

三木清の構想力論

内田 弘

〔1〕はじめに

これから、三木清の構想力論を考えてゆきたいと思います。「構想力」というと、なにか先行きが明かるくなるような語感があります。いろいろな制約から解きはなたれて、ものを思う心が翼をひろげ飛翔するように自由になっている状態に構想力が働くからでしょう。たとえば、風呂に入ってからだをのびのびとのびし仰向けになっているとき、あるいは散歩に出て、さきほどもまで集中して考えていたことをすっかり忘れているとき、思考の枠組みがとりはらわれて心が下意識で自由に解をもとめて動いているからでしょうか、突然、探求していた答えが閃くことがあります。群衆のなかで旧友を直観的に発見することがあります。演劇の準備中の俳優の演技練習をみながら、懸命だけれどなにかが足りない、これで公演は大丈夫かなと心配しつつ公演の日となり、いざ幕を上げると、俳優の演技は、観客との見えざる交心にびりりと感応するように、これまでに見られなかった水準に飛躍することがあります。亡き戦友の遺骨を胸に戦友の歌を作詞すると、なにものかに導かれるように短時間で歌ができ、それがヒット曲になったこともあります。そのような経験を生み出す力が心の深

部に作用しているのではないかと推測したくなるような覚えを、だれにもいくつかはあるでしょう。三木清が『構想力の論理』で考えようとしたのは、この心の深部の力、つまり構想力です。構想力は英語で *imagination*、ドイツ語で *Einbildungskraft* といい、想像力とも訳されます。想像力というと、やや主観性のひびきがあるからでしょうか、人間の主観性と客観性とを統一的に把握しようとした三木清は、その問題意識に適応する「構想力」を選んだと思われます。

『構想力の論理』は、「第一章神話」、「第二章制度」、「第三章技術」、「第四章経験」から成り立っています。『構想力の論理』は『思想』に第一章・第二章・第三章が一九三七年五月から一九三八年五月までに連載され、一九三九年七月に『構想力の論理第一』として出版された。第四章は一九三九年九月から一九四三年七月まで『思想』に連載され、三木清の獄死（一九四五年九月二六日）の後、一九四六年六月に『構想力の論理第二』として出版されました。

〔2〕 「構想力」が主題的にのべられたのはいつか

三木清はマールブルク留学中（一九二三―二四年）、ハイデッガーから講義などを通じて、「基礎経験（*Grunderfahrung*）」という概念を学びました。ハイデッガーは基礎経験概念を『存在と時間』（一九二七年）でしめしますが、その概念は『カントと形而上学の問題』（一九二九年）における「先験的構想力」概念に相当するものです。三木清は基礎経験概念をより経験的な意味で、すなわち人間存在を現実的歴史的に規定されているが、未だ言語に表現されていない経験概念として受容しました。その成果は、『パスカルに於ける人間の

研究』（一九二六年）、『唯物史観と現代の意識』（一九二八年）、『科学批判の課題』（一九二八年）、『社会科学の予備概念』（一九二九年）などに示されています。ハイデッガーは、三木清がマールブルクを去りパリに移り帰国した（一九二五年秋）あと、独自の基礎存在論をカントの構想力論を解釈をもって根拠づける『カントと形而上学の問題』（一九二九年）を出しました。ハイデッガーは、『存在と時間』でいうヘロダス¹を根拠づける深部の力をカントの「構想力」に見いだします。

三木清はその本を一九二九年のおそらく後半に知りさつそく読みました。まもなく、一九三〇年に論文「ハイデッガーの存在論」を発表し、その書名に言及しますが、その書物の主題である構想力問題にはまったく論究しません。一九三四年の論文「最近の哲学」でも同様です。ところが、その五年後から公表される『構想力の論理』の「第四章経験」を掲載中（『思想』一九三九年九月から一九四三年七月まで）、『哲学ノート』、『続哲学ノート』を出版しました。そこで、この二つの「ノート」を『構想力の論理』の問題意識を時論風に展開したものであると位置づけました。『哲学ノート』の「序」で、「ここに収められた諸論文はいかにして、またなぜ私が構想力の論理というものを考えいかなければならなかったかの経路を直接あるいは間接にしめしている」（『三木清全集』第一七巻三三八ページ。以下、『全集』からの引用は「：338のように略」と記しています。『哲学ノート』には一九三二年四月に公表された「世界観構成の理論」から、一九四一年一月に公表された「指導者論」まで、全部で一五本の論文が収められています。『続哲学ノート』には、一九三三年四月に公表された「今日の倫理の問題と文学」から一九三九年四月に公表された「文芸的人間学」まで、全部で八本の論文が収められています。したがって、三木清は構想力という主題を考えはじめたのは、遅くとも一九三二年ごろからと推定されます。『哲学ノート』の冒頭の「新しき知性」（一九三八年五月に初出）では、三木清が構想力と

いう問題につきあたったのは、ロゴスにたいするパトスの意味を考えている途上であつたとのべています。

それでは、「構想力」という言葉が主題的に最も早く明示されているのは、どの論文でしょうか。『哲学ノート』に収められ、最も早く公表された論文「イデオロギーとパトロギー」（一九三三年三月）には、なるほど「人間の創作活動の根底にはなにか、外的物質、外的身体とは異なる意味における内的な身体あるいは物質があり、このものによってそれが裏から、内部から規定されていると考えなければならない」（II:207）と書いて、事実上「構想力」の作用を論じていましたが、そこには用語「構想力」はありません。ところが、同書に収められた「世界観構成の理論」（一九三三年四月公表、すなわち「イデオロギーとパトロギー」公表の一カ月後）では、三木清はつぎのように「構想力」という用語を用いて、構想力の問題を主題的に論じています。

「我々の哲学的人間学の弁証法的な立場は、人間の意識そのものをも弁証法的に、すなわちそれを対立物の統一として理解することを要求する。そして我々は意識の構成をロゴ斯的意識とパト斯的意識との弁証法によって考える。……対象的なロゴ斯的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、理性というような区別が認められているのである。それと同様に、そしておそらくそれに相応して、パト斯的意識にも種々の段階を区別することができ、たとえばこれを感じ、感情、感情、意志、直覚というように考えることができるであろう。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であろう」（5:69-70）。したがって、「構想力」を最初にその用語をもって論じたのは、「世界観構成の理論」が公表された一九三三年四月においてでしょう。

[3] 『哲学的人間学』の中断と『構想力の論理』の執筆との関係

そこで問題となるのは、『哲学的人間学』と『構想力の論理』との関係です。三木清は『哲学的人間学』の出版の直前になって、それを出版せず、『構想力の論理』の執筆と公表に移ります。なぜでしょうか。その理由についてこれまで『哲学的人間学』を放棄したという説が主張されてきましたが、ほんとうにそうなのでしょうか。我々は放棄説でなく、中断説をとります。というのは、こうだったからです。

ハイデッガーは、三木清が留学から帰国した四年後に出版した『カントと形而上学の問題』で、おおよそ哲学的人間学なるものは成立根拠をもたず、存在し得るのはただ「人間とはなにか」を問う存在論としての哲学のみであると批判しました。ハイデッガーは主張します。「存在論の定置された基礎としての構想力についてのより根源的なものを人間学から聞き出そうという試みは、それゆえにどのようなにしても無効である。そればかりではない。このような試みは一般に誤りである。それはカントの人間学の経験的性格を見誤っており、他面また純粹理性批判における基礎づけの考察と根源の開示との特有性を考慮していないからである」(Heidegger Gesamtausgabe, Bd.3, S.132 木場訳一四六頁。以下、KM132:146と略)。三木清がこのカント書を発刊されて直ちに読んだことは、一九三〇年一月に発表した「ハイデッガーの存在論」にその書名があげられていることで分かります(10:83)。一九三四年に公表した「最近の哲学」でも三木清はつぎのように解説しています。

「ハイデッガーのごときも、カントの『純粹理性批判』の中心問題は認識論ではなくて存在論であると論じ

ている（『カントと形而上学の問題』一九二九年）（20:142）。「ハイデッガーの哲学のテーマとなっている『ダーザイン』（現存在）は対象的に見れば人間のことであって、したがって彼の哲学はそのような意味では人間学にはかならない。……しかし、なぜハイデッガーは自分の仕事を哲学的人間学とはいわないで基礎的存在論と称するのであろうか。……彼によれば、『人間など、さまざまな』存在者がなにものか」として「現われるためには、現存在（ダーザイン）の存在理解が先立たなければならない『からである』」（20:170）

三木清は、ハイデッガーの形而上学の存在論的基礎づけを理解しつつも、なお哲学的人間学独自の領域を主張する立場をとっています。三木清は『哲学的人間学』をおそくとも一九三七年三月ごろまでに打ち切り『構想力の論理』を執筆はじめました。その最初の「第1章神話（上）」は同年（一九三七年）五月号の『思想』に掲載されます。三木清は『構想力の論理』の「第4章経験」でいいます。「カントがいかに絶えず新たに構想力の概念の展開に努力したかは彼の遺稿が示している。諸能力の体系における構想力の位置をへ人間学的に定めようとする彼の種々の試みには、この概念を多かれ少なかれ、感性の全範囲の、いな全体の心的活動の中心概念に位置にのぼらせようとする一般的傾向が認められるであろう」（8:334。へは引用者強調、以下同じ）。ハイデッガーがカントの人間学を否定するのにたいして、三木清はカントが『人間学』で構想力の位置を人間学的に定礎しようとした試みを肯定しています。したがって、三木清が『哲学的人間学』を完成させないで、『構想力の論理』に移ったのは、『哲学的人間学』の放棄あるいは断念ではありません。『哲学的人間学』の編者・梶田啓三郎は、『哲学的人間学』の完成は、「昭和」一二年（一九三七年）三月ごろに断念されて、未完成のまま打ち切られたものようである」と推定しています（8:538）。しかし、三木清は『哲学的人間学』を「断念」したのではなく、「中断」したと我々は推定します。三木清はそのさい、哲学的人間学の基礎

づけを構想力の論理の把握にもとめました。三木は『哲学的人間学』では『存在と時間』にハイデッガーをたびたび論究していますが、『カントと形而上学の問題』をまったく論究していません。そこでは「構想力」という用語を二回、いずれも通常的美学的意味で用いています(18:183, 352)。この用法は、『構想力の論理』におけるような広義の構想力ではありません。広義の構想力とは、人間のすべての活動の根底にある「形なき形」としての力、あらゆる形を生みだす深部の力、さらに人間のみならず人間を含む自然の活動にも認められる構想力の働きです。構想力の本格的な研究は、一九三七年五月から『思想』に公表されます。

注目すべきなのは、『哲学的人間学』の校正段階で三木清が校正ゲラの修正のために作成した「校異」です。そのなかで最も長い改定は、8ポイントの活字で16ページにおよぶものです。そこで、三木清が中心的に改定しようとしているテーマは、行為論としてのパトス・ロゴス問題です。それに関連した、プラクシスを含む広義のポイエーシス問題です。しかもこの問題をカント哲学にたいする批判とからめて論じています。その改定の個所は、『哲学的人間学』のそもそもの始めである「第一章人間学の概念」の個所です。三木清はその改定で、人間の行為が運命的・パトス的であると同時に自由でありロゴス的であるという二重性をもち、「行為の立場」にたつことを確認したうえで、第一に、働く独立の個物どうしの関係行為が出来事(Begebenheit)であり歴史(Geschichte)であることを理解しないカントたちの「単なる能動主義(Aktivismus)」を批判しています。第二に、カント以来の認識論的哲学が行為を一面的に能動主義的に理解する主観主義であり、その哲学における「主観」が世界の外部に立つものであることを批判します。第三に、人間の行為がさまざまな行為の可能性を湛える身体(デュナミス)の発現形態(エネルゲイア)として理解しない、その没个性的で抽象的な能動主義の行為論が観念論に終わることを指摘しています。三木清は、人間の行為の根本能力を身体においてと

らえていました。その根本能力から個性的で多様な形を構想し、それを質料に実現する活動がおこなわれています。人間の身体は自然史の結果であり、人間の身体の内には、身体を成立させた自然があります。身体と人間が制作した道具を通じて、自然は形成作用をいとなんでいます。

三木清はその校異の別の個所で、カントの『実践理性批判』の道德主義を批判します。「カント的道德主義の行為論は行為をただ自由の概念によって基礎づけようとした。こうして行為の出来事としての意味は理解されず、したがって歴史的行為の意味は理解されない。なぜなら歴史の根本的な意味は出来事ということである」(18:406)。自然史の所産としての人間は、誕生したばかりの赤子に端的に示されているように、自然から分離された存在としてたえず生存の危機にさらされています。人間はその身体的な受苦性を客観化し克服してゆく能力を人間の自然史で発達させ継承してきました。この克服能力の根本にあるものこそ、構想力にほかなりません。構想力はそれぞれの人間諸個人が固有の力として伝えられ、さらにそれを社会的に組織し高めてきました。『哲学的人間学』では、人間学の問題、人間存在の歴史性・状況性・表現性・社会性からなりたっていますが、それらの人間存在の諸側面はいかなる人間の能力に根拠づけられているかという根本問題の解明を前提にしています。つまり、『哲学的人間学』は「構想力の論理」の解明を要求しているのです。それゆえに、『哲学的人間学』を中断して、『構想力の論理』に移ったと考えられます。すでに、一九二九年の後半に、三木清はハイデッガーの『カントと形而上学の問題』を入手して読んでいます。その書物の主題はカントにおける構想力問題です。『構想力の論理』ではハイデッガーの『カントと形而上学の問題』を参考にして、カントの構想力概念を検討することが核心問題となります。

〔4〕 三木清の先験的構想力の研究

以下では、『構想力の論理』を章の順序で考察する方法はとらず、三木清自身が「新たな出発点」(8:256)といている『構想力の論理』の最後の章「第四章経験」を中心に、いったい三木清は構想力の論理にどんな意味を込めていたのかについて考えてみたいと思います。「第四章経験」で、第一章・第二章・第三章で神話・制度・技術などの、いわば「経験的構想力」の諸形態を分析したのちに、それらの諸形態を創出する「先験的構想力」そのものの研究に入ります。『構想力の論理』に貫徹する三木清の「構想力ラディカリズム」、すなわち人間存在の根本能力を三木清独自の理解にもつづく構想力におく立場も、そうしてこそ明確になると考えます。『構想力の論理』の順序によって、その概要をまとめたものは、佐々木健、赤松常弘両氏などの著作(参考文献、参照)にありますので、それをみて下さい。

人間存在の根本能力に先験的構想力を最初に据えたのはカントの『純粹理性批判』の第一版でした。ところが、第二版では構想力を悟性に解消したのではないかと考えられるように変化します。三木清が『存在と時間』(一九二七年)を準備中のハイデッガーから「基礎経験」という概念を学んだように、三木清はハイデッガーの『カントと形而上学の問題』(一九二九年)に触発されて、構想力問題を『哲学ノート』『続哲学ノート』にまとめられる哲学論文で提起し、一九三七年になって『構想力の論理』の執筆を開始します。構想力問題はハイデッガーのそのカント書からの刺激で発酵したと考えられます。三木清にその構想力問題が浮上したとき、いったい「基礎経験」と「構想力」とは概念上、どのように区別され関連づけられるのかという問題が潜在し

てきたでしょう。三木清は生前、この問題について論じることはありませんでした。ハイデッガーは『存在と時間』における基礎経験概念と、『カントと形而上学の問題』における構想力概念とを同一概念として規定しています。しかし、三木清にとって、両概念は違います。基礎経験と構想力の概念的区別¹¹関連問題に関する筆者の基本的見解はこうです。三木清にとって、基礎経験は人間の社会的経済的思想的諸条件によって規定された生 (Leben) の潜勢態ですから、カントのいう経験的構想力の現実的歴史的再定義です。先験的構想力はその深部にあって人間の既成の生存諸条件を超越する根本能力です。したがって、基礎経験には含み切れない深部の能力が先験的構想力です。三木清が『構想力の論理』『第四章経験』で分析した独自の問題は、三木清の歴史哲学の観点からする、カントの先験的構想力の再定義にあります。したがって、『構想力の論理』の核心部分は『第四章経験』にあります。以下で第四章、特に三木清のカント解釈を中心に考察するのは、そのためです。

『構想力の論理』という書名の「構想力」を上記のように理解できるとすれば、書名のなかの「論理」とはなんでしょう。それはたんなるロゴスのことではありません。それには独自の意味が付与されています。三木清にとって、存在するものはすべて、表現された形であります。表現された形は、すぐれて表現的な根本能力、すなわち、感性和悟性の共通の根拠としての構想力が生み出したものです。このロゴスのとらえ方は、『存在と時間』(一九二七年)の§44bで論究された、アリストテレス『解釈学』に示された「アポファンシス命題 (logos apophantikos)」に関連するでしょう。ハイデッガーによれば、ロゴスとは、話すこと(アポファシス)のことです。すなわち隠蔽されている事柄そのものをその隠蔽から解放して(アポ...)見せる(ファイネスタイ)ことです。つまり、事柄の自己表現を媒介する話す活動のことです。ハイデッガーはフライブルク大学で一九

三一年の夏学期に『アリストテレス〈形而上学〉、第9巻1—3』に関する講義をおこない、ロゴス概念を展させています。すなわち、ロゴスとは、言語表現による事柄の顕現という働きであるだけでなく、「エピソード・ポイエティケー」であること、すなわち認識と制作との統一的な活動であると定義しています。人間は所与の環境のなかから新しい作品を制作する素材（質料）を選び出し、それで新しい作品を制作します。すなわち、作品制作の可能態として「物を見る」と同時に、その可能態を現実態（作品）に転化します。つまり、「物を見る」だけでなく「物を作る」わけです。ハイデッガーは、デユナミスとエネルギーとの二重の作用としてロゴスを規定します（*Heidegger Gesamtausgabe, Bd.33, S.136ff.* 岩田靖夫・他訳、154頁以下）。このロゴスの規定は、三木清のパトスとロゴスとの統一としての「形の表現」やのちにみる西田幾多郎の「行為的直観」に類似しています。

三木清の『構想力の論理』の「論理（ロゴス）」は、まず第一に、人間の身体的受苦性（パトス）からの発展形態です。生きる人間は生き続けるために、食べて住まなければなりません。時に傷つき病みます。生きる生活世界は不安定です。さらに共に生きる人間どおしは依存しつつも競い合います。人間諸個人は生活で対自然関係および対人間関係の環境にたえず関心（*Sorge*）をはらい、そこに生存条件を確保し、それを改善しなければなりません。そのような身心の受苦性を感じている感性（パトス）から自己を解放するためには、まずその受苦性を透明に見極めなければなりません。パトスに発するその働きは受苦の根拠を客観化する悟性（ロゴス）の働きにまで発展します。しかし、受苦の原因を悟性的に認識しただけでは、苦悩の根拠はなお、そのまま存続しています。したがって、三木清のいうロゴスは、第二に、この既成性の限界を超越する能力、それに替わる新しい生活世界の像を形作る能力をロゴス（メタ・ロゴス）です。「構想力の論理」という表現には、

「構想力」がパトスの意識とロゴスの意識との内面的統一形態であるだけでなく、この二重性であらわれる人間の最深部の力能（超ロゴス）として作用するという解説的な意味が付与されているわけです。その「論理」は、「表現的なものはロゴスの・パトス的なものとして自己自身を表現するとともに世界を表現する」高次のロゴスであり、「パトスの・ロゴス的なものを包むロゴス」（10:426）です。

〔5〕『構想力の論理』におけるハイデッガー援用

三木清は「第四章経験」で構想力の語史に言及したのち、D・ヒュームの経験論の研究に入ります。その結論はこうです。「ヒュームにおいて直観的論証的知識の原理と事実の知識の原理とは分離されたままであった大陸の合理論とイギリスの経験論とを総合したといわれるカントは、構想力に悟性と感性との総合の位置を与えたのである」（8:217）といって、三木清はカントにおける構想力問題の検討に入ります。三木清が構想力問題を触発されたのはハイデッガーの『カントと形而上学の問題』です。三木清はそのカント書を手引きにして構想力問題を研究していきます。三木清が『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』を引用しているのは「第四章経験」の前半においてです。全部で八回です（8:345, 355—6, 361, 367, 372, 376, 388, 390）。「第四章経験」は全部で二二節からなりたっていますが、ハイデッガーの『カントと形而上学の問題』を論究するのは、第九節から第一二節にかけてです。三木清のハイデッガー援用のポイントは、ハイデッガーがカントの『純粹理性批判』の初版と第二版では構想力の規定が根本的に変化したと判断し、初版の構想力規定こそ継承すべき規定であるとする意見にそって、先験的構想力をすぐれて時間的なものとして把握する

点にあります。もつとも、三木清は当初からハイデッガーの主張にそってカントの構想力を検討する目論みをもっていたわけではありません。純粹悟性概念の演繹には、概念の客観的妥当性を論証する課題と、純粹悟性の可能性という人間の主観的能力そのものの論証問題とがあります。三木清はハイデッガーを最初に引用する箇所(8:345)よりすこし前で、この二重の課題は第一批判書の第一版から第二版に移ったときに変化したのかという問題の検討に入ります。三木清は書きます。

「第一版の演繹論はいわゆる主観的演繹を色濃く出しているのであるが、これはカントがなお不徹底であったことを示すものであろうか。ともかく先ず彼はそこでも……主観的演繹は批判の主要目的に本質的に属しないと断りながら、それをあえてしているのである。それではそれは客観的論理的演繹の抽象的な思想を理解しやすくするための『具体化的意義』を有するにすぎないのであろうか。この部分は第二版において書き替えられた。しかしこれをもってカントの立場になんらかの変更があったと見ることは行き過ぎである。第二版の中から先験的心理学的なものが全く拭い去られたと見ることは不可能である」(8:338)。

このように、三木清はカントの構想力論を検討する当初では、『純粹理性批判』の第一版と第二版とは構想力規定に根本的な変化はなかったと想定していましたが、ハイデッガーの『カントと形而上学の問題』によってこの問題を検討していくうちに、第一版から第二版にかけて構想力規定に根本的な変化が発生したと判断するにいたります。三木清は書きます。

「『純粹理性批判』の第一版では」構想力に対して感性和悟性との媒介者に地位が認められた。感性和悟性との構造およびその連関は構想力の構造のうちに根拠を有している。後者は、前者の二者がそれから分化して出てきたのではないかと考えられるほど、人間的認識の基礎づけにおいて根底的な地位を有している。このよ

うな構想力の重要性を明らかにしたことはハイデッガー解釈の功績といわなければならない」(8:372)。

それでは、『純粹理性批判』の第二版ではどうだったのでしょうか。カントはいいいます。

「感覚をその形式に関して統覚の統一に適って先験的に限定し得るという限りにおいては、構想力は感性を先験的に限定する能力である。そして直観を範疇に適って総合するその総合は、構想力の先験的総合でなければならぬ。これは、感性に対する悟性の一つの所作であり、そして我々に可能な直観の対象に対する悟性の最初の(同時にあらゆる他の適応の基礎であるところの)適応である」(『純粹理性批判』第二版一五二ページ以下、B152と略。第一版からの引用は、A120のように略)。

カントは、感性と悟性とは人間の心のひとつの根本能力(ein Grundvermögen)である純粹構想力に根拠をもつと考えましたが、カントには受容的な感性への自発的な所作は構想力の所作であるという初版の考えかたと、その所作は悟性の自発的な所作であるという、第二版になって強調されるようになった考えとがあります。たとえば、第二版には「我々は、これらの両つの認識源泉、すなわち感性と悟性とのほかにに別の認識源泉をもたない」(B350)とあります。その強調のしかたによつては、純粹構想力を知性化することにもなります。

『純粹理性批判』第二版では、構想力をそれに根拠をもつ感性と悟性とに分け、しかも構想力の総合作用を受容的な感性に対する自発的な悟性の所作に解消している、とハイデッガーは判断します。そのハイデッガーにならって、三木清はいいいます。「構想力の総合の右のような「たんに感性的であるだけでなく同時に悟性的であるという」二重の在り方は表裏の関係をなしており、『純粹理性批判』の第一版において統覚と構想力との、いわば兼ね合いが認められるのはそのためである。ところが、第二版においては構想力の総合の本来の姿は隠

れてその第二次的な「知性化された」姿が強く前面に現われている。これはなにゆえに生じたことであろうか」(8:376)と三木清は問います。三木清は、カントの経験が「法則的な自然科学における経験」であったためであろうと推定します。ハイデッガーの推定はちがいます。ハイデッガーは、カントがバウムガルテン(Baumgarten, Alexander G.1714-62)などの伝統的な認識能力観から脱しきれず、構想力を下級認識能力に位置づけ、人間の認識能力の根底に構想力をすえるのはまずいと判断し、第二版では構想力の役割を後景にしりぞけ、悟性を前面に押し出したのであろうと『カントと形而上学の問題』で推定しています。すなわち、「カントは主観的演繹について詳論しなかったから、伝統的な人間学および心理学によって提供された構成と特徴づけにおける主観の主観性が依然として主導的なものであった。伝統的な人間学や心理学にとって構想力は感性の内部におけるまさに一つの低級な能力であった」(KMI67;181)。

三木清は、『純粹理性批判』第二版における構想力の悟性化・知性化について、「悟性のラディカリズムは構想力をほとんど抹殺するまでにいたった。経験といっても「たんに自然科学的経験にかぎられず」さらに広く、あるいは一層日常的な意味に、あるいは一層原本的な意味に解するならば、のちに示すように構想力にたいして一層根本的な意味が認められなければならないであろう」(8:377)といます。三木清は、第一批判書第二版のカントの「悟性ラディカリズム」にたいして、「構想力ラディカリズム」とでもいうべき立場に立ちます。後述するように、三木清は、先験的構想力こそ感性和悟性の共通の根であり、純粹認識能力である純粹綜合は先験的構想力に、先験的統覚も先験的構想力に、判断力も先験的構想力に、それぞれ根拠づけられているとみます。さらに、三木清は、悟性でなくて直観に、全体でなくて個体に、抽象的でなくて具体的に、汎神論的自己でなくて歴史的な自然に、規定的判断力でなくて反省的判断力に、追考的弁証法でなくて創造的弁証法に、神

の立場でなくて人間の立場に、解釈学でなくてレトリックに、それぞれ構想力の起点と人間存在の根拠があると考えます。「構想力ラディカリズム」の立場の起源は、初期の三木清の『語られざる哲学』(18:1-33)や当時歌った短歌(19:62-78)に見られますが、三木清のこの立場は、ハイデッガーの『カントと形而上学の問題』に刺激され顕在化したといえるでしょう。

〔6〕 構想力の超越と自由

カントは、感覚・構想力・統覚という「認識の三つの主観的源泉」・「三つの根源的源泉(心の能力)」をあげました。それらには先験的使用と経験的使用とがあり、構想力にも「先験的構想力」と「経験的構想力」とがあります。三木清は、認識可能性の基盤が感覚に受容される現象の多様性を総合する能力にあるとすれば、その総合能力は、先験的構想力がすべての現象にたいして、いかなる能力・可能性をもっているからでしょうか。三木清はハイデッガーにならって(KM174-175;189)、カントの形而上学講義における「形成力(die bildende Kraft)」が、(1)現在の時間の表象である現形成(Abbildung)の能力、(2)過去の時間の表象である追形成(Nachbildung)の能力、(3)未来の時間の表象である先形成(Vorbildung)の能力からなることを指摘します。そのいずれもが、Einbildung(構想)のBildung(形成)であり、時間を基盤にするものです。したがって、人間の多様な表象を総合して認識の形態に整序する、この三様の総合はいずれも時間の地盤で成立し、構想力に根拠づけられていると三木清は判断します。この時間の基盤はいかなる構造をもっているのでしょうか。

ハイデッガーはその構造をつぎのように分析します。ハイデッガーはカントの先驗的演繹論の根本意図を検討するなかで、有限存在者が他の存在者を認識する（出会う）ことができるためには、有限者は根本的に、自己自身に対立する能力をもたなければならない、すなわち、有限者には自己を「へ……へ」〔なにか〕に対立させつつ向かう（ent-gegenstehenlassende Zuwendung-zu……）という根本能力がなければならない、と考えます。有限者は、へ……へを受容しつつへ……へを発している、いいかえれば、へ……への受容的自発者です。有限者にとつての対象なるものは有限者が対象化するものであるのは、そのようなことが可能な場面を有限者自身が作ることができるからです。ハイデッガーはその能力を「先驗的受容的自発性」とよびます。その自発性が有限者に生来そなわっているからこそ、有限者はおおよそ対象に出会うことができます。この円環的なかたちをなす根本能力は、有限者の有限性そのものが終わりのある未来（終末）として規定されていることに起因している、とハイデッガーは考えたことでしょう。ハイデッガーはいいいます。

「存在論的認識の可能性が純粹総合に基づき、しかもまさにへ……へを対立させるのだとすれば、純粹総合は超越（Transzendenz）の内的な本質構造の合一的な全体を統合し（fugen）、かつ支持するものであるとして顕わにされなければならない。純粹総合のこの統合構造を説明することによって、やがて理性の有限性の最も内的な本質は開示される」（KM71:85）。

したがって、この根本能力の論証は有限者の純粹総合の統合問題です。この課題は、純粹総合の三様態、すなわち、純粹覚知・純粹再生・純粹再認が時間性に根拠づけられていることを論証することで、遂行されます。なぜならば、純粹認識の三つの要素、純粹直観・純粹構想力・純粹悟性の根源的な総合こそが根本問題であるからです。カントはこの課題を（1）直観における覚知の総合、（2）構想における再生の総合、（3）概念に

おける再認の総合に分けて分析します。そのさい、カントは、われわれのすべての経験はけつきよく内官(=inner Sinn)の形式的制約、すなわち時間に従属していると注意しました(A115)。三木清は、ハイデッガーの『カントと形而上学の問題』を参考に、この三様態を検討します(谷山隆夫『カントと形而上学』、一三五ページ以下参照)。

まず、純粹覚知とはどのような働きでしょうか。経験的直観だけでは個別的なものばらばらに受容されるだけで、表象は結びません。カントは「我々のうちには、この多様なものを総合するために働く能力がなければならぬ。この能力を我々は構想力(Einbildungskraft)と名づける。そして直接に知覚へ適用された構想力の作用は覚知(Apprehension)と名づけられる。つまり構想力は、直観における多様なものを総合して一つの形像(ein Bild)にする能力である」(A120)といえます。それらを多様なものとして表象するためには、その表象能力の根底に、つぎつぎと受容した印象を区別しつつ「今これ」として受容しつつ、しかもつぎつぎと持続的に言明する「今これ」を同一のものとして確定する働きが不可欠です。心は常につぎつぎと「今」、「今」を言い表わし、受容する印象を区別すると同時に、それぞれの「今」が「今」としては同一であることを示します。「今」の区別＝同一化の総合(今一系列)が純粹覚知です。純粹覚知は「今」を持続的に言表しつつ、「いましがた「今」だった「今」をつぎつぎと「今」から送り出しつつ、あたらしい「今」を「今」の瞬間に設定します。「もはや「今」ではない「今」が「最もあたらしい「今」を起点にして持続的に送り出されて、「今一系列」を形成して行きます。純粹覚知は「現在一般を呈示する総合」であり、時間形成的・現在形成的です。

では、純粹再生とはいかなる働きでしょうか。純粹再生とは、「最新の「今」」から送り出されてきた「かつ

ての「 $\langle$ 今 $\rangle$ 」を「最新の $\langle$ 今 $\rangle$ 」の瞬間に同一化し総合する作用です。カントが「覚知の総合は再生の総合と不可分離的に結合している」(A102)というのはその意味です。純粹再生は、知覚に先行して「かつて」の地平を開示し、再生一般を可能にする働きです。純粹再生の総合は「過去性一般」を形成し、その意味で時間形成的・過去形成的です。

最後に、純粹再認とはいかなる働きでしょうか。純粹覚知も純粹再生も、「区別 $\parallel$ 同一化する総合」です。純粹再認はまさにその同一なものを $\langle$ 今 $\rangle$ にも $\langle$ かつて $\rangle$ にも依存しないで、先天的に、それらに先んじて(vor)探り窺う働きです。純粹再認は、兵学用語をつかえば、先んじて探り発見する「偵察的総合(die rekognoszierende Synthesis)」とでもいうべきのものです。「先保持可能性一般の地平(Horizont von Vorhaltbarkeit überhaupt)」(KM186; 201–202)を偵察する能力です。純粹再認は「純粹同一化の可能性」を形成します。この働きを基盤にして純粹覚知も純粹再生も可能になります。カントはこの同一化の可能性はあらゆる現象の親和性(die Affinität aller Erscheinungen)に、すなわち構想力による総合(先天的に規則にしたがう総合)にもとづくと考えました(A122)。三木清はいいいます。

「時間は第一次的には未来から時成する(zeitigen)という、時間の最も根源的な本質を顕わにするのである。このようにして、ハイデッガーによると、純粹覚知、純粹再生、純粹再認はいずれも先験的構想力に属し、その純粹総合の「三様態」にほかならず、現在、過去、未来としての時間の三様相の統一を現わしている。…先験的構想力は根源的時間である」(8:358)。カントがいう先行するもの(das Vorhafte)の形成、すなわち先一形成(Vor-bildung)こそ、他の現形成、追形成という二つの形成力とは本質的に同一でありながら、なお内的構造でそれらを先天的に根拠づけています。いいかえれば、純粹統覚の三つの総合のうち、純粹再認

こそが、純粹再生および純粹覚知を根拠づけています。ここで、ハイデッガーが『存在と時間』で先保持・先視察・先把握を根拠づける「基礎経験 (Grunderfahrung)」が「時間性」に純化されると指摘していたことが想起されます。時間性は先 (vor)、すなわち未来形成的なものです。さきにみたカント形而上学講義における「現形成・追形成・先形成」は時間形成的で共通し、それぞれ現在形成的・過去形成的・未来形成的ですから、現形成の能力は純粹覚知に、追形成の能力は純粹再生に、先形成の能力は純粹再現に関連します。

〔7〕 純粹総合の箴合問題と純粹自己触発

三木清は、ハイデッガーを参考に、いままで考察してきた時間と「我考える (先驗的自我)」との本質が「同じ賓辞」、すなわち述語によって表現されることに注目します。まず、カントは時間について「時間そのものは消滅しない。『変遷するもの』の現実的存在が、時間において消滅するのである。したがって、それ自体変遷しない常住的な時間 (die Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist) に現象において対応するものは、現実的存在において『変遷しないもの』、すなわち実体である。現象の継起や同時的存在はこのような実体に即してのみ、時間に関して規定される」(A144, B183) といいます。これは、デカルトの (究極的には神によって付与された) コギトという実体を、自己自身から発して自己自身に帰還する円環的時間性で再定義したものです。これによって、人間存在を根拠づけてきた普遍的実体との切断から生まれる存在不安を解消しようとするものです。

他方で、カントは「我考える (Ich denke)」について、「『直観において与えられたこれらの表象は挙げて

我に属する』と考えることは、『我はこれらの表象を一個の自己意識によって統一する、もしくは少なくとも統一し得る』ということと同じ意味である」(B134) といいます。カントは先験的自我について、さらにつぎのようにいいます。「実際、(純粹統覚の) 常住不易な『我』[das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption)] は、この『我』が我々の一切の表象を意識し得るかぎりにおいてのみ、これら一切の表象の相関者なのである」(A123)。ハイデッガーはこれをさらに展開して、「自我」の「常住不易性」は先験的な規定であり、「我」が先行して (vor)、常住性一般・不易性一般を先保持するかぎりで「同一性の地平」を開示する、すなわち、今一系列・現在一般の純粹視像を形成すると見ます。三木清はこれを受けて、「常住不易の我とは、我が時間の根源的形成において……根源的時間として、対象の対象化 (Gegenstehenlassen) すなわち、[……に] 対して立たしめること)、およびその地平を形成することにほかならない」(8:358) と確認します。このように時間も自我も、「常住不易性一般」として同一です。これはハイデッガーのいう「自発的受容性」のことです。

ふつう受容といえは、ある現存者がなにか経験的な事柄を受容することを意味するわけですが、先験的な受容可能性を規定するここでは、そのような経験的地平を超えたところで受容を「受容可能性」として規定しなければなりません。純粹総合は、現存者が受容するという経験的な地平を超えて、受容の可能性一般を自ら自発的に形成する作用ですが、純粹覚知・純粹再生・純粹再認のいずれも、「自己関係 (Sich-selbst-angehen)」・「自己より発して自己に回帰する」と (Von-sich-aus-hin-zu……und Zurück-auf-sich) (KM189, 191; 205, 207) を基盤にして可能なのです。純粹総合の本質的規定は時間ですが、ハイデッガーは「純粹なものとしての時間は、自己自身に関係するという本質を形成する。……この『自己関係可能性という』自己性に基づいて

のみ、有限存在者は……受容に依存することができ」(KM190; 205) といいます。したがって、さきほどみた純粹総合、すなわち純粹覚知・純粹再生・純粹再認はいずれも時間形成的ですが、そうであるのは、有限者の自我＝時間の自己関係可能性(能力)に根拠づけられているわけです。つまり、純粹覚知という持続的に「今」を定置する作用、純粹再生という「へかつて」を「今」に再生する作用、純粹再認というなににも拠らずに「同一性一般の可能性」を偵察する作用は、それぞれその作用から現在性・過去性・未来性という時間性を受容しますが、いずれも時間の自己関与能力によるのです。純粹総合は自己回帰的に自己同一ですが、それは時間の自己関与可能性に根拠づけられています。「純粹自己触発」の自己関係可能性が純粹総合の先験性の最深の根拠です。ハイデッガーは、あの純粹総合の箴言問題の解決をこの「純粹自己触発」にみるわけです。「へ……への対立的対向」がおおよそ有限的存在者の先験的認識能力を基礎づけるものであり、有限者が「超越」できる能力であるように、有限者は自ら出会うもの、自らに対立するものとして自己を開示する地平を形成します。この自発的受容性にこそ有限者の自由が根拠づけられます。ハイデッガーはいいいます。

「自由とは自ら与えた必然性のもとへ自らを置くことを意味する限り、純粹悟性、いいかえれば、純粹理論、理性の本質のうちすでに自由(Freiheit)がある。悟性および理性は、自発性という性格をもつがゆえに自由であるのではなくて、むしろこの自発性がある受容的自発性(eine *rezeptive Spontaneität*)、いいかえれば、先験的構想力であるがゆえに自由なのである」(KM155; 170)。

単なる自発性という一方的な能力ではなく、自ら発したものを受容する場面を先天的に形成しうる能力が有限者にあるからこそ、有限者は既成の経験的な事柄を超越することができます。そこに有限者の超越能力が根拠づけられますし、有限者の自由があります。普遍的実体を喪失した有限者が固有の力によって自己を根拠づ

けるというカント以来の近代の哲学的思惟を、ハイデッガーは人間の自己関係可能性に権利づけたわけです。

「8」 ハイデッガーの「先験的構想力による自由」の実像

三木清はハイデッガーの『カントと形而上学の問題』を参考にして、カントの構想力を検討しましたが、ハイデッガーが独自に主張する「自発的受容性」や「純粹自己触発」にはほとんど立ちいって論じていません。なるほど三木清は、純粹再認が「存在者の完結的領域を先んじて発見することができる可能性を開示する」(8:355-356)と書いていますし、またハイデッガーが自己触発について論じている箇所(KM, §34)から要約的に引用して(8:358-359)、常住不易の自我が根源的時間として「対象の対象化およびその地平の形成」をおこなうとかのべて、ハイデッガーの自発的受容性や自己触発について言及しています。あるいは、表象を受取る能力(印象の受容性)と、表象によって対象を認識する能力(概念の自発性)とが認識源泉であるというカントの主張に言及しています(8:373)。しかし、それらはハイデッガーの説への間接的言及にとどまるものであり、本格的な検討ではありません。

ではなぜ、三木清はハイデッガーの構想力の超越論Ⅱ自由論に着目し論及しなかったのでしょうか。三木清が卒業論文「批判哲学と歴史哲学」以来追求してきたテーマは有限者の自由はいかにして可能かでありました。三木清は卒論で、『純粹理性批判』の説く自由論は無制約な自由であり、具体的存在である人間に適合しないものであり、また『実践理性批判』の自由論は受苦的自然存在者である人間を無視した超絶的な自由論であつて、人間には適合しないと論評していました。『単なる理性の範囲内における宗教』の自由論こそ、神にたい

しても悪魔にたいしても共に自由でありうる自由の定義を開示している、これこそカントの先験的自由と実践的自由が統一される真に具体的な自由論であると評価していました。その自由は「創造的自由」であり、「歴史的自由」でした。三木清の自由論は受苦的人間の創造的・歴史的自由はなぜ、いかにして可能かを探求するものです。それでは、三木清にはハイデッガーの「自己を受容しつつ自己を与える根本能力」という自発的受容性に根拠づけられた自由はどのように見えたでしょうか。三木清は『構想力の論理』でしばしば「超越」を論じています。ハイデッガーの自由論は先験的構想力の検討にもとづく超越能力の論証でもありました。おそらく三木清の不満は、第一に、なぜ自発性が受容性に反転するのかをハイデッガーは前提しているだけで、その根拠を説明していないことにあるでしょう。この問題はのちに『構想力の論理』におけるフィヒテの自我論(8:474ff.)で一応の解決をみますが、さらに構想力の図式論(本稿[11])とレトリック論([13])で我々の見解をしめます。第二に、三木清の自由の問題関心は、先験的構想力と経験的構想力がかかわるところにあったのではないのでしょうか。先験的構想力が発動する問題場面は具体的歴史的な場面です。現実的場面における先験的構想力は、のちの[11]の図式論などでみるように、経験的構想力と結合し生活の基礎的諸条件を確保しつつ、それを超越する働きです。あたらしい生活世界を創造するための諸条件Ⅱ可能性を所与の世界に洞察するのは先験的構想力の働きです。それは所与の世界にそれを「超越する可能性」を見い出す働きです。超越する働きは、特に危機の時代には、生活の基礎的諸条件そのものの改革に発動するでしょう。三木清は卒論以後、ドイツ留学、マルクス研究、多面的な時事問題への発言などで、危機と戦争の時代を生きてきました。特にマルクス研究は、人間的自由の実現の現実的歴史的な諸条件の深い分析を要求するものとなっていたことでしょう。

ハイデッガーの自由論は有限者の超越と自由という三木清のかねてからの基本問題に深くかわるものでした。しかし、ハイデッガーは有限な人間の関心を凡庸性と死にしほりこんでいます。三島憲一は『ニーチェとその影』で、「ハイデッガーでは、個別的な自己の死に直面している現存在の未来企投のうちに、根源の過去が未来として開示される。ここでは全体性は、現存在の悲劇的可能性へと凝集ないし消去され、ほとんど形式概念化される」(三二三頁)と分析しています。問題は、過去の結果としての現在と、未来の前提としての現在とを同一視するか否かにあります。現在を超越する構想力は、その同一視を拒否する窮迫(パトス)が発動し、未来を開示するものです。ハイデッガーにおいては未来が閉塞しています。一九二〇年代ドイツの教養主義・文化主義という〈非本来性〉にたいして、その外部に立つというハイデッガーの〈本来性〉の姿勢が収斂するところは没歴史性です。三島はいいます。「日常性と平均性へと頹落したへ人(das Man)こそ、保守的急進的知性が20年代の世相と文化意識に背を向けた根拠であった」(三二五頁)。これにたいして、三木清は、ハイデッガーのいう凡庸化の場面である「公共性」をとらえかえし、人びとの開かれた対話・討論・説得の広場として再定義します。非本来的となった現実を本来的な生活の場に転換することこそ火急の課題ではないか、生活行為としての文化の創造こそ教養主義的な「文化生活」を打ち崩すことができるかとらえかえしていたことでしょう。「すべての文化は大衆的基礎を得て、その伝統も蛭固となる。大衆の中に入らないものは結局滅んでしまわなければならない。大衆は文化保存の力である。しかし同時に、大衆は文化革新の力である」(338)と三木清は『構想力の論理』「第四章」を執筆中(一九四〇年)に論文「国民文化の形成」で指摘しました。制度の外部に超然としていて、なにが変わり得るのでしょうか。三木清が『構想力の論理』の第二章で制度を論じているのはそのような内在主義の立場からでしょう。生活者が作りだし、ひいては生活者自身を作る

ものとしての制度です。ハイデッガーは人間の有限性を実存的個体的死として集約しました。しかし、個人の死はそのように限定できるのでしょうか。マルクスがいうように、個人の死は社会の勝利のようにみえるかもしれませんが、死んだ個人の生は生者の生活諸条件となり、生者を生かしています。生者の中に生きています。生者が死者の生活史を継承し、生者の生活史に生かすことによって、個々人の生活（生命）史の有限性が人間存在の社会的歴史において超越されるのであって、この歴史哲学的意味を考察すべきではないかと三木清は考えていたことでしょう。なるほど、ハイデッガーがいうように、凡庸化している日常生活の根底にある生存不安をお喋りでまぎらわす「ヘラジオ的人間」が象徴するように、人間は「単なるひと（das Man）」に没個性化しているかもしれませんが、だからこそ、日常生活の深部に人間諸個人それぞれの個性的存在可能性をさぐりあて、それを顕現する道を開示することこそ、生者の使命であると考えていたことでしょう。三木清が論文「ハイデッガーの存在論」で、ハイデッガーの存在論を個人的・非歴史的と評価していたのは、三木清にそのような考えがあったからでしょう。

〔9〕 フィヒテの自我論と意識の発達

三木清は、さきにみたハイデッガーの自己関係可能性論の限界をのりこえようとしつつ、直観と悟性との統一としての直観的悟性は自己の内容も生産することはいかにいて可能かを問い（8:474）、その直観と悟性の総合問題の解決をもとめて、フィヒテの知識学における生産的構想力に論究します。フィヒテは、自我が自我に對立する対象をいかにして生み出すのかを自我の無意識の活動を分析します。三木清は、ハイデッガーを想

起して、理論的自我は「完全な自発性」をもって活動し、その成果を「自己が関係する対象」としてもつと指摘して、つぎのように、主観―客観の相互関係の成立について書きます。

「自我は客観を定立し、したがって主観を否定し、自己自身の活動を制限し、自己のうちに受動を定立し、そしてこの彼の受動を實在根拠としての客観に関係づけなければならない、いいかえると、彼のうちに非自我の自我から独立な實在性の表象が生じなければならない。また自我は主観を定立し、したがって客観を否定し、その活動を制限し、受動を客観のうちに定立し、そしてこの受動を實在根拠としての主観の活動に関係づけなければならない」(8:474-475)。

まず、自我が目的にしたがって自己の活動を集中し制限することによって、客観が生み出されます。これが直観の悟性への転化(パトスのロゴスへの転化)、「内への超越」(8:155)です。ここに自我から独立した客観的な實在の表象が生じます。逆に自我は客観に根拠づけられた受動的な自我となります。さらに、自我の客観定立による受動的自我の定立という「間接的定立」は、自我が客観から自立した實在であるという表象、つまり「自我の独立性」の表象、「自我の自由」の表象を作りだします。「間接的定立」は表象作用あるいは構想作用(Einbilden)です。受動的自我の定立は同時に、自我の表象能力・構想能力の定立でもあるわけです。ついで、生産的構想力は自己の活動をつうじて定立した客観に主観の實現可能性を洞察し、客観を受動的な存在に転化します。すなわち、悟性の直観への転化(ロゴスのパトスへの転化)、「外への超越」(8:155)です。表象を生産する能力、すなわち生産的構想力こそ、自我および非我の實在性についての表象、主観と客観との間接的な相互定立、主観そのものなどの存在根拠です。直観と悟性とは生産的構想力に根拠をもち、そこに総合されています。

しかし、自我には、自己の独立性と自由がこのような「間接的定立」によっているというようには現われません。むしろ、自我の活動は自我にとって、あたかも自己の外部の物として自立した存在として現われます。自我は自己の無意識の構想力によって、主観―客観の関係を定立していますが、それを自覚していません。その事態が見えるのは、いわば叡智者であって、自我は叡智者に騙されてその事態を再生産していることになります。この摂理的事態をフィヒテは「我々の時代の最も偉大な思想家の一人は、これを構想力による欺瞞と称している」(8:477)と述べていますが、その思想家はアダム・スミスでしょう。拙稿「三木清における〈基礎経験〉概念の成立」でしめしたように、カントは『世界市民的意図における普遍史のための理念』(一七八四年)の研究ノートでスミスの『道徳感情論』(一七五九年)を記録しています。三木清は、フィヒテにしたがって、無意識の構想力について、いいます。

「自我の無意識な生産活動においてのみ、自己自身の所産が他の所産として現われることができる。この無意識的な生産は意識の基礎であり、それによってのみ意識が可能になる条件である。意識は自己のうちに無意識な活動を前提する。なぜならば、意識は自己自身の活動に対する反省によって可能になるのであるから、それに対する反省において意識が生ずるところで活動はそれ自身意識的であることができない。このような無意識的な生産が構想力にほかならない。生産的構想力は意識の、自我の条件である」(8:476)。

人間の意識が成立する過程の記述は、遠くアリストテレスが『デ・アニマ』という、いわば植物・動物・人間など、生命のさまざまな活動能力(栄養能力・感覚能力・運動能力・思维能力など)の発達史論から始まります。三木清は『アリストテレスへ形而上学』(一九三五年)でアリストテレスの『デ・アニマ』をそのような能力発生史の観点から論じていますが(9:34)、ここではフィヒテの『全知識学の基礎』における「人間精

神の実際の歴史」、ヘーゲルの『精神現象学』、シェリングの先験的觀念論を指摘するにとどまります。

〔10〕 因果論と目的論の統一

しかし、三木清はさらに、意識の成立を「因果論と目的論との統一」から考察します(8:228-229)。いいかえれば、意識の成立の場を「因果論と目的論との統一」にもとめます。これはどういうことでしょうか。カントは、自然が多様な形態を法則的に展開するありさまをみて、自然そのものにイデーが内在しているとみましました。人間という自然史の所産がその自然のイデーに無自覚のままではいるかぎり、存在するのは因果論的關係だけです。しかし、人間が自然のイデーを自覚的にとらえ、自然目的のさらなる実現をめざすようになるとき、いいかえれば、人間が自然のイデーを自然の因果論的過程を媒介にして実現しようとする目的定立の主体となると、因果論と目的論が統一される關係が成立するわけです。人間の行為が「間接的定立」をつうじて主観―客觀關係を發生させ、主観および客觀の両方に二重の自発的受動性を生みだし、主観に表象能力と構想力を生みだすことは、上でみました。そのようにして成立した主観―客觀には一定の目的論的關係が成立します。意識成立のそもその始めについては三木清が論究していません。しかし、三木清の主張に添って考えると、人間になる動物が身体に受ける苦しみ(パトス)をそのままにせず、受苦のよつてきたるゆえんの探求に向かいはじめます。人間が「物の性質(proprietas)について思弁し觀察するにしたがつて科学に近づく」(8:217)と三木清はいいます。しかし、物の性質の思弁と觀察は、個人がばらばらに行っているのではないでしょう。その思弁と觀察は、社会的な規定であり、その社会的な思弁と觀察は諸個人の間で行なわれます。この点は、

「11」の構想力の図式の問題や「13」のレトリックの問題に関わります。この点に関して三木清はここでは不分明です。この点はのちにまわし、とにかく、三木清は、意識の成立は自然史過程から人間が自立する過程であり、人間が無意識の状態から意識的存在になる過程であり、その過程は、カントにならって、自然の因果論的過程から自然のイデーが人間の目的原因 (causa finalis) によって担われるようになる過程と考えています。カントは『判断力批判』でいいます。

「ひとたび我々が自然において我々にはただ目的原因に概念によってのみ考えられるような産物を生産する能力を発見したならば、一步を進めて、その可能性に対し盲目的に作用する原因の機械性を超えて他の原理を探し求めることをなんら必要とさせないようなものをも、なお一つの目的の体系 (ein System der Zweck) を属するものとして判定してよいのである。なぜなら前者の理念はすでに、その根拠に関して、我々を感性的世界のかなたへ導いてゆくからである。いったい超感性的原理の統一は単にある種の自然存在に対してのみでなく、また体系としての自然全体に対しても同じ仕方であつたと見られなければならないからである」

(*Kritik der Urteilskraft*, § 67; 以下、KU, § 67と略)。

カントは「目的の体系」を有機体 (Organismus) における全体と部分の関係で考えます。彼は有機体を「自然の有機的産物とは、そのなかにおいて一切のものが目的であると同時にまた相互に手段となるところのものである」(KU, § 66) と定義しています。この定義に注目して三木清は、Organismus が由来する organ が道具、すなわち目的に対する手段という意味をもっていることを指摘します。人間は、自然の有機的世界全体に潜むイデーを自覚的に取り出し、自然に実現しようとする、自然全体にとって「手段」の位置を占めることになります。三木清は人間のそのような位置づけを容認できません。人間諸個人の独自の存在意義と自由を求め

ています。有機体の根底にイデーがあり、イデーによって有機体は可能になるとカントはいいますが、そのさ
いイデーは「直観的悟性の論理」において考えられています。カントはそのイデーについて、「イデーはおそ
らく自然概念から実践的概念への移行を可能にし、こうして道徳的理念の思弁的認識との調和と連関とをあた
えることができる」(B386) といいます。このカントによる人間の位置づけにたいして、三木清はつぎのよう
に問います。

「しかし我々はここに重大な問題に出会わなければならない。いったい自由は目的論的構造のものであつて
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、まさに自由に自由を
目的論的構造において把握したのである」(8:485)。

カントの人間の位置づけを徹底したのはヘーゲルです。ヘーゲルは、「物を知ること」が「物を作ること」
であるという前提で絶対知の歩みを記述しましたが、ヘーゲルの記述過程はまさに世界の生成過程であり、自
由の実現過程です。ヘーゲルにとって知ることが作ることであり、自由になることです。ヘーゲルの記述過程
は自然史過程です。繰り返して自己を同一物として再生産する主体は自然主体です。なるほど、ヘーゲルは人類
史を記述しますが、それは自然史の延長された過程です。記述される世界はすでに既成の世界です。その結果
から始原へと反省し、始原から結果への歩みがあたかもすでに決定されている目的論的過程であるかのように
記述します。ヘーゲルの記述が結果論的な性格をもっているのは当然です。そこでは、人間諸個人はまさに自
然のイデーを実現するの道具として位置づけられています。人間諸個人は叡智者に欺瞞されて無意識にその道
具として生きているというわけです。若き三木清は卒業論文でも、カントがスミスから示唆を受けた「欺瞞理
論」を肯定的に引いていることにたいして激しく拒絶し、人間諸個人が叡智者の手段とされない「個性の自

由の領域」を追求しました。三木清はここでもその問題意識を継承していいいます。「有機体を合目的なもの
と見ることは自然の根底に自由を見ることであるとすれば、自由は目的論的構造をもつものでなければなら
ない。……「しかし」それはかえって自由を否定することになりはしないだろうか」(8:486)。したがって、摂
理論的「欺瞞理論」では同じ論理構成に立つ汎神論的全体主義に論理的に勝てない、と三木清は考えていたこ
とでしょう。汎神論的全体主義は部分を全体的手段と見なす点で、摂理論的「欺瞞理論」と同じ論理構成をと
っているからです。そこでは神が容易に天皇に替わることは経験がしめすところです。汎神論的世界では歴史
哲学は容認されないとドイツ留学中に三木清は『フランクフルター・ツァイトウング』で指摘しました(2:471)。
三木清は『構想力の論理』でもいいいます。「偶然を嫌い、懷疑を欲せず、批判的でなくて極端に肯定的な彼ら
の心理にとつては、個物と一般との間に対立は存せず、個物の独立性は認められない。一切は必然的に連続的
である。このように個物の独立性を認めないということが汎神論の特徴である」(8:216)。三木清は獄死する
まえに遺稿「親鸞」(18:421-525)を書きました。親鸞の宗教哲学はすぐれて歴史哲学です。親鸞が後鳥羽
上皇・土御門天皇から受けた流刑は、親鸞の個性性の歴史哲学ゆえかもしれません(古田武彦「親鸞」参照)。
全体にたいする個人の自立こそ、三木清の哲学的起点、歴史的転換を促す構想力が発動する起点、特殊個別的
事例が普遍をめざす科学を革新する起点(8:217)です。

[11] 田辺元と三木清

三木清にとって、構想力はすぐれて人間諸個人が身体を動かして物を制作する現場で発動する能力です。三

木清は「構想力の論理は単なる認識の論理ではなく、なによりも物の生産の論理である」(8:424)と主張します。三木清にとっての人間とは、「生きた個人的な具体的な人間」(8:399)です。したがって、「科学、特に法則的自然科学の主観として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」(同)ものです。この「抽象的理論人間」とでもいうべき存在は、人間が経験の反省の立場に徹底するときに抽象されてくる存在であって、三木清はそれを固定し一般化し普遍的基準とすることに反対します。出発点はあくまで具体的な活動する人間です。三木清がカントの『純粹理性批判』から『判断力批判』に移るときの転換は、「抽象的理論人間」から「具体的制作人間」への人間像の転換であつたと三木清は「解釈」します。三木清はいいいます。

「この書『判断力批判』」においてカントは美の問題とともに自然の問題を論じたが、その自然はもはや『純粹理性批判』におけるような一般的法則に還元された自然ではなく、具体的な形における自然、特に生きた自然、すなわち有機体であつた。生きた個人的な具体的な主観は歴史的人間一般である」(8:400)。

その意味で、「抽象的理論人間」を固定し一般化する立場、いいかえれば「直観的悟性」の立場は批判しなければなりません。カントの『実践理性批判』がまさに、この立場にたつものです。それは、人間があたかも無制約の規範で行動し得るかのような前提にたち、具体的人間をその出発点に置かない危険を犯しています。カントが人間諸個人を個性・生命性・具体性において把握するのは『判断力批判』においてです。三木清がなによりも『判断力批判』のカントに注目するゆえんです。カントの課題は「一方では客観的な理説と、他方ではあらゆる主観的に与えられたものを無条件に認める経験主義との対立、すなわち合理論と経験論との対立を克服すること」(8:402)にありました。しかし、カントは先験的演繹論における直観と悟性の総合の論証の

途上で、その課題を純粹悟性のもとへの經驗的直觀の包摂という問題にすりかえた、と三木清は判断します。カントは合理論と經驗論とを総合すべき課題を遂行する途上で「合理論への偏向」(8:406)に陥りました。カント哲学を直觀的悟性の哲学に一般化することに、三木清は根本的に反対です。

ところが、まさに「直觀的悟性」の立場からカント哲学を継承しようとしたのが、田辺元の『カントの目的論』(一九二四(大正一三)年)です。田辺元は三木清と同年(一九二三年)にドイツに留学し、三木清より一年早く(一九二四年)ドイツから帰国する船上で『判断力批判』を熟読し、その成果を『カントの目的論』で公刊しました。三木清は、『判断力批判』における趣味判断の問題を、美的作品の享受の社会的・客觀的基準の問題に固定せずに、作品の制作の問題にたちもどつて、いいかえれば、「作られたものから作るものへ」という結果から原因に遡及して、構想力が発動する起点で、把握しようとしています。田辺元は『カントの目的論』で、「歴史はへ構想力の代わりに自然認識の悟性を、自由人格の創造の立場においてはたらかせた芸術作品である」(二二四頁…へ)は引用者の強調。以下同じ)と主張しました。三木清にとって田辺元のこの構想力否定の主張は看過できるものではありません。田辺元のこの主張には、歴史はカントの『実践理性批判』の抽象的人格主義を全面的に押し出した直觀的悟性主義があります。いったい歴史とはそのような理念化された主体がつかくるものでしょうか。現在に現在を超える可能態を直觀する構想力の自由な活動から、歴史は創られるのです。三木清は田辺元の名を一度もあげずに、田辺元の主張を念頭において批判します。

「天才において構想力と悟性は一致しなければならないが、この場合、構想力は悟性の強制や制限に従うのではなく、かえつて構想力の自由な独創的な活動がおのずから概念に一致するのである。悟性には『自由な戯れ』というものはありえない。これは構想力に属することであつて、天才における構想力の自由な戯れはおの

ずから規則に適っているのであって、そこにその天才性がある」(8:428)。

三木清は田辺元の弁証法を直観的悟性の立場、無時間的超歴史的立場、観照の立場にたち、過去だけを思弁する形式的な弁証法と評価していたことであろう。というのは、田辺元はつぎのように主張しているからです。

「カントは感性的に制約された自然法の支配する存在界を模型的な自然 (natura ectypa) とし、自律的な道徳法の支配する存在界を原型的な自然 (natura archetypa) として区別対立させ、両者を模型と原型との関係において理解しようとしたが、……この両界はまさにそれに対応する主観として模型的知力 (intellectus ectypus) と原型的知力 (intellectus archetypus) とを予想すると観ることが、今述べた私の解釈によって可能になるであろう。もし直観的悟性をもって「神の立場」とするならば、人間は道徳的自由を実現する程度において神の精神と一になるのである」(113-114頁)。

田辺元はコーヘンの「極微概念」でもって悟性と理性の連続性を論証するという独自の弁証法を構築しようとした。三木清は、いわゆる弁証法なるものは、実は人間の行為の結果を反省の立場から追体験Ⅱ追思考 (Nachdenken) する「追想的弁証法」であって、本来の弁証法、すなわち歴史的創造の過程に即した「創造的弁証法」ではないと判断していました(8:209, 233)。本来の弁証法は、悟性主義的な連続過程ではなく、既成性を打破しようとする人間の受苦的な活動 (パトス) が引き起こす断層と飛躍を決定的契機とするものです。歴史には、とことん論理的分析をすすめても、それでは埋められない空白がありますが、その断層は構想力の飛躍 (超越) が生み出したものです。そのような弁証法観を念頭に、三木清はいいいます。

「そのような「直観的悟性 (intuitive Verstand) の立場からする」弁証法にたいして構想力の論理の立場が明らかにされなければならない。……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ぬ。……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ぬ。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ぬ」(8:430:へへは引用者の強調)。

このように、三木清は『構想力の論理』で、田辺元の『カントの目的論』における直観的悟性主義を批判しました。

〔12〕 西田幾多郎と三木清

田辺元の立場は「作られたもの」、すなわち制作の結果を固定し、その固定的結果を反省する悟性主義的な立場です。三木清の観点は「作られたものから作るものへ」という西田幾多郎の観点に類似したものでした。

西田幾多郎も三木清も、作られたものを作る行為に溯って把握します。制作行為の結果は作品であり、その結果にあたらしくなを作るかを構想しあたらしい作品の制作可能性を洞察します。このように制作行為は作品となり、それがつぎの制作行為の前提条件と可能性となります。西田幾多郎も三木清も、感性と悟性が発動する構想力の現場に着目する観点に立っていました。制作現場は、制作者である個性的人間を陶冶する過程でもあります。个性的に生きるために作り、作るために「物を見る」のです。「物を見ること」が「物を作ること」からまったく自立していると考えるのは錯誤です。三木清が『構想力の論理』でくりかえし強調するように、科学活動においても構想力は発動します。科学者は直観した仮説を実験するという形で、あたらしい経験(実

験)の可能性を、悟性ではなく、構想力に依存しています。西田幾多郎は、三木清が『思想』で「構想力の論理」を発表しはじめたすぐあと(一九三七年八月)、論文「行為的直観」でつぎのようにいいます。

「歴史的事実の世界は作られたものか作るものへと制作的に動いていく。個性的に自己自身を構成してゆくと考えられる。ここにおいて我々の制作は表現作用的であり、否定というものも生物的身体的ではなくて、歴史的身体となる、判断作用ともなる。歴史的構成作用というものが理性的なのである。そこには構想力など、種々のものが考えられるであろう」(『西田幾多郎哲学論集(I)』、三一〇頁)。

この引用文の最後の「構想力など」とあるのはあきらかに三木清の『構想力の論理』への賛同です。では、三木清は西田幾多郎の行為的直観の立場に全面的に賛成だったのでしょうか。『構想力の論理』においてこの西田幾多郎固有の用語「行為的直観」が出てくる箇所(8:458, 502, 505, 507)のうち、いくつかをみましょう。最初の個所で三木清は「構想力の論理はもともと行為的直観の論理である」(8:458)と書いています。

つまり、人間の身体的活動・行為にはさまざまな形態があります。触る・嗅ぐ・味わう・聞く・見るなどの五感の作用だけでなく、感性的直観や悟性的思惟ももっています。生存するために、なにが必要かを想像し、それを作るためになにが必要かを偵察し、自己の環境にその素材を探索し、物を作ります。人間とは、生きるためにもつ自己のさまざまな活動能力を総合した存在であり、その全体において人間を捉えようとするのが、西田幾多郎と三木清です。人間はそのうちの特定の活動形態に固定し抽象することはできません。特定の人間像は抽象の所産、しかも一定の歴史的背景が生んだ所産です。三木清は、人間は歴史的諸条件によってさまざまな人間類型を人間の「存在モデル」として抽象してきたといえます。意識をもつ人間、理性的人間、労働する人間、遊戯する人間、対話する人間などがその代表的例でしょう。西田幾多郎は人間の多様な活動形態を「物

を見る」と「物を作る」に集約します。三木清は、構想力の論理が行為的直観であるというのは、まさに「物を見ること」、すなわちあたらしい制作物の可能性を直観する行為がまさに構想力の発動にほかならないし、その直観が「物を作ること」に連動していると考えます。西田幾多郎が「行為は実践『プラクシス』であり、制作『ポイエーシス』である」(同、四〇八頁)というとき、西田は、「制作行為」が複数あつて、その結果である制作物が「実践」、すなわち交換に媒介される事態、いいかえれば、個体間の社会的分業を念頭においています。三木清も人間の行為がポイエーシスとプラクシスとの統一であるという観点を共有しています。

しかし、三木清は、遠慮がちに西田幾多郎の「行為的直観」を批判的に評価していました。三木清は『構想力の論理』よりほぼ一年半前に、「西田哲学の性格について」を『思想』に一九三六年一月号に発表していました。三木清は西田哲学の特徴をつぎのようにとらえています。

「西田哲学はいわば円のごときものであつて、この円を一定の角度において分析することが必要ではないかと思う。その角度を与えるものは永遠の意味における現在でなく、時間的な現在、従つてまた未来の見地である。西田哲学は現在が現在を限定する(永遠の今)の自己限定の立場から考えられており、そのために実践的な時間性の立場、従つて過程的弁証法の意味が弱められてはいはないかと思う。行為の立場に立つ西田哲学がなお観想的であると批評されるのも、それにもとづくのではなからうか。……そのことと関連して生じる一つの疑問は、個物が無数の個物に対するということのみで真に矛盾が考えられうるかということである。無数の独立の個物が非連続的に存在するということだけから過程的弁証法は考えられず、個人が二つの階級のようなものに統一されて対立することによつて初めて社会的矛盾が考えられるように、弁証法は多元的でなく二元的になることによつて初めて過程的弁証法となりうるのではないかという疑問である」(10:433-434); < >

引用者の強調)。

三木清は西田幾多郎の「永遠の今」に西田哲学への疑問は集中すると結論づけています。西田哲学の観想的無矛盾的性格、汎神論的非歴史的自然主義的な「永遠の今」に三木清は西田哲学の問題点を見ています。三木清は、現在をそのまま未来に連続させるのではなく、現在から未来形成要素を引き出す観点から、西田の「永遠としての現在」の性格を説明する必要があるとみます。西田幾多郎の論文「弁証法的一般者としての世界」(『哲学論集(Ⅰ)』所収)に示されているように、西田のいう世界には、それぞれの個物を超越する中心点・一般者は存在しません。個物は創造的要素としてそれぞれ相互に独立しつつ、他のすべての個物と相働き生命を維持しあう多様な諸関係を内部に含み、それらの生命活動を包括する創造的世界を形成しています。個物たちは相互に「特殊の連続」として関係しあい、相互に補足しあう多中心的世界を形成しています。その世界は、過去が未来に連続する「永遠の今」の世界です。西田はヘーゲルの概念を有機体であるとみていますが、西田の個物の世界もやはり有機体です。西田は、個物は生物的身体ではなく歴史的身体であると主張していますが、それは自然史的な歴史における身体立場です。三木清は西田哲学にたいして、社会的矛盾を媒介にして進む歴史的過程に人間諸個人の個性的道徳的発達を見る立場を対置します。悟性主義的抽象的一般者でなく、有機体的具体的一般者でもなく、類比的(アナログス)に連関する個物の間に矛盾をはらむ体系を三木清は主張しました。『構想力の論理』でいいます。

「経験は単に過去との結合ではなく、また未来との結合である。経験は過去と未来とがそこにおいて結びつく現在において成立するのであり、もともと行為的直観的なものである。このような行為的直観は自己と世界とが撞着するところに生ずるのであって、この矛盾の統一は構想力の総合においてこのような直観の内容とな

るのである」(8:505)。

この主張は、あきらかに三木清の論文「西田哲学の性格について」(一九三六年)を継承するものです。過去からの現在と未来への現在とを同一視せず、現在に矛盾を直観し未来に向かって超越しようとする構想力が自由にはたらく行為こそ、三木清のいう行為的直観です。三木清は上の引用文のすぐあとで、カントを批判して「彼の悟性あるいは意識一般はいわば〈空間された永遠〉であった」(8:507)というとき、そのカントの背後に西田幾多郎がいます。西田幾多郎は田辺元の批判にこたえて、「種の連続」を説きます。「私は歴史を連続ではないとはいわない」と主張し、特種の特種性が連続によって救済されることによって「永遠の今」が維持される構造を固守します。そのため、特種性が固有の質をもたない世界となっています。そこでは、非連続は所詮、個物の相対的な独自性以上の意味はなく、歴史に固有の矛盾や断層はありません。

〔13〕 超越をめぐるマルクスと西田幾多郎

歴史的過程を矛盾の過程として把握するのはマルクスの観点でした。西田幾多郎は三木清たちの示唆にこたえて、マルクスを読みました(山田宗睦『昭和の精神史』参照)。その一端は「行為的直観」にみることができます。西田はいいいます。

「分析はかえって我々に日常的な歴史的身体的立場から物を見ることである。……ヘーゲルの『現象学』もこのような立場であるが、唯物史観の見方においても、それは弁証法的として(『経済学批判』の緒論。方法)、経済現象というものを、分析したものの総合として考えるのではなく、生きた全体の過程として見るのである」

（『論集（I）』、四二七頁）。

西田幾多郎は「緒論」、すなわち『経済学批判要綱』「序説」（一八五七年）だけでなく『経済学・哲学草稿』（一八四四年）、『ドイツ・イデオロギー』（一八四五―四六年）を三木清たちに薦められて読んでいました。マルクスは「序説」で、消費・分配・交換という生産の結果（作られたもの）をめぐる行為をそれぞれ生産（作ること）に還元し、生産が消費・分配・交換を内部に包摂する再生産構造の包摂的契機であると把握していました。まさに、西田幾多郎のいう「作られたものから作ることへ」と遡及し、作る活動条件が作られたものであるという再生産過程をマルクスは把握していました。これは『経済学・哲学草稿』の「疎外された労働」の四規定の下向分析です。に明示していた方法です。しかし、古典経済学者のいう「生産一般」は、資本主義という現実が抽象する歴史的な範疇です。三木清は『構想力の論理』の最後でマルクスを念頭に「歴史的範疇」を強調しています（8:508）。この強調は、単に古典経済学に対する批判にとどまらず、古くはアリストテレス、近代のカント、ヘーゲルのカテゴリーに対する批判でもあります。「生産一般」は、資本が生産を包摂し、利潤搾出の手段に転化して以来、その手段を自己目的であるかのように転倒して現われている事態をそのまま無批判に非歴史的に固定し概念化したものです。この隠された真実をマルクスは明るみに出したわけです。「序説」でマルクスは、ブルジョア経済学がまさに歴史的に規定された生産を永遠に繰り返す行為として見たものは、ブルジョア社会の「生産のための生産」という形態で発現する資本の自己増殖過程をそのまま自然形態としてとられたものであると批判しました。

ところが、西田幾多郎は、生産行為を促す資本主義の歴史的規定性を探らずに、それをあくまで自然的な永遠の次元で把握しています。西田幾多郎は、マルクスを引きながら、マルクスのいう「生産一般」に、歴史貫

通的な人間の行為としての「物を見ること」、「物を作ること」を読んでいます。しかし、「物を見る行為」は資本家の精神労働に、「物を作る行為」は賃金労働者の肉体労働に、それぞれ特化しています。賃金労働者は資本家に従属し奉仕しつつ、彼を超越する精神現象学的可能態を彼ら自身の基礎経験に潜めています。その覆われた真実と歴史的自覚を開示するのがマルクスのいう〈批判〉です。西田幾多郎が「序説」における「生産一般」に読んだものは、三木清のすすめにもかかわらず、古典経済学者と同様な汎神論的な生産秩序でした。そこを三木清は批判しているのです。竹内良知が『西田幾多郎の〈行為的直観〉』で判断しているように、西田幾多郎は結局、観照の立場にたっています。

しかし、真の問題はその先にあります。マルクスの分析は重層的なものです。第一に、一見すると歴史貫通的なものに見える事態が歴史的な構造が現実的に抽象したものであることを論証します。第二に、その抽象的なものの歴史的構造を覆い隠す特性のなかに、まさに歴史貫通的なものが潜んでいることを分析します。現実的抽象態の理論的な分析とは、歴史的諸規定に覆い隠されている真に歴史貫通的なものが、その歴史的構造から超越する本性を開示する作業にほかなりません。「生産一般」は資本主義が現実的に抽象したものであり、歴史的構造に依存する規定であるからといって、それは結局、歴史的規定であるというように、「生産一般」を歴史的構造に閉塞してはなりません。それでは「生産一般」の分析が不徹底です。資本主義の歴史的独自性は、その歴史的な構造から、歴史的諸規定（見かけの生産一般）に混淆して歴史貫通的諸規定（真の生産一般）を抽象する超越的特性にあります。分析はその超越的特性にまでゆきとどかなければなりません。資本主義の現実的抽象作用の理論的分析は、その他の社会諸形態に内在している超越的特性を分析する基準となります。おおよそ歴史的な構造はそれを超越する〈社会的構想力〉を多かれ少なかれ内在させています。歴史的構造を超える

「社会的構想力」があればこそ、ある歴史的形態から他の歴史的形態への移行がおこなわれます。「序説」の「生産一般」に関する課題は社会的構想力の超越性の分析です。

「序説」の最後で、古代ギリシャの芸術作品にそれを生み出した歴史的特殊性を超越する普遍的な美しさがあるのはなぜかとマルクスが問うたのも、同じ問題関心からです。ある歴史的構造の内部に生きる人間が「個性的構想力」を働かせ芸術作品を制作し、彼らが彼らの歴史的 세계を超越することができるとはなぜかと、率直なおどろきをもって、マルクスは問いました。個々の人間の美的作品の享受の基準は同じとは限りません。彼らの間の対話や論争を通じて、古代ギリシャに美的基準が形成され、さらにそれが再定義されます。その社会的基準に応える作品を創るために、芸術家は超越的な能力を発揮し、後世の人間の享受欲求も満たす普遍的な作品を創りました。その美的基準はもはや個々人のものではなくて、いわは社会的合成力です。それは人びとの構想力が社会的構想力に総合されたものです。それは、個々人の基準とは必ずしも合致しませんが、古代ギリシャの人びとが一般的に受容した基準です。その意味で、「生産一般」が資本主義の現実的抽象であるように、社会的な美的基準は個々人の基準が総合された現実的抽象です。両者とも、その内部に超越的特性を潜在しています。それをマルクスは開示しました。

「14」 「行為の図式」と「歴史の図式」

したがって、三木清のいう構想力は歴史的創造の潜在力です。彼は西田幾多郎の「創造的社會の創造的要素」という表現を継承しつつ、そのような要素として人間諸個人が個性の自由な開花に生きる根源力を構想力の論

理にもとめています。自然史に内在するイデーを継承する人間は、人類史において一般的抽象者の述語に格下げされず、個性的な生活者となって「創造的社会」(8:184)の究極目的となる。これが三木清の歴史哲学の基本思想です。そのために三木清は、単に「認識の図式」だけでなく「歴史的世界形成の図式」(8:393)を構想します。三木清は、「人間の」行為の図式は自然のうちにあるのではなく、歴史のうちにあるのである。自然の法則ではなく、歴史の図式が我々の行為にとって媒介となる」(8:507)ことを確認します。創造的社會では「主観と客観との総合としての」主体であるところの個人をどこまでも包み、個人はそれから創造される」(8:507)とみる三木清は歴史の起点に、あくまでも諸個人の主体的行為をおきます。それでは、三木清がいう「行為の図式」と「歴史の図式」とがどのように関連するのでしょうか。

カントは「概念にその形像を付与する構想力の一般的操作を図式(Schematismus)と名づける」(B180)といます。我々の直観をある一般的概念にしたがって規制する規則を「構想力の図式」といいます。概念の根底には構想力の図式があり、そこから概念とその形像がつくられます。第一に、経験的感性的概念とその形像とはつぎのような関係にあります。たとえば、いまここに一匹の犬がいます。それが犬として知覚されるのは、この具体的な犬の姿が多様な犬の可能性、すなわち犬一般の概念の感性化であるからです。第二に、純粋感性的概念とその形像とは、経験的感性的概念のばあいと基本的に同じです。たとえば、三角形一般の概念とある三角形の形像とは一致しません。三角形一般はあらゆる三角形に妥当する普遍性をもつのにたいして、三角形のある形像は三角形の特定概念に対応するにすぎません。三木清は、このような構想力の図式を人間の行為の図式と歴史の図式に展開し、両者の図式を関係づけようとしていますが、三木清はその関係を展開していません。我々はその関係を基本的につぎのように考えます。

第一に、個々人が社会的存在である以上、個々人は行為の基準や作品に関して、制作者の生活する社会が与える概念に適合する形像を表象します。そのとき、制作者の表象は社会の図式概念が許容する範囲に収まっているのか、それとも制作者の個性が作用して、その範囲を超えているのかが重要な問題点となります。そのいずれの場合でも、制作物が社会的作品であることを実証しなければなりません。制作者と享受する社会（多数の享受者）は作品の評価をめぐって同意したり対立したりします。制作者は社会の評価基準によって多かれ少なかれ、制作行為と作品を修正しなければなりません。

第二に、自己の作品も含めて、個々人の作品は、直接的に間接的に、つぎの制作の前提条件、客観的所与となります。三木清が個々人に対する「環境」というのは、個々人の行為結果の社会的合成物、すなわち制作行為の概念・形像の社会的総合（社会の図式）のことでしょう。制作者は社会の図式に適合したつぎの作品の可能態をその客観的前提条件のなかに洞察します。こうして行為の社会の図式は継承され再生産されます。

しかし、第三に、既成の形を模倣して社会的要求に応えるだけでなく、それを超える作品を制作してこそ、制作者はより高く評価されます。この評価が誘因となって、社会的概念の形像化・感性化に制作者の个性的独創性が発揮されます。作品は既成の社会的概念を超越しようとするものです。制作者は、社会的概念そのものを超越する新しい形像の具体化、典型的作品を創ることによって、社会の図式概念そのものに修正をくわえます。制作者は、もはや旧来の概念に従わず、構想力の図式の超越的作用によってあたらしい概念を自覚せず、しかもそれに適った具象を創造します。社会の図式は個々人の図式の合成物ですが、制作者は旧来の図式を超える作品を制作することによって、社会の図式を修正します。それは個々人の独創です。社会の図式は固定されたものではなく、たえざる修正過程にあります。したがって、社会の図式は歴史の図式です。

歴史の図式の表層には、社会的通念（ドクサ）やそれを合理化したイデオロギーがあります。それらの深部の構想力の図式こそ歴史的世界を形成する図式であり、三木清が歴史哲学の根拠にすえるものです。歴史的世界には断層と飛躍の過程があります。歴史の基盤としての人間諸個体の天才性こそ、形の創造者です。その個性的な形の有機的連関と相互に模倣作用において、さらに異質で独自な形が発生する発現する「形の連鎖」が発生します。創造的社会的創造的要素としての諸個人は多様な形を創造する天才として働きます。歴史的伝承と発展は、多数の無記の個人の天才性、「もろもろの個人的独創性の匿名の総合」（8:123）にあります。「この個人的独創性のみが真のもの、あらゆる瞬間において効果的に活動しつつあるものであり、そのような無数の独創性は各社会のうちに於いて隣接社会との間に行われるモデルの絶えざる借入および交換のおかげでふだんの発酵状態にある」（同）と三木清は言います。発明は、個人を起点として社会的に伝播し波及してゆきます。独創的作品の模倣的流布は他の発明と結合します。三木清は発明と模倣の連鎖が多様な社会の図式を生みだす過程について言います。

「基本的な社会的適応は模倣されるべく定められた個人的発明、いいかえると、まず一人の人間の精神における二つの模倣の幸福な交叉である、このもとと全く内面的な調和の傾向は広がることによって自己を外に現わすのみだけでなく、このような模倣的流布によって他の発明と結びつき、こうして最後に調和の連続的な複雑化と調和化とによって人間精神の集团的製作物・文法・神学・法学・労働の組織・道徳などが形成される」（8:124）。

この「複雑化と調和化」は、原理的にみていかなる前提にたっているのでしょうか。さきにみたように、ハイデッガーは、自己から発して自己に帰還する「自己関係可能性」に人間を存在論的に根拠づけましたが、そ

の回帰性は単独者の有限性、すなわち未来の終末性に規定されています。フィヒテは、自我の目的実現のための行為の結果として客観の成立を定義しました。ハイデッガーもフィヒテも、単独者や自我そのものにおいて対象的客観が成立するとみています。しかし、〈完全同一者〉の間の〈関係〉とは形容矛盾です。それは単独者の自己関係にほかなりません。人間にとつての客観とは、社会的な客観であり、人間諸個人が社会的に個性的な主体、〈個性者〉として、相互に〈同一〉であり、かつ相互に個性的に〈区別〉される存在であるときに成立するものです。個性者には相互に他者に解消することができない〈固有性(個性)〉があり〈相補可能性(intercomplementability)〉をもつからこそ、個性者の間に相補関係が成立します。個性者は、相手にたいして自発的創造者であり、かつ相手の創造物の変容的受容者であり、自己の個性的な形を相互に相手の行動に適合した形に修正することによって、相補関係を構成します。相補関係が成立したときにも、個性的な形は消滅しているのではなく、相補の相手に適合的な形、すなわち社会的に個性的な形になっています。その結果は「調和化」です。個性者の自発的受容性の相補関係で、相補形態の多様な創造と既成の形の修正と変更が可能となります。個性者の間の相補関係は連鎖しあい重層化し「複雑化」し、しだいに個性者それぞれには制御できない対象的客観に独立してゆきます。個性者の相補関係に対象的客観の成立根拠があります。客観的对象として成立した調和形態は、カントが第一批判書の体系論でいうように(B686)、個々の形の中には多様な形が内包されているというような重層的構造になっています。重層的な調和諸形態はそれぞれ固定されずに、たえず修正過程におかれ、あたらしい社会的に個性的な形を個性者が創造し、その新しい形が連鎖反応的に他の多様な形を変容させてゆきます。

その重層構造の基本形態を個性的な二者の関係でみれば、異なる個性を相補関係の相手にもつからこそ、自

己が発した形が、相手の個性を濾過して変容して受容され、自己のもとに回帰してきます。したがって、自発的受容性は、個性者が他者としての個性者と相補関係を結ぶことに根拠をもっています。形の変化は、まず新しい形を創造する個性者から発生し、それを受容する個性者のもとで継起します。この変容可能性に対象的客観一般の成立根拠があります。こうして、相補関係を結ぶ諸個人の個性的な働きに、可変性・未来性が開示されてきます。先 (Vor) 一般、未来性一般は、まさに個性的な形を創造し変容させて受容する個性者間の相補関係にあります。先験的構想力の未来形成的時間性は、個性者の相補関係が潜在する可変性一般に根拠づけられています。人間の自由とは、単独者の自己完結的な自由ではなく、社会的な自由であり、相補作用をつうじて新しい形を生みだす創造的自由であり、人びとの生活過程で実現してゆく歴史的自由です。

[15] 形と類比

したがって、模倣は同一化Ⅱ特殊化の過程です。この過程の深部に、先に見た純粹再認の「同一化Ⅱ区別の原理」が働いています。この過程には、カントが『純粹理性批判』でのべた「体系の理念」の三つの原理、すなわち(1)同一化の原理、(2)特殊化の原理、(3)「(1)と(2)を総合する」連続性の原理という先験的な原理が貫徹しています(B685-686)。三木清は、「悟性の立場においては考えられない自然の経験的体系を可能にするのは、カントによると反省的判断力の先験的原理である。これが経験的法則に関する自然の特殊化の原理である。……自然はその一般的法則を経験的法則に、論理的体系の形式にしたがって判断力のために特殊化する」(8:435)と指摘します。反省的判断力は経験的特殊が与えられて、それを一般的概念に統一する

作用です。それが可能なのは自然のそのような先験的な働きによるとカントは考えました。個人内部の、個人間の、集団間の、模倣過程に発生する特殊化が一般的法則に整序することができるのは、その特殊化の原理によります。さまざまな関係における模倣が独創的な異質性を生み発展してゆくのは、その先験的働きによるわけです。その働きは「快の感情」を呼び起こします。つまり、「自然の形式的論理的合目的性には快の感情が伴う」(8:436)のです。快の感情を基礎に、特殊から分出した一般は特殊を総合します。快の感情(パトス)が一般的法則(ロゴス)を内面的に媒介するわけです。

三木清は、カントの「体系の理念」における、個物の特殊性をそのまま維持して総合する体系化の原理である「類比(analogia)」に注目します。三木清は「同質性と同時に多様性が存しないならば満足しないというのが構想力の本性である」(8:449)とか、「構想力の論理はもともと歴史の論理である。形の類比は自然記述よりもむしろ歴史記述に属している」(8:461)といい、つぎのように、類比について説明します。

「類比は多の中に一を求めることにおいてあらゆる論理と同じであるが、そのさい多を消して多を離れて一を求めるのではなく、多をそのまま認めながら多の中に一を求めるという点において特色を有している。悟性の形式論理は多様な特殊的なものを分析して共通のものを抽出し、これを一般概念として立てることによって統一するのであるが、そのとき特殊的なものの多様性は消されてしまい、一般概念は多様な特殊的なものの外に立てられることになる。しかるに類比においては多様なものがその多様性において認められる」(8:456)。

具体と抽象との二元論的対立は、上記の悟性的形式主義によるものです。三木清はマールブルク留学中に、類比の重要性を説いたハイデッガーの『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意味論』(一九一六年)を知りました。個性の天才的な働きが歴史の基盤であり、多様性Ⅱ特殊性(個性)が天才性の形態であり、天才性に構想力が

作用していると考える三木清が、具体的多様性から抽象的一般者をひきだす悟性的形式主義を批判し、多様性をそのまま体系に包摂する類比に注目するのは当然です。この視点はカントにならっています。カントは『純粹理性批判』の「体系の理念」をのべた個所で「被造物の連続的段階」(B696)について論じ、それを『判断力批判』に継承します。三木清は類比が「樹の形」、すなわち、一つの幹からしだいに多くの枝に分化発展してゆく形で表象されてきたといっています。一般的に言えば、これは有機体の体系です。第一に、有機体は、類の観点からは自己を再生産するものです。有機体では結果がそれを生み出した原因と同じものです。第二に、有機体では個体は自己を素材にして自己を再生産します。第三に、それぞれの個体の自己維持は相互に依存しあっていて、総体として自己を再生産します。しかも、葉は樹の産物ですが、逆に葉は樹を維持します。このように、一方的な「動因の連関 (nexus effectivus)」ではなくて、上位と下位との相互依存関係の「目的因の連関 (nexus finalis)」こそ、有機体の自己再生産の構造です。有機体の体系的構造こそ、先に見た「三つの原理」が妥当します。

〔16〕 矛盾とレトリック

形は相互に矛盾なく連鎖するとはかぎりません。むしろ、個人が生み出した形の社会的承認をめぐってひとびとは競い争います。そこに個体間の、集団間の特殊性を連結していた普遍性が破断し、断層と対抗が発生します。諸個人の行為の図式を総合するさまざまなレベルの図式が不安定になります。三木清は、未来を形成する制作と実践の観点を重視する歴史哲学をめざしています。過去の結果を理解する解釈学よりも、ひとびとの

作品の社会的承認をめぐる競争と説得の論理学として、レトリック（修辞学）の重要性を力説しました。レトリックはお喋りのことではありません。『哲学的人間学』で三木清はお喋りについていいいます。

「お喋りはあらゆる事柄について話すことを好む。けれども何一つとして掘り下げられ、深められるのではない。……お喋りは心も身も本当には参与していない談話である。ちやうど好奇心がそうであるように、どこにいてもどこにもいないということがお喋りの性格である。……お喋りが非本来的なロゴス（言語）であるように、お喋りにおいて孤独の虚無性から取り戻される自己も非本来的な自己にすぎない」（18:277）。

痛烈であります。お喋りは、多忙であることで嫉妬に通底します。お喋りは存在とつながりのない、真実を開示することなどまったく気にかけない「言葉のデカダンス」（5:143）です。言葉の空虚な連続は時代の性格でもあります。普遍者との実体的な根拠づけを失った現代人はその不安をヘラジオ的人間〈〉となってお喋りで紛らわしているのです。三木清はドイツ留学中、ヘラジオ的人間〈〉の登場に注目しています（19:271）。ラジオ放送は彼が留学中の一九二三年に始まりました。お喋りの狡猾な墮落形態が詭弁術です。

三木清は、アリストテレスの『アルス・レトリカ』に関するハイデッガーの講義をマールブルク留学中に聴講しました。三木清は帰国してから『構想力の論理』を執筆しているときまで、レトリックについて論じました。「レトリックの精神」（一九三四年）、「表現における真理」（一九三五年）、「解釈学と修辞学」（一九三八年）などがその代表例です。レトリックが話し手・聞き手・語られる事柄から成り立っているのです、説得性が事柄の正確な表現だけでなく、話し手と聞き手の心理・情念（パトス）の把握と操作によることから、パトスに関する研究、すなわちパトロギーが重要な論点です。三木清のパトロギーに関する論文もその点で見逃すことはできません。三木清は「修辞学も哲学的論理としては単に言葉のみでなく現実の存在そのものに関係づけられ

ることが必要である」(5:141)と確認しています。しかし、きわどいのは、言葉による表現とは無関係に、現実の存在が定義できないということです。真偽問題が言葉や表現をめぐる争いになるのは、そのためです。その争いに、言葉巧みに黒を白と言いくるめる詭弁術が忍びこんできます。アリストテレスは、真偽の形態を(1)判断、(2)知覚(概念)という命題の真理と、(3)物、(4)人間という存在の真理をあげましたが、表現的なものは、第一に、命題の真理をめぐる行為であるからこそ、「根源的には表現的なもの、そのものが真あるいは偽と語られる」(5:111)と三木清は指摘します。第二に、物や人間は表現的なものとして存在の真理にかかわります。物や人間は真であるためには、真らしく、真の形態に的確に表現されなければなりません。制作は迫真力のある作品に実現されてこそ、制作物も制作者も真と認知されます。

しかも、レトリックの前提となる話し手と聞き手はそれぞれ独立した人格であり、相互に役割を交換する権利があり、聞き手が「否定する権利」をもっているとき、真に説得されます。弁証法というまでもなく、*dia-logos*、すなわち「二者間の発話」であり、「対話」です。矛盾とは、*contra-dictio*、すなわち「異なる意見を・話す」者の間の対立です。対等で否定の可能性を含んでいる対話、すなわち「是是の連続」だけでなく、個性的差異に根拠をもつ「否否の断層」のある対話が弁証法です。その権利がないとき、ひとは屈服するが納得はしません。三木清は論文「解釈学と修辞学」でいいます。「修辞学の論理は弁証法である。人間はどこまでも社会的であるとともにこの社会においてどこまでも独立のものであるということが修辞学的思考の基礎である」(5:154)。偶然を嫌い懷疑を排除し、極端に肯定的で事なかれ主義の汎神論的世界、しかもその特性がもつ空白を埋めるべく登場する権威主義が支配する汎神論的世界では、対話は成立しません。科学だけでなく、レトリックも独立の個人を出発点におきます。レトリックのあるところに科学が培われます。個人意識が集合

意識から独立するとき、科学が成立する前提条件が構築されます。科学は既成の一般法則を否定する特殊例を起点として発達するのです。特殊例に着目するのは、通説なるものへ無批判に帰依する権威主義ではなく、個人の自由な独立意識であり、そこでこそ構想力が自由に作用します。

レトリックの過程には偶然が生まれ、対話者の想念と判断は揺れ動きます。語られる事柄をめぐる真実の模索過程は反省的判断力が働く過程です。特殊どおしの葛藤のなかで普遍を発見し、その普遍でもって逆に特殊を構成する過程がレトリックです。断層を飛躍し矛盾を調和する能力、しかも矛盾を論理的に総合する能力、直観から論理を引き出してくる能力が構想力です。三木清はいいます。「修辞学の論理は根本において構想力の論理でなければならぬ」(5:151)。創造的社会的創造的要素としての諸個人は制作行為とその結果をめぐって、たえずレトリカルな状況におかれます。

唐木順三は『三木清』で、『構想力の論理』にはやがて恐らく政治哲学を展開してくるに相違ないと予想させるような芽をふくんでいる(一四四頁)と指摘しています。鋭い指摘です。政治とは根本的には、現実的可能性の探求と選択にあります。未来を構想し実現する活動、これが政治でしょう。いままでみてきたように、構想力はすぐれて未来形成的な時間性をもっています。その根本能力があればこそ、人間は未来を展望することができます。三木清は人間の活動の中で未来を創る特性をもつ「制作活動」を最重視しました。三木清はレトリック(修辞学)の重要性を訴えましたが、レトリックの場合は裁判所・広場(アゴラ)・議会の三つがあり、それぞれ過去・現在・未来に関わる社会的図式を構成する場です。レトリックのなかで、現在起きている事柄を論じるアゴラのレトリック、これからの問題を論じる議会的レトリックはすぐれて政治的役割を担うものです。政治は人間は生きていくところ、すべてに遍在します。法廷は、現在を構成している過去の出来事の是非

を判断する場です。法廷的レトリックはその意味で、未来を形成する現在の価値基準を公的に確認・確定する活動です。

〔17〕 生活文化と自由時間

三木清は、人間の究極目標とはなにかを問いました。道德的人間になること、そのためには、同時に社会が道德的社会に脱皮しなければならないと考えました。道德的社会的基礎は、個々人の固有の生活行為（生きること）が根源的に承認されるという根本条件にあり、それは個性的生活にあるでしょう。では、個性的な生活とはなんでしょうか。それは「文化生活」をいとなむことでしょうか。三木清はそうではないと考えました。よい作品を創る行為こそ個性を培い、他者の作品を深く評価できる基準をもたらすと考えました。三木清は「生活文化と生活技術」（一九四一年一月）を書いて、教養主義的「文化生活」を批判し、生活行為にねざす文化こそ目指すべき目標であると主張しました。タメになる欧米風の学問芸術の教養主義的受容をやめて、日々の地味な生活行為がおのずから生み出す文化を自覚的に育てるようよびかけました。食物・飲み物・食器・箸・食卓・座布団・茶ダンス・障子・廊下・家屋、そして窓から見える景色、これらは無名のひとびとが営々と日々工夫し改善し継承してきたもの文化です。景観、それは歴史的形成物です。家にいて外に佇む景色を見ながら旅に出たような気分になることを三木清は「郊外風景」（16:16-18）・「家居旅心」（17:237-241）で表現しました。われわれはそのような生活文化の中で生活し、生命を維持しています。われわれの具体的な生活形態はわれわれの生活文化です。われわれの生命は日々の生活空間の改善によって、よりのびやかになります。

人間の個性は、実用性が目的の工芸品と、実用性を離れた享受それ自体が目的である芸術品とに発揮されます(5:120-122)。実用性を離れた活動時間が固有の自由時間です。三木清は自由時間を「閑暇」とよびました。『構想力の論理』の末尾でアリストテレスのスコレー論やマルクスの自由時間論を念頭に、つぎのように指摘しています。「一方生活に必需のものの生産に「携わっていて」ひまなき階級があり、閑暇を与えられて学問や芸術に携わり得る階級がある」(8:494)。生活空間の改善には自由時間が必要です。改善の必要を痛感していても、暇がなければ、改善できません。生活文化の創造のためにも自由時間が必要です。「勤労は貴い」という歴史貫通的な真実を歪めてイデオロギーに転化し、能力に応じて誰でもが労働するという「労働の普遍性」を特定の人間たちに集中的に担わせていることを正当化するために活用する転倒は、勤労者が自己の社会的位置と役割を自覚するにつれて、是正されていきます。自由時間を勤労者が獲得するにつれて、労働時間は苦痛の義務としての労働時間から個性的な作品を制作する自由時間に脱皮するというのが、マルクスの展望でした。戦時中、勤労動員が国民には一般化し、陰で財産階級がちゃっかり享楽にふけっているとき、勤労者に自由時間が必要であることを主張することは、「戦争に勝つために勤労者にゆとりを」という時局にあわせた正当化論を含んでいたかもしれませんが、三木清の真意は階級社会への批判にあったでしょう。

〔18〕 時代の悪と歴史的自覚

三木清は文化を人間の究極目的とは考えませんでした。むしろ、「究極目的は自然によって作られうるものではない」(8:488)のですが、それではいかなる究極目的をもつべきなのでしょう。それは「道徳的自覚」

です。三木清はいいいます。「文化的合目的性は道德あるいは自由を根拠としてのみ可能である。文化が自然の最後の目的であり得るのは、自然の究極目的である道德への関係においてである。人間の目的は文化にあるのではなく、文化の目的が道德的存在としての人間にあるのである。文化的合目的性は究極において道德的合目的性である。それは人間の道德的自覚において成立するのである」(8:488)。三木清の示す究極目的は、「観智体」(Noumenon)としての人間、超感性的能力すなわち、自由を有するものとしての人間、すなわち、「道德の主体としての人間」(8:489)です。

『構想力の論理』は治安維持法と一五年戦争の時代に執筆され公表された著作です。死者が累々と出る戦争社会に生きていて、三木清は「時代の悪」を痛感しました。その表現に三木清は、個人が全体に縛られて死に向かつて行進させられる事態を凝縮していました。戦争に「時代の悪」という深刻な断層を見ていました。『構想力の論理』には、全体でなく個人を、戦争でなく平和を、日本帝国でなく世界政府を、それぞれ優先する三木清の抵抗と主張が書き込まれています。三木清は市民社会・国家を超えた「世界市民的全体、すなわちすべての国家の一つの体系が必要である」(8:494)と主張しました。カントが「欺瞞理論」に依存して『世界市民的見地における一般史考』・『人間歴史の憶測的起源』・『永久平和論』で展開した歴史哲学の限界を指摘しています。三木清は日本民族やアジアを究極目的として主張することはありませんでした。

三木清は戦争に痛感する「時代の悪」を宗教哲学的研究「親鸞」で追求しました。三木清は、人間の真実は、天才的に直観されるが、それが人類の真実として実現するには歴史的な矛盾に満ちた過程が不可欠であると考えました。三木清が念頭においているのは、釈迦から親鸞にいたる系譜です。正法(教えと行いがあつた時代)、像法(教えはあるが行いがない時代)、末法(教えも行いもない時代)という終末に至る正像末の歴史を通じ

て、人間の悪が自覚されてくるという「歴史哲学としての宗教哲学」を三木清は構想していました。三木清は『構想力の論理』で「人間の目的は文化にあるのではなく、文化の目的が道德的存在としての人間にあるのである。文化的合目的性は究極において道德的合目的性である。それは人間の道德的自覚において成立する」(8:492)と書いています。この「人間の道德的自覚」は遺稿「親鸞」に深く関連しています。遺稿「親鸞」には「歴史の自覚」(18:422ff.)と題する長い草稿があります。そこに『構想力の論理』でいう「人間の道德的自覚」が凝集的に表現されています。三木清は書いています。

「時代を末法として把握することは、歴史的現象を教法の根拠から理解することであり、このことは時代の悪を超越的な根拠から理解することであり、このことは時代の悪をいよいよ自覚することである」(18:452)。「世の末であるという深刻な自覚が逆にいよいよ彌陀の救済を仰ぎ、その真実を信じたのである」(18:467-468)。

終末論こそ、人類史の未来にピリオドを打ち、歴史意識を成立させる決定的な時間意識であると三木清はみえています。親鸞がひとり自分のために名号を唱えるというとき、そこには強烈な個人の自立意識があります。ひとりひとりが自覚すること、これが歴史的自覚の起点です。親鸞は「御同胞御同行」を提唱しましたが、それは個人が集団に隠れること(没個性)ではなく、主体的自覚をもつ諸個人の自発的な連合を意味していました。

唐木順三は『三木清』(一八五頁)で重要な問題提起をおこなっています。第一に、三木清の『構想力の論理』は美的判断力に偏り、オプティミズムに陥っていないかという問題を提起しています。第二に、『構想力の論理』と「親鸞」とは人間論で矛盾していないかと問うています。

三木清は構想力が働く人間の活動のうち、制作こそ、もっとも重要な活動形態であるとみていました。それは、物質的精神的生産を通じて生活条件を生み出し、他者が必要とするものを作ることこそ、道德の基礎をなすものである、つまり「徳」とは他者の「得」をささえることにあり、そうすることで自己の人格を維持し高めると考えます。唐木順三が三木清は美的制作に偏っていると誤解したのは、三木清が『構想力の論理』で、構想力の働きを認識の問題領域から制作の問題領域に転換するとき、美的制作物（芸術品）の享受（鑑賞）からその制作へという芸術品の具体例をとったためでしょう。さらに、人間の活動それ自体が目的になる活動（たとえば美的制作）に人間の究極目的があると三木清が主張していたからでしょう。しかし、三木清は制作活動を芸術活動に限定していません。なるほど、『構想力の論理』で諸個人の天才性を主張した三木清は一見、樂觀的にみえますが、その天才性は完全に現実化されていると考えてのことではありません。これは第二の問題に関連します。

戦争社会で天才論を語るとはいかなることでしょうか。三木清は、さまざまな可能性と希望をもっている青年たちを戦地に引き出し死なせる状況に「時代の悪」を痛感しました。三木清は、天才論が国民総動員体制のもとで国民のエネルギーを総動員する哲学として作用するかもしれないという「へきわどさ」を自覚しつつ、まさにその総動員体制を超える力もまた諸個人の無名の天才的力能にあり、そのために諸個人の天才性を力説するという戦略に賭けたのです。このことを考えれば、三木清の天才論がオプティミスティックなどとはいえないでしょう。むしろ「時代の悪」を、個々人の具体的行為とは無関係の超越的存在の計らいによるものであるなどと勝手に合理化し納得せずに、社会の悪を自己に内面化する行為、すなわち内面化Ⅱ主体化こそが、社会の悪を生み出す「歴史の図式」をへいまここで切断し超越するのです。この自覚こそが、日常生活の無名の

人間の営みに時おり垣間見る天才性を積極的に展開する道の主体的起点となる、と三木清は考えていたと思われます。唐木順三は「社会の悪は同時に自己の悪であり、社会形成への義務と責任とを自ら担うものである」(一四三頁)と三木清が考えていたとみていますが、それは全く正しいと思われます。その自覚こそが、『構想力の論理』に描写された人間諸個人の天才性が開花する社会を創る出発点であると三木清は見えていたでしょう。したがって、唐木順三が設定したような問題、すなわち、 $\wedge$ 「親鸞」か『構想力の論理』か $\vee$ ではなくて、 $\wedge$ 「親鸞」から『構想力の論理』 $\wedge$ という順序で、三木清が考えていたことを我々は読みとるべきでしょう。

参考文献「三木清文献および拙稿を除き、アルファベット順」

『三木清全集』(第2次)、一九八四―八六年、岩波書店

三木清『構想力の論理(第一)』一九三九年、岩波書店

『構想力の論理(第二)』一九四六年、岩波書店

『哲学ノート』一九四一年、河出書房

(続)『哲学ノート』一九四二年、河出書房

『西田先生と語る』一九五〇年、角川書店

饗庭孝男『経験と超越』一九九四年、小沢書店

赤松常弘『三木清』一九九四年、ミネルヴァ書房

荒川幾男『三木清』一九六八年、紀伊国屋書店

『一九三〇年代―昭和思想史』一九七一年、青木書店

Arendt, H.(ed. by R. Beiner), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1982, Chicago

〔浜田義文監訳『カント政治哲学の講義』一九八七年、法政大学出版局〕

Beiner, R., *Political Judgement*, 1983, London [浜田義文監訳『政治的判断力』1988年、法政大学出版社]

Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, Presse universitaire, 1963 [中島盛夫訳『カントの批判哲学』、一九八四年、法政大学出版社]

Fletcher, William M., *The Search for a New Order: Intellectuals Fascism in Prewar Japan*, 1982 The University of North Carolina

『現代思想(特集・西田幾多郎)』一九九三年一月

『現代思想(臨時増刊・カント)』一九九四年三月

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1927, Halle [桑本努訳『存在と時間(上・中・下)』一九六〇―六三年、岩波書店]

Heidegger, M., *Kant und Problem der Metaphisik, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 3*, 1991, Vittorio Klostermann [木場深定訳『カントと形而上学の問題』一九六七年、理想社]

Heidegger, M., *Aristoteles, Metaphysik 91-3, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 33*, 1981 [岩田靖夫・他訳『アリストテレス〈形而上学〉第9巻1―3』一九九四年、創文社]

Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 25*, 1977 [石井誠士・他訳『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』一九九七年、創文社]

菱木政晴『浄土真宗の戦争責任』一九九三年、岩波書店

廣松渉・他編『講座ドイツ観念論(全6巻)』一九九〇年、弘文堂

古田武彦『親鸞』一九七〇年、清水書院

石井稔『構想力の自由』一九九四年、七月堂

岩崎稔『ポイエーシスのメタ主体の欲望』(山之内靖・他編)『総力戦と現代化』一九九五年、柏書房]

岩崎武雄『カント〈純粹理性批判〉の研究』一九六五年、勁草書房

Kant Werkausgabe, 1977, Suhrkamp

カント研究会『自由と行為(現代カント研究6)』一九九七年、晃洋書房

カント(篠田英雄訳)『純粹理性批判(上・中・下)』一九六二―六三年、岩波書店

- (波多野精一・他訳)『実践理性批判』一九七九年、岩波書店
(篠田英雄訳)『判断力批判(上・下)』一九六四年、岩波書店
- 唐木順三『三木清』一九六六年、筑摩書房
- 川村豊郎『判断力批判の研究』一九二八年、同文館
- 久野収『三〇年代の思想家たち』一九七五年、岩波書店
- 茅野良男『ハイデッガー』一九八四年、講談社
- 高坂正顕『カント』一九三九年、弘文堂
- 『カント学派』一九四〇年、弘文堂
- 高山岩男『西田哲学』一九三五年、岩波書店
- 『(続)西田哲学』一九四〇年、岩波書店
- 『哲学的人間学』一九三八年、岩波書店
- 丸山高司『ガダマー』一九九七年、講談社
- 三島憲一『ニーチェとその影』一九九七年、講談社
- 宮川透『三木清』一九七〇年、東京大学出版会
- 『西田・三木・戸坂の哲学』一九六七年、講談社
- Mok, KimYong, Miki Kiyoshi; *A Representative Thinker of his Times*, 1974, Berkeley
- 室賀定信『昭和塾』一九七八年、日本経済新聞社
- 中井正一『哲学と美学の接点(中井正一全集、第1巻)』一九八一年、美術出版社
- 中島義道『カントの時間構成の理論』一九八七年、理想社
- 中村博雄『カント〈判断力批判〉の研究』
- 西田幾多郎(上山春平編)『西田幾多郎(日本の名著47)』一九七〇年、中央公論社
- 西田幾多郎(上田閑照編)『西田幾多郎哲学論集(I・II・III)』一九八七年―一九八九年、岩波書店
- 大西克禮『カント〈判断力批判〉の研究』一九二六年、岩波書店

酒井三郎『昭和研究会』一九七九年、TBSブリタニカ
坂部恵『カント』一九七九年、講談社

『ヨーロッパ精神史入門』一九九七年、岩波書店

佐々木健『三木清の世界』一九八七年、第三文明社

塩崎弘明『昭和研究会と三木清の協同主義』『日本歴史』一九九三年七月、第542号

『思想(特集：構想力)』一九九一年九月、岩波書店

昭和塾友の会編『回想の昭和塾』一九九一年、西田書店

高田珠樹『ハイデガー』一九九六年、講談社

高峯一愚『カント判断力批判注釈』一九九〇年、論創社

竹内良知『三木清論』『第三文明』一九七五年二月—一九七七年十二月

『西田幾多郎と現代』一九七八年、第三文明社

『西田哲学の〈行為的直観〉』一九九二年、農山漁村文化協会

竹内芳郎『文化理論のために』一九八一年、岩波書店

竹市明弘・他編『カント哲学の現在』一九九三年、世界思想社

滝浦静雄『想像の現象学』一九九四年、紀伊国屋書店

田辺元『カントの目的論』一九四八年、筑摩書房

谷山隆夫『カントと形而上学』一九三九年、弘文堂

上田閑照『経験と自覚「西田哲学の〈場所〉をもとめて」』一九九四年、岩波書店

上田武男『西田幾多郎「過程する球体」』一九八八年、行路社

宇都宮芳明『訳注カント〈判断力批判〉(上・下)』一九九四年、以文社

Villa, DanaR., *Arendt and Heidegger*, 1996, Princeton University Press

脇坂光次『〈純粹理性批判〉の存在論的解釈について』『哲学研究』一九三一年二月、第一七九号

山崎正一『カントの哲学』一九五七年、東京大学出版会

山田宗睦『日本型思想の原像』一九六一年、三一書房

『昭和の精神史』一九七五年、人文書院

米田美智子「構想力と時間性」〔カント構想力についてのハイデッガーの解釈〕『金沢経済大学論集』第26巻第1・2合併号、一九九二年

内田弘「多元社会と修辞学的問題性」『経済評論』一九七九年五月

「三木清の自由主義思想と創造的社会論」『専修大学社会科学研究所年報』一九九〇年

「三木清における〈基礎経験〉概念の成立」『専修大学社会科学研究所年報』一九九一年

「三木清の社会科学摂取の問題像」『専修大学経済学論集』第25巻第2号、一九九一年

「三木清とハイデルベルグ」(石塚正英・他編)『都市と思想家(II)』一九九六年、法政大学出版局

(以上)