

三木清の存在論(V)－2

大 滝 朝 春*

Kiyoshi Miki's Ontology (V)-2

Tomoharu OHTAKI*

序 文

三木清の認識論の根本姿勢はそれが存在論であるところにある。三木清によると真に学としての認識論が可能となるためには、伝統的哲学における《認識論的偏見》を克服し、認識の主體と客體がその具体的、現実的な存在において問われなければならない。1930年以前において三木清は、認識の問題を存在の問題のうちに排列するという方向に進むべきことを主張していた。¹⁾ 30年以後においてもこの姿勢は一貫している。「哲學的な問は眞に全體にかかはる問でなければならぬといふことは、その問においては、問はれたもの（客體）と一緒に問ふもの（主體）が問はれるといふやうに、問はれねばならぬことを意味してゐる。近代の認識論において認識されるもの（客觀）よりも認識するもの（主觀）の性質が吟味されねばならぬと考へられたのも、哲學のこのやうな要求の現はれであると思はれるのであらう。しかしながら認識論は主觀の研究に急にして客觀即ち存在の研究を忘れてしまひ、そこで主觀も意識として單に觀念論的に捉へられるといふ傾向があつた。今や我々は認識論において現はれた正當な要求、即ち哲學的な問においては、問はれたものばかりでなくまた問ふものが、客觀ばかりでなくまた主觀が、問はれねばならぬといふ要求を、單に認識論的な意味においてばかりでなく、特に存在論的な意味において現實化しなければならない。このことは先づ上に例示したやうに認識論と存在論とは密接な聯關に立つてゐるといふことから考へても必要であらう。その場合我々は、我々の問が哲學的な問として眞に全體にかかはるものであるために、主體と客體とがいつでも一緒に問はれるやうに問はねばならぬ。しかるにこの「一緒」といふことは中間者としての

*人文社会教室 (Department of Liberal Arts and Social Science)

人間にとってはつねに辯證法的意味のものでなければならない。』²⁾

先の論文においては1930年以前の三木清の哲学における認識論が課題であった。そこで考察されたのは、交渉と認識の問題、認識と《顕わ》の問題、構成説と模写説の問題、認識の絶対性の問題、認識における言葉の問題である。そしてこの論文においては、30年以後の三木清の認識論が課題となる。その考察によって、三木清の認識論の1930年以前と以後における連続性と非連続性が際立たせられることになる。すなわち三木清の哲学の根本的態度は一貫しつつも、その哲学が《行為の立場》における《絶対的リアリズム》を基調とする《人間学的存在論》として自覚的に形成されることによって、その認識論も、根本姿勢は一貫しつつも、その事象内実が新たな視野とともに展開され深められているのである。そこでは先に考察された諸問題のほぼ全体が、新たな内実をもって展開されているのを見ることができる。

この論文のⅢにおいては、先の論文のⅡで1930年以前の三木清の認識論を論じたのに続いて、30年以後の認識論が主題となる。そしてⅣにおいては、三木清の認識論についての考察の一環として、その科学論が主題となる。なおこの論文において《 》は筆者による強調である。またここで哲学における三木清の基本姿勢が示されている文章をあげておきたい。三木清の哲学を考察するにあたって何かの参考になるであろう。

度を越えた懷疑は純粹に懷疑に止まつてゐるのでなく、一つの哲學説としての懷疑論になつてゐるか、それとも懷疑の神祕化、宗教化に陥つてゐるのである。そのいずれももはや懷疑ではなく、一つの獨斷である。³⁾

眞の懷疑家は論理を追求する。しかるに獨斷家は全く論證しないか、ただ形式的に論證するのみである。獨斷家は甚だししばしば敗北主義者、知性の敗北主義者である。⁴⁾

方法についての熟達は教養のうち最も重要なものであるが、懷疑において節度があるといふことよりも決定的な教養のしるしを私は知らない。しかるに世の中にはもはや懷疑する力を失つてしまつた教養人、或ひはいちど懷疑的になるともはや何等方法的に考へることのできぬ教養人が多いのである。いづれもディレッタンティズムの落ちてゆく教養のデカダンスである。⁵⁾

すべての知的探求は懷疑に始まるのである。⁶⁾

古代の懷疑論も、近代の懷疑論も、經驗に訴へて論ずるのをつねとした。純粹に思惟によつて絶対的眞理に達し得るとする合理主義に經驗の立場から反對した點に、懷疑論の眞理性がある。しかし懷疑論は經驗の意味を深く理解しなかつたために懷疑論に陥つたのである。特にそれは《觀想の立場》に止まつて、經驗を《行為の立場》から把握しなかつたと

ころに誤謬がある。⁷⁾

Ⅲ 世界と認識(Ⅱ)

(a) 人間と世界の《現実的》の問題

先の論文のⅡの(a)において、1930年以前の三木清の存在論における交渉と認識の問題について考察された。それによると、人間はまずもって身体をもって世界の中に存在するところの、交渉あるいは実践あるいは労働の主体である。⁸⁾ この交渉において人間と他の存在は、動的相関的關係において意味を実現する。かくして人間と自然は交渉において《現実的》になるところのものである。このようなものとして人間と自然は、弁証法的統一においてあるところの、それぞれが独立なものである。そしてそうであるがゆえに交渉や実践は可能なのである。またそうであるがゆえに認識は可能なのである。

人間と自然について指摘されているこれらの内実は、《現実的》という表現によって集約することができるように思われる。すなわち人間は自然との交渉において《現実的》となることによって、人間すなわち《現実的》な人間は交渉の主体なのである。また人間と自然が交渉において《現実的》になるということは、両者が交渉において動的相関的關係においてあるということであり、この関係において意味を実現するということである。また人間と自然は交渉において《現実的》となることによって、人間は《現実的》な人間として、自然は《現実的》な自然として、それぞれが独立なものであり、しかも両者は弁証法的統一においてあるのである。かくして人間と自然が《現実的》なものになるということの内実がこのような事態であることによって、交渉や実践や労働は、それゆえまた認識は可能なのである。

そして30年以後になると、三木清は、まずわれわれ人間について主体という表現を頻繁に用いるようになる。また交渉、実践、労働はそれまでのような特別な用語としては用いられなくなり、ただし交渉や実践が重要な意味で用いられている箇所はあるのだが、しかしむしろ行為がもつばら重要な概念として用いられるようになる。また人間と自然の関係について動的相関的という表現はめったに用いられなくなり、もつばら主体と客体の弁証法的な関係が論じられるようになる。また主体と客体は独立なものとしてとらえられているが、両者の弁証法的統一という表現は見られなくなる。恐らく統一という表現には同一哲学を思わせるところがあるので避けたいのではないかと推測される。ただしこの表現は確かに用いられなくなるが、この表現をもって言わんとしていたところは放棄されたわけではない。むしろ行為、行為の主体の存在、その弁証法的相関者としての世界の存在についての考察とともに、その意味内実が深められ、展開されているのである。そして《現実的》という表現は、30年以前ほど目立たなくなるが、それでも随所に見ることができる。

三木清が一貫して問題としていたのは《現実的》な人間と世界であり、その存在と認識等である。30年以後にはこの《現実的》の意味と根拠が問い求められ、三木哲学がますます精緻に展開されていくことになる。まず三木清は、その批判の対象である伝統的な哲学を《知識の立場》と呼び、これに対して自己の哲学を《行為の立場》として確立する。この立場において人間はまずもって行為の主体である。ただし主体は単なる主観ではなく、主観的＝客観的なものである。ところで30年以前の三木清は、人間と自然が交渉において《現実的》なものになると述べていたが、30年以後において、人間と自然は行為において《現実的》なものになるという述べ方はしていない。しかしそれに該当する述べ方はいくらかでも見ることができる。「人間は物を作ることによって自己を作り、かくて個性になる。」⁹⁾ すなわち「物を作る」とは、行為において世界が《現実的》になるということである。また「自己を作る」とは行為において人間が《現実的》になるということである。

このように《行為の立場》において、《現実的》な人間と世界の存在を問う三木清の存在論は、《人間学的存在論》と呼ばれるべきものである。¹⁰⁾ ただしこの人間学的は主観主義的を意味するものではない。《現実的》な主体の《現実的》な行為は、我々自身から起ると共に世界から起るものなのである。それゆえそれは出来事であり、運命の意味を有するものである。そして三木清の存在論は、人間と世界の^{リアリズム}実在論である。それゆえそれは、世界の^{リアリズム}実在性を疑ったり、世界の^{リアリズム}実在性が主観に解消されることを主張する^{イデアリズム}観念論ではない。しかしそれはまた単に世界の^{リアリズム}実在性を主張するにすぎない^{リアリズム}実在論でもない。それは、《行為の立場》において《現実的》な人間と世界の存在を問う《人間学的存在論》の^{リアリズム}リアリズムであり、三木清が《絶対的^{リアリズム}リアリズム》と呼ぶものである。¹¹⁾ それゆえそれはイデアリズムを対概念とする^{リアリズム}リアリズムではない。伝統的哲学におけるイデアリズムも^{リアリズム}リアリズムも、《現実的》な世界から主観や客観といった抽象的な契機を取り出して、世界を抽象的に説明する立場である。これに対して《絶対的^{リアリズム}リアリズム》は、抽象的なイデアリズムと^{リアリズム}リアリズムを止揚する^{リアリズム}リアリズムであり、それは両者を否定しつつも、しかも《絶対的》な立場で回復されるべき内実において保存する^{リアリズム}リアリズムである。

このように30年以後、三木清の哲学は、《行為の立場》において《絶対的^{リアリズム}リアリズム》を貫く《人間学的存在論》として確立していく。そこで問題となっているのはやはり《現実的》な人間と世界である。「かやうな主観は一個の抽象物であつて《現實》の人間ではない。《現實》の人間はつねに世界の中にゐるのである。」¹²⁾ 「《現実的》なものは世界のうちにあるのでなければならぬ。」¹³⁾ 「《行為の立場》は歴史的社會的人間の《現實》の立場そのものである。」¹⁴⁾ 「主體と客體との辯證法のうちに《現實》のリアリティはあるのである。」¹⁵⁾ そして三木清の哲学的考察において、この《現実的》の意味内実が掘り下げられ、展開されていくことになる。その過程を三木哲学の形成過程と見ることもできるのである。

そこで、三木清が人間と世界について述べている重要なところの多くが、この《現実的》の意味内実にあたると見ることができる。その筆頭としてあげられるのが歴史的および弁証法的

である。《現実的》なものは歴史的な存在である。30年以前にもすでにこの点が指摘されていた。「歴史はあらゆる《現実的》な存在にとって構成的なる範疇である。」¹⁶⁾そして歴史的というこの規定は、30年以後ますます重要な意味をもつものとなっていく。また《現実的》なものは弁証法的である。30年以前にもこの特徴は指摘されていたが、30年以後になるとやはり重要な意味をもつものとなっていく。「従つて一切の《現実的》なものは辯証法的である。」¹⁷⁾

また30年以前において、人間と自然は独立なものでありつつ弁証法的統一においてある、ととらえられていた。そこでこの独立であることと弁証法的関係が、《現実的》の意味としてあげられる。問題はその内実である。まず《現実的》な人間は主体であり、それも身体をもつて《現実的》な世界の中に存在する行為の主体である。そして行為の主体と客体はそれぞれが独立な存在である。「《行為の立場》においては、主體は身體を具へたものであり、物が主體の外にあるといふことは單に意識の外にあるといふことではなく、むしろ自己の身體の外にあるといふことでなければならぬ。かかるものとして初めて物は《獨立》であるといひ得る。主體はまた單なる意識でなく、《獨立》な存在である。行為の主體であるものとこの主體に關係附けられるものとは共に一つの世界においてあり、この世界におけるそれぞれ《獨立》な存在である。かくして經驗とは《獨立》な存在と存在との關係である。」¹⁸⁾

次に《現実的》な主体と世界は主観的・客観的なものである。「主體は單に主観的なものでなく、むしろ主観的・客観的なものである。それは客観に對する主観の如きものでなく、客観に媒介されたものとして主體である、客観を我が物とすることによつて眞に《獨立》になつたものが主體である。」¹⁹⁾「《現實》の世界は主観的にして客観的なものである。」²⁰⁾また三木清は主観的＝客観的なものを、單に客観的なものでなく眞に客観的なものであると述べている。「歴史的世界において眞に客観的なものは單に客観的なものでなく、却つて主観的・客観的なものである。」²¹⁾この眞に客観的の意味は《現実的》や《獨立》とほぼ重なるものとみてよいであろう。

次に、《現実的》な主体としての人間は、單なる主観ではなく、世界から創造された主観的＝客観的なものとして独立なものであり、それと同時に、世界を創造する主体として独立なものである。「人間は主體的・客體的なものとして、従つて《獨立》なものとしてこの社會から生れるのである。そこには創造の意味がある。創造とは《獨立》なものが作られることである。」²²⁾「人間は世界から生れたものでありながら世界に對してどこまでも《獨立》なものであり、《獨立》に働き、逆に世界に對して作用し、また實に世界を作るものである。」²³⁾すなわち人間は創造的世界の創造的要素として、独立に働くものとして世界の中に存在する。人間は自己の行為によって世界を作り、自己を作る。かくして主体と客体はますます《現実的》となり、《獨立》なものとなっていく。そして行為は世界を媒介とする。かくして人間は自己自身からと同時に世界から生れるものであり、行為は同時に出来事の意味を有するものである。

次に、《現実的》な世界に存在するものはすべて表現的なものである。「この世界に於て物は個別的なもの、《獨立》なものとして既に表現的なものである。この世界に於ける一切のもの

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掛ける。」²⁴⁾「表現的なものはそれ自身に於て主観的＝客観的なものである。かかるものとしてそれは《独立》なものである。」²⁵⁾

また三木清は、人間における客体から主体への超越と、人間に対する客体の超越について語っている。「超越は先づ人間における客体から主体への超越である。これによつて我々は單なる客体でなく主体である。しかるに人間における主体への超越は同時に人間に對する客体の超越の根據である。」²⁶⁾「我々は主体として寧ろその存在に於て客体を、世界を超越してゐるのであり、世界が我々にとつて超越的であるのは、もと我々に於て主体への超越があるからである。」²⁷⁾三木清は《独立》という表現は用いていないが、《現実的》な人間は主体として客体を超越し、《現実的》な世界の存在は客体として主体に超越的であるということは、それぞれが超越の在り方において《独立》なものであるということなのである。

さらに《現実的》な人間について見るならば、人間は主体と客体との弁証法的中間者である。「主体と客体とは異つた秩序に屬してゐる。そして人間は單なる客体でなく、また單なる主体でもなく、却つて主体と客体との中間者である。この場合中間者といふことは辯證法的に、即ち對立物の統一といふ意味において語られる。」²⁸⁾ また人間は個人と社会との弁証法的中間者である。「人間はその全き《現實性》において個人と社會との辯證法的中間者である。」²⁹⁾ すなわち人間は社会的な存在であるところの個人として《独立》なものである。また人間は我と汝の関係において我である。「私と汝」といふ範疇の意味は、それぞれの人間が《独立》でありながら、しかもただ他の者に對してのみ自己であることができ、他の者との関係を離れては自己もあり得ないといふことを現はしてゐるところにある。」³⁰⁾ また人間は自覺的な存在である。自覺によつて眞の主体性は成立する。「自覺の事實は人間存在の超越性によつて可能になるのであり、そこに眞の主体性が成立するのである。自覺といふのは單に自己が自己を知ることではなく、自己が自己を知ることにして自己の根據であるものを知ることである。」³¹⁾ また人間は離心的な存在である。「人間は環境に於て中心でありながら、この中心を離れて謂はば環境の外に立つことができる。…人間は單に存在的中心であるのではなく、却つて離心的であることによつて存在論的中心である。かかるものとして人間は環境に對して《独立》のものとなり、存在的中心としての自己の位置を自由に決定し得るに至る。」³²⁾

このように1930年以後の三木清は、人間と世界の《現実的》な在り方を追求していく。30年以前においては、人間と世界は交渉において《現実的》になるものとしてとらえられていた。しかし交渉およびその主体の存在についての展開はまだあまりなされていなかった。30年以後になると、行為とその主体および世界が、主観的＝客観的なものとしてとらえられるようになる。そしてその行為とは自己からと同時に世界から起るものであり、それは出来事の意味をもつものである。また主体は行為において自己および世界を作るものであるが、そのことが同時に主体が世界から創造されることを意味しているのである。三木清はまた人間をこのようにあるがままの《現実的》な在り方でとらえることを、全体としてとらえると呼んでいる。「人間を

主體的に把握することは主観的=客観的なものとしての人間を《全體》として把握することではなければならない、このやうに人間を《全體的》に把握することは創造の見地に於て可能である。」³³⁾

(b) 行為と認識

1930年以前の三木清は、認識の問題を交渉や実践の概念をもって解明していた。人間と自然は交渉において《現実的》となるところのものであり、かくして弁証法的統一の関係において独立に他のものとして存在しているがゆえに、認識は成り立つのである。この認識論の構図は30年以後においても一貫している。すなわち、人間と世界は行為において《現実的》となるところのものであり、行為において、両者が弁証法的関係において独立に他のものとして存在しているがゆえに、認識は成り立つのである。そして我々と物がこのような在り方においてあるということは、我々と物が次のような事態において超越的であるということである。すなわち、我々が主体として物に対して超越的であることによって、物は我々に対して超越的である。すなわち、人間における客体から主体への超越が、人間に対する客体の超越の根拠である。そしてこの2重の超越によって、認識は成り立つのである。「物を客観的に知ることができるのは、物が我々に對して超越的であるからであり、物が超越的であるのは、我々が主體として物から超越してゐるためである。」³⁴⁾「超越は先づ人間における客體から主體への超越である。これによつて我々は單なる客體でなく主體である。しかるに人間における主體への超越は同時に人間に對する客體の超越の根據である。我々の環境にあるすべてのものは我々に對して超越的である。言ひ換へると、それは我々の全く外にあり、我々はそれに對していはば距離の關係に立つてゐる。我々は自己に對してさへ距離の關係に立ち、かやうにして自己をも客観的に捉へ得る。我々に對して客觀が超越的である故に、我々はそれを客観的に認識し得るのである。」³⁵⁾「しかるに物が客觀として超越的であるといふことは同時に我々が主體として超越的であるといふことである。超越性を離れて客觀性はなく、また超越性を離れて主觀性はない。客體の超越と主體の超越といふ二重の超越によつて認識は可能になるのであり、それは同時に行為の可能になる條件である。」³⁶⁾

先の論文のⅡの(b)において認識における《顯わ》の問題が検討された。すなわち存在は我々の交渉において《顯わ》であるがゆえに、その認識が可能なのである。そして1930年以後においても、この概念は用いられている。「主體の作用によつて存在はそのものとして《顯は》になるのであつて、主體の超越はその根柢的な條件である。」³⁷⁾「かくの如く客體がそのものとして《顯は》になるといふことは、さきに述べたところに依ると、主體の超越によつて可能になる。」³⁸⁾人間における客体から主体への超越を根拠として、客体は超越的である。かくして存在は客体として《顯わ》であり、そうであるがゆえにわれわれは存在を認識することができる

のである。³⁹⁾

ところで『三木清の存在論 (I)』において、三木清の交渉の概念の2義性を指摘しておいた。すなわち交渉とはまず、人間にとって事物が知性の対象となるのに先立って、まずもって全体としての人間が意志、感情、欲求などをもって事物と出会うその関わりを意味する。次に交渉とは、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、動的相関的關係の過程を意味する。そして認識はこの2つの意味での交渉によってその可能性が根拠づけられる。すなわち事物は、我々がまずもって交渉の相手として関わっていることによって、認識の対象となりうるのである。また事物は、交渉において人間と自然が《現実的》なものとなっていて、両者が弁証法的統一において独立な存在であるがゆえに、その認識が可能なのである。そして後者の意味においては、認識の可能性についての、前者の意味についての普遍的、根本的な根拠が問題となっている。つまり交渉において人間と自然が《現実的》であるからこそ、我々はまずもって交渉的存在としての事物と出会っているのであり、そしてそれが認識の対象となるのである。三木清は次の箇所においては、交渉の両方の意味において、認識の可能性について述べている。「そしてそれ故にこの世界に向ふところの認識もこの具體的な交渉を離れてはそれに接近すべき如何なる現實の通路をも見出すことが出来ぬであらう。」⁴⁰⁾

そこで行為の概念についても同様の2義性を認めてかまわないはずである。すなわちまず、事物は我々がまずもって行為の過程で関わっていることによって、認識の対象となりうる。その時、我々は行為を中断し、立ち止まって事物を眺めるのであり、それを主題的に対象化して把握するのである。次に事物は、行為において人間と世界が《現実的》なものとなっていて、両者が弁証法的関係において独立な存在であるがゆえに、その認識が可能である。そして交渉の概念の場合と同様に、後者の意味においては、普遍的、根本的な意味での行為概念が問題となっている。

三木清は認識を行為とのこのような関係においてとらえている。しかるに三木清はさらに、認識を行為の一種としてもとらえているのである。「認識するといふことは行為するといふこととどこまでも異つてゐるが、しかし認識は行為の一種と見做されることができる。」⁴¹⁾ 認識と行為は異なると言っておきながら、認識は行為の一種であると言うのは、一見すると矛盾しているように思われるであろう。これはいかなることであろうか。たとえば次のような場合を考えてみよう。教室で授業をしながら黒板にチョークで字を書いていたのだが、何らかの事情でそのチョークを眺めながら調べ始めたとしよう。この場合に、チョークで字を書いている時は、もちろん手ににぎっているチョークは視覚と触覚によって把握されているが、彼はそのチョークを認識しているわけではない。その際には黒板にチョークで字を書くという行為が遂行されているわけであって、彼はその行為の遂行においてチョークと非主題的に関わっているだけである。そしてこの行為が中断されて、彼がそのチョークに主題的に注目し、それを対象化して把握する際に、彼はチョークを認識することになる。このようにとらえる限りでは、確かに行為と認識は異なっている。ところがこのような図式から観方を変えるならば、人がチョー

クをしげしげと眺めている時、彼はチョークを認識するという活動を行なっていることになるのである。「現実の人間は世界のうちにゐて、そこで働き、そこで考へるのであつて、認識にしてみてもかくの如き人間の《活動》にほかならぬ。」⁴²⁾

しかし認識についてこのようなとらえ方をすることによって、活動や実践といった概念の意味が単に拡大されているのではない。「観想的態度も一種の実践と考へることは可能である。知ることは知るといふ《作用》或ひは《活動》としての一つの《実践》であり、また知ることには知らうとする意志があり、認識に於ける判断の根柢には肯定もしくは否定の意志決定があると云はれ、更に知識は科學の如き一つの文化財として作られるものであり、或ひは知識の探求も生活する人間の《一つの在り方》であるといふ意味に於て、知ることも廣い意味での《実践》に屬すると見られ得るのである。そして知識をこのやうに一つの《実践》として考へることは、知識を人間の《全体の活動》と結び付け、知識の問題を一層具體的に把握することであるといふところに、《実践の立場》の具體性が認められる。」⁴³⁾ このように知識の問題を《実践の立場》において具体的にとらえるためには、観想的態度を、単なる意識の問題としてではなく、人間の《一つの在り方》として、しかもそれを抽象的に切り離して扱うのではなく、人間の《全体の活動》と結びつけてとらえなければならない。観想は、身体をもって世界の中に存在する人間の《活動》あるいは《実践》の一環としての、その《一つの在り方》なのである。

そして《行為の立場》から、三木清は認識について次のように主張するのである。「認識も世界における存在と存在との關係である。我々と物との基本的な關係は行為の關係であつて、認識の問題も《行為の立場》から捉へられねばならぬ。」⁴⁴⁾ 《行為の立場》においては、人間はまづもって行為の主体である。そして行為は「我々と物との基本的な關係」である。そして三木清は、行為のこの内実をふまえた上で、認識を行為の一環として位置づけて、認識も行為の一種であると述べているのである。三木清は行為を人間存在の存在論的な根源性においてとらえているのであり、その結果として、行為が認識をも含む包括的な意味においてとらえられることとなっているのである。

また認識は経験の一種であるが、三木清は経験を《行為の立場》においてとらえている。「経験は主體と環境との關係として《行為の立場》から捉へられねばならぬ。」⁴⁵⁾ そこでまず、経験は行為の主体の経験として、行為的にとらえられねばならない。「この場合、経験の主體即ち行為するものは身體を有するものでなければならず、経験は意識の現象に止まることなく、客觀的世界における出來事でなければならぬ。」⁴⁶⁾ 「しかしながら現實においては、経験は何よりも主體と環境との行為的交渉として現はれる。」⁴⁷⁾ ところで以下の箇所では経験について述べられている内容には問題がありはしないだろうか。「かくして経験とは獨立な存在と存在との關係である。」⁴⁸⁾ 「経験論において経験が單に受動的なものと考へられたのは知識の立場に止まるためである。経験は動的な行為的な關係として出來事の意味を有し、この根源的な意味において歴史的である。」⁴⁹⁾ 「経験するとは自己が世界において物に出會ふことであり、世界における一つの出來事である。」⁵⁰⁾ たとえば休憩として何もせずにベンチなどに座っている場合には、彼は獨立

な存在と関係しているわけではないし、動的な行為的な仕方では何かに関係しているわけではないし、何らかの物と出会っているわけではない、それにもかかわらず、そのように座っていることもやはりそのようなものとしての経験である。しかし問題の核心は経験を《行為の立場》においてとらえるところにある。この立場においては、人間はまずもって行為の主体であり、主体と物との基本的な関係は行為の関係である。そして主体と物との多様な関係や主体の多様な在り方は、行為の展開に位置づけてとらえられねばならないのである。そこで経験は、このような行為の展開とその過程における主体の多様な在り方においてとらえられねばならない。それゆえ何もしていない在り方、能動的でない在り方、全くの受け身の在り方も、能動的な行為の展開の中の一環として、やはり経験である。

そして三木清は認識を、このように《行為の立場》においてとらえられた経験に位置づけてとらえている。「経験は元來行為的なものである、経験によつて知るといふのも行為的に知ることである。」⁵¹⁾「経験論の偏見を離れてみると、経験は單に知識の事柄でなくて行為の事柄である。経験するとは働くことによつて知ること、知ることによつて働くことである。」⁵²⁾ こうしてみるとやはり、認識は行為の一種であると言える。

(c) 認識と表現的なもの

認識においては物の何であるかすなわち意味が把握される。それゆえ次に客体の意味の問題がとりあげられねばならない。そこでまず、現実的な世界に存在するものは人間を含めてすべて、単なる物ではなく、《表現的》なものである。「一切のものは世界から作られ、世界を《表現》し、世界においてある。それらは多であつて同時に一なるものとして《表現的》である。一切のものはそれぞれ獨立でありながら互いに他を指示してゐる。《表現的》なものは多様の統一であり、一即多、多即一といふことを原理としてゐる。」⁵³⁾、そして《表現的》なものは主観的＝客観的なものである。「《表現的》なものは單に客観的なものでなく、却つて主観的・客観的なものであり、そこには内部が外部に現はれるといふことがなければならぬ。この内部は單に心理的・内在的なものでなく、超越の意味をもつものでなければならぬ、眞に内なるものは眞に外なるものでなければならぬ。」⁵⁴⁾ この主観的の契機が内部であり、客観的の契機が外部である。しかしこの両者は、内と外の異なる2層の関係のものではない。内が外に現われるということは、内が外であることなのである。「すべて歴史的なものは形をもつてゐる。ここに形といふのは單なる形式のことでなく、内容を内から生かしてゐるもの、内容そのものの内面的統一をいふのである。しかし形は、もとより單に内的なものでなく、外に現はれたもの、《表現的》なものである。《表現的》なものとは内と外とが一つのものである。それは《意味》をもつたものであるといつても、その《意味》は單に内的なものでなく、物の形において現はれたものでなければならぬ。」⁵⁵⁾ 形は内容そのものの「内面的統一」である。すなわち内容はできあがるにつれてしっかりした姿をなしていく、それが形である。形は内容が外に現われ

たものとして《表現的》なものであるとは、このことを言うのである。それゆえ《表現的》なものとは内と外とが一つのものである。

このようなものとして《表現的》なものは、我々に何かを語りかけるものである。そして我々の行為が我々の意志から起こるということはすなわち、この《表現的》なものによって《呼び起こされる》ということなのである。「しかし我々の行為は單に我々自身から起るものでなく、環境から《喚び起される》ものである。それは單に主観的なものでなくて客観的なものである。環境が我々を《喚び起す》といふのは、それが《表現的》なものであるからである。」⁵⁶⁾それゆえまた人間は《表現的》な世界から生まれるものである。「主體に對する客體は單なる物であることが出來ず、既に《表現》の意味を有するものでなければならぬ。人間は外に《表現的》なものを見ることによつて《生れる》のである。人間は自然から限定されると云つても、その場合自然は既に《表現的》なものでなければならぬ。單なる物から限定されるものはそれ自身物に過ぎない。人間は自然的世界から生れるといふよりも、《表現的》世界から若しくは文化的世界から《生れる》のである。然るにこのやうな《表現的》世界、特に勝れた意味に於ける文化的世界は《表現的》行為によつて若しくは《表現的》行為を通じて形成されるものである故に、人間はポイエシスであるところの行為によつて作られると云はねばならぬ。行為は《表現》によつて行為に動かされ、この行為はみづから《表現的》として《表現》を形成し、かかる過程に於て人間は生成するのである。」⁵⁷⁾すなわち人間は、自己の行為によって自己および世界を作るが、その行為は《表現的》な世界によって呼び起こされ限定されているものであるがゆえに、人間は《表現的》な世界から《生れる》もののなのである。

我々が現実的な世界において関わる事物は、このような《表現的》なものである。そして《表現的》なものとは何かを《表現》するものである。それゆえ認識とは、《表現的》なものに《呼び起こされる》ことによつて、それが《表現》するところを認めることである。「物が《表現的》に我に臨むといふことは、主観的な我を否定すべく我に迫ることである。知るといふことも、もと物的《表現》の世界から《喚び起される》ことである。主観的な我を否定して物をそのものとして認めるところに、對象の要求に従ふところに、認識がある。」⁵⁸⁾

ところで《表現的》なものが《表現》するのは《意味》である。すなわち、我々が現実的な世界において関わる事物は無意味な物ではなく、《意味》をもったものである。「直観において我々に與へられたものは「盲目的」なものでなく、それ自身すでに《表現的》なものであり、《意味》をもったものである。《意味》といふのは單に主観的なものでなく、客観的なもの、超越的なものである。我々の認識作用は全く無意味なものに對して始まるのではなく、《表現的》なものに對して始まるのである。恰も畫家があらゆる任意の對象を畫くのではなく却つて藝術の意味を《表現》するものとして彼に《呼び掛ける》ものを畫くやうに、物理學者もあらゆる任意の對象を研究するのでなく却つて物理學的《意味》を《表現》するものとして彼に《呼び掛ける》ものを研究する。」⁵⁹⁾それゆえ認識において我々に与えられるのは、カントの考えたような現象の雜踏ではないのである。「カントの批判論は、經驗を主として知識の問題として捉

へることにおいてのみでなく、直観に與へられたものをばらばらのものと考へることにおいて、經驗論に類似してゐる。ヒュームは觀念を原子の如く分離した個々非連續的なものと見て、かやうな要素の機械的な法則による結合から複雑な心理現象を考へた。同様の前提がカントにも附き纏つてゐる。彼においても、直接に與へられたものは、「直観の多様なもの」、「現象の雑沓」である。」⁶⁰⁾

また我々の行為は《表現的》なものに《呼び起こされる》ことによって起こるものであり、そしてそれ自身が《表現的》なものである。行為の一種とみなしうる認識も同様である。認識は《表現的》なものに《呼び起こされる》ことによって生じるものとして、しかもそれ自身が《表現作用》である。「《表現的》なものが《表現的》な我々の言葉を《喚び起す》のである。認識といはれるものも根本に於ては《表現作用》の一つにはかならない。全く無意味な物に向つて我々の認識作用が働くといふことは不可能であつて、物は何等かの《意味》—それが物理學的《意味》の如きものであるにしても—を表現するものとして我々に《呼び掛ける》ところから我々の認識作用が始まるのである。すべての認識 (Erkennen) はかくの如き《表現的》なものの承認 (Anerkennen) である。認識が承認であるといふには、その対象は認識作用から獨立のものでなければならず、《表現的》なものはかかるものとして認識である《表現作用》を《喚び起す》のである。」⁶¹⁾「認識といふものも歴史的世界における歴史物としての人間の《表現作用》の一つにはかならない。我々の行為は自己から起ると共に世界から起るのである。我々が自然を見る眼は自然が我々を見る眼である。それは《表現的》世界から《喚び起される》《表現作用》に屬してゐる。」⁶²⁾

三木清のこのような認識説に対して、フッサールならばその超越論的觀念論の立場から次のように批判するであろう。物が意味を表現している、我々の認識を呼び起こすというのは確かにその通りである。しかしこうした事態は自然的態度において認められることであり、現象学的にはその根拠として超越論的自我による意味付与が働いているのである。三木清の認識論は私の超越論的現象学的觀念論によって基礎づけられねばならないのである。これに対して三木清は反論するであろう。フッサールの超越論的觀念論は《知識の立場》における理説である。それは《現実的》な世界から抽象された諸要素をもつて世界を説明しているにすぎない。《現実的》な世界の存在と認識は私の《行為の立場》においてこそ説明されねばならないのである。ところでフッサールは意味は超越論的自我によって物に付与されることを主張するが、その意味は超越論的自我が恣意的に案出するものではあるまい。ではその意味は何に、どこに由来するのかという問題が残る。また三木清は物が意味を表現していることを主張するが、フッサールの場合とは逆の意味で、ではその意味は何に、どこに由来するのかという問題が残るのである。もちろん独断的な写像説や反映論にもどることは許されない。

(d) 認識の形成説

先の論文のⅡの(c)において、1930年以前における三木清の、伝統的な認識論の構成説と模写説に対する見解と、両者の問題点をふまえた上での三木清自身の立場が検討された。すなわち三木清は、模写説と構成説の致命的な問題点を指摘している。そして人間の有限性の理解の上に立って、認識における模写説的な要素を認めつつ、理論の構成的な性質を認めている。また認識は模写と構成の弁証法的統一においてとらえられねばならないがゆえに、模写説の説明としての鏡の比喻をしりぞけ、人間は生きて働けるものであることを主張する。そして経験的に与えられるものは単なる現象の雑踏ではない。

三木清は30年以後においても、模写説と構成説の問題点について同様の指摘をしている。「このいはゆる代表説は心の外に物の存在を前提する模写説の一變形である。しかしながら、もしも觀念が心に直接現はれる唯一の對象であるとしたならば、如何にして我々は我々の觀念とその原形とを比較し、かくして我々の觀念と物の實際との一致を確かめ得るであらうか。」⁶³⁾「いづれにしても認識に構成的なところがあるのは確かである。科學の方法である實驗がまさにそのことを示してゐる。しかしながら知識は單に主觀的なものでなく、客觀的なものとして、客觀に制約されてゐる。」⁶⁴⁾ 30年以後の三木清は、認識について模写説的なところと構成説的なところを認める立場を、認識論的・存在論的に深めていく。そしてそのことによって、模写説と構成説の問題点が克服しうるものとなる認識論が形成されることになる。そこでその認識論を考察するために、まず以下の箇所を検討しなければならない。

- I けれどもすでに論じたやうに、模写説は超越的眞理概念をとり、客觀が超越的なもの、我々から《獨立》なものであることによつて知識は成立すると考へる點で、正しい動機を含んでゐる。しかしそれは翻つて、我々に對する客觀の超越は我々における主體への超越によつて可能になるといふことを考へない點で、獨斷的であるといはねばならぬ。⁶⁵⁾
- II ところで我々の心は鏡の如きものに比することができぬ。…鏡が單に受動的或ひは受容的であるに反し、認識の主體は能動的でなければならぬ。知ることは《選擇》することである。⁶⁶⁾
- III 認識するとはむしろ、我々の心が物の與へられた表象に《働きかけ》、これによつて物の本質を《顯は》にするといふことでなければならぬ。言ひ換へると、我々の心が存在を模写するにしても、受動的な直觀においてでなく、その《加工》によつて生ずる《思惟の生産物》においてでなければならぬ。⁶⁷⁾

- IV 尤もこの場合、模寫といふことは文字通りには考へられない。そこには《思惟の加工》があるのであるから。認識するとは加工することである。しかし思惟の如何なる加工物も、その究極の意味においては存在と一致することを要求されてをり、従つて存在に《制約》されてゐる限り、認識には模寫的意味があるといひ得るであらう。⁶⁸⁾
- V 模寫説は、認識はつねに客観に《制約》されると考へる點で、眞理を含んでゐる。客観に全く《制約》されない認識といふものはない。しかるに物を寫すには一定の《條件》が必要である。⁶⁹⁾
- VI かくの如く客體がそのものとして《顯は》になるといふことは、さきに述べたところに依ると、主體の超越によつて可能になる。主體の超越がなければ認識が模寫であるといふことも考へられない。模寫説も根源的に主體的《條件》のもとに立つてゐる。⁷⁰⁾
- VII 認識は一方主観から《規定》されると共に他方客観から《規定》されてゐる。それが主観から《規定》される限りにおいて認識は構成的であり、それが客観から《規定》される限りにおいて認識は模寫的であるといふことができる。認識は模寫的であると同時に構成的であり、模寫と構成との統一である。かやうに對立するものの統一として認識は《形成》であるといはれるであらう。《行爲の立場》において見るとき、認識もまたひとつの《形成作用》である。ここに《形成説》と名付けようと欲するものは、構成説と模寫説との統一であり、主観主義と客観主義との統一である。⁷¹⁾

模寫説は、Iで指摘されているように客観が超越的なもの、《独立》なものと考える点で、またIVとVで指摘されているように認識は客観に《制約》されると考える点で、正しい動機を含んでいる。しかしそれはI、V、VIで述べられているように、我々における主体への超越という主体的《条件》を見落として、存在の模寫を単に主張しているにすぎないがゆえに、「獨斷的」である。しかし我々は主体への超越において主体である。それゆえIIで指摘されているように、我々の心は単に受容的な鏡のごときものではない。認識の主体は能動的なものである。そこで認識するとは、IIによると《選択》することであり、IIIとIVによると思惟が《加工》することである。しかしIVからわかるように、認識においては模寫も加工も文字通りには考へられない。模寫には思惟の《加工》が働いているのだが、しかしその《加工》は存在に《制約》されていて、そこには模寫的なところがあるのである。

このように認識においては、存在による《制約》と思惟による《加工》が働いている。思惟による《加工》のない存在による《制約》はありえず、存在による《制約》のない思惟による《加工》はありえないのである。かくして認識には客観からの規定という模寫説的なところと、主観からの規定という構成説的なところが認められねばならない。しかも認識は単にこの2つ

の契機の結合から成り立っているのではない。存在による《制約》と思惟による《加工》の関係からわかるように、模写がなければ構成は成り立たず、構成がなければ模写は成り立たないのだからである。

そして認識のこの構図の全体が、ⅢとⅥにおける《顕わ》の概念において集約されているように思われる。すなわち、存在による《制約》と思惟による《加工》において、客体がそのものとして、あるいは物の本質が、《顕わ》になるのである。そしてさらにこの《顕わ》の概念をもって、模写説と構成説について最初に挙げておいた問題点を克服することができる。すなわちまず模写説によると、心の外に原物があり、心の中にはその原物が模写されたものがあることになるが、心は心の外にあるものと中にあるものを見比べることができないのであるから、その認識が存在を正しくとらえているのか否か確かめることができないことになる。しかるに三木清の立場においては、認識において心の中に心の外の実在の像が与えられるのではなく、われわれにとって実在が《顕わ》になるのであるから、少なくともこの問題はもはや問題とならないことになる。もちろん実在が《顕わ》になるということは、我々が誤謬に陥りえないということではない。また構成説の問題点はすでに解決済みである。すなわち存在による《制約》と思惟による《加工》において客体は《顕わ》になるのであり、模写がなければ構成は成り立たないのである。

このように認識の問題においては、模写説と構成説を単に文字通りにとりあげるのではなく、両者を事象に即して追求することが重要である。そのことによって同時に、最初に挙げておいた両者についての問題点も克服しうるものとなるのである。かくしてⅦにおいて、認識は模写と構成の統一であると述べられているが、その意味は以上の考察から理解しうるであろう。そして三木清はそこで、《行為の立場》において、認識を《形成》と称し、その認識論を《形成説》と呼んでいる。そこで次に、認識が《形成作用》であるとはいかなることであるかを考察しなければならない。まずこの課題と関連する箇所を、センテンスごとに番号をうって引用しよう。

- (1)我々は表現的世界のうちにあり、我々の行為はこの世界から喚び起される、認識作用もまたかくの如きものである。(2)表現作用は表現的なものに對して起る。(3)認識が表現であるといふことは模寫であるといふことでなく、構成であるといふことでもない。(4)表現作用は形成作用であり、主観的・客観的な作用である、それは模寫的であると同時に構成的であり、構成的であると同時に模寫的である。(5)認識を《形成》と考へることは、それを單に主観的なものと考へることではない。(6)却つて客観は操作的な主體に媒介されることによつて自己の本質を《顯は》にし、眞の客観性において示されるのである。(7)すべての技術は物をしてその本質を發揮させる、認識も《形成》としてかやうなものである。(8)認識が主観的・客観的な《形成作用》であるといふことは、認識が《發見》或ひは《發明》であることを意味してゐる。(9)主観的と客観的との統一はその際《生産的》である。

(10)真理は單に《ある》ものでなく、《歴史的》に《發見》或ひは《發明》されるものである。(11)論理の如きも歴史的に發展してきたのである。(12)我々が機械を創造するやうに、我々は真理を《發明》するともいひ得るであらう。(13)かやうにして認識が《形成》であるといふことはそれがもと表現的な《歴史的》な世界におけるものであることを意味してゐる。⁷²⁾

(1)から(4)にかけて述べられていることは次の通りである。行為は表現的なものから呼び起こされる。その行為自身が表現作用である。表現作用は形成作用である。そして認識は行為の一種である。すなわち認識は表現的なものから呼び起こされ、そしてそれ自身が表現作用である。それは形成作用である。そして(4)から(13)にかけて認識が形成であることが説明されている。まず(4)と(8)によると、認識は「主観的・客観的」な作用である。この主観的の契機にあたるのは、(4)では「構成的」、(8)では「發明」であり、つまり先の考察における思惟による「加工」である。客観的の契機にあたるのは、(4)では「模寫的」、(8)では「發見」であり、つまり先の考察における存在による「制約」である。つまり先の引用Ⅶですでに指摘されていたやうに、形成作用とは單に構成のことではなく、模写と構成の統一である。それゆゑ認識がそれであるところの表現作用も、この両契機の統一であることになる。すなわち表現的なものに呼び起こされて表現する、この全体が表現作用である。

そこで(5)において、認識を形成と呼ぶことによって、それを主観的なものとみなしてはならないと断わられている。そうではなく、(6)で述べられているやうに、客観は主体に媒介されてこそ、すなわち思惟による《加工》、あるいは構成あるいは發明の契機をもってこそ、その「本質」が《顯わ》になるのである。あるいは(7)にあるやうに、そのことによってその「本質」が「發揮」させられるのである。⁷³⁾ (9)にある「生産的」という表現も、この意味において理解されねばならない。そして認識が表現作用、形成作用としてとらえられることの意味を理解する上で重要なのが、(10)と(13)における「歴史的」の概念である。三木清の《行為の立場》における《人間学的存在論》が問うのは《現実的》な人間と世界である。それゆゑに、《現実的》な人間による《現実的》な世界についての認識を問うのが、三木清の認識論である。つまり三木清が問う認識は、《歴史的》な世界における出来事としての認識である。それゆゑ認識は《形成作用》なのである。したがって認識を《形成》にとらえることによって、認識が主観化されるわけではない。そうではなくそのことによって、(6)で述べられているやうに、客観が「眞の客観性」においてとらえられるのである。この客観性の対概念は抽象的という意味での單なる客観性である。それに対してこの「眞の」とは《歴史的》、《現実的》ということである。

(e) 真理の問題

真理とは伝統的な定義によると物と観念との一致である。すなわち知識が物をそれがそれである通りに正しくとらえているならば、それは真なる知識である。認識とその対象との一致において、認識の客観性は成り立つ。知識が主観的個人的なものでなく客観的であることは、それが客観に正しく関係づけられていることによって可能となる。しかし真理を単にこのようにとらえただけでは不十分である。このようにとらえられた真理の、さらにその意味と条件が考察されねばならない。三木清は次の引用箇所において、この考察を3段階にわたって展開している。センテンスごとに番号をうって引用することにする。

- I (1)しかるに客観に關係付けられることによつて、知識に客観性或ひは普遍妥當性が與へられるためには、客観が超越的なもの、言ひ換へると、主観から《獨立》なものであることが必要である。(2)對象の超越なしには知識の普遍妥當性はない。(3)このやうに考へてゆくと、真理の基準は對象にあることになり、進んでは、真理と稱すべきものは第一次的には我々の觀念でなく存在であり、この存在に關係付けられることによつて、我々の觀念はむしろ第二次的に真理といはれると考へられるであらう。(4)真理は知識に屬するよりも先づ存在に屬してゐる。(5)知識が眞理であるのも、《存在の眞理》に關係付けられることに依つてである。…(6)眞理とは存在の在り方、それがそのものとして《顯は》であるといふ在り方を意味するのである。⁷⁴⁾
- II (7)しかるにさきに述べた如く、客観の超越は主體の超越によつて可能になるのである。(8)物が客観として超越的であるのは、我々自身が主體として超越的であるためである。(9)我々における主體への超越が同時に我々に對する客體の超越である。(10)物が客観として超越的であるのでなければ、我々は物を客観的に認識することができず、我々が主體として超越的であるのでなければ、物は客観として超越的であることができない。…(11)人間存在の超越性によつて、一切の存在するものをそのものとして《顯は》にすること即ち眞理が可能になる。…(12)現實の人間は超越的なものとして、内において自己が自己を超えるといふところがあり、超個人的といはれるやうな意味をもつことができる。(13)主體の超越において認識主觀としての意識一般も考へられるのである。(14)かやうにして根源的には主體の超越によつて初めて存在はそのものとして《顯は》になるとすれば、眞理は本來知識の眞理を意味するといふこともできるのであらう。(15)物を知るためには我々は誠實でなければならず、さもないと眞理は知られない。(16)誠實とは己れを空しくすることであり、それによつて存在はそのものとして我々にとつて《顯は》になる。(17)己れを空しくするとは内において自己が自己を超えることであり、それによつて自己は却つて眞の自己となる。(18)誠實或ひは眞實は物の

まことに對して人間のまことのこゝである。(19)人間のまことは物のまことを知るための條件である。(20)しかるに人間のまことは、まこととして、それ自身において積極的にひとつの眞理概念を現はしてゐる。(21)それは主體が自己を隠すことなく《顯は》であることであつて、客觀的眞理に對する主體的眞理を意味してゐる。…(22)客觀的眞理が世界についての眞理の問題であるに反して、主體的眞理は世界における眞理の問題である。⁷⁵⁾

- Ⅲ (23)眞理はもと存在に屬すると考へられるとしても、この存在が我々の主觀に關係してくるところに眞理といはれる意味がある。(24)眞理は單に自體における存在でなく、自體における存在が我々にとつての存在となるところに眞理の意味があるのである。(25)主體の作用によつて存在はそのものとして《顯は》になるのであつて、主體の超越はその根柢的な條件である。(26)そこで眞理とは本來《知識の眞理》をいひ、《存在の眞理》は《知識の眞理》に従つて比論的に名付けられるに過ぎないと考へることができる。(27)知識は主體と客體との關係のうちにあつて、その關係から眞理は眞理になるともいはれるであらう。(28)《存在における眞理》といふものはいはば即自態における眞理に過ぎず、それが《知識における眞理》となることによつて對自態における眞理となり、その知識に従つて主體が行爲することによつて眞理は再び《存在における眞理》となり、即自對自態における眞理となる。(29)世界についての眞理は主體を通じて世界における眞理となり、それによつて《現實的》に眞理となる。(30)眞理は究極は世界における眞理の問題として主體に關係してをり、眞理が何よりも《知識の眞理》を意味すると考へられるのも、根源的にはそれに基いてゐる。…(31)客觀的眞理は主體的眞理に關係付けられることによつて、その根據もその意味も明かにされる。(32)人間のまことによつて物のまことは《顯は》になり、物のまことに従つて働くことが人間のまことである。(33)眞理は單に知識の問題でなく、同時に倫理の問題である。⁷⁶⁾

まずⅠでは、眞理の條件が客觀に求められる。というのも知識は客觀に關係づけられることによって客觀的なのであるから、(1)と(2)にあるように、知識の客觀性のためには主觀から《獨立》な、超越的な客觀が必要だからである。そこで(3)にあるように、眞理の基準は存在である。そこで(3)と(4)にあるように、根源的には存在が眞理である。すなわち(6)で述べられているように、眞理とは存在が《顯わ》であるその在り方を意味する。そこで存在をとらえることによって真なる知識が可能となるのであるから、(5)にあるように、《知識の眞理》は《存在の眞理》に依存していることになる。

ところがⅡでは一見するとこの關係が逆転しているように思われる。まず(7)(8)(9)で述べられているように、主体の超越が客體の超越の根柢である。そこで(10)にあるように、我々が物を客觀的に認識しうするためには、物が超越的でなければならないのだが、そのためには我々が主

体として超越的でなければならない。それゆえ(11)と(12)からわかるように、人間の超越によって存在が《顕わ》になるのであるから、真理は根源的には《知識の真理》を意味し、《存在の真理》は《知識の真理》に依存していることになる。

このように見ると、ⅠとⅡとでは《存在の真理》と《知識の真理》の関係が逆転しているように思えるかもしれない。ところがⅠからⅡにかけて、《知識の真理》についてのとらえ方が、認識論的・存在論的に深められているのである。Ⅰによると、《知識の真理》は主体が客体を正しくとらえるところに成り立つのだが、それは客体が《顕わ》なることによって可能であるがゆえに、《存在の真理》が根源的な真理である。ところがⅡによると、客体が超越的なものとして《顕わ》であるのは、我々における主体への超越を根拠としている。そしてこの主体への超越を《知識の真理》と呼んでいる。それゆえ、Ⅰにおける《知識の真理》と《存在の真理》の認識論的・存在論的根拠を主体の契機から追求して《知識の真理》の意味をさらに掘り下げたものが、Ⅱにおける《知識の真理》なのである。

ⅠとⅡにおいては、《存在の真理》からその根拠である《知識の真理》へと考察が進められており、真理の構造についての言わば静的な考察が行なわれている。これに対してⅢでは、これらの真理の生成が論じられており、真理の成立についての言わば動的な考察が行なわれている。そこでまず、28において真理が3段階に整理されている。すなわちまず即自態における真理としての《存在における真理》、次に対自態における真理としての《知識における真理》、そして即自対自態における真理としての《存在における真理》である。最初の《存在における真理》とは、《顕わ》にはなっているがまだ主題的に認識把握されていない存在の真理であろう。次の《知識における真理》とは、その存在が認識されて存在と知識が一致していることによって実現している真理であろう。そして最後の《存在における真理》とは、この認識されている存在が行為する主体にとって《顕わ》になっている、そのような存在の真理であろう。

しかしⅢについては別の解釈も可能である。すなわち28の《存在における真理》とは、まだ《顕わ》になっていない存在の、その可能態という意味での即自態における真理である。この存在が主体の超越によって現実態において《顕わ》となり、現実認識されることによって対自態における真理としての《知識における真理》が実現する。そしてこの認識された存在が行為する主体にとって《顕わ》になっている。この真理が即自対自態における真理としての《存在における真理》である。そこで23の「もと存在に属する」や24の「單に自體における存在」といった表現における存在とは、まだ主体の超越によって《顕わ》になっていない、その可能態における存在であることになる。またこの可能態における存在が先に検討された存在による《制約》の契機に相当し、25にある「主體の作用」や「主體の超越」が思惟による《加工》の契機に相当することになる。そしてこの両契機の関係が27で言われている「主體と客體との關係」であり、この関係から現実態における真理が実現するのである。またそうであるがゆえに真理について次のようにも述べられるのである。「我々の認識作用も歴史的創造的であり、既にある真理をただ発見するといふのでなく、恰も機械が我々の發明に属する如く、《發明的》な

ものである。』⁷⁷⁾「眞理は《生産的》なものでなければならぬ。けれども《生産的》といふことは、《歴史的》に《生産的》といふ意味に解されねばならぬ。』⁷⁸⁾

ところでこの解釈では、即自態における《存在の眞理》の段階では、存在はまだ《顕わ》になっていない。しかしそれは、その存在の或る契機がまだ《顕わ》になっていないということである。そもそもがこの世界に存在する事物はすべて《顕わ》なのである。われわれはいかなる事物についても何かを知っているのであって、何も知らないということはいえない。ただそのすべての部分、すべての契機、何であるかのすべてについて完全に《顕わ》ではないのである。もしそうでなければ、歴史学、生物学、天文学等々といった学問による研究は必要ないはずであろう。この世界には、全く《顕わ》でないものも、完全に《顕わ》なものも存在しない。それぞれの存在について、その或る契機は《顕わ》である。すなわちその存在はその契機については即自対自態においてある。しかし或る契機は《顕わ》ではない。すなわちその存在はその契機については即自態においてあるのである。

また存在は主体の超越によって《顕わ》になるとすれば、われわれがどのように主体へと超越するかによって、《顕わ》になるその内実も異なってくるはずである。そこで三木清は(21)において、「客観的眞理」と「主體的眞理」を区別している。そして(19)から(21)にかけて述べられているように、我々が「誠實」あるいは「眞實」の在り方で主体へと超越する場合の眞理が、「人間のまこと」としての「主體的眞理」である。この人間のまことにおいては、(19)と(32)にあるように「物のまこと」が《顕わ》であり、また(21)にあるように主体が自己を隠すことなく《顕わ》である。これに対して「客観的眞理」は、我々が誠実でないがために「物のまこと」が《顕わ》たりえていない場合の、単なる対象的認識の眞理である。また(22)によると、客観的眞理は世界についての眞理が問題となるものであり、主體的眞理は世界における眞理が問題となるものである。そして(29)によると、世界についての眞理は、主体を通じて、すなわち「人間のまこと」を介して、世界における眞理となり、《現実的》に眞理となる、すなわち「物のまこと」が《顕わ》となる。そして(30)にあるように、眞理は究極的には世界における眞理の問題である。つまり主體的眞理こそが眞理の究極の問題である。ただし三木清の論調にはまぎらわしい混同があるように思える。すなわち(29) (30) (31)を見ると、「世界についての眞理」が即自態における眞理としての《存在における眞理》と、「世界における眞理」が対自態における眞理としての《知識における眞理》とオーバーラップしているように思われるのである。

そして(33)で指摘されているように、眞理は知識の問題であると同時に倫理の問題である。三木清の言わんとするのは、眞理は確かに知識とその対象の問題であるが、その認識論的・存在論的な根源にまでわたって問うならば、全体としての主体の存在が問題とならねばならない、ということであろう。しかも主体はまずもって行為の主体である。そこで《人間学的存在論》においては、眞理の問題はすなわち倫理の問題であることになるのであろう。三木清は『哲学入門』の序で「本書を通じて私が特に明かにしようとしたのは眞理の行為の意味である。』⁷⁹⁾と書いている。この書が『眞理論』でないにもかかわらず三木清がこのように書いている意図も、

以上の事情から納得しうるのであろう。しかし三木清のこの立場には賛同しうが、問題は困難である。次に関連する箇所を引用するにとどめたい。「道德においては私自身の眞理が問はれてゐるのである。その眞理は主體的な眞理、言ひ換へると、眞實、人間のまことである。」⁸⁰⁾「近世におけるいはゆる認識論は知識の問題からそのモラルの問題を抽象することによつて生れたと云ひ得るであらう。」⁸¹⁾「一般的にいへば認識の問題を道德の問題から抽象して考へることは近代思想の一つの特色である。かくして近代思想においては、認識と意志とが分離されたのみでなく、認識の根柢に意志があると考へられた場合にも、その意志といふものは全く形式的に考へられた。實踐は認識を前提し、逆に認識は實踐を前提すると述べて、認識と實踐との統一が考へられた場合においても、その實踐といふものは道德と没交渉に考へられてゐるのである。かくの如きことは、その認識といふものの見方が近代自然科学の没價値的な認識に定位をとり、これに關係してその實踐といふものも眞に主體的に把握されてゐないことに依るであらう。しかるに歴史的世界の中で見るならば、自然科学に基づく技術の如きもののうちにも人間の意志が入つてをり、従つてその技術的實踐も一つの道德的行爲と見ることができる。」⁸²⁾

なお『危機意識の哲學的解明』においては、眞理が思想の性格という主体的な意味におけるものと、対象的な意味におけるものとに分けられている。そして「認識の超越的關係」を指す概念として、前者は「存在的眞理」あるいは「客體的眞理」あるいは「對象的眞理」と呼ばれ、後者は「存在論的眞理」あるいは「事實的眞理」と呼ばれる。そして「認識の内在的面」を表わすものとして、前者は「正しさ」と呼ばれる。それは「存在的眞理」の「主觀的な、従つてロゴス的な面」を現わすものであり、その「内在的インデックス」である。また後者は「主體的眞實性 Wahrhaftigkeit」あるいは「まこと」あるいは「ほんと」と呼ばれる。それは「存在論的眞理」の「主觀的な、即ち意識における規定」を現わすものであり、その「主觀的インデックス」である。⁸³⁾

三木清はさらに、表現的なものの眞理について論じている。それは独特の意味における眞理であり、三木清の述べるところに即して理解すべきものである。その理解の上での重要な箇所をあげると次の通りである。「表現的なものは、その外部に自己の一致すべきものを有せずして、またその内部に自己の一致すべきものを有せずして眞理である。」⁸⁴⁾「表現に於ては存在が、物や人間が、そのものとして眞と語られる。」⁸⁵⁾「この世界に於て物は個別的なもの、獨立なものとして既に表現的なものである。この世界に於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掛ける。この呼び掛けに絶えず應ずることによつて我々の表現的活動は現實性を、従つて眞理性を得るのである。かかる意味に於て現實に忠實であればあるほど表現は眞となる。そのことは固より現實を單に模倣することではない。寧ろ既に表現的なものとして我々に呼び掛ける現實を解放して表現的なものとして完成させるのである。」⁸⁶⁾「表現的活動は自己の外にイデーを見るのでなければならぬ。言ひ換へれば、表現の眞理は單に「眞實性」Wahrhaftigkeitのみでなく、また「眞理性」Wahrheitを含まなければならぬ。具體的に云へば、それは眞實性と眞理性との綜合である。」⁸⁷⁾

このように表現的なものについて語られる真理は、従来の哲学において考えられていた真理の概念とは異なっている。それは自己が一致すべきものをもたずして、そのものが直接に、そのものとして真である。なぜなら表現的なものは創造されたものであり、創造とは無からの創造なのだからである。そして創造されたものがその《現実性》において自己を実現していればいるほど、ますますその表現的なものは真である。アリストテレスは人間や物について真や偽を語ることを認めている。⁸⁸⁾ この真理観にあたるものを表現的なものについての領域で論じているのが、三木清のこの立場である。⁸⁹⁾ ところで表現的なものは単に特殊的なものではなく、特殊的なものとの一般的なものの統一である。⁹⁰⁾ 表現的なものにおいては《イデー》が実現している。⁹¹⁾ それは歴史的な《イデー》である。そこで表現的なものの真理は、「眞實性」と「眞理性」の統一である。

(f) 認識の絶対性の問題

先の論文のⅡの(d)において、1930年以前の三木清の哲学における認識の絶対性の問題が考察された。それによると、存在の歴史性を正しく理解しない立場、あるいは歴史性を無視して絶対主義や永遠主義を主張する立場こそが、相対主義である。これに対してマルクスの思想は、発展の過程にある現実的な理論である。そしてその歴史的意識は実践と密接に結びついている。そこでマルクスの思想は、実践の唯一の地盤である現在の、その絶対性をとらえることができる。また歴史主義は、存在の歴史性をもって生の歴史性の意味にのみ解し、歴史の生命性の意味をとらえることができなかったが、マルクスの思想は実践と結びつくことによって両方の契機を把握することができる。また存在は実践によって発展するものである。そこで存在に対して相対的な認識が具体的、現実的な意味において絶対的であり、そして存在に対する人間の正しい実践が認識の発展を規定することになる。

そして30年以後の三木清においても、認識の絶対性の問題は現実的な歴史的な世界の問題であり、そして現在の絶対性の問題である。ただし実践よりもむしろ行為が、生の歴史性と歴史の生命性にかかわって存在としての歴史と事実としての歴史が語られるようになる。そして主体、事実、瞬間といった概念が重要な役割を負うようになる。そこで三木清がこの問題について論じている主要な箇所をあげると次の通りである。

- I 主體は如何にしても既にそこにあるとはいひ得ぬものであり、眞の現在である。この現在、過去・現在・未來と區別される時間の秩序における現在でなく、それを超えた全く異なる秩序のものである。この現在においてあることによつて、過去も未來も現在的になる。過去や未來が我々に働きかけるといふのも、この現在においてである。それは過去・現在・未來が同時存在的にそこにおいてある現在である。…ところで行為が現在から起るといふところに行為の超越性が認められるであらう。行為の超越性といふ

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ることを意味してゐる。⁹²⁾

- II 客観的に見てゆくと相対的であるのほかないやうに見える知識の絶対性が示されるためには、主體的な見方が必要である。…客観的に見てゆくと相対的であることを免れないにしても、《行為の立場》に立てば、その時その状況において絶対的意味をもつてゐるのである。《行為の立場》においては、永遠の将来が、その将来において初めて現はれる絶対的真理が問題であるのではなく、まさに現在が、この現在の問題を解決し得る知識が絶対的な問題である。行為が必要とするのは抽象的に絶対的な真理でなく、その行為の瞬間において絶対的な真理である。真に絶対的なものとは抽象的に永遠なもの、無時間的なものではない。しかし瞬間といつても、普通に考へられる時間の點の如きものでなく、むしろ永遠の原子であり、時間と永遠との統一である。⁹³⁾
- III もとより我々の知識に相対的なところがあることは争はれない、しかし相対と抽象的に對立して考へられる絶対は眞の絶対でなく、眞の絶対とは却つて相対と絶対との統一である。⁹⁴⁾
- IV 然るにひとたび《實踐の立場》に立つならば、永遠なる将来が、従つて完結せる體系として現はれ得るが如き絶対的な真理そのものが問題であるのではなく、却てまさに現在が、現在の問題を實踐的に解決し得るが如き認識が絶対的な問題となる。⁹⁵⁾
- V 然しまた有機的發展の思想が歴史主義に陥らざるを得ないのは後に説く如くそこでは事實としての歴史(存在の根據)と存在としての歴史(存在)とが單に連續的に把握されるといふことに由來する。そして事實と存在とが連續的と見られるところから、全體は與へられたものの意味をもつに至るのである。⁹⁶⁾
- VI そして行為的時間は永遠の意味をもつ現在としてではなく、唯瞬間としてのみ特性付けられることが出来る。現在が瞬間である故に我々の行為には決心するといふことが屬する。尤も瞬間として規定される事實的時間は或る意味では實に永遠の相を具へてゐる。蓋し事實としての歴史と存在としての歴史との關係は單に連續的でなく却てまた非連續的である。それだからこそ、一方では、事實的時間は瞬間である。⁹⁷⁾

まずIVによると、《實踐の立場》においては、永遠に完結した體系として現われる絶対的真理が問題であるのではなく、現在の問題を實踐的に解決し得るがごとき認識が絶対的な問題となる。同様にIIによると、《行為の立場》においては、永遠の将来において初めて現われる絶対

的な真理が問題であるのではなく、現在の問題を解決し得る知識が絶対的な問題である。行為が必要とするのは、その「行為的瞬間」における絶対的な真理なのである。そして三木清によるとこの瞬間は「永遠の原子」であり、それは「時間と永遠との統一」である。つまり《行為の立場》において問題となる絶対的真理は、単に現在の問題のための真理ではなく、それが同時に永遠の意味をもったものなのである。

Ⅵによると、「行為的時間」すなわち「事実的時間」は「瞬間」であり、そしてそれは「永遠の相」をそなえている。なぜなら事実としての歴史と存在としての歴史は単に連続的でなく、さらに非連続的であるからである。そこでⅠを見ると、客体はつねに「既に」という性格をもったものであるが、主体およびその行為は決して「既に」そこにあると言うことのできないものである。そして主体および行為の現在、過去・現在・未来と区別される時間の秩序における現在とは秩序を異にする現在である。そうであるがゆえに行為は主体的と言われうるのである。「眞の現在」とも呼ばれるこの現在が、先の事実的時間の瞬間である。そして行為がこの現在から起こるところに、行為の「超越性」が認められる。すなわち事実としての歴史と存在としての歴史は非連続的である。

行為は創造の世界における創造的な出来事である。そして創造とは無からの創造である。そうであるがゆえに主体的な出来事としての行為の現在は瞬間として、普通に考えられる時間の秩序の現在とは異なり、非連続的であり超越的である。《行為の立場》において問題となる真理が「行為的瞬間」の「絶対的真理」であることの意味はこの内実において理解されねばならない。瞬間が「時間と永遠との統一」であると言われるところも同様である。行為の創造性、その超越性と非連続性のゆえに、時間的なものにおいて永遠なるものが実現するのである。それは抽象的な絶対的真理ではなく、歴史的・現実的な絶対的真理である。⁹⁸⁾

これに対してⅤで述べられているように、「有機的發展」の思想は歴史主義に陥らざるをえない。なぜならこの立場においては、事実としての歴史と存在としての歴史が単に連続的に把握されるため、両者の非連続性が理解されないからである。この立場においては行為における無からの創造、その超越性が認められえないがために、歴史において存在することごとくが相対的価値のものとならざるをえないことになるのである。

しかしⅢによると、相対と抽象的に対立して考えられる絶対は眞の絶対ではない。眞の絶対は「相対と絶対との統一」である。相対と対立させられた絶対は相対でないものとして、相対によって制約された絶対であり、したがってそれは実は絶対でなく相対である。あるいは相対と対立関係にある単なる絶対は、何の根拠も示すことなくガラクタといっしょに重宝がられる無意味な絶対となりかねず、それはまた他との比較を許さない神秘となりかねない。抽象的な絶対主義の運命は神秘主義である。そしてそれはまた神秘の羅列として相対主義である。これに対して眞の絶対は、相対的なものにおいて実現している絶対である。そしてさらに眞の絶対性を理解するためには、Ⅱで述べられているように、主体的な観方の厳しさが必要とされるのである。

(g) 世界と言葉

先の論文のⅡの(e)において、1930年以前の三木清の言語論について考察された。そこでは主に、人間が世界と交渉し世界を認識するにあたっての、言葉の意味が問題となっていた。すなわちロゴスをもって存在は何かとして《顕わ》となる。⁹⁹⁾ しかもロゴスは知覚にさえすでに生きているほど人間の存在において根源的である。またロゴスをもって初めて人間の最も根源的な社会性は成立する。そして当時の三木清はすでに人間、意識、言葉、世界の等根源性を把握していたように思われるのである。またひとはあらかじめロゴスをもって存在にのぞむものである。そこでロゴスは存在《顕わ》にするが故に、また存在を《蔽う》ことになる。このように当時の三木清は主に人間と世界の交渉と認識の観点から言葉について論じていた。次に30年以後では、三木清は『哲學的人間學』の第四章の二において、言葉について詳しく論じている。そこでは言葉についてかなり包括的に、しかも核心的なところをしっかりとらえた上で論じられている。その中から重要な箇所を引用すると次の通りである。センテンスごとに番号をうつものとする。

(1)ギリシア人が人間とは言語を有する動物であると定義したやうに、言語は人間の本質規定に属してゐる。(2)言語の成立と人間の成立とは同時的である。…(3)言語は人間をして初めて人間たらしめる。(4)言語以前に如何なる人間的なものも彼のうちに考へられ得ない。¹⁰⁰⁾

(5)手と思惟とが分離され得ぬ如く、言語は一方思惟と密接に結合してゐるのみでなく、他方また手と密接に關聯してゐる。(6)思惟と言語とはどこまでも一つである。(7)マックス・ミュラーの云つた如く、言語なくして理性はなく、理性なくして言語はない。(8)外から見て言語であるものは内から見て理性である。(9)考へるといふことは謂はば聲低く語ることであり、語るといふことは謂はば聲高く考へることである。(10)然るに他方に於て言語と手即ち具體的に云へば労働とは分離し難い關聯、不斷の交互作用に立つてゐる。…(11)言語の起原は労働の協同のうちに求められねばならぬ。(12)人間は單に群居的 gregarious 動物であるのでなく、協業的 cooperative 動物である。(13)労働はその本性上社會的であり、言語は協同の活動のうちに起原をもつてゐる。(14)言語は協同社會の聲である。(15)語るといふことは互に語るといふことであつて、言語は社會的生産物である。¹⁰¹⁾

(16)社會的な言語は歴史的である。(17)それは死せる所産でなく、絶えず生成し發展しつつある生産である。…(18)言語は内と外との一致として表現的である。¹⁰²⁾

(19)言語は思想が勝手に脱いだり着たりすることのできる外套の如きものでない。(20)言語を「思想の身體」と云ふことすらなほ不十分である。(21)言語は單に身體でなく、それ自身が精神である。(22)言語は思想の單なる傳達器でなく、それ自身獨立なものである。(23)言語は目的に對する單なる手段でもなければ、内容に對する單なる形式でもない。(24)言語は獨立なものとして所謂客觀的精神に屬してゐる。(25)言語は獨立なものとしてそれ自身に於て身體と精神とを持つてゐる。¹⁰³⁾

(26)語の含む意味は先づ語は概念に對する記號であると云はれる如く、その語の概念的内容である。(27)それは對象の意味にほかならず、我々の論理的もしくは理論的態度に於て把握される對象的世界の個々の部分及びその全體の聯關が意味内容となるのである。(28)それは心的な運動を現はすのでなく、心的な生の流れから切り離された客觀的な事態を現はしてゐる。(29)かくの如き客觀への轉向に基いて所謂客觀的精神は誕生する。(30)そしてそれは人間を人間として生成させる出來事である。(31)イデーへの轉向なしには、從つてまた客觀的精神の成立なしには人間は人間として成立しない。…(32)言語は物質的な形成物としてそれを作り出した生命に對して物體的に獨立であるのみでなく、更にその對象の意味によつて心的生命から獨立である。(33)併しながら言語は單に、概念に對する記號であるのではない。¹⁰⁴⁾

(34)言語も個人的であると共に社會的である。(35)人と人との「間」に話される言語は、社會のうちに落ちる。(36)社會こそ聴くものであり、言語の聴かれる場所が社會である。(37)併し社會は單に聴くのみでなく、また語るものである。(38)言語は社會の表現である。(39)社會は自己を個人に於て表現することによつて自己を言語に於て表現する。(40)人間は言語の先に存在するものでなく言語と共に生れるのである。(41)そして言語的に活動する個人が社會の表現であつて個人であるのと同様に、言語は單に社會的なものでなく同時に個人的なものである。¹⁰⁵⁾

まず(1)で述べられているように、言語は人間存在において本質的である。言葉を措いて人間はありえないのである。そこで、(2) (3) (4) (40) において述べられているように、まず人間が存在してその人間が言葉を獲得するのではない。言葉をもって人間は初めて人間たりうるのである。この本質的な事態は、個人についても人類についても同様である。人間であるということはその思惟が人間の思惟であるということである。そして(7)と(8)で述べられているように、言葉の習得と理性の獲得は等根源的である。そこで(5)と(6)で述べられているように、人間としての思惟は言葉の習得をもって初めて可能となる。そして(9)で述べられているように、その思惟は言葉をもって営まれている思惟である。

なお(5)において手と思惟と言語の密接な連関が指摘されている。手とは(10)からわかるように

労働を意味している。つまり三木清は言葉と思惟あるいは理性、知性を《行為の立場》においてとらえようとしている。まず手と思惟については次のようにとらえられている。「直立することによつて人間は抽象的な存在になつた。そのとき彼には手といふもの、このあらゆる器官のうち最も抽象的な器官が出来た、それは同時に彼にとつて抽象的な思考が可能になつたことである。」¹⁰⁶⁾ 抽象的な存在である人間は、もはや環境と融合して生きることができない。人間は道具を生み出す存在である。そしてそのことは人間の思惟が、環境と融合して生きる動物の思惟ではないことを意味している。「即ち人間における手の成立と知性の發達とは不可分である。工作的人間と理性的人間とは元來一つのものである。」¹⁰⁷⁾ 「手と道具とが分離され得ないやうに、手の成立と理性成立とは分離され得ない。制作的人間と理性的人間とは一つのものである。」¹⁰⁸⁾ そして(10)において、手と言語の連関が指摘されている。手と思惟、思惟と言語の連関から、手と言語の連関は当然であろう。そしてさらに(11)(12)(13)においては、言語の起源が労働の協同にあることが指摘されている。これはすなわち《行為の立場》における言語起源観である。

このように言葉は人間存在にとっての本質的な契機である。人間は何らかの言語を習得することによって初めて人間と成るものである。そして人間と言葉について、次の2点に注目しなければならない。第1に、言語は個々の人間を超えた独立の領域をなすものである。第2に、人間はその言語を習得することによって、その言語社会の一員として、人間と成る。まず(25)にあるように、言語は身体と精神、すなわち音と意味をもっている。(18)にあるように言語は内と外との一致である。そして言語は独立なものであり、その音表現と意味内容はその言語において定まっていて、個人の恣意によって勝手にできるものではない。(28)と(32)において述べられているように、その意味は個々人の個々の心的活動から独立な、客観的なものである。またそれのみではなく、(24)にあるように、言語は独立なものとして、「客観的精神」の世界を成すものである。

そして人間は言語を習得することによって、人間としての思惟の可能な人間と成るのであるが、(19)で述べられているように、人間は思惟において言語を外套のように勝手に着たり脱いだりできるものではない。なぜなら、彼はその言語社会の一員であり、彼の思惟はその言語をもって営まれている思惟なのだからである。そして(20) (22) (23)にあるように、言語は単に思想の身体、その伝達器、目的に対する手段、思想内容に対する形式であるものではない。言語がこれらの機能を果たしているのは確かである。ところが思想の活動は当の言語をもって営まれているのである。また(21)と(24)にあるように、言語は個々の思惟活動、言語活動から独立な「客観的精神」を成すものである。そして(29) (30) (31)において述べられているように、この客観的精神において初めて、人間は人間として成立するのである。なぜなら人間は理念的動物だからである。

また(26)では、「語は概念に對する記號であると云はれる如く」という述べ方がなされている。つまり言葉は概念の記号であると一般にみなされている、というわけである。そしてこのとらえ方は必ずしもまちがいでないものであり、言葉をこのようにとらえることは可能である。しかし(33)によると、言語は「單に」概念の記号であるのではない。なぜなら、何かがそれとは別

の何かを指示あるいは表示する関係にある場合に、前者は後者の記号であると言われるのだからである。ところが最初に確認しておいたように、言葉は人間存在にとって本質的であり、人間は言葉をもって初めて人間たりうるものである。そして(5)と(6)で述べられているように、言語と思维は密接な連関にある。つまり、言語の全く浸透していない純粋な思维と概念がまずあって、それに語があてがわれて表現されるというものではない。我々は言語をもって成り立っている心によって思维しているものであり、その概念は言語をもって形成されている概念なのである。また(27)によると、意味とは把握された対象的世界の部分と全体の連関である。つまり意味が関係としてとらえられている。リンゴの中に種が入っているように、語の中に意味がつまっているわけではないのである。別の箇所では次のようにも述べられている。「意味とは全體と部分との内面的機能的な関係である。」¹⁰⁹⁾

ところで先の考察においては、言語は個々人が勝手にできないものとしてとらえられていた。人間は言語に従わねばならないのである。これは言語の共時態についての考察である。しかるに言語は時とともに変化するものである。それゆえ次に言語の通時態についての考察が必要となる。まず(15) (16) (17)にあるように、言語は個々人の言語活動をもって絶えず生成する歴史的、社会的な生産物である。そこでこの生成の構造が問題となるのであるが、その前に個人としての人間と社会の関係について確認しておきたい。まず、人間が1人も存在しないのに社会が存在するというものではないという意味において、人間と社会は2つの異なる存在として別に存在するわけではない。人間は社会的存在である。しかし個々の人間は社会に尽きるものではない。人間は個人的であると共に社会的である。そして個人の活動が社会に作用し、社会を変化させる。しかしその活動は個人的であってしかも社会的なものである。すなわち社会的に制約された、しかも個人的な活動によって社会は変化する。またそのことによって社会的な存在である個人も変化をこうむるのであり、新たな社会的制約を受けることになる。以上のような内実において、人間は形成的社会の形成的要素である。

そこで、(34)と(41)で指摘されているように、言語は個人的であると共に社会的である。すなわち現実の言語活動において言語は単に社会的であるだけでなく、そこには個人的な要素も関与している。¹¹⁰⁾ そして(35)と(36)にあるように、人間の言語活動は社会に作用する。しかしその言語活動は個人的であると共に社会的である。つまり(37)と(38)で指摘されているように、個人が語るにあたって社会も語っている。このようにして生じる言語の変化は個人に作用し、新たな制約をもたらすことになる。こうして言語は、人間の言語活動を通して歴史的に生成変化していくのである。

Ⅳ 世界と科学

(a) 1930年以前

三木清が科学について論じている論文として、1930年以前のものとしては『科學の發展の制限とその飛躍』があげられる。そこではまず科学の世界観への依存が指摘される。「ところで科學はつねに不斷の、連續的な進歩のうちにあるやうに見える。けれども事實を云へば、科學のかくの如き不斷の、連續的な進歩といふこともただ一定の世界觀の内部に於て、この世界觀そのものが許す限りに於てのみあり得るのであつて、その限界を越えてどこまでも間斷なく連續的に進歩するといふことは不可能である。」¹¹¹⁾そこで、科学が世界觀に依存しているのであれば、科学者はその世界觀の主体として科学を研究しているのであるから、その科学者はいかなる人間であるのかが問われねばならないことになる。¹¹²⁾しかるに、このように「誰か」(wer?)が問われねばならないのに科学において問題とならなかったのは、三木清によると近世における「認識論的偏見」の一つであり、¹¹³⁾近代の科学論の欠陥である。¹¹⁴⁾

科学において「誰か」が問われねばならないのは、科学が人間の存在のひとつの存在の仕方であり、それゆえまた何らかの目的を目ざしているものであるためである。¹¹⁵⁾そこで次の2つの問が提示される。「即ち我々は、人間の如何なる存在の仕方が科學の發展を可能にするのであるか、と問ひ、また我々は、人間の如何なる目的のためのものが科學の發展を可能にするのであるか、と問はなければならない。」¹¹⁶⁾またさらに、科学研究の対象と方法は、「誰か」によって規定されていることになる。「科學もまた「誰かのもの」である限り、その対象もその方法も共に、また「誰か」によつて規定されてある筈である。」¹¹⁷⁾「我々は科學の対象と方法との「根據」(Grund)を人間の存在の存在の仕方のうちに求めた。」¹¹⁸⁾

そこで第1の問に対して、三木清はそれは限界状況にある人間であると答える。「歴史の進行の過程に於て一定の社會階級が限界状況におかれることがある。絶對的な窮迫がこの階級の存在の仕方を特色付ける。このときこの階級は科學を發展させる可能性の擔ひ手となり得る。なぜかといへば、それは恰も限界状況にある階級として問を根源的ならしめ得るためである。他の階級が問を途中で打ち切るとき、それは更に進んで問はざるを得ない。問の仕方の一面性と抽象性とを脱して、この階級はかくて全體的に、具體的に問ふであらう。しかもこの階級にとつては現在がその固有な意味に於て絶對的な問題とならざるを得ない故に、且つこの階級は飽くまで實踐的であらざるを得ない故に、その問は決して非現實であることが出来ない。」¹¹⁹⁾

また第2の問に対しては次のように答えている。「我々は答へる、先づ人間の存在を發展させることを目的とするもの、そして次にこの目的が自由であるところのもの。」¹²⁰⁾前者の条件の理由は次の通りである。限界状況にある階級は、彼の存在の實踐的な変革を目的とする。この目的に集中する科学は現實的客觀的でなければならない。さもなければ目的を実現しえないからである。また科学は人間の存在の存在の仕方のひとつであるから、その發展は、この存在の

仕方における発展なくしてはありえない。つまり人間の存在の存在の仕方を変革しようとする階級が、この目的のために科学の発展を可能にするのである。¹²¹⁾ 次に後者の条件の理由は次の通りである。主観的なものが客観的なものに一致しているところに現実的な自由はある。そこで社会の客観的な発展過程に特殊な階級の利害関係が適合している場合、自由はこの階級に属する。そして自由なる者が正しい認識に成功しうる。なぜなら、社会は絶えず変化しているが、この社会的発展に対し肯定的に向かうこの階級こそが、完全な認識に達する見込みが大きいからである。¹²²⁾

三木清はこの論文において社会の構造が世界観の構造を規定し、これが科学の構造を規定することを主張している。「一般に社会の構造がその世界観の構造を規定し、このものが科学の構造を制約する、とも云はれることが出来よう。」¹²³⁾ これと同様の主張が『自然科学の社会的規定性』においても述べられている。「あらゆるイデオロギーは何等かの仕方に於てこのものの生産者たちの社会的規定をみづからのうちに反映する。」¹²⁴⁾ これはすなわち「存在が意識を規定する」¹²⁵⁾ ということである。「決定的なのはいつでも社会的存在が社会的意識—このとき自然科学そのものもまたひとつの社会的意識として解される—を規定するといふことである。」¹²⁶⁾ ただしそれは、自然科学の個々の命題すべてが社会的規定性を反映しているということではない。「否、如何に自然科学の社会的規定性が明にされようとも、その個々の命題までがそれ自体として悉くかかる規定性を反映してあるものとして示されることは不可能であらう。社会的に制約されてゐるのはなによりも科学のイデーである。併るに一定の科学に於て、それが本来科学的であり、従つて体系的であるならば、その個々の命題は實にこの一般的なイデーによつてつねに初めてその具体的な意義を規定される。」¹²⁷⁾ 自然の存在への接近の手引となるこのイデーが、社会の形態と一定の連関に立っているのである。「かくて各々の時代に於ける社会は、その歴史的特殊性に應じて、自然の科学的解釋のそれぞれ特殊なるイデーを有する。例へば、atomistisch な構成をもつ社会では Atomistik のイデーが、organisch な社会の内部では Teleologie のそれが、そして dialektisch な構造を含む社会に於ては Dialektik のそれが現はれるであらう。」¹²⁸⁾ そして次のように先の論文と同様の主張が述べられている。「従つて社会的存在に於ける発展なしには自然科学の發達もあり得ない。人間の社会的存在の解放が科学的認識の發展の現實的な條件である。」¹²⁹⁾ また先の引用の終りに弁証法のイデーがあげられていたが、三木清はこのイデーを次のように持ち上げている。「今後自然科学は辯証法を指導的原理とすることによつてその研究に於て恐らく今日誰も想像しないやうな發展を遂げ得るであらう。」¹³⁰⁾

しかし三木清の以上の科学論の結論については、とうてい承服することができない。科学者が何らの手引きもなく科学の研究を行ないえないのは確かである。その手引きとなるのはまず、それまで学んできた知識であり、それまでの研究経験である。そしてこの手引きの根底において働いている手引きが世界観でありイデーであり、さらにその根底に認められるのが社会的存在である。そこで科学者がいかなる人間であるかが問われねばならないのは、確かにその通りである。しかしそこで限界状況にある階級が登場するのはいかなるものであろうか。彼らが自

らの存在をかけることによって、科学の全面的、根源的な問が可能となるという主張は、いかにももっともらしい整合的な理論づけが工夫されてはいるが、どう読んでも三木清の、“勇み足”である。言えることは、科学者が国家戦略や資本家の営利追求のためにのみ科学研究に従事する人間であるのなら、そしてそのために科学の研究が歪められ不徹底なものとなっているのなら、その事態は改められねばならないということである。また三木清は科学は弁証法を指導原理とすることによって、今日では想像もできない発展をとげうると述べているが、この主張も“勇み足”である。これはかつてのソ連や東欧の学者が得意とした主張であり、現実に即していないものである。

ところで三木清は自然科学の諸原理が社会的に規定されることを指摘しているが、人はこのようなとらえ方においては《発見の脈絡》と《正当化の脈絡》が区別されていないということで反論するかもしれない。すなわち、科学者がいかなる背景を手引きとして理論を発見したのかということと、その理論が正しいのか否かということとは別問題であり、後者が前者の影響をこうむるとすればその判定は全く非科学的である、というわけである。この反論の主旨は、科学者がどのような人間であるかという問題と、その理論が正しいのか否かという問題とは無関係であり、その人間とは関わりなく自然の普遍的な構造をきわめるのが科学である、ということにある。しかしそれでは、科学理論の是非を判定するのは誰なのであろうか。それはこの世界の中に存在する人間であるところの科学者である。これに対して人は、是非を判定する科学者がいかなる人間であろうともそれとは関係なく、理論値と実験値が一致すればその理論の正当であることが証明されたことになるのである、と反論するかもしれない。しかし単に理論値と実験値の一致をもって証明が成り立つわけではない。そのためには科学者達によって、確かに証明されたことが認められねばならないのである。そのためには、その一致が、科学者集団が“科学的”ということをもって理解している内実に適合したものでなければならないのであり、あるいは科学者集団をして、“科学的”であると認めさせる新たな内実をもたらしめているものでなければならないのである。この反論の致命的な問題点は、科学者とその研究を、具体的、現実的、歴史的な世界においてとらえていないところにある。三木清も発見的な見方と権利の問題とは全く無関係であることを主張する予想される反論に対して、次のように答えている。「我々は却つて事物をそれぞれに固有な歴史的発展の段階に關係させて、その根源の特殊性との關係に於て解明しようとするのである。一言で云へば、我々の明かにしようとしたのは科學の《存在論的》な關係であつて、このものは十分に客觀的であり得るであらう。」¹³¹⁾

(b) 1930年以後

三木清は1930年に発表した『近代科學と唯物辯證法』においても、科学について先の2論文と同様の見解を示している。そしてブルジョワ社会の科学の限界を述べた後に、唯物弁証法を提唱している。しかしこれもやはり多分に説得力に欠けるこじつけである。「ところでこのやう

に自然科学の實證的精神はブルジョワ社會に於ては完全に實現され得ないことが注意される。蓋し實踐は現實的には社會的歴史的に制約されてゐる。それは具體的には産業的實踐であるからである。しかるにブルジョワ社會に於ける産業的實踐は凡て利潤取得の目的のもとに従屬してゐる。」¹³²⁾「そして唯物辯證法にあつては實證的精神のうちに含まれてゐたところの理論と實踐との統一は自覺的に把握されてゐる。マルクス主義の唯物論は近代の實證的精神の表現である。そしてその辯證法はまた近代の歴史的意識の表現である。蓋し辯證法は事物を生成に於て、歴史に於て考察する方法であるからである。しかもこのとき歴史的意識は保守主義の名でなくして、却つて革命的な意味のものである。」¹³³⁾

しかし後になると、三木清の書くものからはさすがにこのような乱暴な科学論は影をひそめていく。そこで1930年以後の三木清が科学について重要なところを述べている箇所を挙げると、次の通りである。

- I 先づ常識が實定的であるに對して科學は批判的である。實定的な常識が固定的な傾向をもつてゐるに反して、批判的な科學は進取的な傾向をもつてゐる。しかし科學が批判的であるといふことは更に積極的な意味において理解されねばならぬ。常識はその理由を問ふことなく、自明のものとして通用する、それは單なる斷言であつて探求ではない。常識に頼ることは安定を求めることである。それには懷疑がないが、科學には絶えず新たな懷疑がある。懷疑があつて進歩があるのである。¹³⁴⁾
- II 植物、動物などの他の有機體と人間との異なる點は、哲學的に云つて、人間においては主體と客體との分裂または對立があるといふことである。そのために人間には植物や動物などと異り實踐的行爲、科學的認識、藝術的創作などが屬するのである。¹³⁵⁾
- III 人間は世界の一部でありながら、その特殊な性質のために、世界の外に立つことができるのである。そのやうな超越が全く不可能であるとすれば、人間には科學も藝術もないであらう。¹³⁶⁾
- IV 物理學者もただ任意のものを取り上げるのでなくつて物理的意味を表現するものとして彼に呼び掛けるものに就いて研究を始めるのである。¹³⁷⁾
- V 實驗において自然科学者はあらかじめ一定の觀念をもつて臨み、自然を《強要》して彼の間に答へさせる。實驗において經驗は單に與へられたものでなく、實驗者の觀念によつて構成されたものであり、經驗は實驗者の觀念に従ふのである。經驗を構成することによつて經驗するといふのが實驗である。¹³⁸⁾

- VI 実験にはイデーが必要であり、実験は一定のイデーに基いて構成されるのである。実験することは経験に徴することであるが、この経験は單に經驗的なものでなく、むしろカントの考へた如くそのうちに先驗的なものが含まれる。実験する者は一定のイデーをもつて自然に問い掛けるのであり、自然を彼の問に答へるやうに《強要》するのである。¹³⁹⁾
- VII かやうにして現實が合理的であると同時に非合理的であり、特殊であると同時に一般的であるといふところに、科學的研究は成立する。それは科學が合理性と實證性、或ひは論理性と經驗性から成るといふことを意味してゐる。科學性は合理性と實證性といふ相反するものの統一である。¹⁴⁰⁾
- VIII ところで自然科學の方法は二つの要素から成り立つてゐると見ることができる。近代科學は經驗科學であると共に數學的科學であらうとする。一方どこまでも經驗的であると共に他方どこまでも經驗の數學化を求める。一方どこまでも實證的であると共に他方どこまでも合理的或ひは論理的であらうとする。即ち近代自然科學における方法は經驗的實證性と論理的合理性とから成り立つてゐると見ることができるであらう。¹⁴¹⁾
- IX 方法は對象にとつて構成的であり、科學の對象は一定の認識目的に従つて方法的に構成されたものである。しかし他面、方法はまた對象から規定される。かくして科學は主觀的・客觀的に形成されるのである。¹⁴²⁾
- X このいはば日常的な、含蓄的な存在理解はまことに生のひとつの現實である。かやうな根源的な存在理解に於て存在者の總體はその種々なる區域に従つて限定された諸々の事象領域の區劃の場となる。かかる事象領域といふのは、例へば、自然、歴史、植物、動物、生命、言語、等々であり、これらのものはそれに相應する科學的研究に於て所謂對象としてその研究のテーマとなる。然るに事象領域のその諸根本構造に於ける解明は或る仕方ですでにかくの如き先科學的な經驗及び存在理解によつて遂行されてゐるのがつねである。そしてこのやうにして生れる諸根本概念がさしあたり一定の事象領域の最初の具體的な闡明に際し科學的研究にとつて導きの絲となつてゐるのである。¹⁴³⁾

三木清の科學論は、科學についての存在論的な考察である。すなわちその考察は、《行為の立場》において、科學的研究という営み、その主体である科學者、その研究對象としての世界をその存在において、しかもそれらの具體的・現實的・歴史的な在り方において問うものである。

る。またそのことによって、この考察においては、先科学的立場と科学的立場の連続性と非連続性がとらえうるものとなっている。

まずⅠでは、科学が常識と対比されている。常識が「實定的」、「固定的」であるのに対し、科学は「批判的」、「進取的」である。また常識に見られるのが単なる「斷言」であるのに対して、科学に見られるのは絶えざる新たな「懷疑」である。人は常識に守られて安定した生活を送っているものであるが、科学は懷疑をもってこの日常性を超え出て、世界について新たに根源的に問うのである。そしてその成果はやがて常識に流れ込んで沈黙し、それ自身が常識となって人々の生活と様々な営みを支えることになる。この運動が絶えずどこまでも続いているのが現実の世界である。

次にⅡによると、人間において主体と客体との分裂があるがゆえに、科学的認識は成り立つ。またⅢによると、人間は世界の一部でありながら、世界の外に超越することができるともゆえに科学は可能である。ところで先の考察において、認識や経験が《行為の立場》において解明された。すなわち、行為において人間と世界が《現実的》となっており、両者が弁証法的関係においてしかもそれぞれが独立なものとして存在しているがゆえに、認識は可能なのである。また人間における主体への超越によって客体が超越的であるがゆえに、認識は可能なのである。そしてこのようにして認識や経験が可能であることを前提として、その特殊形態としての科学的研究が営まれている。ⅡとⅢにおいては、このような構造において成り立っている科学的認識について述べられているのである。

また《行為の立場》においては、一切のものは世界から作られ、世界を表現する《表現的》なものである。そして人間における主体への超越によって客体は超越的なものとして《顕わ》である。また《行為の立場》においては、認識は行為の一種である。この立場においては、行為は人間と物との基本的な関係であり、認識は行為の一環として位置づけられる。そして環境的なものは《顕わ》なもの、《表現的》なものとして我々に《呼び掛ける》ものであり、我々はこのような《表現的》なものによって行為にうながされる。そして我々はこのようなものとしての行為の一環において、《表現的》なものに呼び起こされてその《顕わ》になっている意味を認識するのである。そこでⅣで述べられているように、物理学者は、物理学的立場において《顕わ》なるものとして物理学的意味を《表現》するものによって呼び掛けられて、物理学の研究へとうながされるのである。そして物理学的な研究という行為の一環において、物理学的な意味を《表現》するものに呼び起こされて、その意味を認識するのである。

また先の考察において明らかとなったように、三木清の《行為の立場》における認識論は形成説である。それによると認識は形成作用であり、それは主観的にして客観的、構成的にして模写的である。まず認識には模写的なところがなければならない。認識が成り立つには客観が独立なものとして超越的でなければならない。認識はこの客観によって制約されなければならない。しかし客観の超越は我々における主体への超越に基づいている。認識が成り立つには主観による働きかけがなければならない。つまり認識には構成的なところがなければならない。

知ることは選択することであり加工することである。すなわち認識には客観からの規定と主観からの規定が働いている。認識は模写的にして構成的である。このようなものとしての認識を三木清は形成と呼ぶのである。しかし形成においては、存在による制約と思惟による加工が、それぞれが単独の要因として働いているのではない。存在による制約は思惟による加工において働くものであり、思惟による加工は存在による制約において働くものである。そして我々における主体への超越という主体的条件によって客体は超越的であり、客観として《顕わ》である。存在による制約と思惟による加工において物の本質は《顕わ》である。客観は操作的な主体に媒介されてその本質が《顕わ》となる。物はその本質を発揮させられる。このような内実において認識は形成である。またそれは表現作用である。《表現的》なものに呼び起こされて、そのものを何かとして《表現》するのが認識である。

このような形成作用としての認識を前提として、その特殊形態として遂行されているのが科学研究である。それゆえ先科学認識と科学的認識とには、連続性と非連続性が認められるのである。そこで、認識は主観的・客観的であり、IXで述べられているように、科学は主観的・客観的に形成されるものである。すなわち科学の対象は方法的に「構成」されていると共に、その方法は対象によって「規定」されている。またVIによると、科学において研究は、「先験的」なものと「経験的」なものから成る。この先験的なものとは、Vで言われている「観念」やVIで言われている「イデー」と同じとみなしてよいであろう。それはたとえば、時間、空間、原因、結果、力、エネルギーといった科学の用語としての諸概念や、数体系や幾何学上の形態などであろう。

先験的な意味としては、経験に先立つ、それによって経験が可能である、経験に由来しないがあげられる。すなわち科学の用語としての概念は、曖昧で不十分な観念を、理念化によって精緻なものへと仕上げたものである。科学研究はこの諸理念によって可能なのである。そこでVで述べられているように、実験における経験は科学者の観念によって「構成」されたものである。またVIで述べられているように、実験はイデーによって「構成」されるものである。そして科学の研究において経験されているのは実は近似値、近似現象なのであるが、その誤差は科学研究の目的において無意味な要因として無視されることになる。ただしそれが無視できないものとなった場合に、新たに合理的説明の課題となるのである。

このように科学は、イデーをもって自然に問いかけ、自然を《強要》してその問いに答えさせる。科学研究においては、その経験と対象が理念の枠に言わば押し込められるのである。つまり科学はイデーをもって自然という実在について研究する学である。すなわち科学は主観的・客観的な学であり、そこには構成的なところと模写的なところがある。そこで科学は、VIIで指摘されているように、合理性と実証性という相反するものの統一において成り立っている学である。それはまた、VIIIで指摘されているように、経験科学であると共に数学的科学であろうとするものである。すなわち科学は、先験的なものをもって経験的なものを合理化する学である。つまり科学は、数学や論理学と異なりあくまでも実証的なものに基づいて、しかもそ

の非合理性を克服して合理化しなければならない学である。認識一般がそうであるように科学研究も形成であり、そこには存在による制約と思维による加工がある。しかしその形成は科学に特有の理念化によるものである。この特有の形成によって、科学に特有の仕方では、物の本質が《顕わ》になるのである。

そしてXで述べられているように、科学研究の対象領域は、日常的な先科学的な経験における存在理解によって限定されている事象領域の区画や、そこで働いている諸々の根本概念を導きの糸としている。勿論、そこには先科学的な日常性ゆえの素朴さと曖昧さがつきものである。科学はこの存在理解と諸根本概念を前提としてそこから出発しつつも、その素朴さと曖昧さを克服すべく、理念化によって精緻なものに仕上げるのであり、その理論的な体系化を図るのである。

また三木清の《人間学的存在論》は《行為の立場》における存在論である。そこでその科学論は当然ながら科学を《行為の立場》においてとらえるものとなる。そして《行為の立場》においては人間はそもそもが行為の主体としてとらえられる。次の箇所において行為の概念はその意味で用いられている。「科学も元来環境において生活する人間の《行為》として起つたものであり、環境としての自然は単なる客観としての自然でなく、表現的な世界である。」¹⁴⁴⁾「科学の如き客観的な知識の探求も歴史的人間の《行為》としてはかやうに見られねばならず」¹⁴⁵⁾

ところが三木清が科学について論じる際の《行為》や《行為の立場》の概念には、無視できない意味のずれが見られるのである。先の引用において「合理性」と「実証性」が対比されて言及されていた。そこで次の箇所における「見る」が「合理性」に、「働く」が「実証性」に対応する。そして「行為的」は実証的の意味で、「行為の立場」は実証性の立場の意味で用いられている。「実験は行為的に知ることであり、その主體は操作的な主體として行為的である。単に見るものでなく、働くことによつて見るものである。」¹⁴⁶⁾「ところが科学が《行為の立場》に立つことは、客観的な知識に達するために必要なことであつた。単に見るのではなく、働くことによつて、我々は眞に客観的に見ることができるのである。」¹⁴⁷⁾

また次の箇所における「実践的な立場」はほぼ実用的な立場の意味である。「科学は自然の客観的な、一般的な法則を求める。そのためには科学は技術の実践的な立場を一旦否定し、純粹に理論的にならなければならない。」¹⁴⁸⁾そして次の箇所では「行為の立場」がほぼこの意味で用いられている。また「行為的」は実証的の意味で用いられている。「ただ實用の見地或ひは政策的立場に立つ限り、科学の求める客観的知識に達し難い。科学は、自由な研究を必要とするのであつて、常識において直接に結び付いてゐる《行為の立場》は科学においては一旦否定的に分離されねばならぬ。」¹⁴⁹⁾「科学は自然を支配するために自然についての客観的知識を求めるのであつて、それが自己を《行為の立場》から分離するのも、主観的なものの混入を避けてひたすら客観的な知識に達するためである。しかしながら他方科学は、その客観的知識に達するために、却つてむしろそれ自身の仕方において行為的であることを必要とするのである。」¹⁵⁰⁾

注

- 1) 三木清『認識論』三木清全集第4巻所収, 岩波書店, 1984年, 80頁。
- 2) 三木清『形而上學の將來性について』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 48-49頁。
- 3) 三木清『人生論ノート』三木清全集第1巻所収, 岩波書店, 1984年, 214頁。新潮文庫版24頁。
- 4) 同前, 219頁。新潮文庫版28頁。
- 5) 同前, 220頁。新潮文庫版29頁。
- 6) 三木清『哲學入門』三木清全集第7巻所収, 岩波書店, 1985年, 130頁。岩波新書版140頁。
- 7) 同前, 131頁。岩波新書版141頁。
- 8) ただし30年以前の三木清は「主体」という語はあまり用いていない。全集第3巻の14頁に「統一的主体」という表現が見られるが, 当時の三木清が用いたのはもっぱら「人間」である。もちろんそれは, その具体的な存在においてとらえられた全体としての「人間」である。
- 9) 三木清, 前掲『人生論ノート』, 271頁。新潮文庫版72頁。
- 10) 三木清『手記』三木清全集第18巻所収, 岩波書店, 1986年, 103頁。
- 11) 三木清, 前掲『形而上學の將來性について』, 50-51頁。
- 12) 三木清, 前掲『哲學入門』, 14頁。岩波新書版11頁。
- 13) 同前, 91頁。岩波新書版97頁。
- 14) 三木清, 『哲學ノート』三木清全集第10巻所収, 岩波書店, 1985年, 449頁。
- 15) 三木清, 前掲『形而上學の將來性について』, 52頁。
- 16) 三木清『解釋學的現象學の基礎概念』三木清全集第3巻所収, 岩波書店, 1984年, 217頁。
- 17) 三木清『歴史哲學』三木清全集第6巻所収, 岩波書店, 1985年, 94頁。
- 18) 三木清『構想力の論理』三木清全集第8巻所収, 岩波書店, 1985年, 262-263頁。
- 19) 三木清, 前掲『哲學入門』, 15頁。岩波新書版12頁。
- 20) 三木清『哲學的人間學』三木清全集第18巻所収, 岩波書店, 1986年, 14頁。
- 21) 三木清, 前掲『哲學入門』, 124頁。岩波新書版133頁。その他, 以下も参照。同前, 15頁。岩波新書版12頁。『技術哲學』三木清全集第7巻所収, 岩波書店, 1985年, 214, 235頁。『傳統論』三木清全集第14巻所収, 岩波書店, 1985年, 312頁。
- 22) 三木清, 前掲『哲學的人間學』, 172頁。
- 23) 同前, 174頁。
- 24) 三木清『表現に於ける眞理』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 138頁。
- 25) 同前, 116頁。
- 26) 三木清, 前掲『哲學入門』, 57頁。岩波新書版59-60頁。
- 27) 三木清, 前掲『哲學的人間學』, 267頁。
- 28) 三木清『哲學者の定義による人間』三木清全集第10巻所収, 岩波書店, 1985年, 282-283頁。
- 29) 三木清『社會科學概論』三木清全集第6巻所収, 岩波書店, 1985年, 314頁。
- 30) 三木清, 前掲『哲學的人間學』, 374頁。その他, 以下も参照。同前, 143, 371, 373頁。前掲『哲學入門』, 14頁。岩波新書版10-11頁。同前, 16頁。岩波新書版14頁。
- 31) 三木清, 前掲『哲學入門』, 60頁。岩波新書版63頁。以下も参照。前掲『哲學的人間學』146頁。『現代文化の哲學的基礎』三木清全集第13巻所収, 岩波書店, 1985年, 215頁。
- 32) 三木清『ヒューマンイズムの哲學的基礎』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 165-166頁。その他, 以下も参照。同前, 167, 173, 174頁。『シェストフ的不安について』三木清全集第11巻所収, 岩波書店, 1985年, 403頁。前掲『哲學的人間學』, 268-270頁。
- 33) 三木清, 前掲『表現に於ける眞理』, 125頁。
- 34) 三木清, 前掲『構想力の論理』247頁。

- 35) 三木清, 前掲『哲學入門』, 57頁。岩波新書版59-60頁。
- 36) 三木清, 前掲『哲學入門』, 94頁。岩波新書版100-101頁。その他, 以下も参照。『危機意識の哲學的解明』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 10頁。前掲『ヒューマンイズムの哲學的基礎』, 168-169頁。前掲『技術哲學』, 210頁。前掲『社會科學概論』, 415頁。『拙著批評に答ふ』三木清全集第10巻所収, 岩波書店, 1985年, 248頁。『現實と藝術』三木清全集第12巻所収, 岩波書店, 1985年, 50頁。
- 37) 三木清, 前掲『哲學入門』, 78頁。岩波新書版83頁。
- 38) 同前, 83頁。岩波新書版89頁。同書において《頭わ》の概念が見られる他の箇所は次の通りである。括弧内は岩波新書版の頁数である。24 (22), 72 (76-77), 75 (79), 76 (80-81), 77 (81), 79 (84), 81 (87), 102 (109), 108 (116), 150 (161), 161 (173)
- 39) 三木清の《頭わ》の概念は, ハイデガーのEntdecktheitの概念の影響であるが, さらに三木清は, Erschlossenheitの影響と思われる《開示》の概念を用いている。同前, 150頁。岩波新書版161頁。
- 40) 三木清『人間學のマルクスの形態』三木清全集第3巻所収, 岩波書店, 1984年, 14頁。
- 41) 三木清, 前掲『哲學ノート』, 449頁。
- 42) 三木清, 前掲『哲學入門』, 91頁。岩波新書版97頁。
- 43) 三木清『新日本の思想原理 續篇』三木清全集第17巻所収, 岩波書店, 1985年, 539-540頁。
- 44) 三木清, 前掲『哲學入門』, 95頁。岩波新書版101頁。
- 45) 同前, 27頁。岩波新書版26頁。
- 46) 三木清, 前掲『構想力の論理』, 261頁。
- 47) 三木清, 前掲『哲學入門』, 26頁。岩波新書版25頁。
- 48) 三木清, 前掲『構想力の論理』, 263頁。
- 49) 同前, 263頁。
- 50) 三木清, 前掲『哲學入門』, 26頁。岩波新書版25頁。
- 51) 同前, 26頁。岩波新書版25頁。
- 52) 同前, 104頁。岩波新書版111頁。
- 53) 同前, 137頁。岩波新書版148頁。
- 54) 同前, 166頁。岩波新書版179頁。
- 55) 同前, 114-115頁。岩波新書版123頁。
- 56) 同前, 192頁。岩波新書版207頁。
- 57) 三木清, 前掲『哲學的人間學』校異, 403頁。
- 58) 三木清, 前掲『哲學入門』, 153頁。岩波新書版164-165頁。
- 59) 同前, 107頁。岩波新書版114頁。
- 60) 同前, 105-106頁。岩波新書版113頁。以下も参照。同前, 107頁, 岩波新書版114頁。『認識論の構造』三木清全集第3巻所収, 岩波書店, 1984年, 423頁。
- 61) 三木清『解釋學と修辭學』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 157頁。
- 62) 三木清, 前掲『哲學入門』, 138頁。岩波新書版148頁。
- 63) 同前, 97頁。岩波新書版104頁。
- 64) 同前, 92頁。岩波新書版98頁。
- 65) 同前, 80頁。岩波新書版85頁。
- 66) 同前, 81頁。岩波新書版86頁。
- 67) 同前, 81頁。岩波新書版87頁。
- 68) 同前, 82頁。岩波新書版87-88頁。
- 69) 同前, 83頁。岩波新書版88頁。
- 70) 同前, 83頁。岩波新書版89頁。
- 71) 同前, 95-96頁。岩波新書版101-102頁。

- 72) 同前, 108頁。岩波新書版115-116頁。その他, 以下も参照。同前, 105頁, 岩波新書版112-113頁。前掲『新日本の思想原理 續篇』, 568-569頁。前掲『人生論ノート』, 318頁, 新潮文庫版112頁。
- 73) 三木清, 前掲『哲學入門』, 154頁。岩波新書版166頁。
- 74) 同前, 71-72頁。岩波新書版76頁。
- 75) 同前, 75-78頁。岩波新書版80-82頁。
- 76) 同前, 78-79頁。岩波新書版83-84頁。
- 77) 同前, 138頁。岩波新書版148頁。
- 78) 同前, 141頁。岩波新書版152頁。
- 79) 同前, 4頁。岩波新書版 ii 頁。
- 80) 同前, 160頁。岩波新書版173頁。
- 81) 三木清, 前掲『哲學ノート』, 473頁。
- 82) 三木清『戰時認識の基調』三木清全集第15卷所収, 岩波書店, 1985年, 461頁。
- 83) 三木清, 前掲『危機意識の哲學的解明』, 4-9頁。真実性については以下も参照。同前, 12頁。前掲『表現に於ける眞理』, 131頁, なおこの箇所とはほぼ同じ文章が前掲『哲學的人間學』340-341頁に見られる。前掲『解釋學と修辭學』, 148頁。
- 84) 三木清, 前掲『表現に於ける眞理』, 116頁。これとはほぼ同じ文章が前掲『哲學的人間學』の339頁に見られる。
- 85) 同前, 129頁。
- 86) 同前, 138頁。これとはほぼ同じ文章が前掲『哲學的人間學』の344-345頁に見られる。
- 87) 三木清, 前掲『哲學的人間學』, 344頁。
- 88) Arist., Met., II, c.1, 993b30-31, V, c.29.
- 89) 三木清, 前掲『表現に於ける眞理』, 111頁。
- 90) 三木清, 前掲『哲學入門』, 165-167頁。岩波新書版177-179頁。
- 91) 三木清, 前掲『表現に於ける眞理』, 122頁。
- 92) 三木清, 前掲『哲學入門』, 56頁。岩波新書版58-59頁。
- 93) 同前, 135-137頁。岩波新書版146-147頁。
- 94) 同前, 138頁。岩波新書版148頁。
- 95) 三木清, 前掲『社會科學概論』, 350頁。
- 96) 三木清, 前掲『歴史哲學』, 126頁。
- 97) 同前, 165頁。なお第4章において「事實的時間」, 「歴史的時間」, 「自然的時間」について詳しく論じられている。
- 98) 次の箇所が何かの参考になるかもしれない。「文學上の作品が或る超時代的な意味を有するといふことも, 何かそこに客觀的に一定不變のものがあるといふやうに説明さるべきでなく, 寧ろ事實としての歴史の存在としての歴史に對する非連續を認めることを手懸りとして理解されねばならぬであらう。」三木清『文學史方法論』三木清全集第11卷所収, 岩波書店, 1985年, 391頁。なおこれとほとんど同じ文章が次の箇所に見られる。『歴史的自省への要求』三木清全集第12卷所収, 岩波書店, 1985年, 120頁。
- 99) 30年以後においても, 言語が存在を《頭わ》にすると述べている箇所はある。前掲『解釋學と修辭學』, 143頁。
- 100) 三木清, 前掲『哲學的人間學』, 312頁。
- 101) 同前, 313頁。
- 102) 同前, 314頁。
- 103) 同前, 316頁。
- 104) 同前, 317頁。
- 105) 同前, 330頁。

- 106) 三木清, 前掲『人生論ノート』, 241-242頁。新潮文庫版47頁。
107) 三木清, 前掲『技術哲学』, 204頁。
108) 三木清, 前掲『哲学的人間学』, 300頁。
109) 三木清, 前掲『構想力の論理』, 270-271頁。
110) 三木清, 前掲『解釋学と修辭学』, 156頁参照。
111) 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, 463-464頁。
なおここで指摘されていることは, 「世界観」を「パラダイム」におきかえるなら, T・クーンが『科学革命の構造』において述べているところである。
112) 同前, 469頁。
113) 同前, 469頁。
114) 同前, 470頁。
115) 同前, 471-474頁。
116) 同前, 475頁。
117) 同前, 479頁。
118) 同前, 482頁。
119) 同前, 486-487頁。
120) 同前, 487頁。
121) 同前, 487-488頁。
122) 同前, 488-489頁。
123) 同前, 466頁。
124) 三木清『自然科学の社会的規定性』三木清全集第3巻所収, 岩波書店, 1984年, 492頁。
125) 同前, 503頁。
126) 同前, 504頁。
127) 同前, 495頁。
128) 同前, 508頁。
129) 同前, 514頁。
130) 同前, 517頁。
131) 同前, 519頁。
132) 三木清『近代科学と唯物辩证法』三木清全集第10巻所収, 岩波書店, 1985年, 117頁。
133) 同前, 129頁。
134) 三木清, 前掲『哲学入門』, 39頁。岩波新書版40頁。
135) 三木清, 前掲『現実と藝術』, 49頁。
136) 同前, 50頁。
137) 三木清, 前掲『新日本の思想原理 續篇』, 571-572頁。
138) 三木清, 前掲『哲学入門』, 89頁。岩波新書版95頁。
139) 三木清, 前掲『技術哲学』, 249頁。
140) 三木清, 前掲『哲学入門』, 46頁。岩波新書版47頁。
141) 三木清『自然主義の倫理思想』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 322頁。
142) 三木清, 前掲『技術哲学』, 435頁。
143) 三木清, 前掲『歴史哲学』, 205-206頁。
144) 三木清, 前掲『哲学入門』, 108頁。岩波新書版115頁。
145) 同前, 136頁。岩波新書版146頁。
146) 同前, 44頁。岩波新書版46頁。
147) 同前, 48頁。岩波新書版50頁。
148) 三木清, 前掲『技術哲学』, 250頁。

149) 三木清, 前掲『哲學入門』, 41頁。岩波新書版42頁。

150) 同前, 43-44頁。岩波新書版45頁。