

# 三木清『構想力の論理』の問題像・形成過程・論理構造

内田 弘

新しく生まれるためには一旦死に切らなければならない。…  
歴史において新しいものが出てくる時には、単に直線的に進むのではなく、昔のものに還るということによって前に進む、復興という形で新しい創造が行われる。 —三木清—  
肉体の死は、テキストの生命力まで絶つことはできない。

—河合真帆—

## 本稿の課題

人間の創造力はなにに基づいているのであろうか。人間がいまだかつて経験したことがないことを経験することが可能なのはなぜだろうか。或る事を新しい事として認定することができるのは、いかなる能力の働きによるのであろうか。自然時間の流れにストップをかけ、〈現在〉を定め〈現在〉を中心点にして〈過去〉と〈未来〉を定め、その〈時間性の場所〉で〈未来を先取する能力〉が人間の創造力を根拠づけているのではないか。そのような時間区分を可能にするのは、人間の思惟のいかなる働きによるのであろうか。既成・既定の枠組みを超える〈ひらめき・勘・直感〉の能力は、その人間の思惟の働きがあるから可能であるにちがいない—このような根本問題に取り組んだのが、三木清(1897-1945)の『構想力の論理』である。未来は構想力あってこそ可能である。本稿は『構想力の論理』の(1)問題像・(2)形成過程・(3)論理構造を解明するものである。

『構想力の論理』は四つの章から構成され、つぎのような順序で執筆された。「第1章 神

話」「第2章 制度」「第3章 技術」は雑誌『思想』に「構想力の論理」と題して1937年5月から1938年7月まで掲載され、単行本『構想力の論理 第一』として1939年7月に岩波書店から刊行された。「第4章 経験」は『思想』に1939年9月から1943年7月まで掲載され、三木清の獄死(1945年9月26日)の後に、『構想力の論理 第二』として1946年6月に同じく岩波書店から刊行された。

## (1) 三木清の構想力論の問題像

### (1-1) 『構想力の論理』の形成過程

三木清が「構想力問題」の端緒をつかんだのは、いつのことであろうか。それは遅くとも『思想』に「構想力の論理」を掲載する1937年より13年前のことである。三木清はドイツ、マールブルク留学中(1924年)、「記号・象徴・言葉の三つの存在の内面的上昇の過程の研究」[『三木清全集』第19巻248頁。以下(19:248)と略。他の全集の巻・頁もこの形式で表示する]に没頭しなければならぬという問題意識をいだく。これはのちの『構想力の論理』の両端、すなわち「第1章 神話」(記号と象徴)

と予定された未完の「第5章 言語」(言葉)にまたがる問題の端緒にほかならない。その問題意識に結びつけて、三木清は、アリストテレスのいうプラグマ (pragma, 事実 Sache) を歴史創造の起点におき、「ソクラテス・プラトンのな Dialektik, あるいはヘーゲル哲学における『否定』の概念の深い意味を認めることができる」(19:28)と記した書簡を羽仁五郎に送っている(内田2004:187-188)。のちにみるように、Dialektik や「否定」の論理はまさに『構想力の論理』を構成する論理そのものである[本稿(3)参照]。三木清はその8年後の1932年から「構想力問題」を時事論文で提示する。すでに詳述したように(内田2004:306)、「世界観構成の理論」(1932年4月公表)こそが「構想力問題」を名実共に、いいかえれば「構想力という用語」を用いて「構想力の内容」を論じた最初の論文である。その後、構想力の問題意識は、『社会科学概論(上・下)』(1932年)→『歴史哲学』(同じ1932年)→『危機に於ける人間の立場』(1933年)→『人間学的文学論』(1934年)→『哲学的人間学』(1933年—1937年)→雑誌『思想』での「構想力の論理」掲載(1937年—1943年)→その時期のなかで刊行した『哲学ノート』(正・続, 1941年, 1942年)と続く。これが『構想力の論理』の形成過程の基本線である。

### (1-2) 満洲事変と構想力問題

用語「構想力」を明示した最初の論文「世界観構成の理論」の公表時期「1932年4月」という年月は重要である。1931年9月18日の「柳条湖事件」、いわゆる「満洲事変」が勃発した6ヵ月後に、三木清は「構想力問題」を提示する。この6ヵ月後という期間の短さを考慮すると、満洲事変が起こった、まさにそのとき、三木清は「構想力問題」を着想したと推定することができる。三木清の構想力論は満洲事変という「アジア太平洋戦争」(1931-1945年)に起点を

もっているのである。

しかし、三木清が『構想力の論理』で考えた現実的な問題の起源はさらに遡及することができる。三木清は、1931年の満洲事変に先立つこと十数年前の「第1次世界大戦=ロシア革命」の直後の1918年から1920年に「世界史の分水嶺」があるとみていた。それは三木清が京都帝国大学に在学し、そこを卒業するとき(1920年)である。彼が欧州(ハイデルベルク・マールブルク・パリ)留学期間(1922-25年)の直前に相当する。その分水嶺の延長上に1931年の満洲事変を位置づけていたのである。三木清は論文「不安の思想とその超克」(1933年6月)で、1920年頃を回顧して、つぎのように指摘している。

「日本においてもちょうど昨年[1932年]あたりから一般インテリゲンチヤの精神状況にかなり著しい変化が現われてきたのではなかろうか。ひとはそれを一つの外的事件に従って特徴づけて満洲事変の影響と呼ぶことができる。……フランスの批評家クレミューは、[第1次世界大戦直後の]1918年から1930年に至る間をひとつの「ペリオード」[=戦間期]とみなしている。……それは過渡的時期であって、それを特徴づけているものは不安の精神である。この時期は1918年[大正7年]に始まっている」(10:286-287。[ ]は引用者。以下同じ)。

さらに、「二・二六事件」(1936年2月26日)の直後の1936年の5月にも、その事件の背景を雑誌『日本評論』で論じた「青年論」で、同じことを指摘している。

「今日のいわゆる『青年』。すなわち日本資本主義の矛盾あるいは行詰りが漸く顕著になった以後に生長した人々である。それは大正9年[1920年]を境として考えることができる。この年は日本社会経済史にとって注目すべき年であり、その4月、世界大戦以来未曾有の好景気に恵まれてきた我が

国の資本主義は果然大恐慌に襲われた。日本最初の大衆のメーデーが行われたのも、日本社会主義同盟が成立したのもこの年のことである。その頃からマルクス主義が次第に普及するようになった。……この世代は自己の運命として資本主義の矛盾に最も甚だしく悩まされ、この矛盾を社会的にも思想的にも何等かの仕方でも解決することを自己の問題として与えられている」(13: 227-228)。

### (1-3) 市民社会発展の三段階と近代日本

三木清は当時の青年たちは資本主義の矛盾が激化する時代に生きてるとみていたという。「大恐慌」・「最初のメーデー」・「日本社会主義同盟」・「マルクス主義の普及」などは世界史的転換を示す兆候である。では、日本の1920年前後とはいかなる時代であったろうか。省みれば、クロムウェル革命・名誉革命、フランス革命、明治維新など第一次市民革命は「男性財産所有者中心のブルジョア革命」であった。日本の場合の明治維新についてみれば、そのブルジョア革命的性格は、1871年(明治4年)の「田畑勝手作の禁」(1643年)の撤廃による土地の自由売買の承認(土地の商品化)、1872年の職業選択の自由の承認(特に労働力の商品化)、1873年の地租改正条例による土地の近代的所有権の承認(近代的租税制度の設置)などで代表させることができる。これらの法制的枠組が資本主義を基礎づけ発展させる。明治国家が定めた地租=約34%という高さは封建遺制を示すものではなく、むしろ日本資本主義原蓄の収奪の苛烈さを示す。古い生産様式のほうが収奪性は強いはずだと思うのは、自覚なき近代主義的錯視である。明治国家は基本的に日本資本主義原蓄国家である。その装置から産業革命が1880年前後から1920年代まで持続する。産業革命は単なる急速な技術革新だけを意味しない。テクノロジーの資本主義的活用が開始する事象

であり、かつ、資本=賃労働関係を根源的に変革し、失業・貧困・疾病・低学歴・スラム街発生などの社会政策的諸問題を生み出す。

それゆえ、原蓄体系から生まれる産業革命は第二次市民革命を起動させる。英仏の19世紀中頃は、第一次市民革命に継ぐ第二次市民革命が発生した時代であった。第一次市民革命が資本主義原蓄国家を構築するためのブルジョア革命であったのに対して、第二次市民革命は原蓄過程の最終段階である産業革命(機械制大工業=相対的剰余価値生産体系)から勤労者が新しい主体として登場してくる事象である。それは男性財産所有者中心の市民社会に男性勤労者が参入する革命である。フランス二月革命で「民主主義」が初めて実践的課題になったのも、フランス産業革命(1800~1870年頃)の最中であった。アントニオ・グラムシ[Antonio Gramsci (1891-1937)]が指摘するように、ブルジョアジーはプロレタリアートに歴史的に妥協して、市民社会の成員として受け入れる。英仏ともほぼ同じころ工場法が制定される。フランスではその受容が明確に憲法原理の変更として示される。フランス第一次市民革命を記念する1789年の「人権宣言」の原理が「自由(liberté)・平等(égalité)・所有(propriété)」であったのに対して、1848年第二共和政憲法でその原理は「自由・平等・友愛(fraternité)」に変更され、「所有」は「労働」とともにフランス社会の「根底」となる。つまり、「男性所有者と男性労働者」が法的に対等になったのである。名目上は同じ「自由・平等」であっても、「所有」とセットになった第一次市民革命の場合と、「友愛」とセットになった第二次市民革命の場合とは内実が異なる。この相違を弁別してこそ、「自由・平等」研究は正しい基礎に立つ。しかも、第一次市民革命も第二次市民革命も「男性中心の市民革命」であった。フランスの女性が参政権を獲得したのは、なんと、1945年(誤植ではない)であり、日本の女性と同時である。

まさに、三木清が世界史的転機と規定する1920年代は、一方で1917年のロシア革命直後の期間であり、日本でもいわゆる大正デモクラシーの時代である。イギリスの工場法制定(1825年)、フランスの工場法制定(1830年)に日本の工場法改定(1923年)が対応する。それと男子成年参政権承認(1925年)が大正デモクラシーのメルクマールである。それとセットになった「治安維持法(1925年)」は明治の「治安警察法(1900年)」の強化であって、それはフランスの「ル・シャプリエ法承認(1803年)」、イギリスの「治安維持法(1819年)」に対応する。台頭する勤労者の活動を抑圧しようとする点で、英仏日は共通する。19世紀中葉から20世紀30年代までの時代は、資本主義国では、第一次市民革命から第二次市民革命へと市民社会の成員が拡張する時代である。その市民革命史に、《フランス革命におけるジャコバン主義→1848年の二月赤色共和国→1872年のパリ・コミューン→1917年のロシア革命→1939年以後の第二次世界大戦→第二次大戦直後の東欧革命=中国革命→1978年以後の中国改革開放→1989～91年のソヴィエト体制崩壊→世界資本主義への回帰》という別の系譜が発生する。結局、資本主義に再帰してきた。三木清の同時代は、そのなかの「ロシア革命から第二次世界大戦へ」と激動する時代にほかならない。第一次市民革命と第二次市民革命のあと、《gender, handicapped, minority, ecology》をキーワードとする第三次市民革命がいま資本主義国で展開している。第三次市民革命は、20世紀から21世紀に持ち越された《生命根源における共和》に根拠づけられた未完の革命である。その現代資本主義に「赤い共和国」の系譜が回帰してきたのである。旧社会主義国から脱皮し世界資本主義に回帰しつつある中国などでは、三次に及ぶ市民革命をほぼ同時に遂行しつつある「中国における物権法の制定(2007年10月1日)・労働契約法の制定(2008年1月1日)・NPOの登場(2008年7月

の四川大地震)をみよ]。

以上のような世界史的コンテクストでみれば、第一次世界大戦以後の三木清のいう「不安の思想」は「イギリス帝国秩序(Pax Britannica)」という19世紀システムの崩壊に起因している。世界資本主義による世界再分割=支配に対抗して、中国の五・四運動、トルコ民族運動、エジプト1919革命などの民衆運動・民族運動が起ってくる。1919年はコミンテルン創立、ムッソリーニのファシスト団結成、朝鮮独立運動(三一運動)、関東軍司令部条例公布、北一輝『日本改造法案大綱』完成などの年である。後藤致人は『昭和天皇と近現代日本』で第1次世界大戦とロシア革命は、19世紀システムから20世紀システムへ転換する大きな世界史上の画期であるとみて、20世紀の20年代から40年代にかけて発生してくる「共産主義モデル」・「ファシズムモデル」・「自由主義(ニューディール)モデル」はその世界的動向に対応する三つの代表的モデルであるという。1920年代において、危機と矛盾をもっとも鮮明に明らかにし、かつ変革構想を示しえたのは『共産主義』モデルであり、日本においても上流社会ではロシア革命に対する危機意識が非常に強かったとみる(後藤13-14)。不安は支配層もとらえていたのである。明治維新の第一世代からかぞえて三代目「華族第三世代革新派」である武者小路実篤・木戸幸一・有馬頼寧らはそれぞれ、その危機に対応する行動を模索する。実篤の「新しき村」の実験はその一例である。

## (2) 『構想力の論理』の形成過程

### (2-1) 『構想力の論理』の形成過程(1)―田邊元の『カントの目的論』と三木清のパスカル研究―

三木清の「構想力問題」は、先にみたように、羽仁五郎あての書簡で構想力問題の端緒をつかんだ1924年2月ごろに遡ることができる。その

ほぼ10ヵ月後、パリ留学中の三木清は田邊元の著書『カントの目的論』（初版1924年）を田邊から贈られ、その著書を「貧しい日本の学界のために豊かな収穫」として評価し、1925年1月3日づけの礼状を田邊に出す〔19：298-299〕。〔19：264, 267〕も参照〕。田邊はその書名が示すように、当時、研究が手薄だったカントの目的論を論じたものである。田邊はその著書で、問題の「構想力」をどのようにみていたであろうか。田邊はそこで、人間に①認識能力としての悟性、②意志能力としての理性、③感情（感性）能力としての判断力、という三つを認め、構想力についてつぎのように記す。

「後者〔美的形式的合目的性〕に於ては、『悟性は単に構想力に由って呼び醒まされ、概念なしに構想力を規則正しくはたらかせる』〔カント『判断力批判』からの引用〕、主観的作用の法則性一般を意味するも止まるけれども、前者〔先験的形式的合目的性〕に於ては、実際に直観的内容を構想力の図式の媒介に由り、客観の対象として概念的に構成する能力として悟性がはたらくことを異にする」（田邊1948：8。原文ママ。同10-11, 17-18も参照。〔 〕とゴチック体は引用者）。

田邊元は、構想力を、㉞美的趣味判断では、悟性を覚醒し悟性の主観的作用に従う限りで認め、④人間の認識能力では、それに適応すると想定される自然の先験的形式的合目的性を感性が直観し、構想力の図式がそれを悟性に媒介することを認める。田邊元は美的趣味判断に限って構想力の根源的な役割を認めるが、認識能力では悟性を核心におき、構想力は「感性→構想力→悟性→理性」という順序にあるとみなす。歴史哲学の基礎に、三木清が構想力におくのに対し、田邊元は理性におく。田邊はその点で同じカントを肯定する。

「彼〔カント〕自身『道徳形而上学原論』に於て、理性の理想 Ideal ではなく、経験

的の根拠に基く構想力の理想なることを明言せる幸福を、純粋なる実践理性の要請の契機となすことが不整合なのは否定出来ないことであろう」（同115）。「歴史は構想力の代りに自然認識の悟性を、自由人格の創造の立場に於てはたらかせた芸術的作品である」（同124。ゴチック体は引用者）。

田邊元は、感性的に制約された自然法の支配する存在界（模型的自然 *natura ectypa*）に対応する主観＝模型的知力（*intellectus ectypus*）ではなくて、自立的な道徳法の支配する存在界（原型的自然 *natura archetypa*）に対応する主観＝「原型的知力（*intellectus archetypus*）」を、自己の哲学の基本視座とする（同113-114）。徹底して「直観的悟性の立場」を貫徹する。田邊はその立場から人間が道徳的人格に成長して神に無限に接近する目的の体系を据える。田邊のこの観点は、三木清の卒業論文「批判哲学と歴史哲学」（1920年）以来の歴史哲学の観点とは対照的である。三木清は『構想力の論理』で田邊のこの観点を批判することになる（本稿「(3-3) ヘーゲル・西田幾多郎・田邊元」参照）。

パリ滞在中、田邊元から『カントの目的論』を受け取ったところ、三木清は『パスカルに於ける人間の研究』のまとめられる研究に専念していた。三木清はそこでつぎのように考える。人間は他者(B)を愛せない（他者否定 non B）。自己(A)も愛せない（自己否定 non A）。では、人間は何によって結合することができるか。「他者否定」を否定し〔non (non B)〕、かつ「自己否定」を否定する〔non (non A)〕。その「二重否定」を媒介する業火〔non (non X)〕をくぐりぬけ自己に再帰することによって、相互に結合できる。人間は、自己と他者とを「超越」し、かつ、両者に「内在」する「二重否定の媒介者」への「信」を媒介にして、初めて「われ-われ」として結合することができる。人間は「内在的超越にして超越的内在の弁証法

的存在」である。これが、三木清が人間を「弁証法的=二重否定的な中間者」として位置づけた論理である。先にみた羽仁五郎への書簡に記した、人間の生そのもの(Sache)が「Dialektik」としての「(二重)否定」をなす存在様式をとるという観点は、彼のパスカル研究に裏づけられているのである。人間存在に内在しかつ超越する「神への愛=信仰の観点」である。これに対して、田邊元の「直観的悟性=神の立場」は、「人間から一方的に超越し人間を上から睥睨する観点」である。

しかし、三木清はまだ、構想力を内在的にして超越的な人間存在の理解を「構想力」には関係づけていない。構想力を悟性に従属させる田邊元の考えそのものに疑問をいっていない。というのは、そののち、構想力問題を最初に提起した論文「世界観構成の理論」(1933年4月)においても、カントの『純粹理性批判』の「初版」と「第二版」とでは、構想力概念の位置づけが異なることを知りつつも、人間の能力を「感性→構想力→悟性→理性」と順序づけていたからである。さらに『思想』掲載論文「構想力の論理」の「第4章 経験」(1939年9月以降)のはじめでも、その順序で構想力を考察しはじめていたのである。しかし、その考察過程で10年前の1929年に刊行されたハイデッガーの『カントと形而上学の問題』を検討し、ハイデッガーが第一批判「初版」にならって「感性と悟性の共通の根」として「構想力」を位置づける発想に衝撃を受け、この位置づけこそ、自分が考えてきた人間学を根拠づけるものであると判断して、その位置づけを全面的に受容するのである。

## (2-2)『社会科学概論』と『歴史哲学』

三木清は雑誌『思想』に「構想力の論理」の連載を開始する(1937年)より約10年前に、エネルギーにマルクスを研究・執筆し、研究書を刊行した。マルクス研究三部作『唯物史観

と現代の意識』(1929年)・『社会科学の予備概念』(1930年)・『観念形態論』(1931年)がそれである。三木清は『唯物史観と現代の意識』に収められた論文「人間学のマルクスの形態」(1927年)で、「基礎経験・人間学・イデオロギー」という独自の「人間学の図式」を最初に公開する。その図式はすでに欧州留学中に来ていた[内田(2004)第5章参照]。その図式で、マルクスの『経済学批判』「序文」の「唯物史観の公式」といわれる個所を念頭に、或る時代の人間の「基礎経験」が変化すれば、それに応じて「イデオロギー」が「生成・発展・消滅」とすると論じている。基礎経験とは、個人や社会集団の思惟や行動の様式を定める決定的な経験である。「基礎経験」は、人間とはいかなる存在かを考える「人間学」や、その人間がむすぶ社会的諸関係や、特に人間の「社会的意識諸形態(イデオロギー)」に言葉で表現されることを渴望する経験である。「人間学」や「社会的意識形態」を変化させるのは、深部の力=「基礎経験(Grunderfahrung)」である。「基礎経験」が変わればその第一次的表現である「人間学」が変化し、第二次的表現としての「イデオロギー」も変化する。「基礎経験」は、のちの二つの構想力概念(超越論的構想力・経験的構想力)のうち、経験的構想力の核心をなすものである。その深部に超越論的構想力が潜在する。三木清は、パスカル研究やマルクス研究では「基礎経験」、『歴史哲学』では「事実(Sache)」、『構想力の論理』では「構想力」、果ては親鸞研究でも「基礎経験」というように、一貫して歴史の基礎に働く深部の力をとらえようとする。

マルクス研究三部作の三番目を刊行したつぎの年1932年の4月20日に『社会科学概論(上)』、その5日後(1932年4月25日)に『歴史哲学』を刊行し、同年1932年8月に『社会科学概論(下)』を岩波書店から刊行する。

(2-2-1)『社会科学概論』 『社会科学概論

(上)』の冒頭「社会的知識の諸形態」(6:291-316)で、先の図式「基礎経験→人間学→イデオロギー」の最後のイデオロギーに相当する「社会的知識」の「転態」、いいかえれば、「ドクサ・ミュトス・ロゴス」を論じる。これらの用語で論じることは、時論的にいえば、先の「(1) 三木清の構想力論の問題像」で記した問題である。『概論』が刊行される1年前に関東軍が謀略をもって起した「満洲事変」(1931年)は今後の日本を根本的に変化させてゆく。これは日本人の新しい「基礎経験」となるだろう—このような問題意識を三木清はいただいていたと思われる。「満洲事変」という軍事的=政治的な事件は日本人の生活構造を根本的に変化させる。事物は流動化し、それに対応して知的表現形態も変化してゆく。既成の社会的知識を生成した構造は消滅し、既成の社会的知識は「御破算」になる。新しい社会構造が生成している。(2-2-2)「ドクサ (doxa) ・ミュトス (mythos) ・ロゴス (logos)」『構想力の論理』は「第1章 神話」→「第2章 制度」→「第3章 技術」→「第4章 経験」という順序で構成されている。その4章のうち、第4章の「経験」は「神話・制度・技術」という諸形態で現象する人間の経験能力について論じた個所で、その前の三つの章とは次元が異なる。三木清が構想力問題を着想したとき、まず記述したのは、経験能力の現象形態である。『構想力の論理』の最初の三つの章「第1章 神話」・「第2章 制度」・「第3章 技術」がそれを考察するものである。「神・制度・技術」はそれぞれ「ミュトス (mythos) ・ノモス (nomos) ・テクネー (technē)」といいかえられる。

ところが、論文「構想力の論理」を雑誌『思想』に掲載をする5年前(1932年4月20日)に刊行した『社会科学概論』(上)の冒頭論文「社会的知識の諸形態」では、「ドクサ (doxa) ・ミュトス (mythos) ・ロゴス (lo-

gos)」という順序で論じる。三木清は「社会科学は社会的知識の存在しうる唯一の形態ではない。社会的知識は科学として以外になお種々の形態をとって存在することができる」(6:291)という。人々の生活世界のダイナミズムが表出する社会的知識を考察する場合、その視野は、社会科学の内部だけでは不十分である。社会科学は生活世界の表現である社会的知識が一定の方法視座とカテゴリーで加工されたものである。そこには社会科学者の(無自覚な)主観が浸みこんでいる。むしろ、社会科学成立以前の生活世界のより直截な表現として社会的知識の変容形態そのものに遡及して、そこで把握するほうが、そのダイナミズムが鮮明になる。「哲学以前」(出隆)ならぬ、社会科学「以前」に、社会科学に流れ込み社会科学として育つ要素をつかみ、逆にドクサ・ドグマに退行している社会科学を活性化しようとする。

社会的知識はたとえ同一内容でも異なった形態で存在しうるし存在している。それらを「前科学的 (vorwissenschaftlich)」として退けて自足してはならない。「むしろ科学的知識の内容もそれら他の形態をとって存在するに至ることが見出される。我々はこれを知識の転態 (Transformation) と名づけよう」(6:292)という。三木清がここで「転態 (transformation)」というのは、「社会的知識」の「意味作用」の「記号表現」が変化する過程を意味する。彼はレトリック学でいう転義法 (transformation) を援用して、社会的知識をその深部に掘り下げ、その発現形態を把握する。三木清は、三つの用語「ドクサ・ミュトス・ロゴス」を「社会的知識の述語として」、いいかえれば社会的知識の転態=現象形態として規定する。

社会的知識の諸形態を「ドクサ→ドグマ→ミュトス→ロゴス」という順序、特に「ドクサ」から考察を始めるという点に、1932年当時の知的世界に対する三木清の批判が示されている。いまの通念はミュトス=激動する神話状態(満

洲事変→今日的にいえば「アジア太平洋戦争」の始動)で溶解する, ミュトスからロゴスへ(新しい知識形態)が生まれるだろう, と予見する。のちの『構想力の論理』では, 万物が流動化し新しい世界を生み出す混沌とした「ミュトス」から始まり, 混沌から秩序形成へ, 「ミュトス」から「ノモス」を介して「ロゴス」へ, という順序がとられる。この『社会科学概論』では, 安定した秩序を前提にする社会的知識形態から混沌(カオス)へ, つまり「ドクサ」から「ミュトス」へ, という順序をとる。ここでは『社会科学概論』の「ドクサ→ドグマ→ミュトス→ロゴス」という順序にしたがって, それぞれに立ち入って考察しよう。

【ドクサ(doxa)】アリストテレスこそ, ドクサを学問の対象として本格的に検討した最初のひとである。三木清の整理によれば, ドクサの特徴は「①所与性(事物を探求せずに「既に定まっている」とみる特性)」、「②断言性」、「③非論理性」、「④単純な受容性」、「⑤可変性(科学的知識が永遠性を探究するのに対して, ドクサは社会的存在の偶然性・可変性に適応する)」, この4点にある。

まず「①所与性」とは, 真理はすでに発見されているとみなす態度にある。ドクサはさらなる探究を避け嫌う。もう十分に分かっていることをいまさら再検討するには及ばないという態度である。著名学者・開祖・独裁者など, 学術的・宗教的・政治的権威に依存する思惟様式である。

「②断言性」とはなにか。真理はすでに与えられている, 所与である。したがって, 既定の問題に対しては既定の答えをただ反復すればよい。自信をもって断定すればよいのだ, という態度である。三木清はドクサの特徴を「ただ単なる肯定」・「言われていることの中において我々も一緒にいうこと」(6:297)と特徴づけている。断言世界では, その世界固有の符牒やキーワードなど, 決まり文句が要をなす。議論

の流れを聴くうかがい「決まり用語(ジャーゴン)」を言うべきポイントにさしかかると, さっと一番手(一番弟子)が「決まり文句」を発する。すると, 一同が「そうだ」と輪唱し了解する。すでに決まっている結論を再認する儀式である。断言世界では, 答えが決まっている問いを発することこそ, まさに意味がある問いである。三木清は「時間と空間とを超越したものとしてドクサというものはいない。こうしてドクサは一定の歴史的時代における一定の社会ないし集団と結びついたものとして固有なものである」(6:299-300)と指摘する。ドクサは具体的に観察できる。

「③非論理性」は「断言性」に根ざす。断言世界は「通説」が支配する世界である。「通説」には根拠薄弱なのに, 権威が言ったことなので通用してきたものが結構ある。しかも, 社会的経験が根源的に変化する「基礎経験」が発生し「通説」を根拠づけるものがすでに消滅しているのに, 再検証されることなく鸚鵡返しされている。科学の命題は「唯単なる肯定」ではない。それには「つねに肯定(kataphasis)と否定(apophasis)との対立があり, その肯定はつねに否定に対する肯定の意味をもっている」(6:297)のである。真理は, 「AはAである」という単なる肯定=自己同一ではなくて, A以外の非A(non A)=否定でもってAを定義しなければならない。例えば, 生産は, それと異なりそれに関連する, 消費・分配・交換という「非生産」との関係で定義される(内田 2007c 参照)。

「④単純な受容性」とは, ある社会的知識に「根拠・理由がある」から「信じる」のではなく「無根拠に信じる」, 「流行っているから受容する」, 「流行らなくなったら, 気づかれないように棄てる」という態度である。「単純な受容性」は「単純な放棄性」と裏腹である。学問は永遠の根拠・「永遠にあるもの」を無限に探究する。ドクサはそれとは対照的である。三木清



は、社会的知識がドクサとなる条件として「均衡・常態への傾向」をあげる。「ドクサ的科学」は社会的安定・均衡のうえに生まれる。安定した地位・身分には、徹底した思考を回避し、ドクサへ身を沈める誘惑が潜む。ドクサの基礎は通念や通念化した学説であり、その通念のうえに繁茂する枝葉はやたら煩瑣的である。煩瑣性が科学的であり厳密であるかのように装われる。Truth is simple であるどころか、やたら煩瑣・複雑であることが、あたかも深遠であるかのように装う。無意識の真理隠蔽である。問題の核心の探求はいつでもよいのである。そこで、細部学が自己目的化する。

社会が安定してくると、その安定によって利益を獲得する集団から、ドクサを目的意識的に合理化する必要が生まれる。その合理化されたドクサが「ドグマ dogma」である。社会科学はドグマになる。ドグマは科学的探究にある限界（＝社会的均衡の内部）を設定し、原理・基礎は規定的なもの・不変的なものとされて、研究はもっぱら注釈・敷衍・弁護に限定される。ドグマに疑問をい込むものはドグマ集団の利益に反し、怨嗟の的、危険人物とされ、抹殺される。体制批判集団が体制内存在に転化した場合、その転化傾向は体制内存在である身の証しに汲々とする体質を生むだけに、異端者裁きは陰惨になる。原始キリスト教がローマ国教になると、今度はパウロが0064年ローマで磔にされた残虐性をもって、怪しいとみえる者を異端尋問にかける。ブルーノ（1548-1600）は異端尋問にかけられ、火あぶりされた。三木清はここでは「教会のドグマ」（6：305）をあげているが、2年前（1930年9月3日）では、中世の神学者たちが「聖トマス曰く」、「聖オーガスチン曰く」と言いさえすればすべての問題の解決となると信じたように、ただマルクスやエンゲルスやレーニンの言葉を持ち出しさえすれば、それで問題は片付けられるもののように信じる「教会的マルクス主義」（18：101）をあげてい

る。

「④単純な受容性」から「⑤可変性」が出てくる。三木清は「それ自身のうちに運動を含み、可変的なもの、偶然的なものとして現われるところの社会および歴史の領域は、知識がドクサの形態において存在するのに最も適する、あるいはそのことが必然的でありさえする領域である」（6：298）からこそ、「科学もドクサの形態に転化してゆくのが見られる」（同）と指摘する。社会科学はドクサ化する傾向に晒されているのである。④の受容性と⑤の可変性は一見するところ矛盾するようにみえるが、そうではない。根拠薄弱であるのに単純に受容したものは、状況が変われば簡単にそれを放棄して別のドクサに移動する。《みんなもやっているじゃないか》と言い訳する者は、その変節が疚しいと自覚しているから、まだしもである。「真理や哲学や學問を…支配する道具としてしか考えていない東洋ことに日本の右や左の官僚主義的な知識階級の術學者たちは、理論のくちまね、術語のてさばき〔手捌き〕が學問だと思っている」（羽仁156。〔 〕は引用者）。

【ミュトス (mythos)】三木清はまず、実証主義者はミュトスを科学の「前段階」とみなすが、本当にそういえるか、と問う。マルクス (Karl Marx 1818-1883) が「正義・自由・平等」というのは「近代の神話」とであると指摘したこと（1877年）、ソレル (Georges Sorel 1847-1922) が、世界史上の革命時代（原始キリスト教・宗教改革・フランス革命）には「社会的ミュトス」が存在し、現代の社会的ミュトスは「総同盟罷業」とであると指摘したことなどをあげて、ミュトスは「原始古代にのみ属するものではない」と指摘する。近代以降も社会的知識がミュトスの形態をとって現われる。対米英蘭開戦（1941年12月8日）にも「神話作用」が強力に働いた。真珠湾攻撃をきっかけに、欧米帝国主義の強者に対する日本帝国主義という「弱者」は、日本帝国主義の「強者」に対するアジ

アの「弱者」の立場に移動＝同化できると思わせる「神話作用」があった。『世界史的立場と日本』や『京都学派と日本海軍』に記録されているように、真珠湾攻撃を転機にして、満洲事変以来の戦争の意味を転換しようとする京都学派の「抵抗」の試みも、そうであった。なにかに憑かれたように、みんなが一定の方向に向かう。国民はいっきに熱気あふれる雰囲気に含まれる。そのような歴史的な転換期では、ドクサやドグマ化された既存の社会的知識一切が崩れ去り、新しい社会的知識が模索される。既存の感性・悟性でとらえてきたものが崩れさり、その深部の構想力が働き、神話が立ち現われてくる。ミュトスとは、新しい社会知性が生まれようとして身もだえする状況のエートス（社会的意識）である。

三木清は、ミュトスが「現実的矛盾から直接に生まれる表象」であり「直接的社会的行動」に結びつくように、ミュトスを地盤とするユートピアは単なる「事物の叙述」ではなく「意志の表現」・「運動の言葉をもってする一個の社会集団の確信の表現」と指摘し、トーマス・ミュンツァー（Thomas Münzer 1490ca. -1525）の農民一揆の場合をあげる（6：311）。このとき、三木清は明治以来のあいづく小作争議を念頭においている。三木清は5年後（1937年）、エンゲルスの『ドイツ農民戦争』を参考にした日本の一向一揆の研究書である稲村隆一『宗教改革と日本農民戦争』の書評を『読売新聞』に執筆した。当書における唯物史観の一面的強調、一向宗の改良の本質の軽視、他の宗教との関連の欠如などの問題点を指摘しつつも、「世界史との連関において真に日本を見直そうとする」点を評価する（19：692-3）。ミュトスは、いまここでなにをなすべきかを問い行動を促す、すぐれて時間的意識であり革命的意識である。それは、「現在のうちに食い入れる未来、むしろ未来によって特にアクセントをつけられた現在」（6：311）である。ドクサがドグマに転化

するように、ミュトスはユートピアに転化する。ユートピアは Mytho-logie = mythos + logos になる。ユートピアは「ロゴスを受容したミュトス」である。ユートピアはけっして「ひまつぶしの空想」ではなく、批判的意識から生成する「知的労作の産物」（6：310）である。ユートピアはロゴス（科学的理論）を孕んだミュトスである。その科学性が強まるにつれてミュトスの側面が薄らぎ、やがて科学（ロゴス）が生成する。

【ロゴス (logos)】人間は「本質存在 (essentia)」への志向と「現実存在 (existentialia)」への志向の両方を内包する。人間の知識は客体によって規定されるばかりでなく、主体によっても規定される。三木清は、客体的に規定された意識を「ロゴスの意識」と呼び、主体的に規定された意識を「パトスの意識」と呼ぶ。「主体と客体との関係は単に内在的でなく同時に超越的である」（6：315-6）。いいかえれば、主体は客体に内在することもあれば、客体を超越することもある。主体と客体が内在的・連続的なときドクサやドグマが生まれ、逆に主体が客体を超越するとき、ミュトスの意識が生まれる。「パトスの意識のうちには《主体が自己を根源的に表出する》ばかりでなく、さらに《客体の主体に対する意味が表現される》」（6：315。《 》は引用者）と、三木清は指摘する。

ここには、のち（1938年以後）の三木清独自の「技術の定義」が潜在している。彼によれば、技術とは「目的論と因果論との統一」である。技術とは、「原因-結果の因果過程」における「結果」をあらかじめ「制作行為の結果」として実現すべき「目的」として思い浮かべ（観念的目的＝本質存在の措定）、ついで、その「原因-結果の因果過程」を「手段」にして「目的」を実現すること（観念的目的＝本質存在の現実存在への転化）である。三木清が「パトスの意識」における「主体が自己を根源的に表出する」というときは、技術における「目的論」

の側面に焦点が当てられ、「客体の主体に対する意味が表現される」というときは、主体を規定する客体的な「因果関係」を含意し、「目的」を実現する「手段」として人間に「関係」する「客体」を意味する。こうして、偶然的存在は目的を実現する「意味」を帯びる (essentia = existentia)。人間の「パトスの = ロゴスの意識」(のちの用語では構想力)がこの「存在 = 意味」を根拠づける。一方には、優越する存在は「現実存在」ではなくて「本質存在」にあるという超越的な見方がある。逆に、優越する存在は「本質存在」ではなくて「現実存在」であるという内在的な見方がある。それぞれ固有の「人間学」に立って人間存在の一面をみる見方である。三木清のめざす哲学は、プラトンの不動不変のイデーの哲学ではなく、かといって、ヘーゲルのイデーのような「有機体説的見方」、いかえれば「全体が特殊を吸い込んでしまって個人の社会に対する独自性が認められず、普遍主義的帰結に陥らなければならない」(6 : 314) 見方でもない。「近代的意識の上に立って古典的哲学を継承し発展させつつある、それみずから哲学史の主流に属する」、感性的にして理性的な人間学に立つマルクスの哲学、「その成立の根底として、歴史的社會事実そのものうちにおいて、これに制約された」(6 : 324) 人間学を基礎にもつマルクスの哲学こそ、三木清が評価する哲学である。三木清が当時の昭和マルクス主義の源流であるマルクスの哲学を「古典哲学を継承し発展させた哲学史の主流に立つ哲学」として位置づけたことは、ドクサ・ドグマに陥っている講壇哲学界に衝撃を与えたのである。

### (2-3) 『構想力の論理』の形成過程(2) — 『歴史哲学』における「ザッハ」 —

『歴史哲学』(6 : 1-287) は『社会科学概論』(上) と (下) の刊行の間に出版された。三木清は『歴史哲学』で、まだ用語「構想力」

を用いずに、用語「事実 (Sache)」と表現している。用語「構想力」を固有の問題として提示するのは、『歴史哲学』刊行の1932年4月より1年後の1933年4月、『思想』に公表する論文「世界観構成の理論」においてである。

(2-3-1) 「事実としての歴史」 三木清は『歴史哲学』で、歴史を「事実 (Sache) としての歴史」・「ロゴスとしての歴史」・「存在としての歴史」の三つの位相に分析する。「事実としての歴史」における「事実 (Sache)」は、先述のように、マールブルク留学中アリストテレスの pragma = Sache に注目していたことに起因する。『歴史哲学』で「事実としての歴史」とは人間の時間性意識のことである。「意識」が存在する「今」を自在に設定し移動する能力である。自然時間から自立し、任意の時に「現在」を措定する人間主体の根源的な能力である。定められた「現在」を中心に、「現在」以前の時 = 「過去」と「現在」以後の時 = 「未来」とに区別する。「過去」は「存在としての歴史」であり、その記述が「ロゴスとしての歴史」である。「現在」を中心点に「過去」は「存在としての歴史」と「ロゴスとしての歴史」の二層に分かれ、さらに任意の時点に「現在」を自由に移動するにしたがい「過去」は移動する。それに応じて「現在」以前の「過去」の反対側の「未来」も移動する。「未来」は存在以前の存在、「可能的存在としての歴史」であり、それを記述する「ロゴスとしての歴史」も「可能的存在としての歴史」を想定する記述である。「現在」は「現代」とは異なる。「現代」を第1次世界大戦以後とすると「現在」はその間の任意の時点、たとえば三木清の『歴史哲学』刊行の1932年に定めることができるだけでなく、ロシア革命の1917年に定めることもできる。ロシア革命が発生したときの人々に内在して、彼ら自身が目撃する時代状況を内在的に理解しようとする場合、このような「現在」を措定する。

(2-3-2) 「事実・意識・存在」 人間は意識

を任意に好む「時・所」に定めることができる。実在し得ない世界にも、仮にわが身をおくことができる。行為するまえに、行為の結果とそれに至る行為過程を想像することができる。これは三木清がのちに主題的に研究する「構想力 Einbildungskraft, imagination, phantasia」にほかならない。通常、「事実」といえば、行為の結果として生み出された事実＝「行為事実 (Tatsache)」のことを意味するが、『歴史哲学』の場合は、想像することも含む「行為」を促し、結果を生み出す可能性＝根源的能力のことを意味する。三木清は「事実」についてつぎのように説明する。

「歴史は《われそのもの》、《意識そのもの》の生まれるところから始まる。われといわれ、意識といわれるものも、生まれたもの、作られたものとしては《存在》と考えるべきではない。このようにわれそのものを作り、意識そのものを生むところのものが、まさしく我々が《事実》と呼ぶものである。われは事実において絶えず新たに作られつつある。そして意識を生むものは固より意識に内在的なものであることができない。事実とは寧ろ意識を絶えず破るところのものである。事実はまことに超越的なものである」(6:71。《 》は引用者)。

ここで《事実》・《意識＝われ》・《存在》がキーワードである。意識は「われそのもの」である。「意識＝われ」が意識するものが「存在」である。意識の深部にあり意識を生み既存の意識を破り新たな意識を生む母胎、これが三木清のいう「事実 (Sache)」である。三木清のいう「事実」は、「意識」を生むだけでなく、人間に「行為」を促す深部の力である。三木清のいう「事実」は「意識＝《われ》」を生み、生み出された意識に「意識されたもの」が「存在」である。「存在」の中には自然が生成した物や、人間が「事実」に促され自然生成物を素材に用い形づくった制作物がある。「意識され

た《われ》も「存在」となる。三木清の考える「歴史」は「事実」→「意識」→「存在」という三層構造をなす。「事実」は「既成の意識」を絶えず破り抜き「新しい意識＝新しいわれ」を生む。意識される存在も旧来の形態を打破し、新しく生まれ変わる。「事実」は「意識」を生み「行為」を促す。「事実」は歴史的根源・歴史的生命力である。これが『歴史哲学』で三木清が示した「歴史哲学を貫く根本思想」(10:239)である。三木清のいう「事実」は、後の「構想力」のことであろう。

### (2-3-3) ヘーゲルの《条件・課題・活動》

三木清はマルブルクでヘーゲルの「否定」の弁証法に注目していた。三木清のここでのいう「事実」はヘーゲル『小論理学』§147, 148における「偶然性・必然性」規定における「Sache＝課題」の援用である。自然史の深部の「事実 (自然目的)」はそれが生んだ人間の「目的＝課題を定立する能力 (Sache)」に継承される。ヘーゲルは§148で「a. 条件 (Bedingung), b. 課題 (Sache), c. 活動 (Tätigkeit)」をそれぞれ関連づけながら規定している。ここでは§147も参考にして、アリストテレーカー・ヘーゲルに適合する、物質的生産 (poiēsis) を例にとる。「a. 条件 (Bedingung)」は、生産手段 (原料などの「労働対象」と道具などの「労働手段」) に相当する。アリストテレスのいう四原因 [①形相因 eidos (=②目的因 telos + ③作用因 archē) + ④質料因 hylē] のうち、「条件」は「質料因」に相当する。「b. 課題」は、生産的労働 (者) が生産を開始する前に、なにを (生産物の質) ・どれだけ (生産量) ・いかに (技術) ・いつまでに (生産期間), 生産するかについて「目的」を定立する根源的能力のことであり、それはアリストテレスのいう「目的因」に相当する。「目的因」は、生産開始後も生産されつつある物が定立された目的に合致しているか、その意味でつぎの「c. 活動」が合目的活動であるかどうかをチェックし制御す

る。「c. 活動 (Tätigkeit)」は、「a. 生産手段」を用いて「b. 課題」= 定立した「目的」に合致する生産物を生産する「生産的労働」に相当し、アリストテレスのいう「作用因」に相当する。生産が開始される前に存在する「a. 条件, b. 課題, c. 活動」はあくまで「可能態 (dynamis)」にとどまる。生産の結果は、まさにその「可能態」が「現実態 (energeia)」に転化していることを示す。いいかえれば、「偶然性」は「必然性」に転化する。人間主体にとって所与の環境はあらたな活動の前提条件である。それは「可能態・偶然性」にとどまる。それを「必然性・現実態」に転化するのには、その「三つの可能態が一つのものに相互に転化し統一すること」によってである。ヘーゲルのこの考えを三木清は『歴史哲学』で継承している。

(2-3-4) 三木清の本多謙三への反論 三木清の『歴史哲学』(1932年4月刊行)は、刊行直後に高山岩男(『思想』1932年7月号)や本多謙三(同8月号)から論評を受けた。特に本多の批判には、三木清にとって看過できない誤解が多々あるので、反論した(同9月号)。ここではその論争全体は問題ではない。その反論に注目するのは、三木清の構想力に関連する思惟がその当時、如何なる形態をとっていたかを見るためである。論争は問題点を明確にする。三木清の歴史哲学の基礎にあるものが、その反論ではっきりしてくる。

三木清はこの反論で人間を「存在と事実の弁証法」でとらえる観点を明示する。その弁証法は「意識」を分析することによって明らかになる、という。この反論でも三木清の歴史哲学の基礎範疇[事実・意識(=われ)・存在]は基本的に同じである。三木清はその反論で、それより5ヵ月ほど前に出版した『社会科学概論(上)』冒頭の「社会的意識の諸形態」を念頭に、「私は最近それら[基本的な弁証法的意識形態]をドクサ、ミュトス及びロゴスとして術語的に規定している」(10:252)と記す。「ドクサ的

意識」とは人間が生きる環境に埋もれている「内在の意識」をさす。「ミュト斯的意識」とはそこから離脱しようとする「超越の意識」を意味する。「ロゴ斯的意識」はこの両方の意識を脱却した意識であり「弁証法的意識」である。三木清はここにパスカル研究以来の「内在的超越と超越的内在の二重性」をもつ人間存在という観点を継承している。三木清はこの反論で『歴史哲学』のキーワード「事実」は「関係概念」であることを強調する。

「私は超越という語によって、存在と事実との非連続を、そしてこのような存在と事実との分離があるのは人間には意識が属するためであることを現わそうとしたのである。したがって、事実が意識に対して超越的であるばかりでなく、存在も意識に対して超越的である。私はこれを『二重の超越』とよび、『このような二重の超越が初めて行為の立場(現実的な実践のこと)を成立させる』(10:246)。「人間はその構造において存在と事実との弁証法的構造を有し、この構造は意識によって媒介されている。……意識は弁証法的超越の媒介的根源である」(10:247。傍点強調は原文。ゴチック体は引用者)。

引用文でいう「存在と事実との分離」とは、のちに[(3-2-1)で]みる、ヘーゲル『精神現象学』における「悟性の分離作用」に関連する。三木清が指摘する「AがBから超越すること」を記号(A→B)であらわせば、「事実→意識」および「存在→意識」が三木清のいう「二重の超越」である。つまり「事実→意識←存在」である。「意識」は「事実」と「存在」に規定され、かつ両者を媒介する。「事実」は古い「存在」および「意識」を超越するために、自然的・社会的な存在を改革する「行為」を促し、新しい「存在」と新しい「意識」を生みだす(10:242)。「古い存在・意識→行為を促す事実→新しい存在・意識」という変化が生まれ

る。この変化を、のちの『構想力の論理』における「①神話→②制度→③技術→①神話…」という再帰的循環でみれば、最後の二つの「③技術→①神話」の間の出来事に相当する。その間には「断層=裂け目」が深々と開いている。「意識」は「存在」と「事実 Sache」を「極限的に媒介する」。人間は《意識を通じて》主体性をもつものとして自己を告知し、かつ、客体性をもつものとして自己を表現する。「ドクサ的意識」では「事実」が「存在」と一体化しそこに「内在」している（事実=存在）。これに対して、「ミュトスの意識」では「事実」が既成の「存在」から自立し「超越」している（事実⇔存在）。

(2-3-5) 歴史哲学・技術・レトリック 三木清の歴史哲学の根本思想を構成する「①事実・②意識・③存在」の三者は、彼が後に展開する「レトリック」や「技術」に固有な三者関係の原型である。①事実は新しい②意識と③存在を生み出す窮迫 (pathos) である。①事実は、②意識を媒介にして既存の②存在どうしを関係づける行為 (物質的・精神的制作 poïesis) を促す。あるいは既存の②意識と③存在では自己を充足できず、既成性を超越する。③存在は自然生成物や、①事実が②意識を行為《作用因=活動》を促し作りだしたもの・自立するもの (logos) である。②意識 (ēthos) は、①事実 (pathos) と③存在 (logos) を媒介する。「事実」はそれぞれ固有性 (Qualität) をもつ一切万物を産む苦悶 (Qual) であり受苦 (pathos) である。制作された新たな存在はもはや無意味の存在でなく、また旧来の意味を帯びた存在でもなく、新たな意味を帯びる存在である。存在は本源的には人間に意味をもつものではない。人間が窮迫 (pathos) から脱出するための存在 (logos) を発見し、あるいは既存の存在を窮迫から救済する形態に変換=発明するときに、意味を帯びるのである。「事実 (pathos) と存在 (logos) とを媒介する意識 (ēthos)」という三

者構造は、技術の規定《目的 (pathos) と因果過程 (logos) の統一者としての技術者 (ēthos)》や、人間の言語構造=レトリックの規定《聞き手 (pathos)》と話題 (logos) の統一者としての話者 (ēthos) と類似的である。三木清において人間学=歴史哲学の基本構造は言語哲学や技術哲学に維持され展開されてゆく。(2-3-6) 「アリストテレスのアポリア」と三木清 三木清の上記の三者関係論は、アリストテレスにおける「第一実体 (個物)」と「第二実体 (形相因)」との間の難問 (aporia) への三木清の取り組みであると思われる。アリストテレスによれば、あらゆる個物は形相因と質料因とからなる。形相因は目的因と作用因からなる [形相因 (=目的因+作用因) +質料因]。目的因は形相の形相、形相そのものである。したがって、目的因にとって作用因は質料因である。アリストテレスによれば、あらゆる個物は目的因 (telos) を完全な姿に実現する「完全実現態 (en-tele-cheia)」に向かう運動態=現実態 (energeia) である。その運動は終局的に一切の質料が消滅し「形相そのもの」=「目的因」のみになる。完全実現態は目的を定立する「思惟それ自体」である。こうしてアリストテレスは、思惟が自己を思惟する事態 (思惟の思惟 noesis noeseos) に至った。それは神 (theos) である。第一実体 (個物) と第二実体 (形相そのもの) とは二元論的に分離してしまう。結局「存在と論理との直接的な一致」というその前提が解体する。では、アリストテレスの二つの実体概念はいかに再把握されるべきか。これがアリストテレス以後の哲学がかかえたアポリア (aporia 難問) である (田邊1933: 118-128参照)。

アリストテレスは存在と論理の直接的な一致を前提にしつつも、意図しないで、すべての個物 (形相と質料との統一物) を否定的に内包する「形相そのもの」、超越的な一般者 [A=non B, C, D, …=non (non A)] をいかに根拠づけ

るかという問題を提示したのである。カントやヘーゲルの *Dialektik* の哲学は基本的にこのアポリアへの取り組みである。すでにマールブルクで、ソクラテス＝プラトンの対話 (*Dialektik*) やヘーゲルの「否定」の弁証法に注目していた三木清が『歴史哲学』で「①事実・②意識・③存在」の基本範疇で人間存在を弁証法的中間者としてとらえようとするのは、アリストテレス以来の哲学史の伝統を継承しようとするものである。アリストテレスは存在の生成過程の究極に「思惟の思惟」をおく。それに従いヘーゲルも『エンチュクロペイー』の最後の § 577 にアリストテレスの「思惟の思惟」の規定文 (*Metaphysica*, Λ, VII, 1072b20～b30) を引用する。三木清は終局に導かれた「思惟の思惟」を、自然史を貫徹する「自然目的」として、歴史哲学を根拠づける潜勢力 (*dynamis*) として再定義する。これが三木清のいう「事実」である。「事実」はスピノザのいう「能産的自然 (*natura naturans*)」であり、その生成物、「所産的自然 (*natura naturata*)」の一つである人間は「自然目的」を継承する「第二の能産的自然」、即ち他の自然生成物を質料因に用いる形相因である。つまり、三木清は「思惟の思惟」を「自然目的」としての「①事実」として、第二実体 (形相因＝目的因＋作用因) を (行為に向う)「②意識」として、第一実体 (個物＝形相と質料の統一物) を「③存在」として、それぞれ再定義し、「②意識」が「①事実」と「③存在」を媒介し統一すると考えたと思われる。「自然目的」を主体的に継承する「意識」は、目的を定立する主体 (目的因) であり、かつ行為する主体 (作用因) でもある。したがって、それは単にノイエシスの主体であるだけでなく、ポイエシス・プラクシスの主体でもある。アリストテレスの「思惟の思惟」(＝①事実) は、「第二実体」(＝②意識) を媒介にして「第一実体＝個物」(＝③存在) を相互関係 (個物 a＝個物 b…) に置き、それぞれの固有性＝意

味 (*Bedeutung* a, b…) を限定する「Sache (関係)」である。「③存在」は「②意識」に「意味を帯びた関係態」として現象する。三木清の歴史哲学の基本概念「①事実、②意識、③存在」を「アリストテレスのアポリア」の文脈におくと、このような継承＝展開の関係が見えてくる。

三木清は論文「本多謙三への反論」の約3年4ヵ月のち、論文「西田哲学の性格について」(『思想』1936年1月号) を出す。そこでは、「本多への反論」での「存在」は「個物」となり、「事実」は「(関係する) 一般者」となる。三木清は「出来事とは独立な個物と個物とが関係することである」(10:418) といい、「個物と個物が関係するには媒介者がなければならず、個物と個物とを媒介するものは一般者である」(10:422) と指摘する。三木清のいう「出来事」とは *Ereignis*＝本源的生成 (原成) である。*Er-eignis*＝*er*(成)＋*eigen*(固有物＝個物) と分解できる。したがって「出来事 (*Er-eignis*)」とは「母胎から諸個物が本源的に生成する事態」である。それは「事実＝一般者」の作用である。その発現は《一般→個別→特殊》と図式化できる (17頁右欄で詳述)。三木清は「私は『歴史哲学』で事実を《行為するもの》として性格づけた」(10:242。《》は引用者) という。したがって、「一般者」(＝①事実) から「②意識＝《われ》＝形相因 (目的因＋作用因) が原成する。《われ》は行為の目的を定立し、個物と個物を《イメージで＝観念的に》関係づけ (目的因)、ついで行為で個物どうしを《物質的に・現実的に》結合し新しい個物を制作する (作用因)。このように行為 (作用因) を潜在する「②意識」(目的因) は「一般者」(＝①事実) と「諸個物」(＝③存在) を《観念的・物質的に》媒介する。これがのちに三木清のいう「構想力」の働きである。行為の所産である個物は関係づけられ意味を帯びる (存在＝意味)。「個物 (もの)」は「事 (こと)＝意味」

として現象する(もの=こと [物=事 Ding als Bedeutung, thing as meaning])。一般者は《われ》を媒介にして、物を観るにとどまらず、さらに①物を生産し、同時に②その物に意味を付与する。物の生産は対他行為である。AがBに対して行為すると、BはAの行為に応答する。その意味で行為はAとBとの間の相互的な関係=行為である。その相互関係からAとBとが共有する「意味」が生じる。人間は「観る」だけでなく「行う」(内田2004:279参照)。認識=行為(制作・実践)の立場が三木清の「存在と事実の弁証法」である。この立場から、三木清は観照(観る)の立場にとどまる西田幾多郎の哲学を批判したのである。

(2-3-7)「われ-われ」は所与か すでに「本多謙三への反論」の最後で、三木清は『歴史哲学』に於いて理論と実践との関係に就いて説くことがあまり少なかったかも知れない(10:253)と但し書きしている。一般者が個物と個物に付与する関係=意味づけを意識する《われ》は、新カント派の認識主観主義的な「意識一般」の枠内に収まらない。むしろ、人間の意識は社会的である。それは「共同主観的意識」であるだけでなく「分裂的抗争的意識」である。共同主観が成立する場は問題적ではないのである。むしろ、諸個物をいかに関係=意味づけるかをめぐって争う諸主観=諸主体の間の「対話と論争」の「公共圏としてのイデオロギー」という場こそ、問題적である。《われ-われ》(共同主観)は無根拠に前提できるだろうか。それは、むしろ、形成するものであり、かつ、解体されるものであろう。対話と討議の基本関係である【話者(《われ ethos》)-聞き手(もう一人の《われ pathos》)-事柄(logos)]における《われ》と《もう一人のわれ》とは無根拠に《われ-われ》(一人称複数)にはならない。「事柄」は所与ではない。到達すべき目標である。対話と討論で到達しなければならない社会的な妥当性(social acceptability)であ

る。社会的な客観性(social objectivity)である。「事柄」は、自然科学的真理においてさえ、対話・討論・共同実験によって到達する対象である。まして人間主観を織込む社会科学的・人文的真理ではそうである。対話者という個別的主観が「事柄」に到達する過程で「われ-われ」=共同主観は構成されるのである。「事柄」が《われ-われ》という主観関係を根拠づけるのである。これが、すでにみた、三木清のパスカル研究における、人間を「われ-われ」として結合する「二重否定の媒介者[non(non X)]」である。したがって、対話者=討議者が「事柄」に到達する過程は「真理(Wahrheit)」が主体化され「真実(Wahrhaftigkeit)」になる過程である。三木清が「真理」と「真実」を区別し、主体化しない真理を《ものまね》として批判したのは、《ものまね》が「事柄」の生成過程に参加していないからか、あるいはその過程を追体験せずに傍観しているからである。傍観は客観ではない。「事柄」はすぐれて社会的構成物である。しかも、「事柄」は歴史的に変容する。《われ-われ》が生きてきた社会諸関係が変化すれば、「事柄」も《われ-われ》も解体され、再構築しなければならない。そのさい、同一の《われ-われ》が再現するとは限らない。まったく異種の《われ-われ》が生成するかもしれない。三木清が「意識」を《われ》と規定し、当初から《われ-われ》と規定しなかったのは、この限定的な意味が潜んでいるからだろう。

(2-3-8)「アリストテレスのアポリア」とヘーゲル・マルクス 三木清はマルクスの著作を人間学の研究対象にした。アリストテレーカー・マルクスもこの「アリストテレスのアポリア」に経済学=ブルジョア社会批判の観点から関与した。彼の価値形態論(理論)=交換過程論(実践)からなる貨幣生成論は「事柄」をめぐる抗争の場、承認をめぐるホッブズの闘争の場で論じられる。それは『資本論』全巻を体



系づける再帰的論理の証明であり、「アリストテレスのアポリア」への一つの有力な解答である（内田2007c 参照）。マルクスと西田幾多郎を対比し鈴木亨はつぎのように指摘する。

「マルクスは物にかかわる人と人との推論式的世界（人－物－人）における疎外と事物化 [= 物象化] とを真に解決する道を…明らかにしえたのであるが、西田の場合にあっては…彼の表現作用の論理は表出即表現の論理であっても…外化と疎外との構造的連関を明らかにしえなかったから、近代社会の本質と現象との不一致を論理的に把握することができなかつた」（鈴木120。[ ] は引用者）。

三木清はマルクスの哲学をアリストテレス以来の哲学史の主流に位置づけた。三木清はドクサ・ドグマに籠もる講壇哲学にマルクス哲学を対置したのである。三木清の『歴史哲学』の刊行が1932年、田邊元の『哲学通論』の刊行が1年後の1933年、三木清の「西田哲学の性格について」の公表が1936年である。その中間に出された著書『哲学通論』で田邊が整理した問題論（Aporetik）に対する彼自身の解答はこうである。

「思惟は普遍から特殊を発出するのではなく、逆に特殊から出て、その限定の根底としての普遍を否定の否定たる絶対否定に於て求め、翻ってその普遍の限定として特殊を自覚することにより、それを個体たらしめるのである。…アリストテレスの存在論に於て統一せられることの出来なかつた主語の個体と述語の普遍との統一、或は存在と論理との合一は、弁証法の対立的統一に於て始めて可能にせられる」（田邊元1933：186）。

上記の田邊の弁証法は《特殊（das Besondere）→普遍（一般 das Allgemeine）→個物（個別 das Einzelne）》と要約できる。これはヘーゲル＝マルクスの弁証法に遡及できる。眼目は、ヘー

ゲル＝マルクスの弁証法は単に出来上がった《物の認識》においてだけでなく、《物の生産》においても貫徹するという点にある。その意味で三木清は弁証法を理解している。《特殊 → 一般 → 個物》はヘーゲル推論（Schluss）の第三格である。この形式はマルクスの価値形態論の第三形態に対応する。ヘーゲルは『小論理学』に独自の推論の三つの格、第一格《個別→特殊→一般》、第二格《一般→個別→特殊》、第三格《特殊→一般→個物》を提示した。問題は第二格から第三格への移行はなにが根拠づけるかにある。ヘーゲルはそこには「断層」があり、結局アリストテレスにならって「類推（Analogie）」によるほかは、その移行の論証はできないという（Hegel, 1970：343；ヘーゲル、松村訳、1952「下」173頁参照）。この移行問題はマルクスの価値形態論における「第二形態から第三形態への移行問題」に再現する。マルクスは価値形態論が理論問題であり、その移行問題＝アポリアは交換過程における商品所持者たちの実践問題であり、彼らの無意識の「行為」を媒介にして解決されると判断した（内田2007d：287以下参照）。三木清は、さきにみたように、①事実は「行為的一般者」として、②意識を媒介にして、③存在＝個物を《観念的に》関係づけ、さらに《物質的・現実的に》新しい存在＝個物を制作させると主張していた。これはマルクスが価値形態（theoria）＝交換過程（praxis）論から、（貨幣の資本への）転化論を経て、さらに労働過程（poiēsis）論へ移行する論証過程に対応する。アリストテレーカーとして、ヘーゲル・マルクスと三木清とは対応するのである。

#### (2-4) 『構想力の論理』の形成過程(3) — 『哲学ノート』の原基形態としての『危機に於ける人間の立場』・『人間的文学論』 —

『構想力の論理』の形成過程は続く。三木清

表『危機に於ける人間の立場』・『人間学的文学論』から『哲学ノート』へ

(K)『危機に於ける人間の立場』	「正」『哲学ノート』(1941年)
「正」「危機意識の哲学的解明」(1932.11)	「新しき知性」(1938.5)
「弁証法の存在論的解明」(1931.5)	「伝統論」(1940.1)
「正」「形而上学の将来性の問題」(1932.12)	「天才論」(1941.4)
「正」「世界観構成の理論」(1933.4)	「指導者論」(1941.11)
「正」「社会的知識の諸形態」(1932.4)	「道徳の理念」(1937.12)
「正」「イデオロギーとパトロギー」(1933.3)	(N)「倫理と人間」
「正」「批評の生理と病理」(1932.12)	「時務の論理」(1939.10)
「続」「今日の倫理の問題と文学」(1931.5)	(K)「批評の生理と病理」
「不安の思想とその超克」(1933.6)	(N)「レトリックの精神」
	(K)「イデオロギーとパトロギー」
(N)『人間学的文学論』(1934年)	(N)「歴史的意識と神話的意識」
「続」「文学に於ける世代の問題」(1933.12)	(K)「危機意識の哲学的解明」
「続」「ネオヒューマニズムの問題と文学」(1933.10)	(K)「世界観構成の理論」
「続」「レトリックの精神」(1934.1)	(K)「形而上学の将来性について」
「正」「歴史的意識と神話的意識」(1934.2)	(K)「社会的知識の諸形態」
「続」「詩歌の考察」(1934.3)	
「正」「倫理と人間」(1933.6)	「続」『続 哲学ノート』(1942年)
「ハイデッガーと哲学の運命」(1933.11)	「人間主義」(1938.5)
「スピノザに於ける人間と国家」(1932.7)	「ヒューマニズムの倫理思想」(1941.12)
「ゲーテに於ける自然と歴史」(1932.5)	(K)「今日の倫理の問題と文学」
	(N)「詩歌の考察」
	(N)「文学における世代の問題」
	「古典における歴史と批評」(1937.4)
	(N)「ネオヒューマニズムの問題と文学」
	「文芸の人間学」(1939.4)

は『社会科学概論』と『歴史哲学』に続いて『危機に於ける人間の立場』(1933年10月)と『人間学的文学論』(1934年7月)を出す。その二つの著作に収められた論文を再編成したものが『哲学ノート』(1941年)・『続 哲学ノート』

(1942年)である。三木清はこの二部作を『構想力の論理』が前提にする現実的諸問題を論じたものとして位置づけていたのである。より詳しくみよう。

三木清はすでに公表した論文を『哲学ノー

ト』(以下では「正」と呼ぶ)に15本を収め、『続 哲学ノート』(以下では「続」と呼ぶ)には8本を収めて、それぞれ1941年11月と1942年4月に出版した。しかし、『哲学ノート』「正・続」に収められた23本の論文のうち13本は、すでにそれ以前に刊行した、『危機に於ける人間の立場』(1933年、鉄塔書院)と『人間学的文学論』(改造社、1934年)とに収めていた。『哲学ノート』「正・続」は、それらを再編したものである。すなわち、『危機に於ける人間の立場』を記号(K)で示し、『哲学ノート』を「正」で、『哲学ノート』を「続」でそれぞれ示すと、『危機に於ける人間の立場』=(K)と『人間学的文学論』=(N)に収められた論文が『哲学ノート』の「正」と「続」へ、つぎのように移されていることが分かる。なお、各論文の末尾の( )内の数字は発表の「年・月」を示す。

《18ページ》の「表『危機に於ける人間の立場』・『人間学的文学論』から『哲学ノート』へ」で確認できるように、『哲学ノート』「正・続」合わせて23本の論文が収められている。そのうち『危機に於ける人間の立場』と『人間学的文学論』の以後に執筆された論文が『哲学ノート』の「正」には6本、「続」には4本、それぞれ収められている。その10本(約4割)の論文を除く13本(約6割)の論文がすでに『危機に於ける人間の立場』と『人間学的文学論』に収めた論文が『哲学ノート』「正・続」に収められているのである。『危機に於ける人間の立場』に収めた「弁証法の存在論的解明」(1931年5月。『ヘーゲルとヘーゲル主義』所収)と「不安の思想とその超克」(1933年6月。『改造』)の2本の論文と、『人間学的文学論』に収めた「ゲーテに於ける自然と歴史」(1932年5月。『ゲーテ研究』)、「スピノザに於ける人間と国家」(1932.7。『スピノザとヘーゲル』)、「ハイデッガーと哲学の運命」(1933年11月『セルパン』)の3本の論文を除く、13本の論文が

『哲学ノート』の「正」と「続」に収められているのである。なお、戦後に出された『哲学ノート』(新潮文庫)では「正」の最後の2本の論文「形而上学の将来性について」と「社会的知識の諸形態」が、おそらく頁数の均等配分という理由から、「続」に移されている。こうしてみると、『危機に於ける人間の立場』と『人間学的文学論』の2冊は『哲学ノート』の原型(prototype)をなしていたことが分かる。

『構想力の論理』では、構想力論を探求する三木清がいかなる時局の問題・実践的課題を考えていたかという問題が積極的に論じられていない。そのアクチュアルな問題像は『哲学ノート』「正・続」と関連づけることによって、理解することができる。三木清は、「真珠湾攻撃」(日本時間で1941年12月8日)の48日前、1941年10月22日に河出書房から出した『哲学ノート』「正」の「序」で、『構想力の論理』が『哲学ノート』と深く関連していることを、つぎのようにのべている。

「ここに収められた諸論文は如何にして、また何故に、私が構想力の論理というものに考え至らねばならなかったかの経路を直接或いは間接に示している」(三木清 1941: 1)。

この言明どおり『哲学ノート』では、彼の同時代の現実的問題がいかなる普遍的意味があるのか、その問題を解明すべく様々な問題が論じられている。結局、諸問題の核心が構想力にあることが示される。『哲学ノート』に収められた論文では、それぞれ『構想力の論理』に関連する、つぎのような諸問題が論じられている。公表順にみる。

論文「危機意識の哲学的解明」(1932年11月。5: 3-30)は、のちにみる「時務の論理」と同じように、「アジア太平洋戦争」という歴史的現実に関わる論文である。この論文「危機意識の哲学的解明」はまさにその発端となる前年の「満洲事変」直後の論文である。戦争は旧秩

序を解体し新しい秩序を形成する。それは解体＝創造という、秩序の基軸がぐるりと転回する革命過程である (revolve→revolution)。人々の意識は、あるいは不安に陥り、あるいはなにかに魅せられて神話的意識に捉われる。そのような意識は『構想力の論理』の「第1章 神話」に関連する。しかし、まだ構想力という用語はもちいていない。ここで三木清は危機意識を「ミュトスの意識」といいかえ、その特質を規定する。「ミュトスの意識」は①矛盾の意識、②生成および変化の観念、③客体に対する主体の超越の意識、である。①は、主体と客体が分裂し、主体は客体とは亀裂した意識をもつ。②既存の世界を変化させ、新しい世界を生み出そうとする意識である。③既存の世界を克服すべき対象として超越すべき対象として位置づける意識である。三木清はこの論文で「正しさを知る」という客体的知識と「ほんとうに分かる」という主体化された知識を区別する。前者は「存在」に関わる真理 (Wahrheit) である。後者は「行為事実 (Tatsache)」にかかわる真実 (Wahrhaftigkeit) である。前者が対象に対して距離をおく態度であるのに対して、後者が事柄を我が事として受け止める態度である。前者が認識論的次元にとどまるのに対し、後者は動的实践 (行為) に向かう。ミュトスの意識は後者に属する。まさに時代がミュトスの意識を醸成する前夜に支配的なのは「無性格な思想」である。「主体的真実性のない思想である、確信を欠く思想である、運命的ではない思想である」。ドクサに浸る思想である。ドグマに確信をもつ思想である。時代の変革は、既存の伝統思想を越境する「客体から主体への超越」に起点をもつ。三木清が持論的背景に促されて、このように「超越」を力説することで、それではこの超越を促す根源的力とはなにかという根本問題が提示しているのである。その問題に正面から取り組んだのが、つぎの論文「世界観構成の理論」である。

論文「世界観構成の理論」(1933年4月。5:53-77)は、構想力問題の最初に名実ともに提起した論文であり、特に『構想力の論理』「第4章 経験」に関連する。三木清は哲学の使命をのべる。「哲学者は静かな、責任をとらない観察者ではなくて、世界を動かす者、形成する者である」という。客観的存在をつらつら観照するのではなくて、主体的真実をつかみ人々を鼓舞する者である。《ソクラテス》である。「真に哲学の名に値する哲学は預言者の哲学である」という。カール・ヤスパースの世界観学はマックス・ウェーバーの影響を受けて没価値的である。しかし、「ウェーバーは哲学を預言者のなものと考えることによって、哲学との区別において確立した科学の理念そのものもすでに一定の世界観の上に立っている」と指摘する。大塚久雄の三木清理解とは反対に、三木清はヴェーバー預言者論に関心をもっていた。ハイデルベルク留学時代にウェーバーの『科学論集』を精読していた三木清は、ウェーバーは単なる「価値自由」の社会学者ではなかった、科学に預言者論的な要素を含ませた哲学者である、という。

三木清は『歴史哲学』(1932年4月)における「ザッハとしての歴史」や、本多謙三の『歴史哲学』批判への反論(同年9月)で示した見解を継承するように、人間は「客体と主体との弁証法的中間者」であり、人間は「意識」で《客体の主体への極限化》＝「パトスの意識」と、逆に《主体の客体への極限化》＝「ロゴスの意識」の間を自由に移動することができるという。「意識は極限の本質のものである」という。人間の意識は客体に内在することもできるし、客体から超越することもできる。パトスの意識は対象を捨象し対象性を希釈するのに対して、逆に、ロゴスの意識は対象を取り込み対象性を高める。三木清は「対象的なロゴスの意識には種々の段階が考えられ、ギリシャ哲学以来普通に感覚から始めて、構想力、悟性、理性と

というような区別が認められている」と指摘する。ここで「構想力 (Einbildungskraft)」という用語が初出することが注目される。三木清は「この語が例えばカントの第一批判書 (『純粹理性批判』) と第二批判書 (『実践理性批判』) とで違ったニュアンスをもって使われていると思われる」と注意深く指摘する。すでにハイデッガーの『カントと形而上学の問題』(1929年)をふまえた見解であろう。しかしなぜか、ロゴスの意識の伝統的な順序「感情→構想力→悟性→理性」をこの論文(1932年4月)では二度確認する。『思想』掲載論文「構想力の論理」(1937年5月以後)で、ハイデッガーのその「カント書」とカント第一批判書「初版」から示唆を受けて提示する、「構想力」を根源におく順序「構想力→感性→悟性→理性」を、この論文では確定していない。後の『構想力の論理』「第3章 経験」の冒頭でも、第一批判「初版」と「第二版」における構想力の位置づけが決定的に異なるという、この重大な見解が再認されずに、執筆が続けられ、ハイデッガーの「カント書」を検討するうちに、この見解にもどるのである(1943年5月)。ただし、この論文「世界観構成の理論」では、三木清自身の1923年ドイツ留学中の論文「ボルツァーノの《命題自体》」を想起して、ロゴスの意識とパトスの意識とはまったく断絶しているというのは誤解であって、「肯定もしくは否定、承認もしくは否認の決定として《意志》が存在する」ことを確認する。ふたたび「構想力」という用語を用いて、「構想力 *Einbildungskraft* が特別に感情と関係があることは、これが芸術の能力と考えられることから理解される」という。すでにみた、田邊元による構想力の美的趣味判断における構想力の位置づけと同じものである。三木清は、構想力論を感情に基礎をもつ芸術から出発しつつも、芸術 (art) が技術 (art) の側面をもつことだけでなく、そもそも人間は、すぐれて技術的構造をもつ言語能力を獲得することに

よって、生成したことから類推して、構想力概念を哲学的人間学の根源におく。三木清はこの論文で「ロゴスの意識とパトスの意識との弁証法を基礎とする新しい精神現象学の建設」を提案する。この問題意識はすでに「本多謙三への反論」で示されていた。「新しい精神現象学」はのちの『構想力の論理』の別名であろう。

論文「倫理と人間」(1933年6月。5:377-403)は特に「第1章 神話」・「第2章 制度」に関連する。三木清はそこで、「歴史的意識と神話的意識」をとりあげ、現在にピリオドを打ち新しいコスモスを将来に生み出す意識を論じる。さらに、カントの定言命法「格率的倫理」と、或る人格(たとえばソクラテス)に体现される「人間的倫理」とを比較し、人が理解するだけでなく行動を起こすのは後者の倫理に激励されるときである、という。「格率的倫理」は断言的命令(定言命法)にもとづくものであり、非創造的・ドクサ的倫理・知性下(infra-intellectuelle)でありドグマ化する。これに対して「人間的倫理」は「他者への呼びかけ」であり、創造的なパトスの意識を喚起する超知性(super-intellectuelle)であり、ミュトス化する。人々に創造的感情を呼び起こし構想力を刺激する。「危機の意識において格率的倫理が揺り動かされるとき、人間的倫理が求められことになる」。神話はフィクションであることによって、かえって、そこから新しい制度=コンヴェンションを創造するポテンシャルをもつ。三木清は「コンヴェンションを支えているパトスの意識は或る神話的意識である」といい、「永い歴史を有する国民の生活は、彼らの銘々はその起源を知らない、したがって、その擬制的性質を認識しない、数多くの関係の糸で織られている」と指摘する。反神話的な科学主義がかえって非科学的であることを知らなければならない。ここで『社会科学概論(上)』に収められた「社会的知識の諸形態」である「ノモス・ドクサ・ドグマ・ミュトス・ロゴス」が再論されている。

それらのカテゴリーは『構想力の論理』で「第1章 神話（ミュトス）」→「第2章 制度（ノモス）」→「第3章 技術（テクネー）」へと再編される。

論文「レトリックの精神」（1934年1月。12：131-147）は、三木清のレトリック論が構想力論であることを教える。レトリックはすべて詭弁なのではない。レトリックは人間の根源的創造的言語能力のことである。その転倒形態が詭弁である。すぐれて対他関係的な表現活動はレトリック的でなければならない。三木清のレトリック論は民主主義的表現論である。この論文は、直接には「第3章 技術」に関連し、そこを媒介して「第1章 神話」と「第2章 制度」に関連する。三木清はいう。「レトリック的思考は主体的なものの思考である。このような思考は或る直観的なものであり、芸術家の根本能力とされる想像力あるいは構想力はこのような思考を離れてないであろう」。彼によれば、レトリックには三つの証明がある。「①話し手のエートス（*ēthos*）による証明」、「②聴き手のパトス（*pathos*）による証明」、「③話される物についての客観的証明（*logos*）」。しかも、これら三つの要因は三者関係として媒介されている。レトリック＝説得術とは、単に「③話される物についての客観的証明（*logos*）」で終始しない。《話せばわかる》とは断言できない。分別なく話したら誤解が深まる場合もある。話者は、聞き手の利害関心・予備知識・そのときの気分などを考慮して、話さなければならない。レトリックの特徴はなによりも「②聴き手のパトス（*pathos*）による証明」を重視することにある。政治の場はすぐれてレトリック的（*rhetorical*）である。いや、おおよそ話者の聴者に対する関係は話すという行為にとって決定的に重要な要因である。

聴き手の心（*pathos*）をいかに掴むかによって、黒を白とも思わせることができる。レトリックは策術的である。ここにレトリックが政治

悪魔と狎れ合う危険が潜む。詭弁がそれである。「①話し手のエートス（*ēthos*）による証明」も重要である。話者は話題に適合した風格をもたなければならない。教壇に浴衣姿で立つてはならない。衛生を論じる者は清潔感をそなえなければならない。政治家は夢想家ではない。将来像（*patos*）を堅実に実現する（*logos*）と思わせる人格性（エートス）が必要である。レトリックの「②聴き手」と「③話題」を統一する「①話者」の三者関係と、技術の「②目的」を「③因果過程」に媒介する「①技術者」の三者関係とは類比性（アナロジー）をもつ。三木清によれば、人間は言語能力をもつことで技術能力を獲得したのである。両者は、①主体は②手段を媒介にして③対象に働きかけるという人間能力の目的論的三者性の異なる発現形態である。

論文「道徳の理念」（1937年12月。5：404-421）は特に「第2章 制度」と「第3章 技術」に関連する。三木清は、人間の「自己の形成」は「環境（社会）の形成」と相互媒介的である、という。いかなる道徳的理念をいだいて生きるかが、いかなる社会を形成するかに帰結し、逆にいかなる社会＝環境に生まれるのかがいかに生きるかを規定する。現状打破の端緒と萌芽は、個々人の「なにを・いかに制作するか」に存在する。道徳は単なる心構えではない。それは結局、「物を作る行為（*ποιέσις*）」が「人間類型」を形成するという関連に根拠づけられる。道徳（*virtue*）とは結局、生きる力（*virtue*）である。それに対応して、個々人の生き方がネットワーク状に連鎖する、社会そのものが道徳をビルト・イン（制度化）することによって、個々人に「道徳的に生きよ」と言明する資格をもつ、という。個人の評価はその評価基準である社会そのものの再審を潜在させている。マグダラのマリアを囲み石礫でマリアを殺そうとする民衆の中において、イエスはマリアを裁かなかった。イエスが静かに立ち去ったのは、その再審を実行したことを意味する。

論文「新しき知性」（1938年5月。14：87-100）はとりわけ『構想力の論理』「第3章 技術」に関連する。三木清は、同時代の「知性に対する不信・否認」は「近代文化に対する批判の中から生まれた」という。彼によれば、その不信には、技術といえは「物づくりの技術」に、しかも利潤動機にしばられた資本主義的技術に限定された技術を思い浮かべるとい背景がある、という。技術の資本主義的発現形態までが技術一般にもちこまれて、それを無批判に支えている知性に対する不信となっている、とみる。三木清は、技術は単に「技術的知性」（自然技術）ではなく、それと「社会的知性」（社会技術）とは統合されなければならない、という。その統合を根本的に論じる「技術哲学」が必要であると訴える（三木清『技術哲学』1941年10月）。そもそも技術とはなにか。三木清によれば、技術とは「目的論と因果論との統一」である。それが技術である。人間は、「目的」を「原因→結果」の因果過程を「手段」にして実現する。そこには構想力が二重に働いている。まず目的を構想する。ついでその目的が実現した結果をイメージ（観念像）に思い浮かべ、その実現過程を推定し遡及する。その遡及は、ちょうど因果過程「原因→結果」の逆の過程「結果→原因」である。この作業は「構想された目的」を「因果過程」に媒介することを構想する作業である。人間が目的を措定するのは窮迫（パトス）に生きるからである。なにがなんでも実現しなければならない目的=必須（Not=necessity）を因果連関という客観的過程（ロゴス）に媒介する（餓えて泣く子に飯を与えなければならない〔飢え→飯の獲得〕）。必要（Not）は「欠如（want）」である。その欠如を満たすこと=反転する行為（wenden）そのものが、必要性=必然性（Notwendigkeit）である。科学的探究の起点に直観と構想力が働く。構想力の働きは科学的探究に限定されない。社会的構成にも作用する。人々は民族を超え人

類として一体化しつつある。「個人→民族→人類」という連鎖を生むものとして、三木清は東亜協同体論を構想した。構想力の自由な働きには「余暇時間」が必要である。一部の特権階級が自由時間を独占し享受している現状に構想力がのびのびと作用する余地はない。人々ひとりひとりに天才的能力が潜在している。その発現は労働時間の短縮=自由時間の普及によるとい

論文「文芸の人間学」（1939年4月。11：464-478）これは、すでに『思想』『構想力の論理』を連載してほぼ2年が経過している、1939年4月に公表された論文である。このタイトルで純文学論を期待してはならない。むしろ三木清は文学創造者もふまえるべき表現論の基礎をこの論文で提示する。この論文では、『構想力の論理』で論じられる構想力概念が明示されている。三木清が人間を「理性的人間（homo sapiens）」であるというより「制作者（homo faber）」であり、したがって制作に先立って、さらに制作過程で「構想力」を働かせる存在であるという。「人間と動物との間の区別は理性であるより構想力（imagination）である」という。当時の戦時言論統制を念頭に、芸術を追放し思想を追放し言語を追放することは《真理の表現の追放》に帰着する、と批判する。客観的自然法則（logos）と人間の主観的意欲（pathos）とを統一する活動が技術であり、その統一活動は構想力の自由な働きに他ならない。「およそ技術は、①一方において自然が仕遂げ得ないことを完成し、②他方において自然を模倣する」（①②は引用者補足）というアリストテレスを引用する（『自然学』第Ⅱ巻8）。②は人間が自然法則に従うことを意味し、①は、②の自然認識を媒介にして、人間が目的（pathos）を実現することを意味する。自然を媒介して目的を実現する活動こそ、自然に内在し（②）、かつ自然から超越する（①）、構想力の働きにほかならない。さらに三木清は「構想力

における憧憬 (Sehnsucht) の衝動としての働き」を指摘する。構想力には「プラトンのなエロス」が潜在している、構想力は身体的・主体的・パトスのなものであるという。この観点は、「世界観構成の理論」では「感性→構想力→悟性→理性」という伝統的な順序にしたがっていたのに対して、カント第一批判書「初版」における構想力の根源的規定「感性と悟性の共通の根」としての構想力規定に立つことになる可能性を示している。さらに、構想力は「誤謬と虚偽の主人である」という伝統的な構想力観 [パスカルやデカルト、ハイデッガー (そしてジジック)] を批判して、新しい人間学は構想力の意味を理解しなおすことから出発すべきであると主張して《構想力ラディカリズム》を宣揚する。

論文「時務の論理」(1939年10月。14:299-306)は荒川幾男がその著書『三木清』で主題的に論じた論文である。この論文は「第2章 制度」と「第3章 技術」と関連する。急変する歴史的状況では「実証的構想力」が必須である。「創造的構想力を有する政治家の登場」が切望される。この論文「時務の論理」はすでにみた論文「指導者論」と緊密に関連する。その文脈で三木清は、近代政治哲学者マキャヴェリの人間学における「人間」を「一つの自然力」として規定する。「virtu」とは生存力のことであり、その能力が人間にとって善である。「力=徳」である。力はすぐれて技術的である。この規定はスピノザの「衝動 (appetitus)」・「努力 (conatus)」に親近性をもつ。それらもすぐれて自然力である。スピノザのいう「能産的自然 (natura naturans)」は「所産的自然 (natura naturata)」を産出する。産出されたものうち、人間は能産的自然にならって自ら制作する、すぐれて技術的存在である。三木清はすでにスピノザを精読しマキャヴェリと比較し論じていた(「スピノザに於ける人間と国家」1932年)。

のちに三木清は、敵側の主張 (A) を一応認めようとして、それを内在的に批判し婉曲に自己の意見 (B) を提示するという「戦時レトリック」=「譲歩文型」(indeed A, but B) を真珠湾攻撃 (1941年12月8日) 以後も持続した (内田2007a 参照)。その代表的なものが高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高たち京都学派の『世界史的立場と日本』(1942-1943年『中央公論』) に対する批判である。高坂たちは、帝国日本は東アジア諸民族を皇道イデオロギー「八紘一宇」で統合し、「経済開発・資源開発・人間開発」からなる「総合開発」を実行すべきであると主張した。これに対して、三木清は「東亜思想の根拠」(1938年12月『改造』) などで、日本を含む帝国主義一般を批判し、戦争末期の「現代民族論の課題」(1944年11月) で高坂たちを念頭に、現代民族論の課題は「自由主義国 [帝国主義国] におけるのとは本質的に異なる [被抑圧民族の] 民族意識をはかること」(19:824) にあると主張した (内田2005a)。三木清は被抑圧民族の民族意識の高揚に生存闘争=自己解放の潜在力を観ているのである。第二次世界大戦は、

- ①民主主義国・対・ファシズム国、
- ②先進帝国主義国・対・後進帝国主義国、
- ③帝国主義国・対・民族解放運動、
- ④社会主義国・対・資本主義国

という四つの側面がある。米英などは「戦後体制」を構築するさい、自らの帝国主義国としての②と③の側面を隠蔽し、もっぱら①の対立軸に総括する。これに反発して、②の対立軸における後進帝国主義としての日本帝国主義を、③の対立軸における後者=民族解放運動の指導的な主体にすりかえる論法が対抗する。すでに、その「すりかわり」の神話作用は1941年12月8日に突然発生した。いまでもこの神話にしがみつく者がいる。その考古学的意識形態を批判するのが三木清の立場である。彼は、満洲事変の10ヵ月後、論文「スピノザに於ける人間と国家」



(2:292-333; 1932年)で、「国家の権利とは多数者[multitude]の力[potentia]によって決定される自然権そのものにはかならない」というスピノザの国家論を理論基礎にして、当時の帝国主義戦争に個人間の自己保存と同じ国家間の自己保存を洞察し、戦争に駆出される諸個人の自己保存への努力が国家を連合させると観て「人はスピノザにおいて国際連盟の思想を見出し、またカントの永久平和の思想が先取りされているのを見ることができよう」と指摘した(2:317-318)。この観点は『構想力の論理』の末尾(8:494。1943年執筆)まで堅持されている。

論文「天才論」(1941年4月。14:409-424)は「第4章 経験」と「第3 技術」に関連する。三木清は思想史を振りかえって「ロマン的心情が天才主義の出現の地盤であった」という。カントの天才論の意味を指摘する。「カントにとって天才の問題は構想力の問題であった。天才の論理は構想力の論理でなければならない」。特定のいわゆる天才だけが天才なのではない。万民は天才的才能を潜在しているという。誰にも働く「構想力は世界形成的な原理である。…指導者は他の人々の創造的才能を抑圧するのではなく、彼等のうちに存在する天才に点火してこれを生産的にするものでなければならない」という。Artと同じようにKunstとは、技巧であり、かつ技術である。そもそもカントやゲーテたちの天才論は、イギリス革命・フランス革命の政治革命に代わるドイツの対応であったと指摘する。政治革命には政治実践的構想力が発現し、芸術の革新には美学的構想力が作用する。現実的实践で果たせなかった課題がドイツでは天才論となって現われたのである。ドイツの政治的経済的な後進性が構想力に美学的な発現形態をとらせたのである。三木清は戦時であって、その構想力を、政治哲学としての『構想力の論理』と実践的課題としての東亜協同体論とに、表現した(内田2006a, 2006b, 2007a 参照)。

論文「指導者論」(1941年11月。14:542-557)は「第1章 神話」・「第2章 制度」・「第3章 技術」、すなわち『構想力の論理』の前半全体に関連する。三木清は、人間類型の発展を「古典時代の英雄→ルネサンス時代の天才→現代の指導者」という系譜にあとづける。現代は「指導者の時代」である。真の指導者は独裁者ではない。人々の希望を丁寧に聴き、それを組織する技の持ち主でなければならない。それを組織するためには「レトリック」という技を駆使しなければならない。ヒトラーのように喚くのではない。窮迫する民衆(パトス)に実践理性(ロゴス)が存在することを信じその理性に訴える人である。三木清によれば、指導者は「創意・物を作る能力(ポイエーシス)・実践力・知識・天才的直観力・決断力・宣伝教育・組織力・制度化力・説得力(レトリック)」という一連の素質を備えなければならない。これらの力能によって、将来像を構想しそれに向かって人々を組織し導き実現する。つまり、指導者の近代性は、言語表現によって将来像を喚起する、すぐれて技術的な「人心掌握力」にある。政治は直観的予見力・制度創造力・組織運営力に依存する。三木清はマキャヴェリを近代政治哲学者として評価した最初の日本の研究者である。三木清はこの論文で、マキャヴェリを「運命(fortuna)」=大衆を「力(virtu)」=統治能力で制御する君主(政治家)を論じた近代政治哲学の創始者として評価する。政治哲学は政治技術(=社会技術)に実現しそれに集約される。マキャヴェリが政治哲学の前提として人間学(anthropology)を研究した方法は、ホップズの『リヴァイアサン』の「第1部 人間について」に継承され、さらに「第4部 暗黒の王国について」では植民地の先住民族に対する宗教政策=精神支配として展開される。非ヨーロッパの先住民族が人類学(anthropology)の対象となる。WASPが人類学の対象になることはない。その伝統はホップズから始まる。三木清

は1942年、陸軍報道班員としてフィリピンに派遣され、そこにホップズ以来のその伝統を発見する。三木清のカント系譜の人間学 (Anthropologie) がここで人類学 (anthropology) に旋回する。三木清は論文「比律賓人の東洋的性格」(『改造』1943年2月号)で、フィリピン独立運動指導者、ホセ・リサル (1861-1896) の殉死について詳述する (15:480-481)。「リサルはヨーロッパで人類学や民族学に興味を持つようになった」(15:504)。彼は直接ヨーロッパの農村調査を実施しフィリピンと比較しフィリピン人が「劣等人種でないこと」を確信し、「一般に民族の性格は風土と歴史の産物であるという結論に達した」(15:505)と記す。フィリピン人はスペイン・アメリカによる被支配史を生きてきたのである。では、日本のフィリピン統治に三木清はいかに関与したのだろうか (清・他2008所収、平子友長「最後の三木清」参照)。

#### (2-5) 『構想力の論理』の形成過程(4)―『哲学的人間学』に胚胎する『構想力の論理』―

『構想力の論理』の形成過程の最後の段階は『哲学的人間学』の執筆過程 (1933年12月~1937年3月)である。三木清は、1933年から1937年1月上旬ごろまで『哲学的人間学』の執筆に取り組み、その間、「構想力問題」を事実上提示した『危機意識に於ける人間の立場』(1933年)・『人間学的文学論』(1934年)・「表現に於ける真理」(1935年)を公表する。『哲学的人間学』とこれら三つの著作が関連することは、たとえば『哲学的人間学』「第4章 人間存在の表現性」で「表現に於ける真理」の文章をそのままそれとは断らずに引用していること (18:334-335=5:130)や、「第5章 人間存在の社会性」末尾で、ギリシャ哲学が導き出した「個体の形相」の問題は個人の「独立性」と「社会性」の統一的把握の問題や、レトリック

という表現形態の問題や、表現の根源的能力 (構想力) の問題であることを確認していることでも分かる。その諸問題はすでに「第4章 人間存在の表現性」で論じられている (18:319-330, 352, 385-386)。

『構想力の論理』は「第1章 神話」→「第2章 制度」→「第3章 技術」→「第4章 経験」と進み、そこで一端終結するが、さらに宗教哲学的主題を論じる「第5章 言語」へと続く予定であった。「第5章 言語」の予備作が遺稿となった「親鸞」である。その背景には、「ミュトスがロゴスに一致する」といい、神話に内在する宗教的要素が自立する過程に注目する波多野精一の『宗教哲学』(1935年)の影響があろう。波多野はその著書でカッシーラの『シンボル形式の哲学』を引用する (波多野153ページ)。三木清も『構想力の論理』でその著書を引用している (8:34)。三木清は1937年1月まで取組んできた『哲学的人間学』を中断し、1937年5月以降『構想力の論理』を『思想』に掲載するよう変更する。その旋回に波多野の『宗教哲学』のインパクトがあったと思われる。

現存する『哲学的人間学』の本文は、その第5章の途中で中断したままである。ここで中断したのは、なぜだろうか。三木清はまさに自分がめざすべき哲学的人間学の出発点が表現論にあることに気づいたからである。それはすでに『哲学的人間学』の第4章で素描してあった。しかも、論文「表現に於ける真理」こそ、構想力問題を概観した論文であることを確認したのである。このことは第5章を中断したまま作成した「校異」でも確認できる。校異での改稿は「第1章 人間学の概念」の (特に18:163-175) に集中している。それは、「パトス」・「ロゴス」というカテゴリーを用いた表現論である。これは「第4章 人間存在の表現性」を第1章に適用しようとするものである。三木清は『哲学的人間学』のそもそもの最初から表現

行為論で書き直そうとしたのである。三木清自身、第4章でつぎのように指摘している。

「哲学的人間学にして、人間存在の本質的規定としての言語の問題を具体的に考察しようと欲するならば、論理学や文法学よりも、修辞学〔レトリック〕と云われるものに特別に注意を払うことが必要であろう。現実的な言語および思考の根本的性質、その社会性、表現性などは、修辞学においてこそ最も具体的に観察されることができると」(18:320。〔 〕は引用者注)。

論文「表現に於ける真理」は『構想力の論理』のいわば「序説」である(内田2004第7章、第8章参照)。注目すべきことに、すでに『哲学的人間学』「第4章 人間存在の表現性」に「神話→制度→技術」という『構想力の論理』の構成要素が「技術(テクネー)→ノモス(制度)→ミュトス(神話)」という逆の順序で提示されているのである。その提示を摘出すれば、こうである。すなわち、

【技術(テクネー)】「レトリックは言語の技術を意味するが、言語のこのような技術性は人間存在の本質的規定としての技術性一般に繋がりが、あるいはその根本形態である」(18:320)。

【制度(ノモス)】「パトスは単に個人的なものでなく、社会的なものとしてミュトスの性質を帯びている。同じように、ロゴスもまた単に一般的なものではなく、直線的なものの円環的限定としてノモス〔制度〕の性質を具えている」(18:351-352)。

【神話(ミュトス)】「ミュトスはすでにパトス的・ロゴス的なものとして表現的なものであり、いわば表現の根源形態である」(18:352)。「主体が根源的に自然的なものの意味を含むところからミュトスは生まれるのである」(18:354)。

さらに「ミュトスも真に表現的になるためには自己を弁証法的に否定してロゴス的にならなければならない。このようなロゴスがノモスで

ある」(18:355)と書いて「ミュトス(神話)→ノモス(制度)」という順序を示唆する。先の引用【技術】によれば、テクネー(技術)は、「人間存在の本質的規定」であるから「ミュトス→ノモス」の深部を貫通し、ノモスのあとで顕現してくる。したがって、「ミュトス(神話)→ノモス(制度)→テクネー(技術)」という順序が『哲学的人間学』で考えられている。上の引用文でも確認することができるように、【技術】では、その他の表現形態の基礎的能力であること、したがって「神話」や「制度」を生み出す能力でもあることが指摘され、【制度】では「ミュトス(神話)」や「ロゴス(技術)」との関連がのべられ、【神話】でも、単にパトス的であるだけでなく、潜在的に「ロゴス的」であることが指摘されている。つまり、【技術】→【神話】→【制度】→【技術】という、それぞれが「直線的なものの円環的限定」として表出していることが指摘されている。これは『構想力の論理』前半三章「神話・制度・技術」の基本論理にはかならない。さらに『哲学的人間学』では、用語「構想力」も活用されている。三木清は、波多野精一に「類型(Typus)という概念」(波多野3:325)を示唆され、人間は優れて表現的な行為によって或る特殊にして普遍的な類型(タイプ)になる。それを「捉える能力は古くから構想力 phantasia と呼ばれた」(8:182; cf. 18:352)と記している。『哲学的人間学』には『構想力の論理』の前半三章「第1章 神話」・「第2章 制度」・「第3章 技術」の基本構造ができていたと考えられる。「第4章 経験」の原型は、「構想力問題」を論じた上記の時事論文や、すでにみた『パスカルに於ける人間の研究』以来の「内在的超越と超越的内在の弁証法的中間者としての人間学」や『歴史哲学』＝「本多反批判」論文における「諸個物を関係づける一般者」(①事実-②意識-③存在)の考察などに素描されていた。

### (3) 『構想力の論理』はどのような論理で構成されているか

#### (3-1) 『構想力の論理』前半三章の構造分析

『構想力の論理』はつぎのような順序で、まず雑誌『思想』掲載論文として執筆され、ついで単行本として刊行された。

(1) 『構想力の論理』(1937年5月「神話(上)」～1938年8月「技術(下)」)

(2) 『構想力の論理 第一』(1939年7月)

(3) 『構想力の論理』(1939年9月「経験(1)」～1943年7月「経験(12)」)：

(4) 『構想力の論理 第二』(1946年6月)

それでは、人間の根源的能力である構想力はどのような運動形態＝論理構成を展開するのであろうか。筆者は『三木清—個性者の構想力—』(内田2004)の第8章で、三木清の構想力そのものの考察である「第4章 経験」を詳述した。以下では残した「第1章 神話」・「第2章 制度」・「第3章 技術」に焦点を絞り、特にその独自の論理構成を考察する。

端的に言って、『構想力の論理』は独自の循環論法で記述されている。「第1章 神話」は、ただ神話を論じるだけでない。「技術」の原始形態＝魔術(Zauber)に論及し(8:69,72)「制度」に論及する(8:96-97,98)。「第2章 制度」でも、「制度」が「神話」の原初的形態であるフィクションやコンヴェンションで基礎づけられていること(8:100)、「制度」を維持し設計するには「技術」が不可欠であることを論じる(8:170-171,182,183)。「第3章 技術」でも、技術が存続するにはそれが「制度」となっていることが前提されることや(8:187,224-225)「技術」の原初的形態は神話的「魔術」であることが論じられる(8:189,191,225)。

この独自の関連を図式化すれば、

第1章：①神話 (③技術→②制度) →

第2章：②制度 (①神話→③技術) →

第3章：③技術 (②制度→①神話) [→第1章：①神話 (③技術→制度) →……]

となる。しかも、「第3章：③技術 (②制度→①神話)」の( )内の最後の「①神話」は最初の「第1章：①神話」に再生し、全体として『構想力の論理』前半の三つの章は円環的関連＝推論構造(sylogismos=Schluss:schließen=close閉じる)を構成している。津田雅夫が注目する三木清の「第三の弁証法＝混合の弁証法」(清・他著2008所収の津田論文、特に201-203参照)は、このような内的構造をもつのである。その「不定なもの」の「特殊な存在」は『構想力の論理』で「神話→制度→技術→神話→…」というように移行し再帰する諸形態である。

(3-1-1)スピノザ「規定は否定である」と『構想力の論理』 この円環的構造はスピノザに関連する。三木清はスピノザを研究していた(前掲「スピノザに於ける個人と国家」参照)。スピノザは「規定は否定である(determinatio est negatio)」という(スピノザ書簡40)。Aは単にAである[A=A]とするは、フィヒテ的なトートロジーにすぎない。Aは、A以外のAでは《ない》すべて[non A]では《ない》こと、この二重否定[non(non A)]によって、Aである。先にみたように(2-1)、三木清はこの二重否定をすでにパリにおけるパスカル研究でつかんでいた。AはA以外[nonA]によって定義＝述語される。すなわち、Aはまずそれ以外のもの(non A=B, C, D, …)を自己表現する鏡とする。したがって、ここでは、神話＝非[非神話]＝制度・技術となる。しかし、鏡に映し出された存在は、他者そのものではなくて、他者を鏡にして映し出された自己にほかならない。こうして非自己＝他者であることが否定される[non(non A)]。Aは、①鏡に向かい(non A)、②鏡で反転して[non(non A)]、自己に再帰する(rückbeziehen)。自己を二重に否定する履歴で自己を定義する。それは、

二重否定〔(non (non A))〕の過程を遍歴し、自己の内部に他者を包含する一般的個別者として自己を再生産する過程にはかならない。これはヘーゲル推論の第三格およびマルクス第三価値形態論「特殊 → 一般 → 個別」に相当する。この再帰は神話、制度、技術それぞれが経験する。したがって、たとえば神話は自己を定義するものとして神話の発展形態である「制度→技術」を内含=潜在している〔①神話 (③技術→②制度)〕。同じように、制度は技術・神話を潜在しているものとしての制度である〔②制度 (①神話→③技術)〕。技術は神話・制度を潜在しているものとしての技術である〔③技術 (②制度→①神話)〕。自己は自己のみでは定義することはできない [A≠A]。自己は他者と関連することによって自己である。A そのものは、A 以外のものによる定義 (non A) の否定形 [A=non (non A)] である。マルクスが価値形態=交換過程論で明らかにしたのは、事物がブルジョア的思弁的理性によって恣意的に他物に関係づけられる特殊な事態である [W<sub>1</sub>=W<sub>2,3,4</sub>...] であり、そこから貨幣が生成する再帰的論理構成である (内田2007c:283参照)。マルクスのいう Rückbeziehung はその意味で「逆連関」ではなくて「再帰」である。この再帰は学知者的認識主観の視点移動によっては根拠づけられない。

(3-1-2) 生命と深淵 この再帰は根源的には自然=地球の周期運動 (自転・公転) に規定される。それに規定される人間社会は相対的に独自の再帰周期を運動する。三木清は『構想力の論理』で構想力が自然の生命活動に働いているという。

「構想力の創造的論理がすでに自然のうち

に働いていることが認められる。…自然的生命も技術的なもの、形を作るものと見られる限り構想力の論理に従っている。すべて生命を有するものは環境においてあり、環境に対する技術的な適応から生命は形を

作る」(8:236)。

三木清は、環境 (自然・社会) に対する人間の生命活動に構想力の「形」を作る働きをみる。その活動を「神話→制度→技術→神話…」の再帰過程で把握する。『構想力の論理』の推論構造は、波多野精一の『宗教哲学』の体系構成法 (波多野3:327参照) から示唆を受けている。松村克己によれば、それはつぎのようである。

「(波多野のいう「自然的生→文化的生→宗教的生」という三つの段階からなる人間の生においては) 上位のものは下位のものをその成立の条件・地盤として欠くことができないとともに、下位のものは上位のものによってしか理解されない。……下位のものはそれ自身で自らの問題・矛盾・困難を解決し越えることができず、それができるのは上位の地平が開かれるときである」(松村303-304)。

『構想力の論理』「神話・制度・技術」の推論構造=円環的関連は、このような「上位・下位の相互前提関係」をもっている。第1章の①神話は、③技術と②制度を含意=前提し (connote), つぎにその「制度」が「第2章 制度」に表意=顕現する (denote)。第2章の②制度は①神話と③技術を含意=前提し、つぎにその③技術が第3章の③技術となって表意=顕現する。さらに、第3章の③技術が内包=前提していた①神話は、第1章の①神話に表意=顕現して、最初にもどり円環的関連をなす。では、この円環は無限に先に反復し、あるいは無限に後に遡及する論理だろうか。そうではない。

三番目の③技術 (②制度→①神話) は自動的に①神話 (②制度→③技術) に移行しない。既成の制度的技術体系を解体するのが①神話である。神話の分離作用である。通常「革命」と呼ばれる事象がそれである。「戦争」もまた既成の秩序を解体する。革命=戦争 (イギリスのクロムウェル革命・フランスの1789年革命・日本の明治維新) であり、戦争=革命 (ロシア・中

国・東欧)である。その解体過程に神話が広がる。ロマン主義が風靡する。したがって、③技術(②制度→①神話)の最深部の「①神話」が顕現する過程はそれを包摂する既成の③技術と②制度は解体される。その解体過程から神話が顕現してくる。人々は突如として何者かに憑かれ行動する。ギロチン斬首を楽しむ。えじゃないか、えじゃないか、えーじゃないか。ベルリンの壁を壊す。

③技術(②制度→①神話)とつぎの①神話には断層がある。「ロゴスはミュトスとの連関においてしか誕生せず、ロゴスの根底には常にミュトスの無底が広がっているのであり、ミュトスの領域が思惟の限界をなす《思惟によって先取りできない存在》の領域なのである。我々は、ともすれば神話を、遙か古代のもの、現代とは無縁なものと考えがちであるが、常に論理の根底には神話という無底が広がっている」(橋本133)。ここに、スラヴォイ・ジジックのいう「裂け目」がある。これを飛び越すのがすぐれて超越論的能力をもつ構想力にほかならない。「①神話」こそ、構想力そのものの本源的現象形態である。

(3-1-3)「賓辞的场所」と構想力 この循環的論理構造とはなにか。松丸壽雄(松丸2008)はこの関係を西田幾多郎の「場所的論理」で考える。松丸は「赤は色である」という判断の例をあげ、「赤という特殊と色という一般とを《である》という賓辞が結びつけている」といい、「《於いてあるもの》としての主語(赤)を《於いてある場所》としての述語に結びつける媒介の働きをしているのは第三者としての賓辞である」という。では、肝心の「特殊な主語」と「一般的な述語」と「両者を媒介する賓辞」とはいかに発生したのであろうか。それこそ、まさに構想力の働きではなかろうか。この三者が生成する瞬間は、三木清のいう「事実=一般者」が「主語・賓辞・述語」の三者に分節する時であろう。その瞬間は「赤」と「色」とが分

化し、かつ、両者を包摂=接合する「賓辞的场所」が生成する。自己を映す鏡(場所)が自生する瞬間こそ、その存在諸形態としてこの三者が生成=分離する時である。その生成に構想力が働いている。しかも、すでに(2-2-7)でみたように、《われ》は《われ-われ》を無条件には構成しないように、「第三者としての賓辞」は一義的ではないし、所与でもない。個物に分離されたものが、いかなる「賓辞」で再結合するかが、まさに問題の核心なのである。

西田幾多郎のいう「絶対無の弁証法的な自己否定」とは、絶対無に潜在する構想力がこの三者を生成=分化する超越にほかならない。それは同時に、特殊・賓辞・一般という三者への接合=内在であろう。これが西田幾多郎のいう絶対無の存在および相対無への生起作用にほかならない。三木清は西田幾多郎のいう絶対無をすぐれて本源的生成(原成 Ereignis)として再定義していた(cf. 内田2004:288-289)。

松丸壽雄が「赤と色」の例を出したのにちなみ、白墨の例をあげる。白墨は白い色をしている白墨(チョーク)である。白いチョークしか存在しないときには、白墨は「白い」という特殊な色の規定は特別(対照的には)意識されない。そのとき白墨は、チョーク以外の諸個物とは異なる個体に留まる。ところが、赤いチョークが作られるようになると「白墨」は「白墨一般」と「白い」という特殊な「白墨」という二面性をもつようになる。その二面性の発生は赤い白墨の制作=発生による。赤い白墨が出現して、白墨そのものが一般性(チョーク)と特殊性(白いチョーク)に分節化して認識されるのは、いままで経験したことがない現象(赤い白墨の出現)を新しい枠組み、すなわち、単一種類の個物(白墨)を他の種類の白墨(赤い白墨)との関係で位置づけ直す構想力に働きによる。西田幾多郎がしきりに「場所」というのは構想力の作用のことであろう。

しかも、赤い白墨の出現はその制作過程(ポ

イエーシス)が先行する。「白い白墨」とは別の「赤い白墨」を作ろうとする構想力の働きは、まず「赤い白墨」をイメージ (Bild, image) に思い浮かべ (目的因)、石灰 (質料因) でそのイメージを現実存在に転化する作業 (作用因) がある。すでに存在している「白い白墨」を新たに出現した「赤い白墨」との関係で再定義する作業に働く構想力のまえに、制作者が赤いチョークを想像するところにすでに構想力は働いている。制作過程における構想力は、現実存在となった制作物に働く構想力に先行するのである。制作過程では制作者の念頭で、いまだ存在しない「赤い白墨」が「現存する白い白墨」と対照され、そこですでに、白い「白墨」は「白墨一般」と「白い・白墨」という特殊態とに分節化している。赤い白墨が生産されると、白い白墨は赤い白墨という特殊な形態に対する、もう一つの特異な形態となり、かつ、白い白墨 (個物 a) と赤い白墨 (個物 b) との「関係」から抽象される「白墨一般」の現象形態にもなる。特殊と一般との賓辞 (述語) 的場所は、本源的には制作過程に存在する。人間がすぐれて技術的構造をもつ言語を獲得することによって生成した場所は、制作過程における技術そのものの場所と同一である。賓辞的場所は本源的に制作過程における「活動 (生産的労働)」と「条件 (生産手段)」を制作物へと関係づけ媒介する「課題 (Sache 制作者の構想力)」である。認識論的主観の構想力よりも、制作主体の構想力の方がより根源的である。三木清はアリストテレスの形相概念について、「アリストテレスの存在論の諸根本概念は技術によって作られたものから解明されていると解釈することもできるが、彼は形を先天的なものと考え、作られたもの、技術の過程そのものの中から生まれてくるとは見なかった」(8:236)と批判している。アリストテレスにとって、原初の形相からして「形相そのもの」の可能態なのである。白い白墨と赤い白墨との関係は、アリストテレスの抱

えた、個物 (第一実体) と形相 (第二実体) という実体の二重規定の難問史 (Aporetik) や、三木清のいう「古代の実体概念と②近代的関係概念の総合」(10:483)に関連する(内田2007:286参照)。アリストテレスは観照的な立場から、個物に、①個物 (第一実体、この白墨) だけでなく、②異なる個物の関係から抽象される形相 (第二実体、白墨一般) を、個物に本源的に内在する属性として挿入したのである。(3-1-4)「エンチュメーマ=パラディグマ」

三木清は「エンチュメーマ=パラディグマ」というレトリック的記述法で『構想力の論理』を記述している。そこから、再帰=自己還帰する論理を構成するこの特異な記述様式が採用されたのである。すでに、三木清は『哲学の人間学』で人間の社会的関係を構成する論理をレトリックにもとめ、つぎのように指摘していた。

「レトリックは倫理学もしくは政治学の孫である共に弁証論の孫である、とアリストテレスはいつている。しかるにアリストテレスにおいて演繹法と帰納法とは論理の二つの形式であるが、これに応じレトリックに関して *enthumēma* [エンチュメーマ] と *paradeigma* [パラディグマ] とがある。前者エンチュメーマはレトリック的な推論 (シュロギモス) であり、後者パラディグマ、すなわち例による証明はレトリック的な帰納法であるとみられる。純粋に論理的な推論とレトリック的な推論との間に差異が存在するのは、レトリックは主に行為に関係し、行為は必然的なものでなく、多くはそうである *ōs epi to polu* ものであること [蓋然性 *probability*] によるのである」(18:322-324。[ ] は引用者)。

倫理学・政治学はすぐれて社会関係的である。「対-他者的行為」の学である。そう考える三木清がカントの非人格的・悟性主義的な「定言命法」を拒否したのは一貫した態度である。上からの命令を社会構成の基準とすることに、開

発独裁段階の日本資本主義の枠組である明治国家の人民支配のイデオロギーをみたのである。そのイデオロギーを洞察する三木清はそこから脱出する実践的スタイルとしてレトリックを論じる。レトリックでは、単なる「客観性・論理的思考の対象性」ではない。人間諸個人の間で成立する「社会的に客観的な妥当性 (socially objective acceptability)」の特質を明らかにするものである。そこでは、「客観性の現実的な基礎は、聴く者がただ聴く者でなく、また語る者であり、そして語る者がただ語る者でなく、また聴く者であるところに存する」(18:329)。話し手は、聴き手(パトス)と聴き手に話す事柄(ロゴス)との両者を相互に調整して話す。聴き手は話し手が何を言いたいのかを聴きとろうとする。その意味で、「話し手=聴き手+事柄」である。聴き手が話し手に替わる場合も同じである。対話(dialogue=dia+logos)とは、二人(dia)の間の言葉(logos)の往=来である。二人の「是是・非非」のやりとりのなかで、「是-是」は同じ命題の単なる繰り返しである。二重否定の往来、即ち「非-非 [non (non A)], [non (non B)]」こそが、対話関係の実質を構成する。対話は「話者・聴者・事柄の三者関係」が二重化した事態である。人間諸個人は、それぞれ独立した「直線的」存在でありながら、同時に「語る者」であり、かつ他者が語る事柄を「聴く者」であるような「円環的」関係を結ぶ。その関係が生み出すものが「社会的に客観的な妥当性」である。それは対話(dialogue)を通じて成立する客観性、対話的=弁証法的な真実性(dialektische Wahrhaftigkeit)である。

「対話的円環的關係」とはなにか。それは「エンチューメマ」の推論構造に収斂する。エンチューメマとは、一般的に、大前提・小前提・結論からなる三段論法のうち、いずれかを省略し信憑性を重視する二段論法である。レトリックは、「話者・聴者・話題」の三つの要因

からなる。話者は、聴者を説得するためには、聴者のパトス(欲望・理解関心・心理状態)を考慮して、ロゴス(話題)の順序や例証を考慮して話さなければならない。話す順序はどのように設定すればよいか。①聴者が話者の主張=結論を当然の事柄として受容すると予想される時は、最初から結論を提示し、そのあと、その理由を説明するのが適切な順序である(アリストテレス的話法)。しかし、②その逆の場合、すなわち、聴者が話者の主張=結論に賛同するとは考えにくい場合には、迂回論法をとらなければならない。まず、結論に反対の聴者でも同意せざるをえないような前提を提示しそれに聴者が同意することを確認し、そのあと、一步一步と論証を積み重ね、結局、聴者も同意せざるをえないように結論に導く話法である(ソクラテス的話法)。この論法をマルクスも『経済学批判』と『資本論』で採用した。例証も、聴者が思わず引き込まれる例を挙げてこそ、聴者を巧みに説得できる。この例証をアリストテレスはparadeigmaと呼んだ。三木清が『構想力の論理』を「第1章 神話」から始めたのは、当時の流行の神話イデオロギーに内在し、それを中から批判するためである。国民こそで<sup>みそぎ</sup>裸に参加する。神国、神軍、果ては神風特攻隊である。神話という共通の土俵から始め、次第に神話の根源性を説き、世界に遍在する神話の諸類型を紹介し、日本独自なる神話なるものを相対化する。神話となって現象してくる人間の根源的な生存能力=構想力はそれがいかなる制度や技術に具体化されるかが肝要なのであって、やたら神話を叫ぶことは却ってこの根源的な構想力を生かすことにはならない、という批判を含んでいるのである。こうすれば、話者は聴者に話題に信憑性があると信頼され、聴者を説得すること(peithein)ができる(18:322参照)。話者は聴者のパトスと話題のロゴスを統一した徳・人格(エートス)をそなえなければならない。レトリックによる表現はこのような意味で



技術性をもつ。レトリックには「技術 (virtue) と徳 (virtue) の関係」がある。人格的徳が話術という技術を支えるのである。なぜだろうか。レトリック的な論法であるエンチュメーマが前提する三段論法では、

【大前提】 その人が話す事柄はすべて正しい。

【小前提】 その人は〈\*\*\*〉と話した。

【結論】 〈\*\*\*〉は正しい。

となる。エンチュメーマは【大前提】と【小前提】が一括され【結論】が出される。つまり、【その人が話す事柄 [はすべて正しいのだから] 〈\*\*\*〉は正しい】となる。レトリックでは話し手の人格が決定的に重要な要因である。注意しなければならないのは、ドグマがこのエンチュメーマの形式をとることである。【学界的権威何々某が〈\*\*\*〉と言ったのだから、絶対正しい】。〈通説なるもの〉に疑問を呈する者は非学問的で阿呆である、との決めつけが通用するのが通説世界＝ドグマ世界である。権威主義者は権威の周囲に徘徊し多弁・多忙である。何々某が死去すると、学説〈\*\*\*〉を支持した者は雲散霧消し、別の権威を探すことに汲々とする。

### (3-2) 内在・超越・構想力

(3-2-1) 三木清・ジジック・ヘーゲル 三木清の『構想力の論理』を研究するさい、スロベニアのハイデッガー研究者、スラヴォイ・ジジック (Slavoj Žižek) の『厄介なる主体 (The Ticklish Subject, Verso 1999)』, 特に「第1章 超越論的構想力の行き詰まりーカントを読むハイデッガーー」は三木清の『構想力の論理』との関連で注目される。ジジックはそこで、ハイデッガーの『カントと形而上学の問題』をとりあげ、超越論的構想力を論じる。ジジックのこの論法は、彼の著書 (1999年刊行) よりも56年も前に (1943年)、三木清がすでに採用したものである。以下で、三木清の『構想力の論理』とジジックの『厄介なる主体』における超

越論的構想力論を比較する。ジジックはヘーゲルの『精神現象学』「序文」のつぎのような悟性に関する件を引用する。ただし、ジジックのこの本の原文は英文である (Žižek, 1999)。日本語訳ではヘーゲルからの引用文で下記の引用に相当する個所は長谷川宏訳を使用している。ヘーゲルの eine Vorstellung (Hegel, 1970 : 35) をミラーの英訳では「an idea」(Žižek, 1999 : 30) と訳され、長谷川訳では「概念」となっているなど、問題があるので、ヘーゲルの原文を参照しつつ、山本信訳を若干変更し引用する。

「分割する (Scheiden) という活動は、悟性 (Verstand) の力であり働きである。さまざまな威力のなかで最も不思議で最も偉大な威力、いやむしろ絶対的な威力である。自己に閉じて安らぎ諸契機を実体として保っている円環は、直接的なもの (das unmittelbare 媒介されていないもの) であり、したがって別に驚嘆することもない関係である。それに対し、実体の広表から分離された (getrennte) 偶然的なものそのもの、結合されたもの (das Gebundene)、しかも他のものとの関連でのみ現実的なものが、固有な現存在や独自の自由を獲得することは、否定的なものへの恐るべき威力である。それは思惟することの、純粹自我のエネルギーである」(Hegel, 1970, S. 36, 『精神現象学』山本信訳113頁。訳文変更；Žižek, 1999 : 30。ゴチック体は引用者)。

上記の引用で「実体の広表」とは神国＝樂園のことである。そこから「分離された」とは「樂園からの追放」、ハイデッガーのいう「存在忘却」にほかならない。ヘーゲルにとって、「エデンの東」に生きる人間が問題なのである。神とは自己を否定して (第一否定)、粉々に分離する威力である。ヘーゲルのいう「悟性」の自己否定的な力は、三木清の『構想力の論理』でみれば、神話作用として現象する「超越論的構想力」である。既成の技術化した諸制度を解

体しカオスを生み出す原成作用 (Ereignis) である。神＝一般者が自己を特殊的個別に分離し (ヘーゲル『論理学』推論でいう「一般者→個別者→特殊者」)、カオスから生まれた人間が分離された個物を思惟能力で自由に＝恣意的に結合する。そこは虚偽界である。ただし、人間が自己を反省＝否定し自己を生み出した神を見出し信じるようになり (第二否定＝二重否定)、真実界＝「神の国」に帰還する可能性がある。その歩みが『精神現象学』である。religion (宗教) とは神から分離＝否定された人間が神へ「再び結合すること＝二重否定」である。religion とは、re-ligament (絆)＝再結合<ligäre (縛る) ことにほかならない。

「第一の創造以前に神と人間の絶対的無差別が前提されている以上、人間は文字どおり再び結びつくという《宗教性 Rerigiosität》によって、常に神に戻る可能性が与えられている」(橋本崇120)。

### (3-2-2) 『精神現象学』と『デ・アニマ』

『精神現象学』は、ホッズスの『リヴァイアサン』の後を追うように、アリストテレスの『デ・アニマ』(栄養能力・感覚能力・運動能力・思惟能力という生命能力の生成史)を念頭に執筆された。アリストテレスはそこで phantasia (構想力)を論じたあと nous を論じる。nous には「分離＝結合の作用 (chōrismos, synthēsis)」があるという。ここに「感性→構想力→悟性→理性」という、あの伝統的な順序を読むことができる。アリストテレスにとって問題は、分離されたものが適合なものと結合されるか (真理命題)、それとも不適合なものと結合されるか (虚偽命題)、にある (内田2007c 参照)。この「分離＝結合」は、スミス『国富論』における分業原理 (分離) が交換本能 (結合) と不可分であるように、まったく無関係な事柄ではない。この「分離＝結合」は、三木清が『構想力の論理』で参照したカッシーラー『シンボル形式の哲学』神話論で「科学的思惟にとって結

合と分離とは、二つの別々な基礎作業、あるいはまったく対立した基礎作業ではない。特殊なものを相互に明確に区別すること、それを全体の体系的統一へ統合すること、その二つが遂行される同一の論理的過程である」(木田訳2：135-136) と的確に指摘されている。

しかし、ヘーゲルはここに分離＝結合からなるアリストテレス真偽命題論を読み取るよりも、もっぱらアリストテレスのいう nous に悟性 (Verstand) を読み取り、「分離」を悟性の威力として力説する。このヘーゲルを受けて、ジジックは、悟性の破壊力を「総合がおこなわれる前の構想力」の破壊力のことでありと理解する。つまり、構想力と悟性との関係は、①「構想力によって苛まれた傷を癒し、断片を総合する悟性」か、あるいは②「構想力の自発的な総合によってできた統一体をバラバラにしてしまう悟性」か、そのいずれかである、という (Žižek, 1999：32；訳57頁)。①は「分離する構想力→総合する悟性」という関連であり、②は「総合する構想力→分離する悟性」という関連である。ジジックは、①と②は究極では収斂するとみる。「われわれは、けっして構想力の環から抜け出すことができない。というのは、総合をおこなう構想力がまさに零度であるという不可解な前提、つまり構想力の働きかける《もの》が、もっとも純粋な暴力的な状態にある構想力そのものであり、その構想力とは分裂をもたらす否定的な力なのだから」(Žižek, 1999：33；訳59頁)。ジジックは構想力とは「物自体」であるという。

(3-2-3) 裂け目・ロベスピエール ジジックの超越論的構想力へのこの観方は三木清の《構想力ラディカリズム》(内田2004：319) と共通する側面がある。三木清は「無からの創造」を主張した。なにもかも解体したあとの無の状態からの創造である。創造の原初は世界創造である。カッシーラーの前掲書では「関係づけられる項がたがいに流入しあい移行しあう。

……関係項の合生（Konkreszenz）が神話的時間意識のありかたも規定している」（木田訳 2：220）と指摘されている。それは呪術に特徴的で、そこでは「pars pro toto（部分＝即＝全体）」（同）という一般的原理が働いている。ジジックも、なにか新しいものが無から現われる《崇高の経験》があるという。これは「（自然界や社会の）因果関係の鎖を断ち切る根本的な時間性」、つまり超越論的構想力の分離し解体する働きである。

ジジックは別の論文「ロベスピエール」（ジジック 2008：110以下参照）でロベスピエールの演説を引用し、まさにフランス革命に超越論的構想力が発現したという。ロベスピエールは叫ぶ。《人民は国王に有罪判決を申し渡さない。人民は国王を空無へ蹴落とすのだ》（ジジック 2008：117）。われわれ革命家はルイ16世を裁判にかけるなどということは決して行わない。ルイ16世は無条件に処刑すべき存在であるから処刑するのだ。裁判にかけるということは処刑しないという可能性を含む。そのような可能性をわれわれは断固として遮断する。ロベスピエールは《崇高》に満たされて、旧体制を解体し、まったく新しい体制を《無から創造する》という。三木清はその1789年革命だけでなく、1789年革命をさらに徹底＝深化する1848年革命が「近代史に於ける最も記念すべき年」（10：272）であったとみる。三木清は、第一次市民革命＝原蓄国家が推進する産業革命、そこから生まれる民主主義の担い手（労働者）の登場＝第2次市民革命を最も重視していた。

ジジックは《無からの創造》の底に「裂け目」・「闇夜」を覗く。三木清が強調する「神話」も、旧体制・ドクサ・ドグマを木っ端微塵に解体する作用である。「神話→制度→技術→神話」という一見円環に見える過程の、まさに「技術」から「神話」の間には断絶と深淵がある。神話は既成の制度の技術的制御体系を解体する。「神話」として現象する出来事には超越

論的構想力の既成の有機体を破断する作用がある。三木清が「戦争の解体作用」を論じたのは『構想力の論理』の神話論の具体例としてである（内田2007a参照）。彼はカッシーラの『シンボル形式の哲学』第二部「ミュトスの思惟」の「3 神話的時間概念」の冒頭から引用する。「真正のミュトスは、単に宇宙及びその個々の部分ならびに力の直観が一定の形象い、もろもろの悪魔や神々の姿に形作られるところではなく、これらの姿に時間のうちにおける発生、生成、生命が与えられるところに、はじめて始まるのである」（6：308；木田元訳 2：210）。

（3-2-4）内在説と超越説との相互転化 ジジックは、構想力にもつばら分離＝解体作用をみる。その分離された底なしの深淵を覗くままである。しかし、構想力は内在的にも働き超越的にも働く。「分離」と「結合」とは構想力の両面である。三木清は構想力の「分離＝結合」の現象形態を「社会的知識の諸形態」として分類した。社会が安定しているときには社会的知識はドクサの形態をとり、不安定化したときは、ミュトスの形態をとる。社会的知識のドクサの形態とは所与の事態への「内在(immanence, Immanenz)」の状態である。ミュトスの形態とは所与の事態を解体し新しい秩序を創造しようとする「超越(transcendence, Transzendenz)」の働きである。三木清は社会状況に「内在」し、あるいは社会状況を「超越」しようとする人間の構想力の働きに注目する。内在的に働くばあい、社会的知識はドクサの形態をとる。その形態は「有機体論的な内在論」に結びつく。社会的知識のミュトスの形態は「超越論的な構成説」に結びつく。注目すべきことに、この両者、内在論と超越論（構成説）とは互いに対立しつつ、反転しあうのである。超越的な悟性が感覚的直観を認識に総合するとみる構成説（Konstruktion）と、根源的一者から一切万物が流出してくるとみる没主体的有機的な内在説（Im-

manenz)とは、対照的であって、しかも、相互に反対物に転化する。とは、どのようなことか。

抽象的超越者が体系の外部に前提され、体系を構成すると想定される時、それは構成説である。ところが、その主体が自己を体系そのものとして生み出すと想定するとき、主体は体系に没し没主体的な有機体的な自己そのものを再生産する体系となる。このように、構成説と内在説は対立するようで、容易に反転しあう。三木清は両者の背中合わせの関係を洞察していた(内田2004:31ff参照)。普遍主義的な構成説=超越論も有機体的な内在論も、永遠に自らを維持する世界像としては同じである。それらはすぐれて空間的な世界像をいだいている。そこには、歴史的な時間は存在しない。三木清はそのような世界像をゲーテにみる。三木清は『人間的文学論』に収められた「ゲーテに於ける自然と歴史」で、「実践を根底とする歴史意識にとって現在は瞬間であるのに反し、観想の立場を離れないゲーテにとって現在は永遠であった」(2:358)と批判している。ゲーテは『ファウスト』で「永遠の相の下」から歴史における「原型的なもの」・「テュプス的なもの」・「原現象の無時間的な国の象徴的表現」として「孕むもの、産むもの、生産的なものの象徴」として母たちを描いた。ゲーテの思想はすぐれて「Organologieの思想」である。三木清はそれをつぎのように要約する。

「我々はゲーテにおいて有機的発展の真の思想の模範的な場合に出会う。歴史および社会は一つの有機的自然と見られた。……社会と自然とは連続的に捉えられ、社会は一つの高次の有機体と考えられる」(2:371)。

ゲーテの世界にはすぐれて歴史的な契機は存在しない。

(3-2-5) 有機体説と九鬼周造 三木清はすでに1928年に論文「有機体説と弁証法」を執筆

し、「すべてを永遠の相で」とらえる世界観を批判している。そのモチーフはすぐれて有機体論的な世界像をもつ神道を批判することにあつた。三木清は学生のときから、神道的世界像こそ日本人が歴史に主体的に生きること＝「歴史的生活」を妨げている明治国家イデオロギーであるとみていた(内田2004:78ff参照)。すでにそこに、三木清の論文「日本的性格とファシズム」(1936年)に繋ってゆく問題意識が内包されていた。三木清が批判した九鬼周造の論説「日本的性格」が提示した世界がこれである(内田2004第2章参照)。一旦緩急あれば、事に立つと決意し(自己を世界に相対させ)、敗北がはっきりした場合は潔く諦念する(自己を世界に溶解する)という九鬼の説く日本的性格にその反転の好例をみることができる。九鬼は日本的性格＝日本精神の格好の例証を支那事変(1937年)にみいだしていた(内田2004:53ff)。被統治者が統治者に小我を捨てて一体化する態度、限りなく自己を透明にして無になること、これすなわち「日本精神」にほかならない、というのである。この「日本精神」を高山岩男たちは『世界史的立場と日本』で大東亜共栄圏の思想的基軸として力説した。九鬼も東亜における日本は「雅量、度量、腹」をもって、周辺の小国、弱いものを寛容の精神で大きく包む大国的態度をもて、これが「世界主義」であると強調したのである。

三木清自身は、ヘーゲルの有機体論に対立する「極大と極小の間の中間者＝人間」に根拠をもつ弁証法の立場に立つ。三木清の弁証法論は、けっしてマルクス研究開始とともにマルクスから受容したものではない。弁証法といえばマルクスだけを連想するのは三木清に関しては、まったくの誤りである。三木清の弁証法研究はマルクス研究より前のパスカル研究(パリ1924年秋)から始まる。三木清によれば、人間は宇宙的極大と原子的極小との両方に関連する弁証法的な中間者である。人間は始まりと終わりのあ

る有限の個体・一回性に生きる。人間は構想力・感性・悟性・理性という根源的能力をもって生まれ生きる。三木清は、人間が所与の生存条件 (existencia) = 偶然性において人間自身がいたく窮迫 (Not) から救出 = 反転すること (wenden) を、技術によって、実現することを必然性 (Notwendigkeit, existencia = essentia), と理解した。人間は内在と超越の二重性に生きる。人間は対立と矛盾の解決形態を構想力で探究する。自然の因果過程に内在し、そこを媒介にして自然が行わない目的を構想し実現する。それによって自然を超越する。自由を実現するとみた。それが技術である。人間は真と偽との間・正と不正の間・善と悪の間に生きる。人間は他者を愛せないし自己も愛せない。では、なにを愛することができるか。個人の外部 (他者) に内在しかつ外部 (他者) に内在しない存在, 個人の内部から外部 (他者) へ超越しかつ外部 (他者) から内部 (自己) へ超越する存在, この矛盾を解決する弁証法的存在, 自己と他者の関係を否定的に媒介する存在への《信》に、人間は生きるほかない。その存在を愛することによって、人間の愛なき精神, したがって、心に秩序のないアナキズム, ニヒリズムを克服するほかない、その存在こそ、人間諸個人を結合する媒介者であり、「人間の社会性」を根拠づける存在である。

(3-2-6) ハイデッガーの他者喪失 三木清は「現代文化の哲学的基礎」(13:204-222; 1935年)で、ハイデッガーがいう自覚存在論が結局単に自己が自己を知ることという「単なる個人的自覚」の立場にとどまっていると批判した。「ハイデッガーにあっては『自発的受容者の出会うもの』は単に生の一回性に自閉する自己自身であり、三木が想定する、死者生者を含む『他者』ではない」(内田2004:329)。三木清によれば本来「自覚とは……自己が自己の根拠を知ること」(13:215)であり、「自己はつねに他〔者〕に対してのみ自己であり、自己と

して知られ得る」(同)し「孤独から脱するために発する言葉はつねに自己と他者との関係を含んでいる」(同)という意味で「社会的自覚」(13:216)なのである。人間は「社会的動物 (zoon politikon)」であるという意味で「言葉をもつ動物 (zoon logistikon)」である。自覚とは、他者との関係行為での自覚という意味での「行為的自覚」(同)でなければならない。人間は単に個人でもなく、単に社会でもない。また、人間の個人性と社会性とに矛盾は存在しないとみる西田幾多郎のような「有機的見方は観念的であり」(6:314)、「人間は社会と個人との弁証法的中間者である」(同)。三木清のこの見地は、マルクスの「フォイエールバッハ・テーゼ」における人間規定「人間の本性とは、その現実態においては社会的諸関係の総体である」と極めて親和的である。そこでは「人間諸個人の自立性」と「他者への関係性・人間の社会性」が統合されている。

### (3-3) ヘーゲル・西田幾多郎・田邊元

(3-3-1) ヘーゲルの構想力論 三木清は『思想』論文「構想力の論理」で、ハイデッガーの『カントと形而上学の問題』(1929年)を参考に、構想力を考察した(8:345以降)。結局、カントの『純粹理性批判』「第二版」における、構想力は感性の多様性を統一し悟性へ媒介するという規定ではなくて、「初版」の「感性と悟性の共通の根としての構想力」という根源的規定を継承することに決し、「構想力は人間の心の一根本能力 ein Grundvermögen」としてそれ自身の固有の機能を有している。…ハイデッガーの功績は主としてこのような構想力の総合の第一次的な姿を捉えようとした点にある」(8:376)と記す。その記述は、陸軍報道班員として派遣されたフィリピンから帰国して約5ヵ月後の1943年5月のことである。カント第一批判書「第二版」の「悟性のラディカリズム」(8:377)に対置された、この《構想力

ラディカリズム》の観点は、哲学史上、初期のヘーゲルが『信仰と知』(Glauben und Wissen, 1802)で定めていた観点に関連する。ヘーゲルはそこで「構想力=直観的悟性」と理解する。ヘーゲルは「超越論的構想力は、それ自身まったく直観的悟性そのものなのである」(Hegel, 1988: 325; 久保訳45)という。「直観的悟性(intuitiver Verstand)」とは「原型的知性(intellectus archetypus)のことであり、超越的一者が自覚により自己の認識対象を生産することである。これは、神の無限的悟性(『判断力批判』§ 77)にほかならない。ヘーゲルはいう。

「我々はカントの功績を、彼がカテゴリーにおいて表現されている形式を、それが絶対的な有限性を示すものとしての人間の認識能力のうちに措定したということに置くのではなく、むしろ彼が《超越論的構想力》という形式のうちに真のアプリオリテート[経験によらず、生来の(by nature)ものでもない認識能力]の理念を貫いたことのうちに見なければならぬ」(Hegel, 1988: 316; 久保訳34。《 》と[ ]は引用者)。

この点に関し黒崎政男は『カント《純粹理性批判》入門』で、「感性と悟性とそれを仲介する構想力というヘーゲルが『知と信仰』で採用した「三元性(Triplizität; Hegel, 1988: 316)」の立場について、つぎのように指摘する。

「三元性は、検討を加えれば加えるほど、そのままの形では維持しがたくなることも論理構成上、明らかである。それは、結局、次のいずれかの道を進まざるをえないのである。(1)初期のヘーゲルのように、媒介としての構想力を、根源的なものとする根源的一元論へ。(2)感性と悟性の二元論から、悟性の〈自発性〉を強く発揮してゆく悟性一元論へ。そして、『純粹理性批判』以降、最晩年の遺稿『オプス・ポストゥム』へ至るカントの道は、ヘーゲルの道で

はなく、悟性論一元論だったと私は考えている。それは、私には、思想的退化であるようにも思われる」(黒崎174-175)。

ヘーゲルと三木清は超越論的構想力に重視する点では共通する。しかし、ヘーゲルの直観的悟性主義は三木清の批判の対象である。ヘーゲルは、アリストテレスの「思惟の思惟」を実体かつ主体に転化して、超越論的構想力を超越的一般者の世界創造力とみる(『エンチュクロペディ』巻末参照)。三木清は超越論的構想力を人間の根源的能力として位置づける。三木清は『構想力の論理』で、カントの第一批判所の第2(B)版の二元論的分裂=構想力の悟性化を批判して、「いったい自由は目的論的構造のものであってよいのか。直観的悟性の立場に立つヘーゲルのイデーの哲学、具体的普遍の哲学は、まさにそのように自由を目的論的構造において把握した」(8: 485。傍点強調は引用者)と批判する。エンゲルスの「自由=必然性の洞察」説にもみられる、この直観的悟性の立場は、世界史に偶然性が存在することを認めないとすると、世界史は極めて神秘的な性質のものとなる、とみるマルクスとは対照的である(ケーゲルマンへの手紙, 1871年4月17日参照)。

(3-3-2) 三木清の西田・田邊への批判 先にみた、悟性主義的超越説(構成説)と有機体論的内在説が、ここに関連する。西田幾多郎の哲学は有機体論的存在論=内在論と親和的であり、それに田邊元の悟性主義的立場、直観的悟性=超越論が相対する。この両者を媒介=止揚する立場が三木清の《構想力ラディカリズム》である。三木清が『構想力の論理』「第4章 経験」で西田幾多郎と田邊元の名は出さないものの、両者を批判=統合しようとしていることは明白である。三木清が内在論的有機体論を批判するとき、《永遠の今》を観照する西田幾多郎を念頭においている。三木清は『思想』に論文「西田哲学の性格について」を公表し、万物を永遠の調和の相で観照する、西田哲学の有機

体論的立場に対して、「分裂と対立をいかに統一するか」という弁証法の重要性を力説していた。『構想力の論理』における三木清の有機体論的内在論批判は西田幾多郎に対する批判である（内田2004：342以下参照）。これに対して、『構想力の論理』における抽象的普遍主義的構成論批判は田邊元批判である。哲学が喪失した現実性を回復するために、いかなる人間類型を想定すべきかと問う、三木清の田邊批判は二点からなる。すなわち、①「抽象的理論人間」か「具体的制作人間」か。②「超歴史的な神の立場」か「歴史的な人間の立場」か。

第一の問題における「抽象的理論人間」に関して「科学、特に法則的自然科学の主観としての人間はもはや生きた個人的な具体的な人間ではなく、抽象的な理論的本質と考えられる」（8：399）と批判する。この人間像はカント『純粋理性批判』に固有のものである。世界を上から超絶して観照する「理性型人間（homo sapiens）」である。われわれは、そこから『判断力批判』の人間像、すなわち「制作人間（homo faber）」に転換すべきである、という。この問題に関連して、②超歴史的な神の立場か、歴史的な人間の立場か、と問う。三木清は田邊の『カントの目的論』を念頭に批判する。

「直観的悟性がいわゆる原型的知性（intellectus archetypus）として無限なもの、すなわち神の立場に立つのにたいして、構想力の論理はあくまで人間の立場に止まるものでなければならない。……構想力の論理は、神の立場に立とうとした直観的悟性の論理を本来の人間の立場に引きもどそうとするものでなければならない。それ〔構想力の論理〕は、超歴史的な直観的悟性の論理を本来の歴史的な立場に転換するものでなければならない」（8：342）。

### （3-3-3）超越論者・田邊元の神道への埋没

この論点はスピノザに関連する。三木清はスピノザを研究した。三木清によれば、スピノザ

においては偶然性および合目的性が消滅する。すべては必然的な世界である。三木清は『構想力の論理』でスピノザについて「スピノザは一切の自然形態を実体に内属する様態と見た。このような基体的根拠の想定は、あらゆる偶然性を消滅させると共に合目的性をも否定することになった」（8：497）と批判した。その点では、「直観的悟性の論理」も同じである。当然、田邊元は直観的悟性主義の立場からスピノザを全面的に肯定する。「神に於て自由の道德生活は完成する。……幸福は必然之に含まれる所の、自覚的合目的性に見地に於ける萬有観照の法悦より外のものではあり得ない。スピノザ主義は一切の宗教的世界観が欠くことの出来ぬ契機である」（田邊1948：118）。三木清は人間の目的定立能力を人間存在の技術的特性の核心におき、それを人間の「力＝徳（virtue）」＝自由の根拠に据える。その観点からみると、スピノザ＝田邊的な直観的悟性の立場はつぎの制約をもつ。

「直観的悟性の論理によっては目的論さえも成立し得ないのである。ヘーゲルのイデーの論理が総合的普遍の論理〔＝直観的悟性の論理（8：497）〕であるかぎり、イデーの哲学は最も現実的な意味における自由の哲学、歴史の哲学であり得ず、真に行為的な意味における合目的性を基礎づけ得ない。合目的性の概念は偶然性の概念と不可離に結びついているのであって、そこにはいわゆる目的論的意味においても偶然的なものがあるのでなければならない」（8：497；1943年7月）。

先にみたように、超越的な悟性が感覚的直観を認識に総合するとみる構成説と、根源的一者から一切万物が流出してくるとみる汎神論的有機論的な内在説とは、対照的であって、しかも、相互に反対物に転化する。三木清は両者の背中合わせの関係を洞察していた。悟性主義的構成論に立つ田邊元は『カントの目的論』（1924年）を刊行しパリの三木清にも贈った。その16年後

の1940年（昭和15年）に『歴史的現実』（岩波書店）を出す。そこで田邊は「善い國家は善い個人を通してのみある」という観点から、つぎのように主張する。

「天皇の御位置は單に民族の支配者、種族の首長に止まってゐらせられるのではない。一君萬民・君民一體といふ言葉が表はして居る様に、個人は國家に統一の中で自發的な生命を發揮する様に不可分的に組織され生かされて居る、國家の統制と個人の自發性とが直接に結合統一されて居る、之が我が國の誇るべき特色であり、さういふ國家の理念を御體現あらせらるのが天皇である」（田邊1940：91。ゴチック体は引用者）。

ここで田邊は自分の『カントの目的論』の悟性主義的超越説とは対極の有機体論的内在説の立場に移っている。『カントの目的論』の田邊と『歴史的現実』の田邊とはまったく反対の立場に立ちながら、前者から後者に容易にスリと反転している。この反転に驚いてはならない。悟性主義的超越者が「降臨」すると、そこは有機体そのものが自己を再生産する全体となる場である。それは「民そのものの人格化としての君」である。息子は《母》から立身出世を望まれ、自己を《母》から教養貴族主義的に「分離」する。《母》を睥睨する高みから《母》の生活世界を改革しようとする。改革に挫折した息子は《母》に「もういいから、帰っていらっしやい」と呼びかけられ、帰郷する。「転向の秘儀」がここにある。西欧権威主義的知性は容易に伝統的権威に融解する。母からの「分離」も（超越説）、母への帰郷＝「結合」も（内在説）、同一事態の両面である。羽仁五郎は敗戦直後の《不節操な》との自覚もない転向を多々目撃して書く。「文字の國、東洋ことに日本では、文字をつらねて眞理を生ずる、と信ぜられている。君主が人民を愛するとのべれば、これを信じなければならぬ。〔大東亜戦争の〕必勝の文字を信ずるのだ。…こんどは、民主主義

を主唱し、これを信ぜよという。しかし、眞理は、文字から生ずるのではない、現実から生ずるのだ」（羽仁152）。三木清はすでに『歴史哲学』で、人間にとって自然から・他者から「働きかけられること（pascho）」が「受苦（pathos）」であると指摘していた。偶然に満ちた環境から受ける窮迫（pathos）から自己を解放＝反転すること（wenden）こそ、人間にとって「必然（Notwendigkeit）」なのである。「受苦」を「必然性」に潜り抜けさせてこそ、息子は別離した故郷（母）に眞実に再帰できる。そのとき母子とも、変貌している。

（3-3-4）技術帝国主義・虚偽・眞実 ジジックは前掲書『厄介なる主体』で、構想力の限界状況、すなわち構想力自身はその分離作用によってつくった「裂け目」に直面する事態では、もはや過去・現在・未来という、人間の創造性を根拠づける「時間性」を喪失した状態に陥ると指摘する。

「この裂け目をふさぎ、大量に把握されたものを完全に包括することができる存在であれば、それはもはや時間性という制限に拘束されない、物自体としてとらえられる原型的知性（archetypes intellectus）であろう」（Žižek, 1999, 43；訳2005, 74）。

「原型的知性」は田邊元の『カントの目的論』の立場、道徳的人間の存在根拠であった。しかし、ジジックにとって、「原型的知性」は、時間性という人間の存在根拠を喪失し「物自体」となっている。ジジックにとって、それは黒く渦巻き万物を奈落へ吸収する「裂け目」である。ジジックはその人間消失から現代のテクノロジーを批判する。ジジックの批判はハイデッガーの現存在（人間）論につながる。この三木清はすでに1930年の論文「ハイデッガーの存在論」で、ハイデッガーの存在論の特質を指摘していた。それはハイデッガーのナチス入党（1933年）の3年前である。その論文の前年（1929年）に出た『カントと形而上学の問題』にふれ、



「マルチン・ハイデッガーはなお将来の人である」(10:83)と書き、ハイデッガーの哲学の現代性を指摘する。その「現代性」とは現代人間の問題性を直截に指摘しているとの意味であって、その指摘を三木清が肯定しているとの意味ではない。三木清はハイデッガーをキエルケゴール・バルト一派のカルヴィン主義者の系譜に位置づけ、人間を神に繋がった存在としてではなくて、神学上の原罪におかれ救済の道が閉ざされた終末観的な存在として規定すると紹介する。三木清は、ハイデッガーが人間を「現存在(Dasein)」と規定するところを「存在」(10:87-88)と記し若干問題を残しているが、主に人間を「現実的存在」(10:88-89)と記す。この「現実的存在」はDaseinあるいはexistentialiaのことであろう。三木清はハイデッガーの人間存在論の特徴をつぎのように要約する。

「ハイデッガーの存在論は現実的存在の自己開示…の過程の叙述である。この過程の根源となり、人間の存在の動性の源泉であるものはハイデッガーによってゾルゲ(関心)と呼ばれる。在るものは凡て関心に於いて現実的になり、関心に於いて顕わにされた存在である。関心のうち最も根源的なものは死に対する関心である。……ハイデッガーの現実的存在は社会性を持たず、彼のいう歴史性もまた主観的であって客観的でない」(10:89-90)。

三木清は、人間が自己の存在不安を紛らわせるために、恣意的に問う精神構造を分析した。問いを聞く者は、火の気のないところに煙は立たないと嘯きつつ、問われた人間を、なにか問題があるはずだ、と好奇の眼差しで見る。マスメディアが好奇の社会心理をビジネス化する。このような問題状況をすでに三木清は留学からの帰国前後に論文「問の構造」(1925年)で分析していた。ハイデッガーは『世界像の時代』で現代技術を「技術的に組織された人間の宇宙の帝国主義」(内田2004:222)と観ていた。現

代テクノロジーは、中心部の低所得層を住宅金融で垂直的に組織し、周辺部の農民を低賃金労働者として水平的に組織し、経済的剰余を吸着するグローバル金融原子力利権のメカニズムに代表=象徴される。

ハイデッガーにとって、神=言葉(logos)から分離された(getrennt, ex-istent)人間の言葉は、噂話にうつつをぬかしても、技術で宇宙に自己拡張しても、生の一回性=死に自閉したままである。三木清はジジックのハイデッガー的技術ニヒリズムを超える足場を探求する。三木清は、典型的には天才、いいかえれば、構想力の自由な使用が規則に従っているような活動に向かって生きる人間類型をえがく。カントの『判断力批判』(§66, §67)における目的論的構造に「人間の自由」の基本理論をもとめる。自然史において人間がただ目的原因の概念によってのみ考えられる産物を生み出す能力、つまり、構想力こそ、人間の自由を根拠づけるものである。構想力は、自然全体に妥当する一つの目的の体系を貫く、超感性的原理を統一する力である。それこそ、自然史に人間を位置づける歴史哲学的根拠である。全体と部分を統合する論理である有機体に、目的と手段との意図的な合目的な関係を媒介することができないだろうか、と三木清は問う。「有機体は、自然の『盲目的な』因果性に対して、『悟性的な存在』ein verständiges Wesenによって生産されたかのように見られる」(8:483)のではないかと問う。その意味で「[有機体における]イデーは直観的悟性の論理において考えられる」(8:484)のである。直観的悟性はそれ自体としてではなく、有機体に内在し、かつそれを超越する人間の目的=イデーとして承認されると考える。有機体に合目的性(イデー)を観ることは、自然に自由をみる観点である。西田幾多郎の有機体論的観点は感性と悟性が未分化な《感性=悟性》の思想である。これに対し、田邊元の抽象的悟性主義の立場は感性が絶対悟性に上昇接近

すべきとする《感性→悟性》の思想である。三木清の人間学的歴史哲学の立場は、中間者としての人間が感性と悟性を媒介し統一する《感性⇄悟性》の言語論的=技術的思想である。いいかえれば、三木清は、西田の未分化の感性と悟性を分離し、田邊の垂直的な感性と悟性の関係を平準化し、意識=行為の主体としての人間が感性と悟性を双方向=再帰関係に統一する。このように、三木清の思想に西田幾多郎および田邊元の思想要素は批判=統一されるのである。三木清のその観点は、内在説と超越説との批判的統一である。この点に、三木清が西田幾多郎と田邊元とを批判=総合しようとした意図が示されている。

しかし、構想力論の歴史を省みれば、構想力の「虚偽の作用」に着目したデカルト (René Descartes 1596-1650) やパスカル (Blaise Pascal 1623-1662) などの系譜が提起した問題は、三木清に「構想力使用基準問題」を提起する (内田2004第7章参照)。三木清は、その問題でパスカル=ハイデッガー (そしてジジック) と問題を共有しつつも、彼らが覗いた「自由の悪用」の虚無の深淵を直視つつ、それを超える構想力の使用基準を探求したのである。宗教哲学としての言語論、これが『構想力の論理』の「第5章 言語」に想定した問題である。遺構となった「親鸞」の存在意味は、その探究にある。

#### 《参考文献》

三木清 (1984-86) 『三木清全集』全20巻, 岩波書店。  
 三木清 (1932) 『社会科学概論 (上・下)』岩波書店。  
 三木清 (1941) 『哲学ノート』河出書房。  
 三木清 (1942) 『続 哲学ノート』河出書房。  
 Aristotle (1936), *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, translated by W.S. Hett, Loeb Classical Library; アリストテレス (1999) 『心とは何か』桑子敏雄訳, 講談社学術文庫。  
 後藤致人 (2003) 『昭和天皇と近現代日本』吉川弘文

館。  
 橋本崇 (1998) 『偶然性と神話—後期シェリングの現実性の形而上学—』東海大学出版会。  
 羽仁五郎 (1948) 『生と死について』新潮社。  
 波多野精一 (1968-69) 『波多野精一全集』全5巻, 岩波書店。  
 Hegel, G.W.F. (1970), *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag; ヘーゲル (1967) 「精神現象学序論」『ヘーゲル (世界の名著35)』山本信訳, 中央公論社。  
 Hegel G.W.F. (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Suhrkamp Verlag; ヘーゲル (1952) 『小論理学』二分冊, 松村一人訳, 岩波文庫。  
 Hegel, G.W.F. (1988), *Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag; ヘーゲル (1976) 『信仰と知』久保陽一訳, 公論社。  
 Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Halle; ハイデッガー (1960-63) 『存在と時間』桑木努訳, 岩波文庫。  
 Heidegger, Martin (1981), Aristoteles, *Metaphysik* Θ 1-3, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd.1, Vittorio Klostermann; ハイデッガー (1994) 『アリストテレス〈形而上学〉第9巻1-3』岩田靖男・他訳, 創文社。  
 Heidegger, Martin (1991), Kant und Problem der Metaphysik, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Band 3, Vittorio Klostermann; ハイデッガー, マーティン (1967) 『カントと形而上学の問題』木場深定訳, 理想社; ハイデッガー (2003) 『カントと形而上学の問題』門脇貞爾, アルムート・ブフナー訳, 創文社。  
 今井弘道 (2005) 「三木清《構想力の論理》の現代的意味」『情況』4月号。  
 清真人・津田雅夫・亀山純正・室井美千博・平子友長 (2008) 『遺産としての三木清』同時代社。  
 黒崎政男 (2000) 『カント〈純粹理性批判〉入門』講談社。  
 高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高 (1943)

- 『世界史的立場と日本』中央公論社。
- 松丸壽雄 (2008) 「場所的論理とラッセルのパラドックス」『理想』No.681, p.126-137。
- カッシーラー, エルンスト (1989-1997) 『シンボル形式の哲学』木田元訳, 全4分冊, 岩波文庫。
- 鈴木亨 (1977) 『西田幾多郎の世界』勁草書房。
- 田邊元 (1933) 『哲学通論』岩波書店。
- 田邊元 (1940) 『歴史的現実』岩波書店。
- 田邊元 (1948) 『カントの目的論』筑摩書房。
- 内田弘 (2004) 『三木清—個性者の構想力—』御茶の水書房。
- 内田弘 (2006a) 「三木清のファシズム批判の世界性と『構想力の論理』」『アソシエ』No.16。
- 内田弘 (2006b) 「三木清の京都学派批判」『アソシエ』No.17。
- 内田弘 (2006c) 「書評・マルクス (山中隆次訳)『パリ草稿』」『アソシエ』No.17。
- 内田弘 (2007a) 「三木清の戦時レトリックと戦時日本社会論」『(専修大学) 社会科学年報』第41号。
- 内田弘 (編・解説) (2007b) 『三木清 東亜協同体論集』こぶし文庫。
- 内田弘 (2007c) 「マルクスのアリストテレス『デ・アニマ』研究の問題像」『季報 唯物論研究』No.102。
- 内田弘 (2007d) 「書評・日山紀彦『《抽象的人間労働論》の哲学』」『アソシエ』No.19。
- 内田弘 (2008a) 「啄木の秋風, 秋瑾の秋風」『専修大学社会科学研究所月報』No.540。
- 内田弘 (2008b) 「市民社会の三段階論」『FORUM OPINION』2008.7, No.2。
- 内田弘 (2008c) 「『経済学批判要綱』とフランス革命」『千葉大学経済研究』。
- Žižek, Slavoj (1999), *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso; ジジック, スラヴォイ (2005) 『厄介なる主体—政治的存在論の空虚な中心—』鈴木俊弘・増田久美子訳, 青土社。
- ジジック (2008) 『ロベスピエール／毛沢東—革命とテロル—』長原豊・松本潤一郎訳, 河出文庫。

(以上)