

三木清の存在論 (I)

大 滝 朝 春*

Kiyoshi Miki's Ontology (I)

Tomoharu OHTAKI *

序 文

古代哲学と中世哲学の相違はキリスト教の出現によって明確である。中世哲学が古代哲学に負うところが大きく、その限りで両者に何らかの連続性が認められるにせよ、その相違は確かである。また中世哲学と近代哲学の相違はルネサンスの精神によって明確である。近代哲学がなお中世哲学に負うところが大きく、また中世後期の哲学にすでに近代的な思想がみられ、その限りで両者に連続性が認められるにせよ、その相違は確かである。それでは近代哲学と現代哲学の相違はどこにあるのだろうか。この問題については、価値、意味、言語等といった近代哲学にはなかった新たな課題が現代哲学において主題的に問われるようになった、という点があげられよう。しかし単にそれだけのことなのではない。現代哲学がそのように呼ばれて近代哲学と区別されるゆえんの一つは、現代哲学が近代哲学の抽象性を克服しようとする流れにおいてあるところにある。あの新たな諸課題の登場は、この流れに位置づけてとらえることもできるのである。

近代において人々は、ルネサンスを契機に、中世という時代から決別し、キリスト教の束縛と抑圧から解放されたと信じた。デカルトの《エゴ》に象徴されるいわゆる近代的人間理性の確立と自律である。しかしそのことによって、人間および人間理性が誤って抽象的にとらえられ、主張されることになる。そこでは人間の身体はかえり見られず、また人間存在の社会性は欠落していたのである。そこで誤った主体主義が確信されることになる。そして、近代特有の《合理主義》が確立し、またその反動としての《非合理主義》が登場することになる。このような近代哲学の抽象性に対する批判と反省を契機の一つとして、現代哲学と呼ばれる新たな流れが生じてきたのである。

*人文教室 (Department of Liberal Arts and Sciences)

三木清は、現代哲学のこの流れを適切に把握し、近代哲学の抽象性を克服して具体的な現実から哲学しようと苦闘した哲学者の一人である。三木清がとりわけ強い影響を受けた重要な思想家として、アリストテレス、マルクス、デヒルタイ、ハイデガー、西田幾多郎があげられる。彼らは、アリストテレスは別として、近代哲学の超克を目ざした哲学者達である。しかし実は彼らは同時に、単に近代哲学に限らずに、伝統的哲学全般にひそむ問題の克服を課題とする哲学者でもあった。そして三木清は、近代哲学に見られる問題を徹底して掘り下げることによって、伝統的哲学全般に根づよく貫いている問題と苦闘することになる。それはすなわち《主題－客観》の図式の問題であり、人間の主体性の問題である。その際に三木清の哲学の重要な概念となっているのは、歴史性、社会性、人間学、実践あるいは行為、弁証法、唯物論等である。そして三木清にとって批判の対象となったのが観念論、単なる実在論あるいは唯物論、主観主義、客観主義、懐疑論である。具体的にはイギリス経験論、カント、ヘーゲル、プラグマティズム、生の哲学等々があげられる。そして三木清はさらにはアリストテレス、ハイデガー、西田哲学に対しても批判的になるのである。

このように三木清は、現代哲学の流れの中で、アリストテレス、マルクス、ハイデガー、西田幾多郎を筆頭とする様々な哲学者達の思想を受け入れ、また批判しつつ、近代哲学あるいは伝統的哲学との対決を通して、三木哲学と呼ばれる哲学を形成していった。それは一見すると実に多様で複雑多岐な姿を呈している哲学である。しかしそれは、三木清があくまでも物に即して物をとらえようとした、その誠実な追求姿勢による成果なのである。三木清のこの哲学を、三木清自身の言う《存在論》の観点からとらえ直し、そのことによって、三木哲学はどのような独自性をもつものであるのか、また伝統的哲学のどのような問題を克服しようとしたのであるのかを明らかにするのが、この論文の目的である。なお哲学における三木清の基本姿勢が示されている文章を次にあげておきたい。三木清の哲学を考察するにあたって参考となるであろう。

ヘリゲルは私への手紙の中で、私がフェノメノロジーに對して如何なる Stellungnahme をするかを訊ねて來た。私はもともと „Stellungnahme“ と云ふことが嫌ひである。それは多くの場合、あらゆる人間を「敵と味方」との二つに分つやうな、窮屈さと無理とをもつてをる。それと同時に Stellungnahme ほど容易なことではない。Stellungnahme をするためには相手の考を十分に理解する必要はなく、ただそれをひとつの Schema に押込みさへすればいいのである。そして現實の存在はどんな Schema にでも形式的には嵌ることが出来るだけの豊富な内容をもつてゐる。殊に最初から單に Stellungnahme をするために、他人の書を読み、他人の説を聴かうと云ふに至つては、他人を理解しようと云ふ心の暖かさのないことを意味する。例へば二三の留學生は單にフェノメノロジーに對して Stellungnahme をするためにフッサールの處へ行つたと云ふことを私は聞いた。そしてそれ以來私はひそかにそれらの人々を輕蔑した。¹⁾

このとき問題を論ずるのはただ逸速く尤もらしき解答を得るための謂はば方便であつて、物の眞理を根本的に究めようとする心からではない。ひとは學問に於て屢みづから知らずしてこのやうな不誠實を犯してゐる。我々にとつて重要なのは或る問題の解決に到達することにあるよりも、むしろその問題そのものを理解することにある。²⁾

問はすなわち存在そのものの契機である。斯くして我々はヘーゲルに倣つて、方法とは物の自己運動である、と言ひ得るであらう。存在を存在そのものから規定された問、それみづからがまた存在そのもののひとつの可能性であるところの問に於て問ふことこそ問のあるべき相である。³⁾

物の熟知と取扱ひ方の確かさとはひとりの人間が眞の學者であるか若くは單なる冗舌家に過ぎないかを判斷する標準である。⁴⁾

無性格な思想といふのは主體的眞實性のない思想である。確信を缺く思想である、運命的でない思想である。無性格な思想といふのはただ他人に對する効果をのみあてこんだ思想である。他人における主體的効果をなく、單なる心理的效果をあてこんだ思想である。⁵⁾

且つ私はどのやうな思想でもそれが人々を動かし歴史を作りつつあるものである限り、そこには必ず何等かの眞理が含まれてゐるのでなければならぬ、とかねて信じてゐる。⁶⁾

I 三木清の根本的態度

三木清は1930年に書かれた『手記』の中で、「私は私の從來の著作のいづれに於ても私の根本的態度を變更したことがなかつた」⁷⁾と述べている。三木清の著作をその全体としての展開においてとらえるならば、この指摘はそのまま受けとめるべきであると思われる。いくつかの箇所については、相違することが述べられているように思われるところも見られるが、根本姿勢はあくまでもゆるぎない緊張感をもって貫かれている。その思想の展開は、根本的態度がさらに実現されていく過程としての展開なのである。三木清は同じ『手記』において「凡そ學者であるためには學問上自分の立場をもたねばならぬ」⁸⁾と書いている。それでは、三木清の「自分の立場」、その「根本的態度」とはいかなるものだったのであろうか。

三木清は1925年にパリから田辺元にあてた書簡において、「パスカルと生の存在論的解釋」⁹⁾と名づける略稿に言及している。また森五郎宛の書簡において「心理學と私の主張する「存在論」との區別」¹⁰⁾を示唆している。そして1926年に出版された『パスカルに於ける人間の研究』において、この「存在論」は次のように述べられている。『『パンセ』に於て我々の出逢ふものは意識や精神の研究でなくして、却て具體的な人間の研究、即ち文字通りの意味に於けるアントロポ

ロジーである。アントロポロジーは人間の存在に関する學問である。それはこの存在に於てその「存在の仕方」を研究する。我々は斯くの如き學問を一般に存在論と名附けるが故に、アントロポロジーはひとつの存在論である。『パンセ』を生の存在論として取扱はうとすることは私の主なる目論見であつた。」¹¹⁾「我々の謂ふ存在論、殊に生の存在論即ちアントロポロジー」¹²⁾「この場合感性は認識論的な概念ではなくして、却て存在論的な概念である。」¹³⁾すなわちここで語られている「存在論」とは、生の存在論としてのアントロポロジーのことである。心理学が人間の心や意識を研究するのに対して、人間学は具体的な人間について、その存在の仕方、その存在に於て研究するがゆえに、それは存在論と呼ばれるのである。

そして三木清は『手記』において「三木哲学」について次のように述べている。「この哲學は、マルクス主義が唯物論であるのに反して、唯物論でさへないのである。私はこれを「存在論」と稱してをり、ギリシアの古典哲學の傳統をひくものである。——私は極めて多くのものをアリストテレスから受け容れた。——然し私の存在論的立場は、ギリシアのそれとは異なつて、「人間學的」であることを特色とする。」¹⁴⁾このようにここで三木清は自分の哲學を「存在論」と稱している。ただしそれは「人間學的」であるとされている。しかるに先の引用に於て『パンセ』は人間の研究すなわちアントロポロジーであり、しかもそれは存在論であるとされていた。すなわちこの存在論はアントロポロジーとしての存在論である。書簡で言及されていた、心理学とは區別される存在論も同様であろう。これに対して『手記』で述べられているのは人間學的的存在論と呼ぶことのできるものである。

人間學的的存在論は、人間学としての存在論からは區別されねばならない。人間學的的存在論は人間學的な存在論であり、すなわちそれは人間を含めて世界の存在を問う哲學、存在するものの存在を問う哲學である。そしてそれは人間學的な存在論であり、したがって単なる存在論ではなく、人間学をもつて論及される存在論である。それゆえそれはまた人間学と相關的な關係にある存在論である。そして人間学とは人間についての学、人間についての研究である。それは人間理解、人間把握に基づいている。つまり人間学は、人間理解としての人間学が、人間についての研究としての人間学へと顕在的になるという仕方では追求される学である。このようなものとしての人間学をもつて存在するものの存在を問うのが、人間學的的存在論である。それはまた言いかえるなら、人間存在の契機をもつて、人間を含めて世界の存在を問わんとする存在論である。

しかし、存在論が人間學的であるということは、そのことによって世界の存在が主観的なものになることを意味するのではないだろうか。すると三木清の立場は主観主義あるいは観念論であることになるのだろうか。しかし三木清は観念論や主観主義、そして懷疑論に対しては、一貫して否定の態度をとっている。三木清にとって世界の客観的な実在性は何としても認められねばならないのであり、観念論や懷疑論は誤った立場に基づく誤った結論なのである。

三木清は1932年に発表された『形而上学の将来性について』においては、自らの立場を次のように「絶對的レアリズムス」と呼んでいる。「その論證は他の機會に譲らねばならぬが、レアルイデアリズムスはけつきよく観念論の立場においてのほか成立しないであらう。そのやうな絶

對的イデアリスムスに對して我々の立場はむしろ絶對的レアリズムスと呼ばれてよいであらう。もとよりこの場合絶對的といふのは主客合一を指すのではない、主客合一の立場はそれ自身ひとつの觀念論に過ぎないであらう。客體的なもののみをリアルと考へる立場に對して我々の立場は絶對的といはれるのである。單なる客觀主義は自己の客觀性をも基礎附けることができない。我々の立場は或る客觀主義でありながら客觀主義が自己の基礎を辯證法的に自覺する立場であることを欲する。辯證法は觀念論と相容れぬものをそれ自身のうちに含んでゐる。』¹⁵⁾

この「絶對的レアリズムス」は、まずイデアリスムスではありえず、「レアリズムス」である。この引用の中でも觀念論やイデアリスムスという表現が4回見られるが、すべて否定的な意味で言及されている。しかしそのレアリズムスはまた「或る客觀主義」とも呼ばれ、それは「單なる客觀主義」とは異なり、「絶對的」なレアリズムスである。つまり三木清の立場は、主觀主義ではなく、客觀主義であるが、しかし單なる客觀主義ではなく、また觀念論ではなく^{レアリズムス}實在論であるが、しかし單なる實在論ではなく、絶對的レアリズムスである。ところで先の引用によると、單なる實在論は「客體的なもののみをリアルと考へる立場」であり、單なる客觀主義は「自己の客觀性をも基礎づけることができない」立場である。すると三木清の絶對的レアリズムスは、レアリズムスとして世界の客觀的實在性を認めるのは当然であるが、しかもさらに、客體的なもののみならず主体的なものをもリアルと考へる立場であることになる。するとその主体とは、世界の外から世界を眺める單なる心や意識ではなく、身体をもって世界の中に實在する主体であることになる。またそのレアリズムスは、單なる客觀主義と異なり、それが主張する客觀性を基礎づける立場である。したがってそれは、独断論としての客觀主義を克服しようとする立場である。しかもそれは、その客觀性の基礎を「辯證法的」に自覺する立場であると言われる。するとそれは、觀念論のように、たとえば絶對的エゴの働きによって客觀性を基礎づけるのではなく、主体と客体は運動過程における主体と客体であることを自覺することによって客觀性の基礎づけが可能となる立場であることになる。

このように三木清の立場、その根本的態度は、《人間学的存在論》であり《絶對的レアリズムス》である。すなわちそれは、世界の客觀的な存在を人間についての研究によって、人間存在の契機をもって問い、基礎づけようとするものである。そしてその人間とは、身体をもって他の實在とともに世界の中に實在する主体である。さらにその主体とは、觀念論が主張するような主觀性ではなく、客体との弁證法的な運動過程において現實の主体であるところのものである。また客体も、この運動過程をもってその客觀性が現實に實現しているところのものである。そしてこの弁證法的な運動過程から主体を抽象的に取り出して、その主体性の契機を抽象的に主張するのが觀念論である。逆に客体を抽象的に取り出して、その存在の客觀性を抽象的に主張するのが、單なる實在論、あるいは独断的な客觀主義、あるいは抽象的な唯物論である。

三木清の根本的態度が表明されているこの二篇は、いずれも1930年代の初めに書かれたものである。ところで三木清が京都帝国大学を卒業したのが1920年であり、それからヨーロッパに留学し、帰朝後に処女作『パスカルに於ける人間の研究』を出版したのが1926年である。その

のち次々と重要な論文や著書を発表していくことになる。そして1945年に豊多摩拘置所で48才で獄死している。そこでこの二篇は、三木清の本格的な哲学研究の始まりと獄死によるその終焉の、ほぼ中間期あたりに書かれたものであることがわかる。つまり、先の2箇所において表明されている立場は、三木清のそれまでの哲学研究に於て次第に堅固なものへと自覚的に形成されてきた根本的態度なのであり、また以後の哲学研究をみちびいていくところの、しかもその研究をもってそれ自身がさらに充実したものへと展開していくことになる根本的態度なのである。

三木哲学を理解するためには、その根本的態度である《人間学的存在論》および《絶対的リアリズム》とはいかなるものであるのか、そして三木清の《存在論》はどのような存在論であることになるのかを解明しなければならない。そこでその際に、とりあえず1930年を区切りとして、それ以前とそれ以後の思想を考察することにする。そのことによって、三木清の哲学の展開における一貫性と相違とをきわ立たせることができるであろう。

II 交渉あるいは実践と存在

a) 交渉と存在

三木清の《存在論》を主題として、まず1930年以前の思想を考察することにする。この時期の特に重要な概念として、交渉、実践、労働、基礎経験があげられる。最初に交渉概念について考察しなければならない。三木清はまず『パスカルに於ける人間の研究』の中で、交渉という語を独特の意味で用いている。「交渉は人間が世界を所有するひとつの仕方に外ならない。世界は我々にとって原始的には「對してある」存在ではなくして寧ろ「爲めにある」存在である。それは対象界でなくて交渉界、ギリシア的に現はせば *ὄν ὡς πρᾶγμα* である。」¹⁶⁾ しかしここでは、書かれたものを見る限りでは、交渉概念をもって世界を「対象界」と見る伝統的立場を打ちやぶっているだけで、それ以上の展開はまだ見られない。「存在論」の概念と相關的に、「交渉」の概念も、人間の在り方、世界への関わり方を述べるものでしかない。

しかし三木清はこの後の論文においては、交渉の概念をさらに重要な意味で用いるようになる。「人間はこの世界に單に對立するのでなく、却て絶えず彼自身それの基本的なる契機としてそれと密に交渉する、——それは「對象的存在界」ではなくして「交渉的存在界」である。——したがってそれは彼にとつて彼がそれと交渉するところの具體的な仕方を離れては現實的になることが絶對的に不可能であるであらう。」¹⁷⁾ 「ところで歴史的社會的存在界を構成する者として、そして同時にそれと交渉する者として、人間は、單に精神ではなくむしろ精神物理的統一であり、單に思惟する主觀でなく却て意志、感情、表象のあらゆる方面に自己を表現する統一的主體である。」¹⁸⁾

つまり人間は「それ〔世界〕の基本的なる契機」あるいは「歴史的社会的存在界を構成する者」として、世界の一員として、世界の中に存在するものである。しかもそれは「精神物理的統一」すなわち身体をもった人間である。それゆえ世界は、主観という世界の外に存在する意識の対象ではなく、身体をもった具体的な全体的な人間の「交渉的存在界」である。それゆえ交渉の主体は単なる思惟の主観ではなく、身体をもった主体として、意志、感情、表象の統一的主体である。そこで認識は、この交渉の一契機として遂行されるものとしてとらえられねばならない。「そしてそれ故にこの世界に向ふところの認識もこの具体的な交渉を離れてはそれに接近すべき如何なる現実の通路も見出すことが出来ぬであらう。」¹⁹⁾そして交渉という人間の具体的な在り方をもって、世界は、人間にとって「現実的」になっているのである。この事態の内実をさらに理解しうものにするために、次に引用する箇所が重要である。センテンスごとに番号をうつことにする。

[Ⅰ] 我々をめぐって在る世界の存在は、例へばかの物自體の如く、我々の交渉から全然獨立に、自體に於て完了した存在を保つてゐるのでなくして、却てそれは我々の交渉に於て初めてその存在性を顯はにする。[Ⅱ] 人間が他の存在の中に在る仕方は植物が他の植物に圍まれてゐる關係とは異なつてゐる。[Ⅲ] 人間はいつでも他の存在と交渉的關係にあり、この關係の故に、そしてこの關係に於て、存在は彼にとつて凡て有意味的であり、そして存在の擔ふところの意味は、彼の交渉の仕方に應じて初めて具體的に限定されるのである。[Ⅳ] 存在は彼の交渉の過程に於て意味を具現してゆき、そしてかかるものとして現實的になつてゆく。[Ⅴ] それのみではないのである、人間そのものの存在もまた實にこのやうな交渉の關係に於て初めて自己みづからに對して現實的になり、このやうな交渉の過程に於て次第に自己みづからに對して現實的になつてゆく。[Ⅵ] 約言すれば、人間は他の存在と動的雙關的關係に立つてをり、他の存在と人間とは動的雙關的にその存在に於て意味を實現する。[Ⅶ] 存在は我々の交渉に於て現實的になり、そしてそれに即して、我々の存在の現實性は成立する。[Ⅷ] かかる關係を有することがまさしく人間の根本的な規定であつて、その故にこそ人間は彼の世界を所有する存在であるのである。[Ⅸ] 嘗て屢述べたやうに、人間は「世界に於ける存在」である。これに反して植物の如き存在は彼の世界を持つと云ふことが出来ない。²⁰⁾

Ⅸで指摘されているように、人間は、「世界に於ける存在」である。ところで世界とは、Ⅰで述べられている「我々をめぐって在る世界」であり、それは「我々の交渉に於て初めてその存在性を顯はにする」ところのものである。ところで三木清がこのように世界について語る際に、「物自體」すなわち「自體に於て完了した存在」としての世界が否定的に言及されている。すなわちそれは、伝統的哲学の《主観－客観》の図式における《客観》である。そして《主観》がこの物自体としての《客観》を認識することを独断的に前提しているのが《實在論》である。また

《主観》は自分にとって絶対的に超越的である物自体としての《客観》をとらえることができないはずである、と主張するのが《観念論》である。これに対して三木清によると、Ⅲで述べられているように、人間は他の存在と「交渉的關係」にあり、そしてこの關係に於て、その交渉の仕方に応じて、存在の意味は「具體的」に定まるのである。ところでこのようなとらえ方をもってしては、世界が主観化されることになりはしないだろうか。三木清の立場は結局は《観念論》であることになりはしないだろうか。

もし三木清の述べるところが、世界が「自體に於て完了した存在」としてまず存在していて、次いで人間がそこに、無から湧くなり空から舞い降りてくるなりして登場して世界と交渉關係に入り、その關係に応じて存在の意味が定まるというのであれば、その立場は確かに《観念論》とも言えよう。しかしⅣにおいて述べられているように、交渉的關係において存在はますます「現實的」になるのである。またⅤにおいて述べられているように、人間もますます「現實的」になるのである。そしてⅥにおいて述べられているように、人間と世界とは、交渉という「動的雙關的關係」に於てそれぞれが現實的な存在となるところのものであり、そのことによって意味は實現されるのである。

これに対してこのような現実から《主観》と《客観》を抽象的に抽出して対置することによって、伝統的な哲学における《主観－客観》の図式ができあがることになる。こうして一方には思惟能力をもった心あるいは意識としての《主観》が存在し、他方には「自體に於て完了した存在」としての《客観》が存在するということになる。しかし両者はもはや、抽象的に切り離して対置されたものとして絶対的他者である以上、認識の謎は結局は謎として残らざるをえないことになるのである。三木清の交渉概念は、この抽象的な《主観－客観》の図式を克服するものなのである。「一般に交渉とは人間の存在が世界の存在に對する動的雙關的關係の謂である。これを特に交渉と名づけるのは、この關係を所謂主観・客観の關係に還元しようとすることなく、却てそれをその具體性に於て取扱はうとするために外ならない。」²¹⁾

人間とは、他の存在を交渉相手とする過程において現實的に人間となるところのものであり、それと相關的に他の存在も、交渉において現實的に世界となるところのものである。世界について「我々をめぐってある世界」と述べられ、人間について「世界に於ける存在」と述べられているが、その意味もこのような内実において理解されねばならない。それは決して、ちょうど箱の中に石が入っているように、世界という箱の中に人間が入っているという意味ではないのである。

ところで、人類が出現する以前にも宇宙は存在したし、人類が滅んだ後も、宇宙は存在し続けるのではないだろうか。つまり人間と他の存在との交渉關係が成り立っていなくとも、そのようなこととは無關係に、自然は存在するのではないだろうか。確かにその通りである。しかしその場合には、三木清はこの問題にふれていないがその思想に即して補って述べるならば、世界はいまだ、もしくはもはや、世界として現實的ではないことになる。その場合に宇宙は、何者かとの交渉の過程において、現實的な世界として現實態となることになっている、その可能態において

存在していることになるのである。

三木清が世界は「対象的存在界」でなく「交渉的存在界」であることを主張する時、そこでは伝統的な《主観—客観》の不適切な図式のもとにとらえられている「対象的存在界」が否定されている。そこで、われわれはしばしば事物と对象的に関わるが、この関わり方は伝統的な図式に従ってではなく、交渉的關係に位置づけてとらえられねばならない。すなわちわれわれの身近な在り方においては、事物はまずもって交渉的存在であるのだが、この交渉の欠如的な在り方において、事物は対象的存在となるのである。それはわれわれが事物を何かさめた眼で単に眺める場合とか、客観的な観察や考察や研究の対象とする場合などである。次の引用において《交渉》とともに《出会う》の用語に注意されたい。「凡て存在は科學にとって問題となるに先立つて、交渉にとって問題となつてゐるのでなければならぬ。存在は我々人間の交渉にとって、或ひはそれを邪魔するもの、或ひはそれを促進するものとして問題になつてゐる。」²²⁾「換言すれば、我々が現實の生活に於て出會ひ、知覺されるところの事物は、單に「対象」であるのではなく、却つてつねに或る氣分、或る感じ等、一般に我々の生とそれが交渉する意味を直接に擔つてゐるところのものである。それは、私の用語に従へば、「対象的存在」ではなくして「交渉的存在」であるのである。かくして例へば、我々は我々の生活に於て、單にバラの花なる対象を見出すのではなく、「愛らしい」バラの花に出會ふ。これに反して或る他の花は、「憎らしい」花としてあるのである。」²³⁾

このように見てみると、三木清の交渉概念には二義性が認められるようである。交渉概念はまず、人間にとって事物が対象となるのに先立つて、まずもって人間が出会うその事物との関わりを意味する。その事物は、単なる知性の対象ではなく、全体としての人間が意志、感情、欲求等をともなつて交渉する交渉的存在である。次に交渉概念は、それによって人間と世界が現実的なものになっていくところの、動的相關的關係の過程を意味する。そしてこの両方の意味において、伝統的な《主観—客観》の図式が克服されている。つまり、この図式においては、まず、客観はまずもって知性あるいは意識としての主観にとっての对象的存在を意味したのである。次にこの図式においては、主観が何ゆゑに現實に主観たりえているのか、客観が何ゆゑに現實に客観たりえているのかが、現實性の次元において問われていなかったのである。また交渉概念のこの二義性は、動的相關的關係においてとらえられるべきであるように思われる。人間は、彼が出会う事物との交渉關係においてある。この交渉の過程において、人間と世界はますます現実的になっている。そのことによって交渉自身もますます現実的になる。そのことによって交渉は対象認識となりうるものとなり、事物は認識対象となりうるものとなる。そのことによって人間と世界はますます現実的になっている等々、といったようにである。

ところで三木清の《交渉》および《出會ひ》の概念が形成されるにあたって、マールブルク大学でのハイデガーとの出會ひが大きな契機となっているようである。三木清は1923年の9月から1924年の8月までマールブルクに滞在している。したがって三木清がきいたハイデガーの講義は、1923年から24年にかけての冬学期の講義Einführung in die phänomenologische Forschungと1924年の夏学期の講義Aristoteles: Rhetorikである。そのうち前者が全集の第17

巻として公刊されている。²⁴⁾ その中でハイデガーは「交渉」(Umgang)と「出会い」(Begegnen)という語を、われわれが事物を対象的に眺める態度をとるのに先立って、まずもって事物と身近に、もしくは根源的に関わる在り方を示す語として、あるいは近代の認識論上の先入見をすて去って、われわれと世界との関わりの方の具体的な姿を回復する語として、用いている。²⁵⁾ つまりハイデガーは交渉の語を、先にあげた交渉概念の二義性の前者にあたる用法において用いていたわけである。そしてハイデガーの漸新な講義から並々ならぬ衝撃と影響を受けた三木清は、単にハイデガーの交渉概念を受け入れるだけにはとどまらず、さらにそれを、人間と世界の存在の現実性の問題にまで深めて用いるにいたったのである。ところで次に、交渉概念が三木清においてこのように展開する上で、重要な影響を及ぼしたと認められる契機について、考察しなければならない。それはすなわち、マルクスの実践および労働の概念である。²⁶⁾

b) 実践あるいは労働と存在

三木清はハイデガーの講義から《交渉》の概念を受け入れている。またマルクスの思想の重要な意味をとらえて、その《実践》の概念を受け入れている。そしてこの《実践》の概念の影響のもとに、《交渉》の概念はあのような独自の意味をもつものへと展開したものと思われる。そこでまず、三木清がマルクスの思想の根本的立場をとらえている箇所として次があげられる。

「この缺陷は第一に、十八世紀の機械的唯物論が存在の歴史性について何事も理解しなかつたところにある。……これに反して、「唯一の唯物論的な、そしてそれ故に學問的な方法」(die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode)であるマルクスの方法は、現實をその現實性に於て、歴史的過程に於て把握する。第二に、「あらゆる従來の唯物論(フォイエルバッハのそれをも計算に入れて)の主缺陷は、対象、現實性、感性がただ客觀のまたは直觀の形式のもとに於てのみ把握され、感性的・人間の活動、實踐として把握されず、主觀的に把握されないことである。」所謂「純粹なる唯物論者達」は、人間を靜的、觀照的存在として分析し、分解する。これに反してマルクス主義にとつては、生産行爲——人間相互と自然との材料交換行爲——が、人間の存在の、生活の、意識の基底である。」²⁷⁾

それまでの抽象的唯物論とは異なり、マルクスの立場は具体的現実的な世界をとらえる唯物論である。まず、それまでの唯物論が語ってきた物質は、その歴史性から抽象された物質であった。彼らは「存在の歴史性」を理解することができなかった。しかし世界をその「現實性」においてとらえるということは、それを「歴史的過程」においてとらえることでなければならないのである。次に、それまでの唯物論は世界を、その抽象性のゆえに、《主観—客観》の図式のもとにおいてとらえていた。これに対してマルクスは世界を、「感性的・人間の活動、實踐」において、「主観的」に、すなわち人間の実践的活動と相關的に現実的となるものとして、とらえる。そしてマルクスによると「生産行爲」すなわち労働によって、「人間の存在」とその「意識」は現実的なものとして実現するのである。またマルクスの唯物論における重要な思想として、さらに人

間の《社会性》があげられる。そしてそれはもちろん《歴史的》である。「我々の研究は現實には存在せぬ一個の抽象體であるロビンソンをもつて始むべきでなく、社會に於て生産しつつある人間を出發點とすべきである。」²⁸⁾「蓋し人間は社會に對してその外からこれに對立してゐるのではなく、却つて彼はみずから社會の契機としてその内部に於てこれと交渉する。」²⁹⁾「けれども彼の謂ふ實踐は心理的主觀的な活動ではなくて、却つてそれは労働として、現實的な人間の社會的歴史的に規定された活動である。このやうに存在及びその實踐の歴史性——むしろ歴史的な實踐をもつて存在と交渉することによつて存在は歴史的に規定されて存在する——を根本的に理解するとき、……」³⁰⁾

このようにマルクスの唯物論は、その《実践》あるいは《労働》の概念をもつて、伝統的な唯物論の抽象性の欠陥を克服している。「マルクス主義の唯物論に謂ふ「物」とはかくして最初には人間の自己解釋の概念であり、我々の用語が許されるならば、一の解釋學的 concept であつて、純粹なる物質そのものを意味すべきではないのである。労働こそ實に具體的な唯物論を構成する根源である。」³¹⁾「マルクス主義唯物論は實踐的唯物論である。」³²⁾

ところで、三木清は《交渉》と《実践》の概念の關係を、次のように説明している。「私の意味する「交渉」は所謂實踐とは直接に同一でないのである。實踐は勿論一つの交渉であり、特にその優越なるものではあるが、然し後者は前者よりも一層包括的な概念である。それ故に私は實踐をひとつの交渉の「仕方」と呼ぶのであつて、交渉の仕方には實踐——このものが既に歴史的に多種多様に規定されてゐる——以外になほ他のもの、例へば藝術的、宗教的などがある。」³³⁾そこで《労働》の概念も加えて整理すると、《交渉》を最も包括的な概念として、《労働》が《実践》のひとつの仕方であり、《実践》は《交渉》のひとつの仕方である、ということになるであろう。ただし、實際の用例では、これらの概念がこのような規定のもとに嚴密に用いられていない箇所でもあるようである。

次にこれら《交渉》、《実践》、《労働》を重要な用語として、三木清がマルクスについて論じている箇所を引用し、それらについて考察することによってマルクスの唯物論の独自の内実をさらに展開することにしよう。ただし、三木清はマルクスの思想を論じつつ、自分の思想を語るといふ構図になっているので、その点を自覚すべきである。番号をうって引用するものとする。

I かくて労働の過程に於て自然と人間との對立物は同一性に持ち來たされる。³⁴⁾

II このやうにして自然と人間とは労働の過程にあつて辯證法的統一に於て運動するが故に、我々はこれをひとつの自己變化 (Selbstveränderung) として辯證法的に合理的に把握することが出来る。³⁵⁾

III 自然は人間の感性的實踐的な交渉に於てその歴史性に於て把握された。この交渉の

過程に於て人間の存在そのものの歴史性の理解されぬ理由はあり得ないであらう。けだし人間は自然と辯證法的統一に於てあるからである。³⁶⁾

- IV しかるに實踐はその対象の存在を必然的に前提する。若しはたらきかくべき何物も存在しないか、或はこのものが單に我々の觀念的影像に過ぎないかであるならば、感性的活動としての實踐即ち労働はあり得ないであらう。人間が労働するにあつては、彼がそれをもつて、それに對して労働すべき何物かが既にそこになければならず、しかもこのものは彼から獨立なる「他のもの」としてあらねばならぬ。かかるものを我々は一般に自然と呼んでゐる。自然とは人間にとつて既にそこにある他のものである。——ギリシア人は自然的存在を *ὑποκείμενον* (既にそこには横はつてゐるもの) と考へた。——然しながら若しこの他のものがどこまでも他のものであるならばまた労働は存在し得ない。労働の概念は物にはたらきかけてそれを變化することを意味するからである。しかるに自然は人間にはたらきかけられることによつて謂はば人間化される。³⁷⁾
- V これに反して、我々にとつて實踐は、労働として、それ自身人間的感性的活動であるが故に、斯くの如き交渉の仕方に於てその存在性を顯はにする存在は、最後まで獨立する、感性的にして物質的な存在のほかの何物でもあり得ない。労働はあらゆる觀念論を不可能にする。³⁸⁾
- VI 心の外に世界が實在するか否か、そしてこの世界が感性的物質的であるか否か、の思辯的な問題は、労働に於て存在と交渉する者にとつては、問題となることさへ出來ぬ、ひとつの原始的なる事實に於て解決されてある事柄である。³⁹⁾
- VII ロマンティクの所謂同一哲學諸體系 (Identitätssysteme) は主觀と客觀との絶對的な同一性を主張した。これに反して、我々にとつては我と汝、主觀と客觀はどこまでも互に相異なる他の存在である、——若しさうでないならば相互の間の實踐的交渉は不可能であるであらう、——そして恰もその理由によつて人間は、社會的存在として、主客の綜合である。私は、私の存在の現實性の最初にして最後の根據から、本質的に私を私以外の他の存在に關係させる存在であり、この關係なくしては在り得ない。このやうにして各の人間の存在が主觀・客觀であり、そしてその意味に於て獨立であるならば、そこにはもはや、あらゆる客觀を生産するものとしての、若くは支持するものとしての觀念的な絶對自我、または純粹意識は、何處にも存在すべき餘地を見出し得ないであらう。社會的生産はあらゆる種類の絶對的觀念論を不可能にする。⁴⁰⁾

まず、I, II, III では、労働における人間と自然の弁證法的統一が述べられている。しかし、

人間と自然がまずそれ自体で実体的に存在していて、両者が何らかの仕方で関係して統一されても、それは《弁証法的》な統一ではない。そうではなく、人間は労働の過程において、自然を媒介として自己を実現するのであり、それと相関的に自然は、人間の労働を媒介に人間のものとなり、自己を実現するのである。かくしてⅢにおいて述べられているように、自然と人間はその存在の歴史性においてとらえられねばならないのである。

ただしこの統一は、Ⅶで指摘されているように、「同一哲学」における主観と客観の絶対的な同一性のことではない。ⅣとⅤにおいて指摘されているように、自然は人間から「独立」なものである。またⅦで述べられているように、主観と客観はどこまでも「互に相異なる他の存在」である。人間が労働をするという現実にあつては、人間と自然の存在について次の2つの点が認められねばならない。

まず、人間と自然の事物は、労働において「独立」なる「他のもの」としてあらねばならない。そうでなければ労働はありえないのである。しかしそれと同時に、Ⅳにおいて「然しながら若しこの他のものがどこまでも他のものであるならば、また労働は存在し得ない」と述べられていることからわかるように、自然は「人間化」された自然として、人間のものとなっている自然であり、それと相関的に、人間は自然の存在を媒介として自己を実現している人間である。しかもこの2つの点は相矛盾する事態ではない。Ⅶでは次のようなことが述べられている。主観と客観は互いに「相異なる他の存在」である。そうでないならば実践的交渉は不可能である、そして「恰もその理由によつて」人間は「主客の総合」である、また各々の人間はこのように「主観・客観」⁴¹⁾であり、そして「その意味に於て獨立的」である。つまり人間と自然はそれぞれ独立のものでありつつ、しかも弁証法的統一においてあるがゆえに、労働あるいは実践的交渉は可能なのである。⁴²⁾

このように人間が労働するにあつては、人間から「独立」なる「他のもの」が存在しなければならない。Ⅳによると、実践はその対象の存在を必然的に前提するのである。そこでⅤとⅦにおいては、労働は《観念論》を不可能にすると述べられている。またⅥにおいては、物質的世界の實在の問題は、労働において存在と交渉する者にとっては、ひとつの「原始的なる事實」において解決されている、と述べられている。しかしこのような論述に対しては、労働する者が勝手にそう確信しているにすぎないのではないか、という反論が予想されよう。これに対しては、人間が実践や労働において関わっているのは単なる思弁上の問題の領域なのではない、という答弁が出されるかもしれない。これに対してはまたもや、労働する者が勝手にそう確信しているにすぎないのではないか、という反論がなされるかもしれない。これでは水掛け論である。あるいは三木清のこれらの論述においては、一種の《本質直観》のようなものが働いているのであろうか。つまり、そもそもが労働とは、その本質においてこのようなものなのであり、それを疑う人は労働をその本質において正しく把握していないのである、ということなのであろうか。

しかしここでは、マルクスの思想の解明を通して三木清が述べている内実在即して、この問題を扱うことにしたい。三木清が労働をもって自然の實在の確實性を指摘する時、その自然は決して素朴實在論や抽象的唯物論の立場における自然ではない。つまり三木清は、まず物質的世界が

自体的に存在していて、そこに人間が無から湧いて出て、そして労働という出所不明の不可解な活動をもって世界と交渉するのだが、その人間は汗を流して感性的身体的に自然と取り組むのであるから、彼にとって物質的世界の客観的実在性は間違いないのである、と主張しているのではない。三木清が指摘しているのは、人間と《弁証法的統一》においてあるところの、しかも《独立》の存在としての自然の実在の確実性である。労働において人間と自然は現実的になり、そのことによって労働もさらに現実的になり、そのことによってさらに人間と自然はますます現実的になり、かくして労働する者にとって自然の実在の確実性は顕わになっていくのである。

これに対して伝統的な哲学は、この現実から人間を《主観》として、自然を《客観》として取り出して、抽象的に議論をしてきたのである。そして物質的世界は本当に存在するのかという不毛な問いが、哲学の重要な課題とされてきたのである。そしてこの抽象的な立場において、《客観》が主観とは独立に存在することを独断的に主張するにすぎないのが、単なる《実在論》あるいは《唯物論》である。これに対して《客観》が《主観》によって生産されたもの、または《主観》にとっての現われにすぎないものであることを主張するのが、あるいは《主観》と《客観》の同一性を主張するのが、《観念論》である。

C) 経験と存在

三木清の存在論は、伝統的哲学が人間を認識の主体、存在を認識の客体として論じてきたのに対して、人間はまずもって交渉の主体であり、存在は交渉の対象であることを主張する。ところで、交渉とは経験である。すなわち、交渉という仕方での経験である。そして経験については、それは誰かによる、世界における、何かに関わる経験である、といった仕方規定することができるであろう。しかし、このような規定はこれはこれで間違いではないのだが、このままでは不十分である。というのも、人間と世界は交渉において現実的になるところのものであり、人間、世界、事物、経験は動的相関的であるにもかかわらず、この規定では、これらが静的自存的にとらえられることになりかねないからである。そこで、三木清の思想における経験概念について考察し、その存在論の内実についての理解をさらに深める必要がある。

三木清は経験について次のように述べている。「約言すれば、人間は他の存在と動的雙關的關係に立つてをり、他の存在と人間とは動的雙關的にその存在に於て意味を實現する。存在は我々の交渉に於て現実的になり、そしてそれに即して我々の存在の現實性は成立する。……ところで経験とは一般に右の動的雙關的關係の構造の全體の名であり、…」⁴³⁾ このように三木清のとらえ方によると、経験とは、人間と世界との動的相関的構造の全體のことである。かくして経験の問題は、意識論や認識論の問題である前に、その根本において、存在論的な問題であることになる。

人間と世界は、認識の関係にある前に、その根本において、交渉の関係においてある。そしてその人間とは、世界の外に存在する意識ではなく、世界の中に存在するところの、身体をもった

全体としての具体的な人間である。意識はこの人間存在の一つの契機なのである。そこで、経験について、次の2つの点が確認されなければならない。第1に、経験は、意識という箱の内部における出来事ではない。すなわち経験をもって、たとえば家の中に意識あるいは自我が住んでいて、窓から外の世界を眺めている、といった事態を考えてはならない。伝統的哲学を考えてみるに、実在論は、我々の経験とは無関係に世界がそれ自体で実在することを主張する。しかしその場合の世界とは、現実的になっている世界をその現実性から抽象して取り出したものなのである。また人類がいまだあるいはもはや存在しなくとも、世界は確かに存在するであろう。しかしその場合の世界とは現実的な世界の可能態なのである。これに対して観念論においては、世界はその客観的実在性が否定されて、意識内在的なものとなってしまう。このように実在論と観念論は、前者が外部世界の存在を認め、後者はそれを認めない点では相対立しているが、しかし両者はともに、経験を意識の内部の出来事とみなす点では同じ立場である。つまり両者はともに、交渉や実践を理解しない抽象的な立場に立っているのである。

ただしフッサールの超越論的観念論においては、意識は外部世界と並ぶ内部世界ではなく、《ノエマ》は《写像》ではない。フッサールは伝統的な図式の問題点を克服しかけている。⁴⁴⁾ またこの流れを受け継いで発展させたハイデガーは、《主観》とか《意識》といった概念を用いたのでは伝統的な思考図式を克服しえないということで、これらを用いずにDaseinという語を独特の意味で用いている。そして我々と世界を、DaseinのDaをもって世界が開示されている、という構図においてとらえている。このとらえ方によって、《意識》の内の世界と外の世界という不適切な思考図式が克服されている。ただしハイデガーは、交渉の概念を、三木清の立場にまで展開するにはいたっていない。⁴⁵⁾

第2に、人間、世界、事物、経験は動的相関的である。人間と事物は、交渉の過程においてそれぞれが相関的に現実的になるものである。そして事物が客観的に実在するということは、それが人間と弁証法的統一にある世界の中の事物として実在しているということである。このようなものとして、人間、世界、事物は経験の諸契機なのであり、これらはこの事態と無関係に存在しているものではない。世界、事物、経験とは別に人間が存在していて、その意識の内部で経験という映画が上映されているのではない。人間、世界、事物、経験は、動的相関的に現実的になるものである。

この動的相関的関係を分析して整理すると、次のようになる。人間 M_1 が事物 D_1 を経験する。その経験を E とする。その場合に人間 M_1 は経験 E によって M'_1 へと自己を実現している。事物 D_1 はそれと相関的に D'_1 へと意味を実現している。世界 W は、人間 M_1 が経験 E を経験することによって、 M_1 ではなく M'_1 を、 D_1 ではなく D'_1 を含んでいる世界として、 W' へと実現している。それはまた世界が、人間 M'_1 がそこにおいて何かを経験する世界として、 W ではなく W' になっていることを意味している。また他の事物 D_2 D_3 等は、世界 W ではなく W' に含まれる事物として、 D'_2 D'_3 等となっている。また他の人間 M_2 M_3 等は、世界 W ではなく W' に於て、事物 D_1 D_2 D_3 等ではなく D'_1 D'_2 D'_3 等を経験することになる人間として、あるいはその可能性のある人間と

して、 $M'_2 M'_3$ 等となっている。そして人間 M'_1 は、人間 $M_1 M_2 M_3$ 等や事物 $D_1 D_2 D_3$ 等を含む世界 W の中にはなく、人間 $M'_1 M'_2 M'_3$ や事物 $D'_1 D'_2 D'_3$ 等を含む世界 W' の中に存在している。人間 $M'_2 M'_3$ 等についても同様である。また事物 D'_1 は、人間 $M_1 M_2 M_3$ 等や事物 $D_1 D_2 D_3$ 等を含む世界 W の中にはなく、人間 $M'_1 M'_2 M'_3$ 等や事物 $D'_1 D'_2 D'_3$ 等を含む世界 W' の中に存在している。事物 $D'_2 D'_3$ 等についても同様である。そして経験は、人間 $M_1 M_2 M_3$ 等と事物 $D_1 D_2 D_3$ 等を含む世界 W における、人間 M_1 の事物 D_1 についての経験 E から、人間 $M'_1 M'_2 M'_3$ 等と事物 $D'_1 D'_2 D'_3$ 等を含む世界 W' における、人間 M'_1 の事物 D'_1 についての経験 E' になっている。さらにはこの個人的経験の相互主観的交流において、事態ははるかに複雑になっている。

三木清が経験を、人間と世界との動的相関的関係の構造の全体としてとらえているところの意味は、以上の考察から理解しうるものとなる。経験を単に意識あるいは人間における出来事としてとらえるのは不適切なのである。人間と世界はその存在において動的相関的関係にある以上、この構造から抽象した契機に経験を帰属させるのは誤りである。そして、人間と世界がその存在において動的相関的関係にある以上、この存在と別の問題として経験をとらえるのは誤りである。存在と経験は、人間と世界の現実の異なる契機ではない。人間と世界が動的相関的関係において存在しているということと、この関係において経験の過程にあるということとは、人間と世界の現実の現実性においては分けることができないのである。従って経験の問題は、その根本においては、存在論的な問題であることがわかる。また、フッサールの志向性にならって「経験は何かについての経験である。」という命題を立てたとしても、これはその根本においては、存在についての記述としてとらえられねばならない。この命題においては、単に意識の構造上の性能が問題になっているのではない。人間を含めて世界が現実的になっていることが述べられているのである。

d) 基礎経験と存在

若き三木清はマールブルクからの森五郎宛の書簡で、彼が「根本的経験」(Grunderfahrung)と呼ぶものに言及している。「一般にInterpretationの目的は概念を生んだ„Grunderfahrung“を明らかにすることにあると思ふ。「彼は何に出逢ったか」と云ふことを究めるのが解釋の目的である。彼の概念は何か根本的なものの根本的な経験から産れてゐるに相違ない。私達は概念を破壊してこのGrunderfahrungを掴まねばならぬ。」⁴⁶⁾ このようにここでは、根本的な経験のゆえにある概念が生まれるにいたったその経験を、根本的経験と呼んでいる。また『パスカルに於ける人間の研究』においても、同様の意味で、⁴⁷⁾あるいは人間の考えや営みのその根本にある経験といった意味で、⁴⁸⁾「基礎経験」とか「根本経験」という概念が用いられている。このような発想は恐らく、デイルタイやハイデガーの解釈学からの影響によるものであろう。しかしこれらの箇所ではまだ単に基礎的、根本的な経験という意味で用いられているにすぎず、それ以上の重要な意味では用いられていない。『解釈学的現象学の基礎概念』においても基礎経験が述べられ

ているが、少なくとも書かれたものを見る限りでは、まだそれほどの用語にはなっていない。⁴⁹⁾ 三木清が基礎経験の概念を、世界における経験というものの構造をとらえるうえでの重要な概念として用いるのは、『人間学のマルクスの形態』からである。

そこで、基礎経験とはまず、日常の経験が言葉によって導かれ、支配されているのに対して、ロゴスを指導し、意識形態を規定する経験である。「日常の経験が、ロゴスによつて支配されてゐるのに反して、基礎経験はロゴスに指導されることなく、却てみづからロゴスを指導し、要求し、生産する経験である。それは言葉の支配から獨立であるといふ意味でひとつの全く自由なる、根源的な経験である。」⁵⁰⁾ またそうであるがゆえにそれは、まだロゴスによって明確に固定されていない、とらえがたい根源的な経験である。「ロゴスは経験を固定し、停止せしめる作用をするのであるが、ロゴスの支配し能ぬ根源的な経験は動性として存在するの外ないであらう。不安定の動性は基礎経験の最も根本的な規定であらねばならぬ。言葉は経験を救ひ、それを公にすることによつて、それに謂はば光を與へるのであるから、在來の言葉をもつて表現されることを拒むところの根源的な経験はそれに對して闇として経験されるであらう。基礎経験は現實の経験としてはひとつの闇である。」⁵¹⁾

ただし誤解をしてはならないのだが、以上をもつて基礎経験は、言葉が全く関わらない経験であることにはならない。そのような経験は経験の名に値しない混沌でしかないであらう。しかし三木清がそのようなものを想定するなどということは、あり得ないことである。⁵²⁾ 三木清が提唱する基礎経験とは、いかなる言葉からも純粹なる経験のことではない。そうではなくそれは、存在に対する人間の交渉の仕方がすでにあるロゴスによつてあらかじめ支配され強制されることのない経験を意味しているのである。そしてその例としてあがっているのは、「ロマンティックの基礎経験」⁵³⁾ あるいは、「汎神論的な基礎経験」⁵⁴⁾ 「無産者の基礎経験」⁵⁵⁾ あるいは「プロレタリアの基礎経験」⁵⁶⁾ 「ブルジョワの基礎経験」⁵⁷⁾ 「實踐の基礎経験」⁵⁸⁾ 「宗教的な基礎経験」⁵⁹⁾ 「ギリシアの基礎経験」⁶⁰⁾ 「歴史の基礎経験」⁶¹⁾ である。

そして基礎経験から生まれるロゴスを、三木清は2つの種類または段階に区別している。第一次のロゴスに属するのは《アントロポロジー(人間学)》である。「人間は彼の生活の過程に於て彼みづからの本質に關して何等かの仕方に於て解釋を與へるやうに餘儀なくされるに到る。この解釋の仕方そのものは彼の基礎経験によつてつねに必然的に一定の方向に決定される。」⁶²⁾ このアントロポロジーは生の根源的な具体的な交渉の中から直接に生まれるロゴスであり、基礎経験をその直接性において表現している。そして三木清は、アントロポロジーは「人間の自己解釋」⁶³⁾ であるとしている。また人間およびその基礎経験は歴史的社会的に限定されているのであるから、そのアントロポロジーは歴史的社会的限定のもとに立っている。そしてひとたびこのロゴスが生まれると、それはかえって主となり、人間の生活のあらゆる経験を支配し、指導することになる。

次に第二次のロゴスを三木清は《イデオロギー》の概念をもつて総括している。このイデオロギーを三木清は「人間の自己了解(Selbstverständigung)」⁶⁴⁾ として規定している。それにはあ

らゆる種類の精神科学あるいは歴史的社会的科学が属する。このイデオロギーは、その時代の学問的意識、哲学的意識を媒介者として基礎経験を把握している。そしてひとたび成立したイデオロギーは、我々の生活に徹底的に干渉するにいたることになる。

第一次のロゴスは生の根源的な交渉から直接に生まれてそれを直接に反映するものであり、客観化されることに対する要求はあらわではない。しかし客観化への要求はそれ自身の中に含まれている。そこでこの要求が自覚される場合、このものはイデオロギーにまで発展することになる。かくしてアントロポロジーは、一方では、生の交渉の中から直接に生まれるものとしてそれ自身ある意味では基礎経験そのものであり、他方では、それはすでにそれ自身ロゴスとして他の意味ではイデオロギーに属するがゆえに、基礎経験とイデオロギーを媒介することができるものである。⁶⁵⁾

しかるに、生の基礎経験から生まれ、その表現として、その基礎経験を生かし発展させることに役立つロゴスは、それが専制的なものになることによって、かえって生を抑圧することになる。ある段階に達した基礎経験は、古いロゴスと矛盾敵対し、新しいロゴスを要求するようになる。「基礎経験の発展形式としてその発展を促進せしめるロゴスは、基礎経験の発展が一定の段階に到達するに及んで、その発展に対する桎梏に轉化する。」⁶⁶⁾ この矛盾によるアントロポロジーの変革の過程を、三木清は「ロゴスの第一次變革過程」⁶⁷⁾と名づける。さらに、イデオロギーは経験を導き、活かし、発展させるものであるが、経験の発展が一定の段階に達するとき、経験の発展形式からその桎梏に轉化する。こうして生じるイデオロギーの変革の運動を、三木清は「ロゴスの第二次變革過程」⁶⁸⁾と呼ぶ。「我々はここに素晴らしい革命を見る。數世紀に亘つて大伽藍の如く聳えてゐた概念體系が徐々に動搖を始め、昨日まで帝王の如く君臨してゐた思想體系が一朝にして權威を失墜する。人々はかの文藝復興期に於ける、かの啓蒙時代に於ける變動を想ひ起してみるのが好い。」⁶⁹⁾

またイデオロギーの基礎層として、三木清が「存在のモデル」と呼ぶものが位置を占めている。⁷⁰⁾それは、基礎経験のその特殊性から抽象されるものである。「しかるに、アントロポロジーの媒介を通じて基礎経験がその特殊な構造に於て解明されることによつて、イデオロギーにとつて先ず成立するものは、私が『存在のモデル』と呼ぼうと欲するところのものである。このものに於て基礎経験は自己をその特殊性に従つて抽象せしめる。」⁷¹⁾それはたとえば「人間の存在」であり、しかも時には「意識」時には「身体」であり、あるいは「世界の存在」であり、しかも時には「人間の世界」時には「自然の世界」である。そしてひとたびこのモデルが成立すると、それはモデルとして、存在のあらゆる研究にとって指導的な、支配的なものとなる。このモデルが学問研究上の根本的な存在となる。他の種類の存在は意識的あるいは無意識的に無視されるか、または無理やりそのモデルの中に押し込められるのが普通である。そこで三木清は次のような根本原理を提唱する。「存在は先ず存在を抽象することによつて理論を抽象する。」⁷²⁾すなわち特定の存在がモデルとして抽象されることによつて、理論あるいは理論的研究にとっての対象が、そのモデルの意味に沿って把握され整理された存在であることになるのである。

ところで三木清は経験を、人間と世界との動的相関的關係の構造の全体としてとらえていた。また先の考察において確認したように、経験を意識における出来事としてとらえるのは不適切である。また存在と経験は人間と世界の現実のそれぞれ異なる契機ではない。そしてこのようなものとしての経験の特殊なるものが基礎経験である。そこで経験についての以上の本質事態は基礎経験の本質事態でもあることになる。その基礎経験について、三木清は次の箇所でも重要な事態を述べている。

私の意味する基礎経験とは現実の存在の構造の全體である。現実の存在はつねに歴史的必然的に限定された一定の構造的聯關に於て組織されてゐる。存在の組織——アリストテレスの謂ふ *τάξις*——は、最も原始的には、その全體を構成する契機であるところの、人間の存在と自然の存在との動的雙關的統一のうちに横はつてゐる。それが現實性に於て在る限り、人間は自然に於ける存在即ち生であり、そして自然はこの生に關係して限定されてゆく存在である。基礎経験が我々にとつて構造づけられたまたは組織づけられた存在、したがつてまさに現實の存在そのものを意味する以上、人々はこの概念によつて、何者かの意識若くは體驗が直接に表現されてゐると考へてはならない。⁷³⁾

ひとは基礎経験の名に於てなによりも存在的なるものを理解すべきであつて、決して意識的なるもの、従つてまた觀念的なるものを理解すべきではないのである。⁷⁴⁾

基礎経験の「基礎」とは、このものが種々なる意識形態の根柢となつて、それを規定することを表はすのである。現実の存在そのものを特に「経験」と稱するのは、さきにも記した如く、存在をそれ自體に於て完了したものと見做すところの、従つてそれを特に運動に於て把握することなく、却て靜的なものに固定する傾向を含むところの、素朴實在論から我々を出來る限り截然と區別するためである。⁷⁵⁾

私は存在の最も原始的なる構造を一般に基礎経験と名附けて來た。⁷⁶⁾

このように基礎経験は、2番目の引用にあるように、意識的なものではなく、存在的なものを意味している。それは最初の引用によると「現實の存在の構造の全體」あるいは「現實の存在そのもの」である。しかしこのままでは経験との区別がつかないように思われる。そこで3番目の引用では、「現實の存在そのもの」を「経験」と稱し、基礎経験はその基礎をなすものである、となっている。そして4番目の引用によると、基礎経験は「存在の最も原始的なる構造」を意味している。しかし最初の引用における基礎経験の規定は、不十分であるという意味で不適切なものなのだろうか。3番目と4番目の引用における規定に限定してしまつてよいのだろうか。その

ままでは、経験と基礎経験が全体と部分の関係でとらえられることになりかねないのであるが、それでよいのだろうか。家の一部として床があるのと同じ意味で、経験の一部として基礎経験が含まれていると理解してよいのだろうか。むしろ基礎経験を正しくとらえるためには、あの2つの仕方での規定をいっしょに追求しなければならないのではないだろうか。

e) 存在の歴史性

交渉あるいは実践は、社会的存在としての人間の交渉であり実践である。そして人間は交渉あるいは実践の主体として、その過程においてあるものである。人間およびその交渉は社会的歴史的に規定されている。「即ち意識は歴史に於て活動する人間の存在のひとつの契機に過ぎず、それ自身社会的歴史的に規定されてゐる。マルクスもまた実践を強調してゐる。けれども彼のいふ実践は主観的な心理的な活動ではなく、却つてそれは労働として、現実的な人間の歴史的社会的に規定された活動である。」⁷⁷⁾ かくして歴史は人間的な範疇である。「精神科学の対象をなす歴史的社会的存在は人間を基體として成立する世界である。自然は言ふまでもなくその缺くべからざる要素であるに相違ないが、それはただ人間と交渉し彼と関係する限りに於てのみこの世界へ這入つて來ることが出来る。歴史はひとつの人間的なる、人間中心的なる世界である。」⁷⁸⁾

そして人間と世界を、交渉あるいは実践において動的相関の関係にあるものとして、具体的にとらえることによって、これまでの考察においてもふれられてきたように、存在の歴史性が明らかとなる。歴史性は存在にとって範疇的なものである。「歴史は、本来そして根源的には、歴史科学もしくは認識としての歴史ではなく、却つてまさしく存在の歴史性を意味する。」⁷⁹⁾ 「歴史性は存在そのものにとつて範疇的である。……生そのものが歴史的であるばかりでない、凡て事実的なもの、現実的なものは歴史的である。歴史はあらゆる現実的な存在にとつて構成的なる範疇である。」⁸⁰⁾ 「併るに我々にとつては歴史とは根源的には存在そのものの以外の何物でもない。それは最も包括的な存在である。」⁸¹⁾

このように存在はすなわち歴史的な存在なのである。したがって、人間と世界をその現実性においてとらえようとする三木清の存在論においては、歴史の問題はまずもって存在論的な問題であらねばならないのである。「歴史の問題は、第一次的には、論理的なる(logisch)問題でなくて、存在論的な(ontologisch)問題である。」⁸²⁾ 「歴史的意識の本質を形造つてゐたところの客観主義的傾向が徹底されるためには、意識の立場を去つて存在そのものの立場に移つてゆくことが要求されてゐると思はれる。」⁸³⁾ またそれゆゑ歴史的なものは、心理的主観的なものを意味するのではなく、客観的なものを意味するのである。「第二に、我々の見方は歴史的であるが、歴史的といふとき、既に他の箇所ですべておいた如く、我々は最も客観的なものを意味してゐるのである。」⁸⁴⁾

ただし三木清は、その卒業論文の標題『批判哲学と歴史哲学』からもわかるように、かなり早い時期から歴史の問題に関心を持っていたらしい。大学院での研究のテーマは歴史哲学であつ

た。⁸⁵⁾ また留学先のマールブルクからの森五郎宛の書簡の中ですでに次のように書いている。「歴史哲学の重心はリッケルトなどの考へるやうな價值の問題にあるのではなく、むしろ „Ich und seine Umwelt“ の問題ではないかと思ふ。歴史的存在の特性は Umwelt の Auslegung にあるのではないか。」⁸⁶⁾ 「然し私は一般に歴史の問題は歴史科學に重心をもつてゐるのではないと思ふ。歴史は直に歴史科學ではない。私達にとつて重要な問題となるのは存在の歴史性と云ふことである。私達の世界はその根本的構造に於て歴史的性質を擔つてをる。或は歴史性と云ふことは存在そのものの基本的構成的範疇である。従て歴史は歴史科學の認識論として問題となる前に存在の解釈そのものの問題とならねばならぬ。」⁸⁷⁾

ところで三木清によると、アントロポロギーは基礎經驗から生まれる第一次のロゴスに属している。また三木清の人間学が形成されるうえでの大きな動機となっているものの一つが、マルクスの思想である。そしてマルクスのアントロポロギーは無産者の基礎經驗に基づいている「マルクス學に於けるアントロポロギーは無産者の基礎經驗の上に立つてゐる。先づ無産者は世界に對して絶えず實踐的にはたらきかけるが故に、彼等はかく交渉することに於て自己の本質を實踐として把握する。しかるに如何なる實踐も感性なくしては行はれないから、彼等はつねに實踐的に交渉することに於て人間の本質を感性として解釋するに到る。」⁸⁸⁾ そこでマルクスの人間学は、実践あるいは、労働の根源性と存在の歴史性とをとらえることができたのである。「さてマルクスの人間學に於て最も重要なのは、繰り返して記せば、一は人間の實踐的感性的なる活動或ひは労働の根源性の思想であり、他は存在の原理的な歴史性の思想である。」⁸⁹⁾ このようなマルクスの人間学と、さらにその他西田哲学等々の思想の影響のもとに、三木清の人間学および人間学的存在論は形成されたものと見るができる。

しかるにアントロポロギーがそこに基づいている基礎經驗それ自身が歴史的である。「我々との根本的な相違は、我々が基礎經驗の歴史性を特に主張しようとするに對して、ベルグソンには一般に歴史性の思想が缺けてゐるのに由來する。」⁹⁰⁾ すると哲學者の思想は、歴史的な基礎經驗に基づくものとして、すべて歴史的相対的なものとならないであらうか。するとマルクスの人間学に特に優越性を認めるいわれはないことにならないであらうか。勿論このような疑問は、あまりにも形式的にして不毛な疑問である。すべての思想が相対的であるとしても、当然ながらその中のすぐれたものはすぐれているのであり、つまらないものはつまらないのである。ところで三木清はマルクスの思想の独自の立場について、次のようなとらえ方をしている。これで先の問題の解決になっているのか否かは定かではないが、参考としたい。「最も優越な意味に於て歴史と呼ばれるべきものはまさに現在の歴史であるといふことを私は絶えず繰り返して主張して來た。マルクス主義に於ては歴史的意識は實踐と最も密接に結び付いてゐる。歴史的意識にして實踐的なものである限り、それが一切の歴史的時代を水平化し、これを一樣に灰色で塗り潰すといふことはあり得ない。相對主義はそれには決して屬し得ない。寧ろ所謂絕對主義者こそ實踐的には相對主義者であると云はるべきであらう。なぜなら彼等にとつては實踐の唯一の地盤であるところの現在の絕對性をその優越なる意味に於て把握する途はないからである。この點に關しても唯

歴史的意識のみが我々に絶対的立場を與へることが出来るのである。』⁹¹⁾

Ⅲ 三木清の存在論

三木清の《存在論》は《人間学的存在論》であり、しかもそれは《絶対的レアリズムス》である。すなわちまず三木清の立場は実在論であるが、しかしそれは自己の客観性を基礎づけることのできない単なる客観主義ではない。それは自己の客観性を弁証法的に自覚する実在論である。それは客体的なもののみをリアルと考える立場ではなく、主体もリアルなものとしてとらえ、そのような主体の要因をもって唯一絶対的な仕方ではリアルなものの実在性を弁証法的に基礎づけることのできる、絶対的レアリズムスである。このように絶対的レアリズムスは、人間的な契機をもって実在性を弁証法的に根拠づけるレアリズムスである。それゆえこの立場は、単なる実在論とは異なり、人間への問いを貫くことによって自己自身を貫く実在論である。したがって三木清の存在論は、《人間学的》な存在論である。すなわちそれは、人間の自己自身への問いをもって、したがってその結果、人間的な契機をもって、人間の存在と世界の存在を問わんとする存在論である。

三木清の人間学においては、人間は世界の契機として世界の中に存在するところの、身体をもった感性的存在である。そして人間が世界の中でまずもって関わっているのは、対象的存在ではなく、交渉的存在である。つまり事物が認識や観照の対象となるのに先立って、感情や意志や気分等をともなった人間が、交渉的存在としての事物と出会うのである。あるいは事物は、認識の対象である前に、人間が実践または労働において関わる場所のものである。そして人間と世界は、交渉あるいは実践あるいは労働の過程において、動的相關的になるところのものである。かくして世界の事物は、交渉あるいは実践あるいは労働の過程においてその存在性が顕わになり、その意味が実現しているところのものなのである。

このようにして、人間とは、交渉あるいは実践あるいは労働において現実的に人間に成ったところのものなのであり、世界とは、それと相關的に、現実的に世界に成ったところのものなのである。人間と世界を正しくとらえるためには、それらをそのあるがままの在り方において、すなわちその現実性においてとらえねばならない。人間は、交渉や実践が不要であるという意味での純粋な自我、純粋な意識の純粋な主体ではないのであり、世界は純粋な物自体ではない。そのような主体や世界は、現実性から抽象的に取り出された抽象の産物でしかない。そしてそのような産物をもって現実の世界を回復しようとしても、それは無理である。またそのような抽象の産物をもって存在や認識の問題を論じて、それは不毛な論争でしかないのである。

人間はその交渉において、世界と動的相關的関係にあるところのものである。人間と世界は動的相關的にその存在において現実的となり、自己を実現するものである。それゆえ、人間は世界の中に存在するものとしてとらえられたが、それは単に人間は世界という箱の中に入っていると

いう意味ではない。つまりそれは決して、物的事物が空間的容器の中に存在しているという関係と同じことを意味するものではない。伝統的な哲学は、意識や精神を主観とみなし、そのような主観が主体として世界の外に存在している、またそうであるがゆえにそれは主体なのである、ととらえてきた。しかし三木清は、主体はあくまでも世界の中に存在することを主張する。そしてその主体は、身体をもった感性的存在としての人間である。そのような人間が世界の中に存在するということは、総体としての具体的な人間が、世界の諸事物と交渉あるいは実践あるいは労働の過程においてあるということ、そしてそれゆえ、その過程において人間と世界が動的相関的に現実的になっているということの意味しているのである。

人間あるいは主体が存在するというのがこのような事態であるがゆえに、《経験》についてもこの実情に即してとらえられねばならない。人間は交渉、労働、認識等々といった様々な仕方での経験をしている。ところで経験の主体である人間は、世界の外に存在する意識としての主観ではない。すなわち、世界がそれ自体で存在していて、またそれとは純粋に独立に意識あるいは主観がその外にそれ自体で存在していて、そしてその意識が世界あるいは自己自身について何かを経験する、というものではない。つまり経験は、意識という箱の中の出来事なのではない。経験とは、人間と世界との動的相関的関係の構造の全体を言うのである。私がある経験をするということは、私が世界の中で何かについて経験するということであり、私と何かと世界が動的相関的に自己を実現しているということである。まさにこの構造の全体が経験なのであって、この事態を措いて、どこかに経験という出来事を考えるのは誤りなのである。そして人間、事物、世界、経験は動的相関的であり、この構図において存在と経験とは分けることができないのである。

また実践あるいは労働についての考察において示されたように、この経験においては、自然が人間から独立なものとして存在していなければならない。しかもさらに、人間と自然は実践あるいは労働の過程において、弁証法的に統一されるのである。つまり自然は、人間と弁証法的な統一においてあるという在り方において、人間とは独立に存在するのである。しかし人間と自然がそれぞれ実体的に存在していて、それらが統一されるというとらえ方においては、その統一は弁証法的統一ではない。そうではなく、弁証法的統一においては、人間と自然がその存在において動的相関的に現実的なものとして実現されるのである。つまり弁証法概念においては、人間と自然の存在が現実的になるその存在論的な原理が問題になっているのである。したがって《弁証法》は《存在論》としてとらえることもできることがわかる。「ひとは辯證法の概念のもとにづねに存在論的なもの（das Ontologische）——デイルタイの用語を恐れずに用ゐるならば、「生の範疇」（die Kategorien des Lebens）の體系——を理解すべきであつて、單に論理的なるもの、あるひは單に認識論的なものを理解すべきではないのである。」⁹²⁾

そして人間は、その存在において社会的かつ歴史的である。人間は交渉あるいは実践の過程において現実的に主体となり、現実的に主体であるものとして、社会的歴史的に規定された主体である。歴史は人間的な範疇である。しかしさらに人間と世界は、交渉あるいは実践において動的相関的に現実的になるものとして、その存在において歴史的である。歴史は、根源的には、存在

の歴史性を意味している。歴史性は存在そのものにとって範疇的である。歴史の問題は、第一次的には、存在論的な問題なのである。

このように人間の存在、その現実性を問う《人間学》をもって、人間および世界の存在、その現実性を問う《存在論》が、三木清の《人間学的存在論》である。それはまた、《実在論》の立場に立ちつつも、人間の契機をもって唯一絶対的な仕方でありリアルなものの実在性を基礎づける《絶対的リアリズム》である。

注

- 1) 『書簡』三木清全集第19巻所収、岩波書店、1986年、231頁。
- 2) 三木清『問の構造』三木清全集第3巻所収、岩波書店、1984年、171頁。
- 3) 同前、179頁。
- 4) 同前、184頁。『アリストテレス「形而上学」』三木清全集第9巻所収、岩波書店、68頁参照。
- 5) 三木清『危機意識の哲学的解明』三木清全集第5巻、岩波書店、1984年、7頁。
- 6) 三木清『手記』三木清全集第18巻所収、岩波書店、1986年、100頁。
- 7) 同前、98頁。
- 8) 同前、100頁。なお序文における引用の中で三木清が批判していたStellungnahmeは、単に相手を裁断して自分を売り込むためのものである。それに対してここで主張している「立場」は学問研究をつらぬくための立場である。
- 9) 三木清、前掲『書簡』、299頁。
- 10) 同前、300頁。
- 11) 三木清『パスカルに於ける人間の研究』三木清全集第1巻、岩波書店、1984年、4頁。岩波文庫、1993年、4-5頁。
- 12) 同前、6頁。岩波文庫、6頁。
- 13) 同前、117頁。岩波文庫、134頁。
- 14) 三木清、前掲『手記』、103頁。
- 15) 三木清『形而上学の将来性について』三木清全集第5巻所収、岩波書店、1984年、50-51頁。
- 16) 三木清、前掲『パスカルに於ける人間の研究』、16頁。岩波文庫、19頁。
- 17) 三木清『人間学のマルクスの形態』三木清全集第3巻所収、岩波書店、1984年、14頁。
- 18) 同前、14頁。
- 19) 同前、14頁。
- 20) 同前、7-8頁。
- 21) 三木清、『プラグマチズムとマルキシズムの哲学』三木清全集第3巻所収、岩波書店、1984年、80頁。
- 22) 三木清『科学の発展の制限とその飛躍』三木清全集第3巻所収、岩波書店、1984年、479頁。
- 23) 三木清、前掲『手記』、123頁。
- 24) Martin Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe Bd. 17, Klostermann, 1994.
- 25) それほど特別の意味での用い方をしているわけでもない箇所もあるが、すべてについて頁数をあげると次の通りである。括弧内はAnhangのものである。Umgang: 2, 14, 22, 34, 38, 39, 40, 98, 206, 235, 236, 260, (298). Begegnen: 9, 11, 14, 18, 21, 32, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 46, 57, 73, 75, 85, 90, 91, 93, 98, 111,

- 120, 146, 149, 191, 202, 203, 204, 205, 212, 232, 233, 243, 244, 249, 251, 260, 266, 269, 270, 278, 283, 284, 287, (296, 297, 298, 307, 317,). なお『存在と時間』では、両者は特に § 15, 16, 17, 18, 26, 69 において重要な意味で頻繁に用いられている。
- 26) 西田哲学の影響も大きいであろう。
- 27) 三木清『マルクス主義と唯物論』三木清全集第3巻所収, 岩波書店, 1984年, 70-71頁。
- 28) 同前, 50頁。
- 29) 三木清『理論 歴史 政策』三木清全集第3巻所収, 岩波書店, 1984年, 289頁。
- 30) 三木清, 前掲『プラグマチズムとマルキシズムの哲學』, 96頁。
- 31) 三木清, 前掲『マルクス主義と唯物論』, 49頁。
- 32) 三木清『現代哲學思潮』三木清全集第4巻所収, 岩波書店, 1984年, 396頁。
- 33) 三木清, 前掲『プラグマチズムとマルキシズムの哲學』, 80頁。
- 34) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』, 31頁。
- 35) 同前, 32頁。
- 36) 同前, 34頁。
- 37) 同前, 30-31頁。
- 38) 三木清, 前掲『マルクス主義と唯物論』, 46頁。
- 39) 同前, 47頁。
- 40) 同前, 51頁。
- 41) この「主観・客観」は、先の注21)における引用の中のそれとは意味が異なる。後者の「主観・客観」は、伝統的な哲学における《主観-客観》の図式のことである。これに対して前者は、人間は現実的な存在において「主観・客観」であることを意味している。つまり主観は客観との実践的な交渉において主観となったものであり、また主観として存在するものなのである。したがってまた、主観の存在には客観の存在が、その存在の契機として含まれているのである。
- 42) ここで人は疑問に思うかもしれない。人間と自然は、弁証法的統一においてあるものとしてそれぞれが独立のものであるがゆえに、実践的交渉は可能である。しかるに人間と自然は、実践的交渉において、弁証法的統一においてあるものとして独立のものとなるのである、すなわち現実的となるのである。すると、人間と自然の現実的な存在と実践的交渉とが循環していることになるのではないだろうか。しかしそのような疑問は、人間、自然、実践的交渉をまず悟性的に定立してとらえるがために生じるのである。まず人間と自然が現実的なものとして存在するのでもなければ、まず実践的交渉が展開するのでもない。人間と自然と実践的交渉が全体として、動的相関的に現実的なものになっていくのである。
- 43) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』, 7-8頁。
- 44) 三木清はこの点においてフッサールの現象学についての理解が十分ではない。「然るにフッサールに於ては意識の絶對的活動の方面は重要視されず、従つて彼の認識説はしばしば非難されるやうに模寫的色彩を含んでゐるのである。」(三木清前掲『現代哲學思潮』, 364頁)
- 45) この問題の展開の延長線上に於て、後に三木清はハイデガーに対して批判的になる。『歴史哲學』三木清全集第6巻, 岩波書店, 1985年, 234, 243頁参照。
- 46) 三木清, 前掲『書簡』, 269頁。
- 47) 三木清, 前掲『パスカルに於ける人間の研究』, 5, 64頁。岩波文庫, 5, 75頁。
- 48) 同前, 48, 66, 72, 104頁。岩波文庫, 57, 77, 83, 120頁。
- 49) 三木清『解釋學的現象學の基礎概念』三木清全集第3巻, 岩波書店, 1984年, 218頁。
- 50) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』, 5頁。
- 51) 同前, 6頁。
- 52) 三木清はハイデガーの影響などもあって、言葉の問題に早くから関心をもっていたようである。前掲『書簡』, 223, 226, 228頁参照。そして言葉について次のように述べている。「言葉こそ社會に於て唯一の現實的な意識である。」(前掲『マルクス主義と唯物論』56頁)「言語の成立と人間の成立とは同

- 時的である。……言語は人間をして初めて人間たらしめる。言語以前に如何なる人間的なものも彼の中に考へられ得ない。」(三木清『哲學の人間學』三木清全集第18卷所収, 岩波書店, 1986年, 312頁)
- 53) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』27頁, 三木清『ヘーゲルとマルクス』三木清全集第3卷所収, 岩波書店, 119, 132頁。
- 54) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』37頁。
- 55) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』, 29, 30, 37, 39頁, 前掲『マルクス主義と唯物論』44, 45, 73頁, 前掲『プラグマチズムとマルキシズムの哲學』82頁, 『唯物論とその現實形態』三木清全集第3卷所収, 岩波書店, 363頁。
- 56) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』, 29, 39頁, 前掲『マルクス主義と唯物論』43頁。
- 57) 三木清, 前掲『プラグマチズムとマルキシズムの哲學』82頁。
- 58) 同前, 103頁。
- 59) 三木清, 前掲『ヘーゲルとマルクス』135頁。
- 60) 三木清『科學批判の課題』三木清全集第3卷所収, 岩波書店, 1984年, 234頁。
- 61) 三木清, 前掲『歴史哲學』46, 48, 49, 54頁。
- 62) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』9頁。
- 63) 同前, 9頁。
- 64) 同前, 11-12頁。
- 65) 同前, 12頁。
- 66) 同前, 10-11頁。
- 67) 同前, 11頁。
- 68) 同前, 17頁。
- 69) 同前, 17頁。
- 70) 三木清, 前掲『ヘーゲルとマルクス』, 121-125頁, 前掲『科學批判の課題』, 222-223頁。また「存在論的決定」の概念も参照されたい。『觀念形態論 序』三木清全集第3卷, 岩波書店, 371-377頁。
- 71) 三木清, 前掲『ヘーゲルとマルクス』, 121頁。
- 72) 同前, 122頁。また『唯物史觀と現代の意識 序』三木清全集第3卷, 岩波書店, 3-4頁, 前掲『科學批判の課題』, 245頁参照。
- 73) 三木清, 前掲『マルクス主義と唯物論』44頁。
- 74) 同前, 44-45頁。
- 75) 同前, 45頁。
- 76) 三木清, 前掲『ヘーゲルとマルクス』, 120頁。
- 77) 三木清『認識論』三木清全集第4卷所収, 岩波書店, 1984年, 69頁。
- 78) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』, 13頁。
- 79) 三木清, 前掲『理論 歴史 政策』, 268頁。
- 80) 三木清, 前掲『解釋學的現象學の基礎概念』, 217頁。
- 81) 三木清, 『歴史主義と歴史』三木清全集第3卷所収, 岩波書店, 1984年, 386頁。
- 82) 三木清, 前掲『理論 歴史 政策』, 268頁。
- 83) 三木清, 前掲『歴史主義と歴史』, 405頁。
- 84) 三木清, 『自然科學の社會的規定性』三木清全集第3卷所収, 岩波書店, 1984年, 519頁。
- 85) 三木清『讀書遍歴』三木清全集第1卷所収, 岩波書店, 1984年, 404頁。
- 86) 三木清, 前掲『書簡』, 249頁。
- 87) 同前, 275頁。
- 88) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』29-30頁。前掲『マルクス主義と唯物論』49頁参照。
- 89) 三木清, 前掲『人間學のマルクスの形態』37頁。
- 90) 同前, 8頁。

- 91) 三木清，前掲『歴史主義と歴史』，411頁。三木清『現代思潮』三木清全集第4巻所収，岩波書店，1984年，306-307，322-323頁参照。
- 92) 三木清，前掲『ヘーゲルとマルクス』，131頁。