真剣に努力したりする人々の存在や、そうした人々によって課題が相対的に解決されてきたことを否定するものではない。三宅はいう。「心情のような主観的内面性そのものは、道徳の領域に属することであって、行為の社会的結果が問題となる歴史の連関には、内面的心情そのものとしては、属さない」([1966]2008: 170)。心情と行為についての三宅の説明は曖昧であるが、「内面的心情そのもの」は社会的作用性をもたないとしても、心情が行為と結びついて社会的結果を引き起こすかぎりにおいて、作用連関に入ってくるといえるだろう。しかしまた、心情が行為として社会的な作用連関を形成する際には、当初そなわっていた純粋さは維持されなくなっていると三宅が考えていることも確かである。歴史の領域を道徳や宗教、芸術など他の諸領域から明確に区別することを求める三宅の主張には、「社会革命が人間を根本的に変えるという期待は、実現しがたい希望とみなす外ない」([1966]2008: 175) という諦観が根底にあるのである。

おわりに

三宅は、『人間存在論』の序論で、自分が問題にするのは、「歴史及び歴史学そのものではなく、歴史のうちに人間存在の意味を求める哲学」([1966]2008: 35) であると述べている。三宅の立場は、歴史学や社会学、心理学など他分野の知見を取り入れつつも、哲学に基盤をおいたものであるが、それは人間存在の意味を歴史のなかに求める「歴史哲学」とは異なる。「歴史の領域と構造」の最後の箇所では、『人間存在論』よりも端的に次のように述べられている。「非表明的な宗教的信仰や実践的理想が現実の認識と混じり合った歴史哲学的な考え方に対して、歴史の現実を、その限界と構造の面からはっきりとけじめをつけて考察することが人間認識のために必要であると思う」(1959: 77)。三宅は、信仰や理想を現実の認識に混入させる歴史哲学的な考え方を拒否し、現実の歴史そのものを哲学的に考察することを目指した。

こうした考察において、どのような点が考慮されるべきかについては、デルタイの哲学に対する批判に見出せるだろう。三宅は、デルタイに対し、作用連関を体験ではなく行為を中心として捉え、「行為の状況、動機、目標、手段、価値体系」などを顧慮することによって一層具体的な分析ができると指摘している([1966]2008: 164)。このような分析の手法は、歴史叙述の問題に属しているといえる。しかし、『人間存在論』以前の論考では歴史叙述の視点が強く現れていたのに対し、『人間存在論』では歴史叙述の対象となる歴史的な生に焦点がおかれ、認識に関わる側面は背景に退いている。歴史における認識の問題は、その後も展開されることはなかった。三宅がデルタイに対して指摘している分析方法がどのような

意義をもつかに関しては、別の考察を必要とする。しかし、三宅の試みは、哲学的立場が陥りやすい「歴史の不当な全体化」という問題に対して、有効な視点を与えてくれるだろう。

三宅からの引用は、出版年と頁数のみで記している。三宅以外のものに関しては、著者名および出版年もしくは略号で表した。ドイツ語文献からの引用はほぼ訳書に依拠しているが、変更している箇所もある。

文献

- 三宅剛一 (1948) 「現実と歴史」『経験的現実の哲学』弘文堂、1980年、133-154頁（『哲学研究』第32巻第7冊、第376号、京都哲学会）。『三宅剛一「人間存在論の哲学』』（京都哲学撰書第23巻）、酒井潔編、燈影舎、2002年、6-32頁にも所収。
- (1951) 「経験的現実としての社会」『経験的現実の哲学』弘文堂、1980年、196-215頁（『現代哲学の基礎問題——務台理作博士記念論集』弘文堂）。
- (1958) 「人間存在と超越」『経験的現実の哲学』弘文堂、1980年、179-195頁（『哲学研究』第39巻第9冊、第455号、京都哲学会）。
- (1959) 「歴史の領域と構造」『三宅剛一「人間存在論の哲学』』燈影舎、2002年、58-77頁（『哲学雑誌』第741号、哲学会）。
- ([1966] 2008) 『人間存在論』講談社学術文庫（初版：『人間存在論』勁草書房）。
- (1970) 「歴史の限界」『経験的現実の哲学』弘文堂、1980年、171-176頁（『日本学士院紀要』第28巻第1号、日本学士院）。
- (1976a) 「時間論」『三宅剛一「人間存在論の哲学』』燈影舎、2002年、303-388頁（初版：『時間論』岩波書店）。
- (1976b) 『哲学概論』弘文堂。
- Dilthey, Wilhelm (GS VII) *Gesammelte Schriften Bd.VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 8. Aufl., Stuttgart: B. G. Teubner, 1992. ヴィルヘルム・ディルタイ (2010) 『ディルタイ全集 第4巻 世界観と歴史理論』法政大学出版局。
- Meyer, Eduard ([1902] 1910) “Zur Theorie und Methodik der Geschichte”, in *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*, Halle: Max Niemeyer, 1-68. エドワルト・マイヤー、マックス・ウェーバー (1965) 『歴史は科学か』盛岡弘通訳、みすず書房、1-98頁。
- 三木清 (全集6) 「歴史哲学」『三木清全集』第6巻、岩波書店、1967年。
- (全集8) 「構想力の論理」『三木清全集』第8巻、岩波書店、1967年。

若見理江

中川明博 (2011) 「三宅剛一差出・田辺元宛書簡」『人文』第9号、学習院大学人文科学研究
所、73-96頁。

若見理江 (2020) 「三宅剛一の歴史概念——デイルタイ、ヴェーバー、マイヤーとの関係から」
『吉備地方文化研究』第30号、95-114頁。

Weber, Max (1922) *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriss der Sozialökonomik, III
Abteilung), Tübingen : J.C.B. Mohr (P. Siebeck) . マックス・ヴェーバー
(1972) 『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波文庫。