

三木清の真偽論と人間解体＝再生論

内田 弘

1 敗戦直後の三木清論における 近代的人間の解体＝再生問題

三木清は敗戦から1ヶ月と11日後の1945年9月26日午後3時半ごろ、豊多摩刑務所で獄死しました。ハイデルベルク留学のときからの友人羽仁五郎は三木の死の意味について、「三木清は、原則あり、帰結あり、見とおしある哲学者であり、彼は、たしかに、彼の哲学に生き、彼の哲学に死んだのである」と記念しました(羽仁159)。三木の死を悼んで、1948(昭和23)年1月に『回想の三木清』という同じ書名の著書が2冊(三一書房編集部編と谷川徹三・東畑精一編)、出版されました。

三木清の獄死からはほぼ1年経ったとき、高桑純夫『三木哲学』(夏目書店、昭和21年7月20日発行)と三枝博音『哲学と文学に関する思索』(酣燈社、昭和22年11月5日発行。以下『思索』と略)が発行されました。いずれも、三木の思想的核とはなにかを究明しようとするもので、今日でも三木清研究文献として貴重です。高桑の著書は三木の『哲学入門』を主なテキストにして、三木の哲学的主題に迫ろうとするものです。この書は『哲学入門』の研究書としても、広く三木の哲学の内在的にして批判的な研究としても、今日なお重要性をもつ文献です。三木の『哲学入門』を西田哲学の紹介本として、いわば『西田哲学入門』として評価す

るものがいまなお跡を絶ちませんが、そのような読み方が誤読であることがこの書を一読すれば判明します。

ここで高桑純夫のこの書を取りあげるのは、『哲学入門』とはなにかというコンテクストにおいてというよりも、三木清が生涯で問題にした超テーマ「近代的人間の解体と再生」について解明するためです。高桑はいいます。

「近代の恐るべき解体作用は、人間を社会条件の束に還元してしまった。三木哲学の根底には、この近代に関する強烈な反感がある。そして、これは、『形』をつくる人間の発見とその育成によるより他に防遏の手段はない。……三木氏では『形成』ということが、近代的不安の超克原理になっている」(高桑4-5)。

「アウシュヴィッツ・収容所列島・ヒロシマ・南京」。これらの20世紀の人間の悲惨から眼をそむけて、「課題としての近代の実現」を語ることはできません。三木清は別稿(内田1990)で論じたように、1930-40年代のまさに進行中のナチズム・ソヴィエト体制の実態を批判し、外来文化を無限に受容しナチズム政治哲学で「日本主義」を根拠づける奇妙さを自覚しない日本人の思想的性格を批判しました。そのような批判から遡って、そもそも「近代的人間とはなにか」を問い、その解体作用に直視し、「人間の再生」はいかにして可能であろうかという問題こそ、三木清の生涯を貫く超テーマでした。

高桑はこの点を的確に指摘しています。ただ、近代に対する三木の「反感」という高桑の表現は適切ではありません。むしろ、近代に対する「慄き」といったほうがよいでしょう。三木のその慄きは、彼とほぼ同時代を生きた中国の魯迅の西欧への慄き（竹内好「中国の近代と日本の近代」）に対応するものです。三木の友人小林勇は魯迅の友人内山完造の支持者でした。高桑は一步進めています。

「三木氏の思想的遍歴はつねにこの（心情の）唯一の満足を求め歩いた足跡に満ちている。パスカル、ケルケゴール、ニーチェ、ディルタイ、ハイデッガー、マルクス。二十世紀の子三木氏にとって、これらのひとびとの描いた人間像のひとつだつて無縁なものではなかった。在他性のうちに浮動しつつ『考える輩』（パスカル）、無を前にして絶望する『孤独者』（ケルケゴール）、世界の内に投げ出されて戦慄する『不安者』（ハイデッガー）、特定社会の『大衆的個物』（マルクス）等々。ここでは名前こそさまざまであるが、ギリシャ的距離が抹殺されて、近代的直面が支配権を掌握している点で全く共通なものがある」〔高桑60-61；（ ）は引用者〕。

高桑によれば、人間も含めて、ひとつの調和的な世界を形成していたギリシャ的世界観は、千年以上におよぶキリスト教の宗教的基礎経験のために、全く二元的な世界観に変化しています。近代的な人間の世界観的な構造は、一方に「人間」、他方に「絶対者」というように分裂しています。近代人は絶対者との対決によってのみ生きるように運命づけられています。絶対者を否定するという主題こそ、近代的人間の理解の鍵であると高桑はみます。高桑は「絶対者を何と考えるかにしたがって、場合によれば全く妥協の余地もなく矛盾する世界観の無政府状

態の中を三木氏ほど広く、しかも丹念に遍歴した学者をわたしは知らない」（高桑62）と評価します。それでは、「絶対者」とはいかなる存在でしょうか。高桑は三木の哲学的探求についていいます。

「三木氏の眼に捉えられた近代人間もまさしく絶対者と直面する人間であり、その否定的媒介を通じて自己を客観化しつつ生きて行く人間であった。しかし三木氏に関する限り忘れてならないことは、絶対者の否定によって生きるものが人間であると同時に、絶対者もまた人間による否定を通じて初めて生きているという相関的関係の認識である。この認識の中にこそ、三木氏によって『現実』と呼ばれたものの深い基礎が横たわっている。……人間の否定的媒介を通じて絶対者——神、自然、社会、物質——そのものも生きるという、きわめて特徴的な態度が、やがて三木氏の世界観に著しい内面的性格を与える根柢をなしている」（高桑62-63）。

実は、三木は卒業論文「批判哲学と歴史哲学」（1920年）で、この問題を「個性（個性者）の自由と叡智者（絶対者）の自由」の統一的理解というかたちで、主題にしていました。卒論で、彼はカントを主要な参考文献にしつつ、普遍者（絶対者）の自由との対抗関係にある人間の個体的自由を、「現実的自由」・「創造的自由」が切り開られる「歴史的自由」に求めました。そこでは『純粹理性批判』・『判断力批判』は活用されていますが、まだ「構想力」問題は論じてはいません。しかし、若き三木は早くも「個人・対・絶対者」という近代固有の対抗軸で問題を大きく深く掘っていたのです。この点に関して、三枝博音は『思索』で、三木がすでに卒業論文におけるカント解釈で正しい道を取り、やがてその道の外に出てゆく方向を据

えて、後に彼が構想力の論理に着目し、そこにひとまず彼の哲学の方向を定めたように見えても、それはカントに向かう三木の態度の正しさを示しているものである、と的確に指摘しています（三枝96）。ところが、高桑純夫はつぎのようにみます。

「知性を実験に向かわせるものは、環境からの働きかけにある。というのは、環境からの働きかけが、いかにも外見上は非合理みえてもすでに実験済みの場合にはわれわれは適応にいきさかの困難も感じないのであるが、知識内容となっていないような仕方働きかけてくる場合、適応の処置に窮してその働きかけの中に支配しているロゴスを我が物として適当に対処したいと思うであろう」（高桑142-143）。

高桑が上で「適当に対処する」というとき「実験」を想定しているでしょう。高桑は「非合理的なもの」を未だ実験によって知識内容になっていないが、いずれ実験によって合理的に理解できるものとなると考えますが、三木は、「非合理的なもの」には、そのような自然科学の対象だけでなく、悪そのもの（根源悪）がもたらした事実（Tatsache）があると考えます。三木は、認識論を超えて、悪を消滅させ善を創造する制作の領域にすすんでゆくこととなります。高桑は知性の自律性について、つぎのように考えます。

「知性の真の自律性は、客観からそのロゴスを奪いとりそれに適応しつつ概念を構成する場合にのみ保証される。換言すれば自発的であり論理的である知性は、自己に対立するものとしての客観、すなわち現実の中に支配する客観的、実証的ロゴスを自己の道具に使うて媒介するとき、真に自発的であり論理的である」（高桑102-103）。

高桑とは逆に、三木は留学中に執筆した「ポ

ルツァーノの命題自体」では、客観主義的認識論のアポリアから人間主体の必然性を導き出してゆきます。三木は「現実のうちには特殊なもの非合理的なものが存在している。そこに非合理的なものが存在するところから科学は実証的であることを要求されるのである」（7：45）

といいます。三木が問題にした「非合理的なもの」とは、自然科学の対象ではなく、人文科学的社会的な対象です。そのような学問の実証の究極になお「非合理的なもの」が残ると考える三木に、高桑は「時折顔を出す主観主義の残滓」（高桑146）を見出します。高桑は、現実の中には三木が考えるような非合理的なものが存在することは絶対に許容されないと考えなければ、科学の意義は根底から動揺する。或るものが現存している以上、それ自身のロゴスに従っているものであり、それが非合理的な存在に見えるのは、知性の合理性に乗ってこないからにすぎない、と断定します。さらに、高桑は、それ自身のうちに矛盾を包蔵するものは数限りなく存在するが、それは自己発展のための契機なのであって、歴史的・段階的に理解すれば決して非合理的であるとはいえない（以上高桑146）といいます。しかし、善をなし得るし悪もなし得る意味で自由な人間がそのような自己矛盾（根源悪）から脱出する可能性は、いったいなにがあたえるのか、その根拠を高桑はしめしていません。高桑は「自然は服従することによってのみ支配することができる」（ベーコン）を引用していますが、人間の「非合理性」も、いわば「自然必然性の相の下に」みるスピノザの視座からは、人間世界は、根源悪を克服する主体（善人）と根源悪を体現するもの（悪人）とが共に「自然存在」として同一地平におかれます。それは実践の世界の外部に視点をおく観照的な見方です。存在悪という非合理性は、認識論の対象とだけ考えるのか、それとも、善を創

造する実践・行為によって克服することができる対象と考えるかが決定的な岐路です。

ちなみに、ベルリン時代の学生マルクスが博士号請求論文で問題にした、近代固有の「テオリア（観照）とプラクシス（実践）との分裂＝対立」がこの問題です。マルクスは「イロニーをもてあそぶソクラテス」を、天体を崇拜する大衆の宗教的迷妄を冷笑する知識人の典型として位置づけました。まさに、大衆が自己の運命を自覚する知的能力を、なにがいかにしてもたらずのかが、マルクスの超テーマでした。大衆を組織し陶冶する資本主義こそ、無意識に大衆を知的主体に転化する場であるというのがその答えです。

三木は留学中に執筆した「ボルツァーノの〈命題自体〉」で、客観主義的認識論にその限界を超える積極的な主体を取り出します。三枝はその点に関して注目すべきことを指摘しています。

「彼の著作『ボルツァーノの〈命題自体〉』の中に、『知識哲学』の中に、右のこと（人間は無と全との中間者であるというパスカルの人間規定）を指摘することができる」（三枝100）。

三枝は、三木のボルツァーノ研究の長い射程距離を理解しています。以下では、三枝博音のこの理解を導きの糸にして、三木の真偽論と人間の再生可能性の根拠づけをあとづけたいと思います（本稿に直接関連する三木清の文献については、本稿末尾の「参考文献」参照）。

2 論文「ボルツァーノの〈命題自体〉」に孕むもの

三木清はドイツ留学でハイデルベルクに赴いてほぼ1年後の1923年の夏学期のとき、ヘリゲルのゼミナールで、Der Objektivismus in der

Logik（論理学における客観主義）と題する報告をおこないました。そのドイツ語の報告書は羽仁五郎によって大切に保存され今日に伝えられています。『三木清全集』第2巻末にはその原文と、羽仁による翻訳がのっています。その報告は、その年の暮れに「ボルツァーノの〈命題自体〉」という論文となって『思想』12月号に掲載されます。後年（1941年）「読書遍歴」で、留学当時、絶版となっていたボルツァーノの本をリッカートの蔵書から借り出して、その報告の準備をしたと回顧しています。

三木が「ボルツァーノの〈命題自体〉」で明らかにしたのは、客観主義的認識論を徹底的に内在することによって、それがジレンマに陥ることを導き出し、結局、「判断における能動性」・「態度を決定する判断主体」を導入せざるを得ないという帰結です。つまり、認識論は、はっきりと是認し否認する能動的判断主体を不可欠の契機とするほかないという論証です。しかし、論点はそれに留まりません。一般に、判断主体は、真理自体を価値として是認し、虚偽自体を反価値として否認する以上、価値判断の対象となる実在（行為事実）を生みだした主体として再審される、というのが三木の見解です。したがって、判断主体は価値ある実在を生みだす制作主体にならなければなりません。「認識論から制作論へ」という移行の内的必然性を孕んでいるのが、この論文です。

まず、この三木の論文を検討するさいに確認しなければならないのは、認識論の前提です。特に、認識主観をどのように規定しているかです。三木は1922年から翌年にかけてリッカートのゼミナールにも参加して、「個別因果律の論理」と「真理性と確実性」という二つの報告を行っています。

そこでまず、リッカートの判断とボルツァーノの判断とを比較すると、つぎのようになりま

す。三木の論文「論理と直観」によれば、リッカートの客観と主観は、つぎのような3つの段階をへて抽象化されてゆきます。

- (1) 自己以外の空間中にある世界（客観）と、肉体と精神を含む身体（主観）。
- (2) 自己の精神的自我（意識）から独立に存在すると考えられるもの（客観）と、自己の精神的自我（主観）。
- (3) 自己の意識内容（すなわち自己の表象・知覚・感情あるいは意欲など）（客観）と、その意識内容を意識するもの＝「判断する意識一般 (urteilende Bewußtsein überhaupt)」・論理的な主観（主観）。

第3の客観と主観の区分にいたって、三木は「我々はここにカントにおける自我の内面性あるいは精神性が全く失われてしまったのを見出す」(4:51)といます。リッカートの「判断する意識一般」(4:47)がおこなう判断とは、問いとそれに対する答えが構成する認識です。すなわち、問いのうちにある、なんらかの「超個人的な」価値を肯定あるいは否定する態度決定です。その価値はいかなる意味でも存在ではなく、それに先行する「妥当する (gelten) もの」です(4:36)。

三木はのちに「論理と直観」で、リッカートとは反対に、第3の「受動的な主観」から、第2の「意識自体と意識内容との統一体としての主観」をへて、第1の「精神と肉体との統一体としての身体」というように、逆の現実的な主体に遡ってゆき、認識論を超えて制作論に移行し、構想力の問題を提示します。この点に関して、高桑は「三木氏において、経験と経験的知識との混同は徹に戒められてはいる。経験的知識だけを経験から切り離して経験そのものの本性を無視する結果、きわめて偏狭な受動主義に束縛されることとなるのである」(高桑106-107)と書いて、真偽の混在状態に遭遇する経験その

ものを省みないリッカート＝ラスクの客観主義、いいかえれば、偏狭な受動主義に対する三木の批判を的確に指摘しています。

リッカートの認識主観に対して、ホルツァーノの認識主観は、対象が現われる単なる場所、すなわち対象を受容する作用としては、リッカートのそれと同じですが(2:282)、ホルツァーノは「認識された概念は、真理自体の概念と判断の概念との結合されたものである」(2:276)といます。ここに、認識論にはそれを超える契機、つまり、真理自体の創造の問題が内在しています。このような問題を念頭に、三木は、ホルツァーノのいう判断とは「体験の事実」(2:275)であるとみます。より詳しくは、こうです。

「判断の事実とは、命題自体と現実の体験、叡智界に属するものと感性界に属するものとの結合である。プラトンが我々の住む事実の世界、いわゆるゲネシスの世界を中間的なもの、混合されたもの(ミクトン)と考えたように、ホルツァーノにとっても認識主観の体験する事実は中間的なもの、混合されたものである。……ホルツァーノの考える判断の事実は妥当するものと感性的なものとのミクトンである。命題自体が主観の作用の中に現われるとき判断は成立する」(2:276)。

ホルツァーノの判断の対象は「命題自体と現実の体験との混合物」とする点で、リッカートとは違います。判断対象が「現実の体験」を含む点は、ホルツァーノの命題自体を分析する結果に構想力問題を析出する拠点となります。

「叡智界に属するもの」(『実践理性批判』)と「感性界に属するもの」(『純粹理性批判』)との媒介である『判断力批判』に三木が設定した構想力問題です。三木はホルツァーノの認識論に、認識論を超える経験の対象を生みだす制作

の可能性の問題を透視しています。いいかえれば、客観主義的認識論には、それを超えて、構想力の自由な働きによる「道徳的存在者としての人間」の世界（自由な個性者の創造的社會）を創造するという課題が潜在しています。

そこで、三木はまず、ボルツァーノの「真理」概念の二つの規定をつぎのように確認します。

- (1) 「あらゆる命題自体の特性を規定する概念。真理は虚偽の上位にあり、虚偽を自己のうちに包括する概念。ここでいう真理は命題自体の属する「領域」を規定する概念」(2:265-266)。
- (2) 「真理は虚偽と対立し、相互に排斥する。この場合真理と虚偽は同等の地位にある。個々の命題自体の『内容』を指示する概念」(2:266)。

三木は、真理の第2規定について、つぎのようになっています。

「ここ（上記の第2規定）にいう真理はあらゆる存在から独立であって、認識されると否とにかかわらず自体において成立する。すなわち、それは『真理自体』として存在の範囲にはなく、命題自体の領域に属するとみられなければならない。思惟的作用から独立に自体において真なる意味内容が成立すると同じように、認識する主観を超越して客観的に偽なる組織体が成立しているのである。我々はいわゆる『永遠の真理』と共に『永遠の虚偽』の成立を信じなければならぬ。私はボルツァーノの虚偽自体の思想に深い意味を認めざるを得ない。

ここに初めて私は虚偽に関する純粋な論理的解釈を見出し得ると思う。虚偽の問題について神義論と関係して古くから様々な形而上学的解釈が行われている」(2:267)。

ここで三木が「ボルツァーノの虚偽自体の思

想」になぜ「深い意味」を認めたのでしょうか。三木が「永遠の真理」と「永遠の虚偽」がそれ自体として成立し存在しているとみるボルツァーノを肯定し、「虚偽は普通に考えられているように、主観的作用の錯誤によって初めて生まれるものではなく、むしろ反対に自体において否認されるべき組織態の成立していることが主観的作用の錯誤を惹き起こす理由である」(2:281)といます。さらに、否認されるべき虚偽自体という組織体が成立していることが認識主観に錯誤を惹き起こすと理解し、それを「神義論」に関連づけていることに注目しなければなりません。

このように、三木においては、ボルツァーノ論は認識論を超えて善を生み出す制作論を経て宗教論につながっています。つまり、

〈ボルツァーノ＝認識論→構想力＝制作論
→パスカル＝宗教論〉

という関連です。三木がハイデルベルクからマールブルクに移って、ハイデッガーにつきパスカルを知り、パリに移って『パンセ』におけるパスカルにおける宗教的基礎経験を分析する内的動機はボルツァーノ論が孕んでいたといえるでしょう。三木清はのちに「わが青春」で、パスカル論で書いたことを親鸞でも書きたいと述懐しました(1:364)。遺稿「親鸞」(1944-45年執筆)を残す内的必然性としての運命はボルツァーノ論に胚胎していたのです。この点については、本稿の最後(6)で考察します。

3 客観主義的認識論のジレンマ

三木清はボルツァーノの命題自体論を内在的にあとづけて、つぎのようなジレンマを分析します。すなわち、ボルツァーノにとって、判断的作用は「態度を決定する作用」ではなくて、命題自体をただひたすら「受容する（志向す

る) 適合性) にあります。したがって、判断の「正と不正」は、命題自体に対する「適合と不適合」によって定まります。そこで三木は問います。

「ここに一つの困難が起こりはしまいか。虚偽自体もまた命題自体の一種であるが、〈虚偽自体に適合している判断〉を我々はいかに呼ぶべきであろうか。このような判断は、その『適合性』のゆえに正しい判断であり得るが、しかし、もし判断の作用が志向の作用であるとすれば、このような判断はまさに『虚偽自体』に十全であるという意味でまた正しからぬ判断であるとも考えられる。さらに我々は〈虚偽自体に適合していない判断〉をどのように名づけるべきであろうか。かかる判断は、一方、それが疑いもなく一つの『不適合』であるという理由で正しからぬ判断であるべきであろうが、しかし他方、かかる判断の志向性の不十全である当のものがまさに『虚偽自体』であるところ〔否定の否定〕から正しい判断と見られなくもなからう」(2: 283-284; < >, [] は引用者)。

以上を整理すると、こうです。

- (1) 「虚偽自体に適合している判断」：適合性では正、虚偽自体の受容では不正。→ 「不正と正とが並存する判断」。
- (2) 「虚偽自体に適合していない判断」：適合性では不正、虚偽自体の非受容では正(と見なし得る)。→ 「不正と正が並存する判断」。

この二つの判断を成立させている前提は、「虚偽自体」と「適合性、あるいは不適合性」です。「虚偽自体と適合性」に規定された判断も、「虚偽自体と不適合性」に規定された判断も、共に不合理をはらんだ主語概念です。したがって、それらを主語とした命題は共に不正で

す。それらを棄却するには、「態度を決定する判断」を導入しなければなりません。そこで、三木はつぎのように指摘します。

「このようなパラドックスの原因が、適合性・不適合性を志向性の十全・不十全と同一と見ること、根本的には、判断の作用を志向性の作用と解することにあるのは、誰も容易に看取し得る。このパラドックスを遁れるためには、判断の作用が能動的なもの、すなわち対象に対して、『態度を決する』作用と考えられることが必要である」(2: 284)。

そのうえで、以上の考察をつぎのように総括します。

「虚偽自体すなわち自体において否認すべき組織態を否認あるいは否定する判断、したがってこの意味における対象に対する適合は、まちがいのなく正しい判断である。同じように、虚偽自体を是認または肯定する判断、したがって、この意味における対象にたいする不適合は、疑いもなく正しくない判断である。判断を単に志向性の作用と見ないで決定の作用と見るとき初めて、この作用に内在する正不正の意味が明確に規定される。このとき初めて肯定否定と正不正との対応が確立されるのである。真理自体を価値として肯定することおよび虚偽自体を反価値として否定することは、いずれも対象に適合する決定として正であり、真理自体を反価値として否定することおよび虚偽自体を価値として肯定することは、共に対象に適合せぬ決定として不正であるということである」(2: 284-285)。

三木はこのように結論づけたあと、このホルツァーノ命題自体論の終わり近くで、「命題自体の領域は、対象の領域と判断の領域とのあたかも中間の位置をしめる。正不正という判断の

意味に対して標準を与えるものは真理自体・虚偽自体であり、これらのもの（真理自体・虚偽自体）に標準を与えるものは対象である」（2：286）と指摘します。こうして、三木は、「（正・不正の）判断→（価値・反価値）命題自体→対象」と遡及します。三木は、つぎにみるように、ホルツァーノの命題自体をカントの総合判断に関連させて、「真理自体と対象との対応説」を採ります。対象は命題の標準となる以上、対象になんらかの論理的なものが内在していなければなりません。判断だけでなく、判断の標準となる対象もまた、論理的なものが支配する領域に引き入れられるべきで、「ホルツァーノが問題としていない対象の論理を哲学の主要問題としたのはカントである」（2：288）ことを確認して、カントに帰ります。

三木は、カントにおいて、対象論理的もの特性を指示する総合判断と非対象論理的なものの特徴づける分析判断との区別を確認して、前者の対象論原型領域が「全く異なった二つの要素、すなわち形式と内容、あるいは範疇と範疇素材との結合」（2：289）であると指摘します。判断の標準である対象は、論理的な範疇と非論理的な範疇素材とで構成されています。こうして、「カントによって対象の領域へまで支配を広げることのできた論理的なものは、同時にその自足性を失って、対象における1つの要素としてのみ意味を持ち得ることとなった」（2：289）ことを確認します。この「論理的なもの」は、本源的には、制作者が質料因（素材）に対象化した形相因（範疇）にほかなりません。

三木は1923年に書いた「ホルツァーノの〈命題自体〉」から18年後の1941年に公表した「論理と直観」で、そのホルツァーノ論の続きを論じます。そのため、ふたたび先験論理（先験判断）と一般論理（分析判断）を対比し、真の認識は「創造的・発見的・総合的」であり、その

ような認識は「構想力の作用」であることを、カントの構想力規定（Kr.d.r.V.A124）を引いて確認します。こうして、三木が、

〈判断（正不正）⇔命題自体（真理自体=価値，虚偽自体=反価値）⇔対象（論理的な範疇と非論理的な範疇素材との総合）⇔構想力=表現（制作）〉

という関連で、おおよそ18年間も持続的に考えてきたことがわかります。構想力を本格的に論じる端緒をつかんだのが、ホルツァーノ論と「論理と直観」との間に書いた「表現に於ける真理」（1935年）です。

4 表現における真偽とロゴスの両義性

三木清は「ホルツァーノの〈命題自体〉」（1923〔大正12〕年）を公表したほぼ12年後の1935（昭和10）年9月号の『思想』に発表された「表現に於ける真理」で、真偽論を発展させます。真偽問題は判断問題であるだけでなく、判断の対象を实在物にひろげて、それを生み出す人間の活動を問題にします。三木はその活動を「表現」といいます。表現されたものを、真か偽かという側面から考察します。まず、三木は真偽問題の伝統的な論じ方をふりかえっていいます。

「真理は物のうちにあるのではなく、かえって〈思惟のうち〉に、特に〈判断のうち〉にあるといわれてきた。アリストテレスの語を用いれば、真としての存在（*ōs alētesthes on*）は外部の存在（*exō on*）でなくて、思惟の状態（*pathos tēs dianoiās*）にすぎない。しかしながら、真理は単純に判断に属するというのではなく、かえって判断が物と一致する限りに於いて判断に属すると考えられるのである」（5：108-109）。

三木が上の引用文で「物」というのは、アリストテレスの『形而上学』では、プラグマ (pragma) です。人間の行為事実とその結果です。ドイツ語では, Tatsache, 英語ではラテン語 factum を継承した fact です。したがって、プラグマは、自然科学の対象である自然物ではなくて、人間の行為とその結果 (行為事実) のことです。対象はすぐれて人文的・社会的な対象です。顧みれば、アリストテレスの真理概念は人間の「行為事実において」ではなくて、「思惟 (判断) において」定義するという特性をもっています。三木の不満は、真理概念のそのアリストテレス的限界にあります。三木はその限界を超えて真理を「行為事実において」定義しなければならないと主張します。

「カントも真理は判断と物との一致に存するというアリストテレス的規定を認めたのであって、彼の問題はその後のことであった。真理は単に意識の内部で考えら得るものでなく、つねに意識を超越するものへの関係を含んでいる。真理が人生にとって有する厳しさも、それがこのように我々の意識を超越するものに関係するところにある」(5:110; 傍点強調は引用者)。「真理の概念は超越の概念を含み、真理はつねに超越的なものに関係づけられている。そのような超越的なものは先ず意識の外に存在する物と考えられるであろう」(5:110)。

三木がボルツァーノの真理自体を、「表象内部」のことがらではなくて、対象との「対応」関係で捉えたのも、まさに真理が意識を超越するものであるという厳しさゆえでした。三木は「意識を超越するものへの意識の関係」を探るために、アリストテレス『形而上学』第V巻第29章の「虚偽 (pseudos)」の概念定義を参照します。その定義はアリストテレスのテキストでは、つぎのとおりです。

(一) 事実 (pragma) としての虚偽。

(1) ものごとに関する立言^{ロゴス}=判断^{ロゴス} (常に偽・或る場合には偽)。筆者なりに例えれば、「ソクラテスはソフィストである」・「ソクラテスは青年と共にいる」となります。

(2) ものごとに関する表象 (phantasia) (虚像・非实在物)。例、蜃気楼・夢。

(二) 判断としての虚偽 (立言=判断が、或るものにだけ真である場合は、他のものには偽。或るものが、複数の立言のいずれでも、真である場合)。

(三) 虚言者としての虚偽 (意図的に他人を騙し虚偽の表象をいだかせ、虚偽の事実 (pragma) を生みだす者) (Aristoteles 1978:244-247)。

三木は上記の順序を、

「1. 結合と分離を含む判断が真あるいは偽といわれる場合」[(一)の(1)]

「2. 単純な知覚または概念が真または偽といわれる場合」[(二)]

「3. 真なる物あるいは偽りの物というように物が真もしくは偽といわれる場合」[(一)の(2)]

「4. 真なる人あるいは偽りの人というように人間が真ないし偽といわれる場合」[(三)]

というように、入れ替えます。この入れ替えには、のちのアランのいう、真理の二つの要素「物の真理」と「人間の真理」への布石です(5:130)。

アリストテレスが『形而上学』第V巻第29章でもっぱら虚偽について論じているのにたいして、それを三木は真偽の両面に拡大します。たとえば、アリストテレスが(一)の(2)と(三)で「虚偽の物事」や「虚言者」のみに言明するのにたいして、三木は「偽りの物・人間」だけでなく、

「真なる物・人間」と「偽りの物・人間」を対比し、真偽論に一般化しています。おそらくマールブルク留学時代にハイデッガーから示唆されたと思われる、ロゴス（言葉）にはそれ自身による「立言＝判断」だけでなく、ポイエーシス（制作）の意味が含まれていること、つまり「認識＝制作（エピステーメー＝ポイエーター）」であること（ハイデッガー『アリストテレス形而上学第9巻』に関するフライブルグ大学講義、参照）を活用して、つぎのようにいいます。

「物や人間すなわち存在が真とく語られる」のは、固有な意味における真、いいかえれば判断の真に対するアナロジーにしたがってである」（5：111）ことを超えて、「表現的なものとして物や人間はそのものが直接に、根源的に、本来的な意味において真とく語られる」のである。いわゆる命題の真理とは異なる存在の真理の問題はこのようにしてなによりも先ず表現の問題に関わっている。しかも表現をそのものとして真とく語ることは特に、それを理解の立場からではなく制作の立場から考察されることが大切である」（5：111-112；くは引用者、強調点は原文）。

三木にとって、真理とは、しんじつ語ること lego（作品像の定立）だけでなく、その語り（作品像）にしたがって制作すること（作品の制作）を意味します。従来とかく認識問題は制作の結果（作品）だけに、しかも制作過程に働く制作者の精神作用ではなくて、それとは分離された知的認識者の判断力一般に当初から限定されています。「我々は作られたもの（作品）そのものについて真であるとか偽であるとかと語る。それでは、このような表現の真理についても、真理は物と思想との一致であるという見方は妥当するだろうか」（5：112）と、三木は

問います。真偽問題とは、本源的には、作品という結果はあらかじめ定められた作品像と一致しているのかどうかの一致問題です。三木自身すでに『パスカルに於ける人間の研究』で論文「ボルツァーの〈命題自体〉」を注で引用しつつ、「真理と虚偽とが最初にそして原本的には理論的な命題の妥当に関係するものではなく」（1：31）、人間の「存在の仕方」すなわち、表現＝制作のあり方であるとのべています。ところが、伝統的な真偽問題の枠組みでは、制作する者と認識する者との分離は問題になりません。真偽の判定は知的認識者の独占的領域となっています。こうして、三木は、真偽問題のアリストテレス的な場の定立、すなわち、

① 思惟のうちに（アリストテレス）。

② 事態のうちに（アリストテレス）。

に、

③ 制作のうちに（三木清）。

を加えます。③にこそ、最も根源的な真偽問題の根柢があると主張します。

注目すべきことに、三木は「ボルツァーの〈命題自体〉」で、要素の結合様式に真偽の根柢をもとめるアリストテレスに注目しています。

「判断主体がおもいうかべる表象要素の個々の要素は、それ自体として、真でもなく偽でもない。個々の要素の結合の上に、その相互の関係、調和と不調和との上にも、価値と反価値との対立は成立する。アリストテレスが判断の真と偽とはその要素のシュムプロケー（symprokē）あるいはシュムテシス（synthesis）によって現われるといているのは、論理的対象の構造について決定的な思想をいいあらわしたものであると考えられる***。*** Aristoteles, *Metaphysica* IV, 4, 1027f.」（2：259-260）。

アリストテレスは真と偽とは個々の要素の結

合様式にあるといえます。先の(一)の(2)でみた、物事に関するファンタジア(表象)による結合には、個人的表象の場合と社会的表象=物象化の場合とがありますし、(三)虚言者による要素の偽りの結合には、個人的行為としての虚言の場合と、個々人の行為事実(Sache)が自立して彼らの社会像を転倒する物象化(Versachlichung)した事態を、彼らがあたかも真実として虚言する場合とがあります。アリストテレスは、もっぱら個人的事象として規定しています。三木はマルクスの物(象)化論を知っていることを自分のマルクス論で示していますが、この論文ではもっぱらそのような歴史的規定性を捨象した、いわば「生産一般」の次元で考察しています。「①思惟のうちに」と「③制作のうちに」が結合して、「②事態のうちに」、すなわちVersachlichung(物象化)として現象する問題がありますが、ここでは、それに三木は論及していません。筆者は、マルクスが「アリストテレス『デ・アニマ』ノート」(MEGA, IV/1:164)で、真か偽かは要素の結合様式にあるという問題に着目し、人間の行為事実(Sache)が一定の関係で自立する事態(Versachlichung)に注目していたことを指摘しました(内田2003)。つまり、マルクスの物象化論の起源は『ドイツ・イデオロギー』(1845-46年)ではなく、それに先立つこと5年前のベルリン時代(1840年)のそのアリストテレス研究にあります。

三木は社会的事象として虚偽者を論じています。特に危機の時代には無性格な思想が跋扈します。

「無性格な思想というのは主体的真実性のない思想である、確信を欠く思想である、運命的でない思想である。無性格な思想というのはただ他人に対する効果をのみあてこんだ思想である。他人における主体的効

果でなく、単なる心理的効果をあてこんだ思想である」(5:7)。

三木はレトリック論をいくつか執筆していますが、レトリックが詭弁術に転落する可能性を指摘していました。すぐれて人格的な真実性が問題となる現場での応答が、あたかも利害関係が抗争する法廷での戦術みたいなものにすりかえられ、とにかく言い負かせればよいとするテクニック問題に転化する可能性(危険)があります。そこに存在するのは、効果的な弁論をこととする忙しく無性格な人間です。しかも、そのうえに三木が論文「転向の性格」(16:147ff)などで問題にした「形なき形」という「日本的性格」が加わるとき、無性格性は相乗的に進行します。その精神構造はシニシズムに満ちています。

真偽の問題は、根源的には言葉(ロゴス)のアンチノミーに根ざしています。表現の根拠としての言葉(ロゴス)は両義的です。三木がマールブルク留学のとき師事したハイデッガーは三木がそこを去った(1924年)12年後に、「ヘルダーリンと詩の本質(Hölderlin und das Wesen der Dichtung)」(1936年講演, 1937年出版)で、言葉の両義性を論じました。三木はヘルダーリンについて「読書遍歴」で「ヘルダーリンはあの(第1次)大戦後ドイツの青年たちの間に非常な勢いで流行していた。……ハイデッガーの哲学はそのような『戦後不安』の表現であった。その後ハイデッガーは、ヘルダーリンに基づいて文学を論じている(『ヘルダーリンと詩の本質』1936年)」(1:415-416)と書いています。三木はハイデッガーのこの論文に注目していたのです。

ハイデッガーはそのヘルダーリン論で、言葉(ロゴス)こそ、人間存在をささえる根拠であることを指摘します。「一般に言葉があつて初めて存在するものが顕わになる状態のただなか

に立つべき可能性が与えられる」(訳55)。言葉によって人間が本源的に生成し、歴史的存在になるといいます。人間は言葉によって世界に顕現してきます。いいかえれば、「人間は一般に言葉の力によって始めて顕わなものに引き渡される」のです。人間が「社会的生存 (zoon politikon)」として存在するということは、「言葉をもつ生存 (zoon logistikon)」として存在するからです。肉体労働もすぐれて社会的な存在である言葉 (精神労働) の導きによっておこなわれます。ところが、言葉という「顕わなもの」は二重に、すなわち、「存在するもの」として人間を脅かし刺激し、「存在しないもの」として人間を欺き幻滅に陥し入れます (ハイデッガー54)。言葉は人間に世界に生成し世界に生きる可能性を与えますが、その可能性たるや、二律背反的です。ハイデッガーは、言葉の内包する二律背反を「言葉に於いては最も純粋なもの及び最も奥深く隠されているものと相並んで混乱せるもの及び低俗なるものも言い表せ得る」(ハイデッガー54)と指摘します。善に生きるのも、悪に生きるのも自由 (可能) です。人間の存在性格は言葉によって根源的に二律背反的なものとして規定されています。しかも、一見するところ、「善と見えるもの」は「悪の仮象」であるかもしれません。逆に、見たところ「悪と見えるもの」も「しんじつ善の仮象」かもしれません。「善人なおもて極楽浄土す、いわんや悪人をや」です。ハイデッガーは人間が言葉をもつことによって陥る世界の悲劇性をつぎのように指摘します。

「(事物を闘争のうちに分裂させ、それによって同時にそれを統一する)『内面性 Innigkeit』への帰属は、世界の創造と発展によるだけでなく世界の破壊とその没落を通じて、現実に証明される」(ハイデッガー53)。

カントは理性の陥る二律背反を「仮象」といいました。ハイデッガーのこの指摘は、カントのいう「理性のアンチノミー」を「言葉のアンチノミー」に分析したものであることは、つぎのハイデッガーの文章における「本質的なもの」と「非本質的なもの」が相互に対照しあう関係にある事態を指示する用語「仮象 (Schein)」であきらかです。

「言葉は言葉だけとしてはそれが本質的な言葉であるかそれともまやかしてあるかについて直接の保証はなにも提供しない。かえって、本質的な言葉はその単純性ゆえにしばしば非本質的なもののような外観を呈する。他面またその装飾のゆえに本質的なもののごとく見えるものは口真似されたものにすぎない。かくて言葉はたえず自己を自己自身によって創りだされた仮象 (Schein) のうちに投げ入れ、それによって自己の核心——純粋な言葉——を危険に曝さざるをえないのである」(ハイデッガー54-55)。

5 表現としての人間

三木清は人間の制作活動による表現を技術に関連づけます。彼にとって、技術とは、因果論と目的論との統一です。カントの『判断力批判』は、快不快の感情に直接関係する趣味判断に関する「美学的判断力の批判」と、自然の合目的性そのものに関する「目的論的判断力」とをテーマとする部分からなっています。三木は、前者における作品論を作品の制作過程に遡り、しかも制作活動を芸術活動だけに限定するのではなく、新しいものを創ろうとする人間の制作活動一般に拡張し、その目的を実現しようとする活動を、後者の自然の合目的性をいかに理解するかという問題に関連づけます。つまり、人

間が自ら定立した目的を自然の因果関係を媒介にして実現する目的論的行為は、自然史に生成した人間が道德法則にしたがって「自然の目的」を構想（想像）し実現する過程であるという観点をすえようとしています。三木のこの観点は、彼がカントの『純粹理性批判』における「人間の自由と自然必然性との第3アンチノミー」を目的論と因果論との統一としての技術論で解決しようとするものです。

三木のそのような技術論は、発明論に集約され、発明が「いまだ存在していなかった新しいもの」を創造する行為であることから、「いまだ存在していなかった新しいもの」をイメージとして思い浮かべる構想力と「発明」を結びつけます。

「技術の本質は発明であり、これまで存在しなかった新しい性質の獲得である。……その基礎になっているのは既知の自然法則であるにしても、その発明は意想外のもの、ひとを驚かすものをもっている。技術は単なる発見でなくて発明を意味するゆえに、技術によって作られたものが既に表現の意味を有し得るのである」（5：118）。

三木清が発明を「これまで存在しなかった新しい性質の獲得」と規定するとき、構想力を念頭においていることは明白です。制作者の典型である芸術家の「創造的想像力（*imagination créatrice*）」（アラン）をこの論文で引用していることでも、そういえます。しかも、制作活動は身体的全体的なものです。三木は、制作活動は単に精神活動であるだけでなく、精神と肉体が統一して行う活動であると指摘します。三木はポイエーシスを詩作の枠から制作一般に解放します。「制作的活動は純粹に精神的なものでなく身体を結びついたものである。純粹な精神を考えることはかえってただ観想の立場においてのみ可能であろう」（5：135）。演劇の俳優

術や彫刻家の活動がそうであるように、芸術家の創作活動は全身的、全人格的なものです。三木は「人間の一切の行為が技術的なものである。行為はすべてポイエーシスの意味を有する」（5：135）といい、人間の制作活動一般をそのような総合性ととらえています。それは、新カント派の認識論における受動的主観と対照的に現実的なものです。制作活動はすぐれて技術的な活動です。

マルクスと同じように「我々の師アリストテレス」という三木は、アリストテレスの技術論を参照します。

「アリストテレスは、技術によって作られるものにおいて思惟（*noēsis*）と制作（*poiēsis*）との二つの過程に区別したが、ポイエーシスはノエーシスの逆の過程というようなものではなく、創造の意味を有するポイエーシスにおいては、ノエーシスとポイエーシスとは一つに結びついている。このようなノエーシスは直観的なところがあるが、それにおいてロゴスとパトスは結びついている。このような行為的直観は、行為が単に主観的なものでなくてすでに主観的=客観的意味を有し、換言すれば行為は同時に出来事の意味を有し、あるいは行為が単に精神的なものでなくてすでに精神的=身体的意味を有するゆえに、ロゴス的=パトス的である」（5：136）。

三木が「ポイエーシスはノエーシスの逆の過程」といつているとき、念頭においているのは、制作過程は自然の因果過程の「原因→結果」の過程を逆にしたもの、つまり「結果→原因」であるという理解です。制作者は、結果に実現すべき目的を予めイメージに定立しておいて、それを「原因→結果」の因果過程に媒介して実現するのが技術であるという技術理解です。三木は創造的な制作には「いまだ存在していないも

のを捉える直観」, すなわち, 構想力が作用するとみえます。創造の根底には, 構想力がなにもものもとらわれずに自由に働きます。その直観=構想力に「ロゴスとパトス」は結合しています。それはいかに結合しているのでしょうか。人間は欠如の窮迫 (パトス) を克服するためにどうしたらよいか模索するうちに, 次第に冷静になってその実現条件を, 自分をとりまく客観的環境 (ロゴス) にさがしだします。こうして, 人間は「パト斯的=ロゴ斯的なもの」になります。さらに, 人間は, 自分の主観に目的を定立し, それを客観的な因果過程に媒介して実現するからこそ, 行為は「主観的=客観的」となります。人間が定立した目的は自然の因果過程に媒介されます。技術は人間の主観的目的を因果過程に媒介する知の形態です。その意味で「技術の目的論は外面化された目的論である」(5:121) という三木の規定にしたがえば, 「技術の因果論は内面化された因果論である」といえます。三木はカントのいう「人間の自由と自然必然性」との第3アンチノミーをこのように解決しようとした。表現的なものとしての人間の技術は, 客観の「主観への拘束 (不自由)」(5:123) としての目的論と, 主観の「客観への拘束 (不自由)」(5:123) としての因果論との統一です。そのような存在として, 人間はこの地上に生成しています。三木はそのことを「出来事 (Ereignis)」といいます。Ereignis は, 根源的生成 (原成) ともいいかえられます。三木はこういいます。

「人間を全体として捉えることは, 人間が生まれるところ (=出来事 Ereignis: 引用者注) から捉えることでなければならぬ。主体的把握ということもこれ以外のことをいうのではない。人間はもともと主観的=客観的なものとして生まれるのである。……人間の行為は根源的にポイエーシスの

規定を有し, 芸術的活動のような表現作用も行為がすべてポイエーシスの規定を有するがゆえに可能であるとみられるべきである」(5:126)。

ハイデッガーも, 言葉によって人間が根源的に生成することを「出来事」といいます。

「言葉は人間の自由に処理しうる道具ではなく, 人間存在の最高の可能性を左右するような出来事 (Ereignis) である」(ハイデッガー55)。

三木清=ハイデッガーにとって, 言葉 (ロゴス) は単に認識論的であるだけでなく, 制作論的でした。認識で貫徹するロゴスは制作過程も規制し貫徹します。このようにしてもたえられるものが歴史=出来事 (Geschichte) です。

「歴史とはその根本的な意味において出来事 (Ereignis) である」(5:133)。では, 人間の根源的生成はどこに根拠をもっているのでしょうか。三木は端的にいいます。

「(人間, すなわち) 主観的=客観的なものは無から生まれる, 能産的自然 (natura naturans) は無の意味のものでなければならぬ。このような無からの規定性が我々のパトスと称するものである。人間の行為の底にはパトスがある。創造にはすべて『無からの創造』の意味がなければならず, 無からの創造はつねにパト斯的に規定されている。パトスというのは単に主観的なものではなく, かえって主観への拘束から自由になること (ロゴス化=客観化) によって我々は真にパト斯的になるのである」

(5:128)。「行為は内へ, 無へ超越するものであり, このような超越によって外(へ)の超越も可能にされる。……パトスはパトスとして受動性であるとともに能動性である」(5:128-129; () は引用者注)。「主観的=客観的なもの」としての人間は,

「パトスのロゴス化」、いいかえれば、主観を客観へと超越する働きと、「ロゴスのパトス化」、いいかえれば、客観を主観へと超越する働きとの統一者です。しかし、そのようなものとしての人間存在の根底にあるのは、自然から生成した人間は、自然から分離した存在であり、自然を対象として生きるほかないという窮迫です。自然から分離され窮迫した人間は、目的定立=制作活動、「エピステーメー=ポイエーティケー」(ハイデッカー)によって解決せざるを得ないことを、三木は「無からの創造」といっています。言葉が人間に生成するとき、「無からの創造」が始まると三木はみます。おおよそ、人間の表現そのものとは、いまだ存在したことの無いものごとをまずイメージに思いうかべ、言葉で表現し、それを物に実現することにほかなりません。表現そのものとしての「真の象徴は形なきものの影」(5:132)です。表現の根源は「無」というほかないと考える三木にとって、表現が開らく世界性とは「底を割ること・無に接すること」(5:134)です。三木は表現は「呼びかけ」であるといっています。

「この世界における一切のものは創造されたものの意味を有する。それらは表現的なものとして我々の表現的活動に呼びかける。この呼びかけに絶えず応ずることによって我々の表現的活動は現実性を、したがって真理性を得るのである」(5:138)。

人間は、しんじつ表現するとき、「受動的なもの」から「積極的熱情的なもの」に転化します。その転化は人間の存在条件に規定されたものです。Passionの形容詞には、passive(受動的)という意味と、それとは逆のpassionate(熱情的)という意味があり、ドイツ語でもLeiden(苦悶)→Leidenschaft(熱情)というように、意味が反転する二語があるのは、人間のそのような生存様式を表現しているからで

す。三木は人間の制作活動をつぎのように規定します。

「行為はすべて制作活動(poiēsis)の意味を、また表現作用ないし形成活動(Bildung)の意味を担う。……このような行為に於いてすべての偶然的なものは必然化され、すべての外的なものは性格化され、ないし運命化され、表現としての人間が形作られる」(5:126)。

人間は制作活動で、目的因としての自己を因果過程に貫徹することによって、「主観的=客観的なもの」に生成します。このことが人格形成(Bildung)にほかなりません。このような制作過程を遍歴することで、社会的に評価されるという意味で客観化された主観的目的因が、人間として生きる真実性になり内面に定着します。それは、生きるに値する規定性、「運命」となります。三木は運命を「規則」と言い換えます。自己規定としての規則を持つ人間は、規則を実現するために物を必要とします。物はそれ自体として存在しているのであって、人間を必要としていません。これに反して人間は物を必要としています(5:130-131)。さらに三木はいいます。

「人間の真理というのは制作的活動に関していわれているのであるが、このような活動は無に接するものとして、その根底において真実性(Wahrhaftigkeit)が要求されるであろう。真実性は内において何物とも一致することなくして真である。パトスとは無からの規定性であるが(ゆえに)、ただその関係づけられるものがどこまでも無の意味を有するゆえに、そこでは一致については語られないのである。無は主観的=客観的なものを超越してこれを包むという意味ではいかなる客観的なものよりもさらに客観的である。…それ(パトスとの

関連において考えること)は真理についての対象的な見方の制限を破って、真理そのものを行為の立場において捉えるために必要である。真实性はポイエシスの根本的な倫理である」(5:131)。

三木はすでに「表現に於ける真理」より3年前の「危機意識の哲学的解明」(1932年)でも、「意識に対して二重の超越が、一面では客観的に『存在』が、他面では主体的に『事実』が考えられるのに相応して、二重の意味における真理の概念が与えられる。超越的なものへの関係を離れて真理はない。正しさが存在的真理の内面的インデックスであるように、まこと(真)は事実的真理の主観的インデックスである」(5:7)と指摘しています。

三木は人間の表現について先の引用文で「すべての偶然的なものは必然化される」といいますが、それはいかなる意味でしょうか。彼の理解では、「自然の目的」の最高の担い手、最終の実現者としての人間こそ、「偶然的な存在としての自然」を「自然の目的」を実現する手段として活用し、偶然的自然を必然的なものに転化します。そこでは、自然は、自己の「目的」とそれを実現する「手段」とに分離=二重化し、その二つの自然を「自然の目的」の担い手としての人間が媒介します。そこでは人間は「自然の目的」=「目的因」とはなにかを構想し、それを「手段として自然」=「質料因」に実現する「作用因」です。認識において感性と悟性とを統一する構想力は、目的論と因果論との統一としての技術にも作用するというのが、三木の構想力規定です。

6 三木清における構想力の使用基準

ここで、この論文の始めに引いた高桑純夫と三枝博音の著書にもどりますと、高桑は『三木

哲学』で三木清の「内面性の立場」についてつぎのように指摘しました。

「主体性の立場に立てば、一切の客観がすべてその主体内の出来ごととなり、世界を包む一つの根源が自らのうちの出来ごとを自ら限定、または自らへの自覚という意味で捉えられるようになったことである。巨大な根源をその内面から見ているようなこういう立場をむろん『内面性の立場』とよんでよいであろう。この立場は宗教の神をその根源者の位置へ置いてみればきわめて判然と構想できるものである。先に私が主体的態度は宗教的な体験を元型とした思惟であるといったのもその意味からであった」(高桑175)。

三枝は高桑の『三木哲学』を読んで、それを批判しなければならないと判断して『哲学と文学に関する思索』(以下『思索』)に収められた「三木のした哲学」を執筆したと思われます。三枝はそこで高桑の『三木哲学』を念頭につぎのように主張しました。

「ジャーナリズムは『三木哲学』という名称をつくっている。しかし彼(三木清)自身は体系をつくり得た後ならばとにかく、そうではなく体系樹立のために主として思索の記述を(彼の言葉でいえば)「現象学的な形」でなしとげつつあるときに、すでに早くからこのような称呼をもって呼ばれることを好まなかったであろう」(三枝96-97)。

三枝が高桑の1年前に出た著書と同じ名称「三木哲学」を用いていることでも、これが高桑の『三木哲学』に対する批判であることは明白です。その判断はつぎのような三木における宗教の問題に関する両者の相違ではっきりします。高桑は『三木哲学』でつぎのように書いています。

「この(人間の有限性の)確認にうちに三木氏が宗教からうけた影響を読みとることはむしろ正しい。けれどもそれは、たとえばハイデッガーの不安というカテゴリーも彼の宗教的基礎経験の影響であったというほどの意味においてでなければならない。これをもし三木氏における罪意識の実体として利用しようなどと企てるものがあるとすれば、そういう意図はきわめて浅薄であるばかりか、絶対に誤っているといわなければならない。なぜなら、この場合、有限性は単にひとつの存在論的カテゴリーに過ぎず、その積極的な意味はむしろその環境との論理的連関を説明するためにあったからである」(高桑85-86)。

このようにみる高桑に対して、三枝は、三木における宗教の契機についての高桑の理解を批判します。三枝は、三木が『パスカルに於ける人間の研究』で『パンセ』断章485と476を参考に書いた、つぎの文を引きます。

「我々は我々の外にある者を真に愛することが出来ず、したがってまた我々は我々の外にある者によって真に愛されることが出来ない。それでは我々は我々自身を愛すべきであろうか。けれどこの自己は厭わしい。それでは我々は一体いかにすべきであろうか。我々は我々の裏にありしかも我々ならぬものを愛する外ないのである。ところでそのようなものはただ普遍的な存在あるのみであるから、我々はこの存在すなわち神を愛する外ないのである」(1:97-98;三枝99;由木訳186, 189)。

この「内への超越」と「外への超越」を統一する神に、三木のいう「二重の超越」は基礎づけられています。三木のその件に、『純粹理性批判』でカントが福音書から「何故に汝等は(汝等の見る)我を善といふ、(汝等の見ざ

る)唯一の神の外、善きものなし」を引用した思索の燃焼点と同じものを洞察します。三枝は指摘します。

「カントがしたあの思索の燃焼し火花を発している点で三木清はパスカルをもとらえているのである。哲学の情熱をもっていた三木はつねにこの燃焼点へと近づいて行った。読者は右の数行の引用文の中に、遺稿となった絶筆『親鸞』で、三木が『悪人』としての自分を深く見ながら単に主体的な体験の宗教にとどまらず『弥陀のちかい』という客観的なものを感じしとっていることと同じものを、見出されるに違いない」(三枝99)。

三木は卒業論の主題である、歴史に生きる個性者の自由の問題を考察するために、カントの『単なる理性の限界内における宗教』の人間の自由の規定、すなわち、人間には善をなす自由も悪をなす自由も与えられているという〈根源悪〉規定を典拠としました。三枝は、そのことを念頭に「彼(三木清)は、人間を神と動物との中間的存在と見ず、むしろ『神と悪魔との結合』と見ることをなし得ている。このような深刻なそして思索の燃焼点でなければとらえられぬものこそパスカルに於いてとらえたのである」(三枝100)といます。

しかし、問題はさらに深いところにあります。この人間=中間者規定は、人間がいったい神を愛することができるかという根本問題につながっています。三木はそのことをパスカル研究で洞察していました。三木が「我々はそこに(『パンセ』断章230) 於いて(パスカルの)後にカントが『純粹理性の(第4)アンチノミー』と呼んだところのもので出会う」(1:161)と指摘しました。『パンセ』でパスカルはこう書いています。

「神があるということは不可解である。そ

して神がないということも不可解である。靈魂が身体と共にあるということも不可解である。そして我々が靈魂をもたないということも不可解である。世界が創造されたということも不可解である。そして世界が創造されないということも不可解である。原罪があるということも不可解である。そして原罪がないということも不可解である」(1:161; 訳114)。

このような両立不可能な「不可解」の連鎖について人間の理性はなにごとにも決定できません。未決定のまま、人間は神にもなり悪魔にもなりえます。定立と反定立との矛盾をハイデッガーは、すでにみたように、「言葉の両義性」でとらえています。三木は、その矛盾は概念的には理解できないとして、「定立の系列は我々の理性、一層精密には、我々の『論理』に関係し、反定立の系列は『事実』に関係する」(1:161)として、矛盾を構成する対立項の差異を指摘します。前者の「定立の系列」に対しては論理的反論が不可能であるのに対して、後者の「反定立の系列」に対しては、事実による反証が可能であると判断します。神が人間の意志を決定するにもかかわらず、人間の自由は可能でしょうか。理性は不可能であると判断します。それゆえに理性内では神の存在の論証は不可能です。しかし、神が存在すると想定しないでは、「特に歴史の事実、我々の本性、我々の存在そのものうちにある説明することができないものがあるゆえに、神がないということも不可能である」(1:161-162)、というように三木はアンチノミーを分析します。そのうえで、

「論理と事実、概念と存在との間に立っては、我々は後者を選ばなくてはならない。神、靈魂、創造と原罪は承認されるべき理由がある。理性は事実の前に屈することによって、自己の樹てるアンチノミーを解決

すべき可能性が与えられるのである」(1:162; 傍点強調は原文)

と結論づけました。論理より事実の可能性に賭ける立場、この三木の立場は、すでにみたように、パスカル研究に先行する「ボルツァーノの〈命題自体〉」(1922年)で、ボルツァーノの真理自体をカントの先験判断のコンテクストにおいて考察した視座でした。

高桑純夫は三木の「超越」理解についていいます。高桑によれば、三木は、対象が普通の時間秩序へ帰属することを否定し過去性に投げ入れたうえで、再び現在性へ救い上げる。そのように対象を操作=制限することによって、現実的主体性は超越的に客観的对象に対立している。このことは、実は、その制限を通じて、「制限なき或る存在」を指示している。現実的主体のこのような超越性は我々の現実的体験に属する。この現実的事実を基礎として三木の努力は、さらに「完全な超越者」を指示するところにあった、と高桑は指摘します(高桑186-187)。これは三木の超越論理解としてすぐれています。三木は、カントの与えられた論理的基準でもって事実を規定する「規定的判断力」よりは、経験的事実の分析から一般的基準を導きだそうとする「反省的判断力」を優先する立場となります。反省的判断力の根底には感覺的多様性を統覚する超越論的な構想力が働きます。三木は、三木におけるこのような関連を洞察して、つぎのように指摘します。

「(三木清の)卒業論文がすでにそうであるが、青年期の注意すべき論文『ボルツァーノの命題自体』がカントからはるかに離れた論理思索の野を逍遙したにもかかわらず、その鋭い検閲の果てはカントに還らなければならないことを示している。『構想力の論理』、この労作はやがて彼の哲学体系への最も有力な礎となるべきものであ

った未完成の労作（もし京都学派哲学の中に置けば珍しい書物）であるが、その中でも、カントによって構想力の問題の無比の困難を解こうとする企図をしていることは明らかに見えている」（三枝98）。

すでに「ボルツァーノの命題自体」でも、三枝のこの指摘が確認できます。

「論理の領域以外芸術や道徳や宗教に関するもの、一步を進めていうと論理の対象の根底にあつてこれを成立させているもの（＝構想力：引用者注）などは、等しく感性的ならぬものと考えられるが、我々はこれらのものが妥当するとは遂にいい得ないと思う」（2：257）。「私は妥当の領域以外に形而上学の問題を認めようとする彼（エミール・ラスク）の思想に多くの同情をもつことができる。Emil Lask, Die Logik der Philosophie, 1911.」（2：258）。「一切を共通に支配する原因の前には真理も自己の固有価値を主張することができぬ。偽もまた真と同じく合法的に生成し、存在することができる」（2：262）。

これまで検討してきた、三木の三つの論文「ボルツァーノの命題自体」・「表現に於ける真理」・「論理と直観」の関連を図式化すれば、

〈判断（正・不正）（模像的領域—内在の意味）⇔命題自体（真・偽）（原型的領域—超越的価値）⇔対象（行為事実）⇔表現（構想力=制作）⇔信仰（宗教=神）〉

となります。最後の構想力による表現と、神の存在証明をめぐる「第4アンチノミー」について三木が示した「事実」優位の観点とは、どのように関連するのでしょうか。まさに「事実」は、人間が構想力を「自由に」働かせた結果（行為事実 *Tatsache*, *factum*）です。それでは、構想力の自由な活用がもたらす行為事実は、つねに「善」でしょうか。三木にとって、その

問いが開示するものが、道徳的存在としての人間の歴史的使命を導く基準とはなにかという問いでした。人間の理性はそれを認識することができるのでしょうか。人間は、その有限の能力によって、自然史に計画された目的という超越的なものを知ることができるのでしょうか。三木が構想力論で遭遇したのがまさにこの問題です。「構想力の論理」の最終章として予定されていたのが「言語（言葉）」です。遺稿「親鸞」で、「名号は最も純なる言葉の言葉である。この言葉こそ真に超越的なものである」（18：485）と書いているように、言葉は単に言語学の対象ではありません。先にみたように、言葉を獲得する原点こそ、先に引用したように、人間が生成する母胎です。人間の自己規定です。人間の根源的生成をささえる言葉について、ハイデッガーは「ヘルダーリンと詩の本質」の先に引用した個所でつぎのように分析します。

「言葉（*Sprache*）は言葉だけとしてはそれが本質的な言葉であるか、それともまやかしかであるかについて直接の保証はなにも提供しない。……こうして言葉はたえず自己を自己自身によって創りだされた仮象（*Schein*）のうちに投げいれ、それによって自己の核心、純粋な言葉を危険に曝さざるをえない」（ハイデッガー54-55）。

人間は両義性がある言葉によって世界に生成した、とハイデッガーはいうのです。理性が対象なしに、検証の手段が一切なしに、把握する（*begreifen*）ときに陥る、〈あれか・これか〉の迷妄をカントは「仮象（*Schein*）」といいました。ハイデッガーは、仮象の根源は言葉の両義性にあるとみています。理性のアンチノミーは、両義的本性をもつ言葉に根拠があるといいかえることもできます。それでは、ハイデッガーは、言葉の両義性についてどのように考えを進めたのでしょうか。「対話（*Gespräch*）」で

す。ハイデッガーによれば、そもそも人間は「対話可能性」という形態で言葉を獲得して生まれたのです。「言葉は対話としてのみ本質的でありうるのである」(ハイデッガー56)。対話を成り立たせている発話能力と聴取能力とは等しく根源的です(同57)。「言葉をもつ生存者(zoon logistikon)」である人間どうしの対話が始まる或る時は平常底から時が自己を開示する「瞬時」です。そこに自在に往還する「現在」が立ち上がります。

人間は、感性界における肉体をもった感性的存在者としては「自然因果」の支配下にありますが、叡智界に属する理性的存在者としては自然時間の支配から免れているから(石川136-137)、叡智人としての人間が任意に定める時点は時空を超越して「自由」に往還する「瞬時」です。三木はそれを「現在」といいます(『歴史哲学』)。叡智人は自己の関心=事柄(Sache)を無限に広がる時空の任意の時に定められる、と三木は考えます。理性的存在者の「事柄」こそ、感性的存在者の行為の起点(目的因)です。三木は「現在」に行為の超越性を洞察します。

「行為が〈現在〉から起こるといふところに行為の超越性が認められるであろう。行為の超越性というのは、それが過去・現在・未来を超えた全く異なる秩序の現在から起こることを意味している。……人間の主体性はその存在の超越性を忘れては考えられない」(7:56-57;〈〉は引用者)。

「現在」は、自然時間に規定された現在ではなくて、超越論的な主観が無限に広がる時空の任意の点に設定する時です。対話、それは内面の虚無を紛らわす「お喋り」のことではありません。対話の発話=聴取に定められる時は生成の根源(Ereignis)に定められ、事物を隠蔽してきた既成性の衣を切り裂き「真理」が顕現する場です。新しいものを生み出す場です。三木

は、ものを制作する技術を、制作者と制作対象との対話、制作者と作品の享受者との対話とみて、制作(ポイエーシス)における対話の論理が人間の直接の対話(レトリック)にも貫徹する論理とみます。「技術のロゴスはパトスによって規定されている。技術的な、そして表現的なロゴスであるところの〈レトリックのロゴス〉においてこのことは特に分明である」(5:135-136;〈〉は引用者)。

しかし、レトリックにはしばしば詭弁がしのびこみます。問いはかならずしも意味を有する問いとは限りません。問題がないのに恣意的に発問するとき、詭弁が始まります。三木はパスカル研究で「仮初なる問いは、しばしば、その導く答えの堂々しきこと、業々しきことによって、みずからの重大性を粧うことがある」(1:129)と鋭く指摘していました。恣意的な問いにも、言葉の両義性が作動しています。日常底を切り開く対話こそ、言葉の両義性を規制し虚偽の衣を剥ぎ、真理を顕現させ言葉に一義性を付与する活動です。「真理を発見する技としてのレトリック」こそ、三木は言葉の両義性に立ち向かう武器であると考えました。三木は論文「危機意識の哲学的解明」でつぎのように指摘します。

「そのような(主体的真実性のない無性格な)思想もなお存在的真理であることが可能である。ここにおいて存在的真理に対して先ず主体的な意味における真実性の概念が区別されなければならないであろう。思想の性格は対象的な意味における真実性Wahrhaftigkeitによって形作られる。しかるにそのような真実性は、実をいうと、より根本的な事実的真理もしくは存在論的真理 ontologische Wahrheit の主観的な、すなわち意識における規定を現わすのである」(5:8)。

対話する者たちは、いかなる標準が、各自の個性を自由に開花させ、個性者の相互発展を促すものであるか、その標準は「自然の目的」に対応するものであるかを探求し、そのことによって、自然史が生んだ「道徳的主体」に生成するように模索します。対話は制作にすすんでゆきます。彼らは、内面に楕円の一方の焦点のように存在論的真實性を築きあげ、その真實性が、他方の焦点（永遠者・叡智者）に無限に接近しうる可能性に生きてゆくこと、これこそ、構想力の自由な働きを導く標準であり、それを根拠にして人間は再生する、と三木は考えていたことでしょう。

<参考文献>

1. 三木清関係文献

『三木清全集』(第2次;1984-86年) 岩波書店

2. 本稿の直接の研究対象となる三木清の論文。

- (1) Der Objektivismus in der Logik [1923 (大正12)年, 夏学期のヘリゲル・ゼミナールでの報告, 『三木清全集』(以下『全集』と略) 第2巻, 原文および(羽仁五郎)訳]
 - (2) 「ホルツァーノの『命題自体』」[初出『思想』1923 (大正12)年12月, 『全集』第2巻]
 - (3) 「愛と情念に関する説—パスカル覚書」[初出『思想』1925 (大正14)年5月, 『全集』第1巻]
 - (4) 「認識論」[初出『大思想エンサイクロペディア』春秋社, 第2巻, 1930 (昭和5)年, 『全集』第4巻]
 - (5) 「表現に於ける真理」[初出1935 (昭和10)年9月, 『思想』, 『全集』第5巻]
 - (6) 「論理と直観」[初出『知性』第4巻, 1941 (昭和16)年3月, 『全集』第4巻]
- (4)(2)(6)がこの順で『知識哲学』(小山書店, 昭和17年3月10日発行)に収められる。

3. その他の参考文献

- Aristoterles (1978, 1979), *Metaphysik*, Bücher1-6, 7-14, Felix Meiner Verlag
- Aristotle (1980), *Metaphysics*, I-IX, X-XIV, Loeb Classical Library
- アリストテレス (1959, 1961), (出隆訳)『形而上学』(上・下), 岩波文庫

- Bolzano, Bernard (1987), *Wissenschaftslehre*, Friedrich Frommann Verlag
- ゲルヴェン (Gerven, M) (2000) (長谷川西涯訳)『ハイデッガー「存在と時間」注釈』ちくま学芸文庫
- カッシーラー (Cassirer, E) (1986) (門脇卓爾他訳)『カントの生涯と学説』みすず書房
- 羽仁五郎 (1948)『生と死について』新潮社
- Heidegger, Martin (1981) Hölderlin und das Wesen der Dichtung, *Gesamtausgabe*, Abt.1., B.4., Vittorio Klostermann
- ハイデッガー (斎藤信治訳) (1962)「ヘルダーリンと詩の本質」理想社
- 石川文康 (1995)『カント入門』ちくま新書
- Kant, Immanuel, (1974), *Kritik der reinen Vernunft*, Surkamp Verlag
- カント (1961, 1962)『純粹理性批判』(上・中・下) (篠田英雄訳), 岩波文庫
- Kant, Immanuel, (1974), *Kritik der Urteilskraft*, Surkamp Verlag
- カント (1964)『判断力批判』(上・下) (篠田英雄訳), 岩波文庫
- 清真人編『共同探求通信19 三木清』
- 九鬼一人 (1989)『新カント学派の価値哲学』弘文堂
- 小林勇 (1983)『小林勇文集』(第11巻) 筑摩書房
- Pascal, Blaise (1977), *Pensées*, Gallimard
- パスカル (由木康訳)『パンセ』白水社, 1967年
- Polt, R, and Fried, G. (2001), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press
- 『理想』(1989)「特集・新カント派」, No.643, 理想社
- 三枝博音 (1947)『哲学と文学に関する思索』酣燈社
- 高桑純夫 (1946)『三木哲学』夏日書店
- 内田弘 (1990)「三木清の自由主義思想と創造的社会論」『(専修大学)社会科学年報』No.24
- 内田弘 (1998)「三木清の構想力論」『(専修大学)社会科学年報』No.32
- 内田弘 (2001)「三木清に投影する開発独裁国日本像」『専修経済学論集』Vol.36, No.2
- 内田弘 (2002)「三木清のマルクス受容」『聖学院大学総合研究所紀要』No.25
- 内田弘 (2003)「『ドイツ・イデオロギー』の編集問題・原著論・物象化論」『情況』4月号) (以上)