

三 木 清 の 存 在 論 (VI)

大 滝 朝 春*

Kiyoshi Miki's Ontology (VI)

Tomoharu OHTAKI*

序 文

哲学とは何であろうか。古代ギリシアにおいて哲学 *φιλοσοφία* は学問一般を意味した。中世になると *φιλοσοφία* に含まれていた神学がその他の学とは別格のものとなる。つまり神学 *theologia* が神聖な学であるのに対して、哲学 *philosophia* は世俗の学問一般を意味するようになったのである。そして近世になると徐々に、この *philosophia* から実証的な研究分野が科学 *science* として専門化し、独立していく。またそれにとまって哲学 *philosophy* は哲学として専門化していく。そして哲学の専門化はますます顕著となって現在にいたっている。しかし以上の説明では、哲学とは何かという問いに対する答えとしては不十分である。というのも以上の説明では、哲学に該当する言葉がどのような意味で用いられていたかが確認されただけなのであるからである。

人間は世界の中に存在し、世界の中で生活している。それは人間が様々な事物と関わり、様々な意味と価値と関わっている世界である。それは総体としての文化と人間の生きる場としての自然の世界である。そしてさしあたり世界は自明の世界であり、安定した世界である。すなわちいかなる時代のいかなる民族、いかなる文化圏においても、人々にとって世界は、すべてではないにせよそのほとんどが自明である。それぞれの事物についてそれが何であるか、なぜであるかは説明がついており、また何をどのようにすべきであるかは定まっている。またそうであるからこそ社会はまともに成り立っているのであり、人々の様々な活動もさしきわりなく営まれているのである。しかし時として、それまで自明であった世界が自明でなくなるこ

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

とがある。その時、安定していた世界が動揺をきたしてくる。その時、人は世界を前にして、あるいは自己を前にして、プラトンやアリストテレスの言う驚き *θαυμάζειν* を体験する。人は立ち止まり、見回す。その時、世界あるいは自己についてのそれまでの理解ではおさまらなくなる。それまでの理解は独断であったことになる。そして世界あるいは自己について新たに問う“追求”が始まる。ただしこの追求は多様な姿をとって現われる。すなわち宗教的追求、芸術的追求、神学的追求、哲学的追求、科学的追求といったようにである。もちろんそれぞれの追求は同じこの世界についての追求である。追求のその姿勢が異なるのである。そして世界についてのこれらの追求それ自身およびその成果は、世界に属している。人間はあくまでもこの世界の中に存在し、そこで様々な活動を営んでいるのであり、これらの追求も同様である。

そして哲学においては、そのつど常に、自己を含めて全体としての世界が、その現実の在り方において問題となる。世界は事実的な諸要因と本質的な諸要因が多様に連関している存在である。哲学においてはこれらの諸要因とその連関から成る世界が問題となるのである。すなわち哲学は、存在を問う存在論、認識を問う認識論、意味を問う意味論、価値を問う価値論、倫理を問う倫理学等であり、また世界観としての哲学であり、人生観としての哲学である。

ところで世界についての様々な追求はそれ自身が世界に属している。そして哲学を除いて、それぞれの追求はこのこと自体は追求しない。すなわち芸術家が芸術作品を作るという追求の中には、芸術とは何かという追求は含まれていないのであり、物理学者が素粒子の研究をするという追求の中には、科学とは何かという追求は含まれていないのである。これらの追求は哲学的課題である。すなわち哲学は世界をその全体としての現実の相において、しかも学問として問う追求であり、そして世界の中には芸術的追求、科学的追求等が属しているのである。すなわち哲学は芸術哲学であり、科学論であり、宗教哲学、法哲学、歴史哲学、言語哲学等である。そして哲学的追求においては、哲学的追求それ自身が追求される。すなわち哲学においては、哲学とは何かが問われるのである。

このように見てゆくと、古代ギリシアにおいて *φιλοσοφία* が学問一般の総称であったことが偶然ではないことがわかる。古代ギリシアにおいて初めて学問的考察が登場したのである。その考察においては全体としての世界が問題となっていた。その世界は伝統的に諸学問が属していた世界ではなかった。それゆえ学問的 pursuit 全般が *φιλοσοφία* と呼ばれたのである。しかもその追求は、自己を含めて世界を前にしての驚きという、生き生きとした原初的体験に基づいていたのである。現代では学問は多種の分野で専門化している。哲学はこれらの諸学の中の一分野として整理されている。しかし哲学はやはり《自己—世界—驚き》における追求なのであり、それはいつ、どこで、どのような姿で登場するのかあらかじめ計ることのできないものである。われわれは哲学の主体であって、しかも哲学によってだしぬかれる観客なのである。

三木清の存在論についてのこれまでの研究において、その存在論における世界、主体、認識の問題が考察された。三木清の哲学において哲学としての追求が貫かれているなら、倫理の問題についての追求も、その存在論に基づいて展開されていることになる。そこでこの論文では

三木清の《人間学的存在論》に基づく倫理学が考察される。その際に三木清の存在論についてのこれまでの考察は、今回の考察のための言わば予備的解明としてとらえることもできるであろう。まずⅠでは世界と倫理について論じられる。倫理の問題は《現実的》な世界が問題となる《行為の立場》において論じられるべきなのである。Ⅱでは道德の原理的な諸問題が、人間存在の超越性に基づく問題として論じられる。Ⅲでは倫理の諸問題が論じられる。そしてⅣでは三木清の協同主義について論じられる。これは三木清が、自由主義、共産主義、全体主義の抽象性を克服して、その《人間学的存在論》に基づいて人間および社会の新しい秩序を建設するために提唱した、新たな思想原理である。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。

哲學は他の諸科學に對して「全體」の學として普通に特徴付けられてゐる。ところで哲學的な問が全體についての問であるべきであるならば、その問は、單に問はれたもののみでなく、またかく問ふものが一しかもまさに問ふたものとして——一緒に問はれるといふやうに問はれるのでなければならぬ。¹⁾

かくの如きことと關聯して、眞の教養はまた單なる博識と區別されることが必要である。博識は却つて屢々俗物を作るものである。²⁾

かやうな中間者としての根本的規定の故に、人間にとつて客體に向つては驚異の心、主體に向つては懷疑の心がある。然るにディレッタントにあつては、懷疑の心も驚異の心も眞實の意味では失はれてゐる。文學においても彼が喜ぶのは美、趣味、感情であつて、眞實、認識、自然ではない。なるほどディレッタントは懷疑的である。併し彼の懷疑はいはゆる歴史的相對主義、換言すれば、廣く過去を見渡すとき如何なる絶對的なものもないといふ感情に結び附いたものである。或は逆に歴史的相對主義なるものはディレッタンティズムの産物である。さういふ懷疑はいはば客體に向けられた懷疑であつて、眞實の懷疑が主體に向ふのと反對である。³⁾

人間生活の目的は非理性的なものを殺してしまふことにあるのでなく、それと理性的なものとを調和させて美しき魂を作ることであると考へられるとすれば、技術は一層重要になつてくる。⁴⁾

I 世界と倫理

三木清の存在論は《人間学的存在論》である。それは《行為の立場》における存在論である。そして伝統的な哲学が《知識の立場》において抽象的にとらえられた人間と世界について論じてきたのに対して、《行為の立場》においては、人間と世界がその《現実的》な在り方において問題となる。すなわち《人間学的存在論》は、《行為の立場》において、人間と世界をその《現実的》な在り方において問う存在論である。またそれは《絶対的レアリズム》の立場における存在論である。このレアリズムは、伝統的哲学が《知識の立場》における観念論イデアリスムスや実在論レアリズムであるのに対して、《行為の立場》における実在論レアリズムである。

ところで《行為の立場》は《知識の立場》と並び称せられるべき立場ではない。《知識の立場》は世界から抽象的に取り出された要素をもって諸問題を論じる立場であり、そこに登場しているのが観念論や単なる実在論である。これに対して《行為の立場》は、《知識の立場》の抽象的な観方を否定し克服して、《現実的》な世界に還るのである。しかし《現実的》な世界に真に還る立場はもはや、世界の実在性を単に容認するにすぎない素朴実在論ではない。《現実的》な世界に真に還る立場は《現実的》な世界を真にとらえる立場でなければならない。それゆえ《現実的》な世界に真に還る立場は《現実的》な世界をその存在論的な根源からとらえる立場なのである。したがってたとえば《発生的》の問題にしても、伝統的な哲学においては《心理発生的》であるが、三木清の場合は《歴史的発生的》である。つまり三木清は《発生》の問題を《現実的》な世界における問題として、《現実的》な世界に即して《行為の立場》において論じている。これに対して前者は《知識の立場》において、現実の世界に由来する問題を、現実の世界から抽象的に取り出された諸要素を用いてつじつまを合わせながら説明しているのであり、これでは問題の解明にならないのである。また同じく《知識の立場》において、事実問題と権利問題を区別することによって問題の打開をはかろうとするカントの批判主義についても同様である。

《行為の立場》は《知識の立場》を単に否定し去るのではなく、その抽象的な理説の由来を基礎づけうるものとして、自己のうちに包含する立場である。それゆえに《絶対的レアリズム》は、抽象的なレアリズムとイデアリスムスを止揚したレアリズムとして、両者を否定しつつそれらを《絶対的》なレアリズムの立場で回復すべき内実において保存するレアリズムである。このような《行為の立場》において《絶対的レアリズム》をつらぬく存在論が、三木清の《人間学的存在論》である。

《行為の立場》においては、人間と世界がその《現実的》な在り方においてとらえられねばならない。すなわち人間と世界は弁証法的、歴史的、主体的、主観的＝客観的、表現的等である。また人間は《全体》としてとらえられねばならない。《全体》としてとらえるとはこの場合、その固有の在り方をも、その存在の由来をも含めて全き姿において、ということである。

すなわち人間は主体であり、しかもまずもって行為の主体であり、身体をもって世界の中に存在するものであり、与えられたものでなく創造されるものであり、世界から生れるものであり、しかも独立なもの等である。

そして世界がこのように《行為の立場》においてその《現実的》な在り方においてとらえられるならば、それは《道德的世界》である。「かやうに物を《行為の立場》において見るといふことは、物を歴史的な世界において見ることである。歴史的世界は行為の世界である。従つてドロイセンのいふ如く、歴史的世界は《道德的世界》である。」⁵⁾ 歴史的・現実的という意味において具体的な世界は行為的交渉の世界であり、そしてこの事態を前提として科学研究等が営まれている世界である。そのみではなくこの具体的な世界はさらに、そこに道德的な事象が実在している《道德的世界》である。そしてこの具体的な世界における行為はすなわち、そこにおいて道德的事象が展開している《道德的行為》である。「既に繰返し述べてきた如く、人間のすべての行為は、環境における行為と見られる限り、物——この言葉をできるだけ廣く解するならば——を作る行為、従つて制作的、従つてまた技術的——この言葉を單に經濟的技術的に限らない限り——と見られなければならぬ。《道德的行為》といふものがなにかそのほかにあるのではない。歴史的世界は《道德的世界》である。」⁶⁾

道德の問題はこのようにとらえられた《道德的世界》における《道德的行為》の問題としてとり上げられなければならない。そして行為は製作の意味をもっている。人間は行為の主体として、創造的世界の創造的要素である。それゆえ道德の問題は、《知識の立場》において理解されている主観の単なる意志の問題ではなく、《行為の立場》における主体の行為的形成の問題でなければならず、また行為的表現的な問題でなければならないのである。「人間は世界から作られ、作られたものでありながら独立なものとして、逆に世界を作つてゆく。人間は形成的世界の形成的要素として、世界が世界を作つてゆく中において作つてゆくのである。我々の《道德的行為》もかやうな世界から把握されねばならぬ。…《道德的行為》の問題も單なる意志の問題でなく、形成的・表現的行為の問題である。主體と主體との表現的聯關は行為的・形成的に促へられなければならない。それを單に解釋する立場は道德的立場ではない。道德の立場は本來《行為の立場》である。主體が道德的に表現的であるといふことは行為的に表現的であるといふことである。他の行為を喚び起すものとして、また他の呼び掛けに行為的に應へるものとして、主體は道德的に表現的である。」⁷⁾ 道德の問題は製作の意味をもつ行為の問題として論じられなければならないのである。

伝統的哲学においては主観は意識を意味していた。そして倫理学は《知識の立場》においてとらえられた主観、意志、理性などをもって論じられていたのである。しかしこれらは《行為の立場》における世界から抽象的に取り出されたものなのである。しかるに《行為の立場》において論じられる《現実的》な世界の根底において働いているのは、構想力である。「行為するとは廣い意味において物を作ることであり、新しいものが作られることであるとすれば、行為の論理は創造の論理として構想力の論理の如きものでなければならぬであらう。」⁸⁾ 「悟性と意

志との根柢には構想力がある。單に合理的とも單に非合理的とも考へられないところに構想力が考へられるやうに、自由と必然とが一つであるところに、運動と状態とが一つであるところに構想力が考へられるのである。」⁹⁾「構想力は歴史的形成の原理である。歴史的なものはすべて主観的・客観的に、従つて技術的に形成されてくるのである。構想力は具體的な理性であり、歴史的形成的理性である。」¹⁰⁾ただし三木清の構想力の概念はそれほど明確なものではないので、以上の箇所を引用するにとどめることとする。

また《行為の立場》において論じられている主体は、身体をもって世界の中に存在する《現実的》な人間である。従つて三木清が論じる《現実的》な世界は、そこにおいてロゴスのなものとパトスのなものとが認められる世界である。そこで三木清は『構想力の論理』において次のように述べている。「當時私はこの問題をロゴスとパトスとの統一として定式化し、すべての歴史的なものにおいてロゴスの要素とパトスの要素とを分析し、その辯證法的統一を論ずるといふことが私の主なる仕事であつた。」¹¹⁾それゆえ三木清が論じるものの多くには、ロゴスとパトスの統一という特徴が見られるのである。「歴史的な形は單にロゴスのなものでなく、ロゴスのなものとパトスのなものの統一である。」¹²⁾「構想力の論理はかやうにしてロゴスとパトスとの統一の上に立つてゐるのである。」¹³⁾「タイプは…ロゴスのなものとパトスのなものの統一としての形である。」¹⁴⁾「人間の精神的活動そのものが慣習的になるのでなければ、制度といふものは出来ないであらう。ロゴスのなもののうちに或る自然的なもの、パトスのなものが流れ込むといふことがなければ、制度は生じないであらう。」¹⁵⁾「我々を現實的に拘束するものは單にロゴスのなものでも單にパトスのなものでもなく、ロゴス的にして同時にパトスのなものである。」¹⁶⁾「パトスの・ロゴスのなものにして初めて現實的に命令的であることができる。」¹⁷⁾「從來眞理の概念は單にロゴスとの關聯に於て考へられて來たけれども、またパトスとの關聯に於て考へられることが必要である。それは眞理に就いての對象的な見方の制限を破つて、眞理そのものを《行為の立場》に於て捉へるために必要である。」¹⁸⁾「技術とはパトスとロゴスとを統一するものである。」¹⁹⁾「感覺が客體的方向の極限におけるロゴスとパトスの統一であるとなれば、アガベは主體的方向の極限におけるパトスとロゴスの統一である。」²⁰⁾「ノモスは人間が自由に定立するロゴスのなものであるが、抽象的な理性の法則の如きものでなく、歴史的表現的なものとしてその根柢に於てパトス的に規定されたものである。」²¹⁾「慣習は知性の自由な産物であるにしても、それが慣習として妥當するのはパトスの意識によつてである。慣習は單にロゴスのなものでなく、却つてミュトスの意味をもつてゐる。それはロゴスの・パトスのなものとしてノモス的なものである。」²²⁾

ただしこれらの引用の中で「統一」という表現が用いられているが、そのいくつかについてはそれを文字通りの意味で解すべきではない。その場合の「統一」とは、異なる2つのものをあらためて結合することではないからである。その場合に三木清がロゴスとパトスの「統一」という表現で言わんとしているのは、ロゴスとパトスが統一的に働いている《現実的》な世界に還ることなのである。

三木清は倫理の問題を論じるにあたって、単に理性や意志を否定しているわけではない。合理主義を否定して単に非合理主義を主張しているのではない。伝統的な倫理学が《知識の立場》において、主体、理性、意志といった概念を用いて不適切な仕方でも問題を論じ、理説を構築しているのを批判しているのである。そして倫理について、《現実的》な世界の《現実的》な人間の問題として論ずべきことを提唱しているのである。そこで目論まれているのは《人間的的存在論》における倫理学である。それは《絶対的リアリズム》を基調とする《行為の立場》における倫理学である。

Ⅱ 超越と道徳

(a) 超越と主体

人間が《現実的》な人間であるということは、彼が主体であるということである。人間は主体へ超越せるものとして主体である。この超越は世界の超越性の根源である。「我々は主體として寧ろその存在に於て客體を、世界を超越してゐるのであり、世界が我々にとって超越的であるのは、もと我々に於て主體への超越があるからである。人間存在そのものに於ける超越性が世界の超越性、ほかならぬ世界の世界性の根源であり、客體の客體性の根源である。」²³⁾ 超越が人間の本質である。超越によって人間の一切が可能である。「人間は「超越的人間」である、超越によつて人間は人間であり、人間の一切の作用は可能になる。」²⁴⁾ 「人間の存在の本質は超越である。彼は環境に對して超越的である、彼は自己自身をも超越することができる。この超越によつて初めて人間は主體であり、およそ人間であるのである。自由とか自律とかもこの超越においてのみ考へられる。知性も、従つて環境についての客觀的な認識も、超越なしには不可能である。」²⁵⁾

このように人間における主体への超越によって環境世界は人間に對して超越的である。それゆゑ人間は環境に對して、さらには自己自身に對してすら距離の關係をとるものである。人間はもはや環境と融合して生きるのではない。人間は環境世界の中にあつて、自由に中心を定立しうるものである。三木清は人間のこの本質的な位置性を離心性と呼んでいる。人間は離心的な存在として主体である。「人間の特質的な位置性は離心性であつて、人間は離心的であることによつて却つて眞の中心である。自然的な中心を離れることは客體から主體へ超越することであり、人間は存在的に離心的であることによつて《主體》として眞の中心であり、中心を自由に定立し得るのである。」²⁶⁾ 「それは、人間は環境に對して、自己自身に對してさへも、距離の關係に立ち得るといふことを意味してゐる。人間はつねに環境のうちにありながら環境と調合的に生きるのではなく環境から超越してをり、同時に環境は人間を超越してゐる。」²⁷⁾ またすべて動物はその環境の中心であり、それは存在的中心と呼ばれる。しかるに人間はその位置性が

離心的であり、周囲に対して距離の關係に立つものであり、存在的中心から離れて自由に中心を定立しうるものである。そこで人間は存在論的中心と呼ばれる。「即ち人間は存在的にただ中心的でなく、プレスネルなどの云ふ如く人間の位置性は「離心的」 exzentrisch である。人間は單に存在的中心であるのでなく、却つてまた存在論的中心 ontologische Mitte であると我々は云ふであらう。」²⁸⁾

そして三木清は環境の概念を Umwelt と Umfeld とに分ける。「人間にとって環境は Umwelt (周囲の世界) として一つの世界であるが、他のものにとつては環境はこれと區別して寧ろ umfeld (周囲の場) と云ふべきものである。」²⁹⁾ つまり人間は環境に対して單に融合的でなく距離の關係に立っているが、動物はその環境と融合的に生きるものであり、場においては存在的中心と周囲とは同じ秩序に属している。ただし人間もやはり動物である。「然るに單にそのような意味に於ける環境は本來の Umwelt (周囲の世界) でなく、却つてこれとは構造を異にし、これに對して Umfeld (周囲の場) として區別さるべきである。なぜならそのとき中心と周囲とは共に所謂自然として同じ秩序に属し、同じ場にあるからである。人間も自然の一部と見られる限りかくの如きものにほかならぬ。」³⁰⁾ そこで Umwelt について次のようにも説明がなされている。「このやうにして環境 (Umwelt) の概念は場 (Umfeld) の概念と世界 (welt) の概念とから辯證法的に構成されたものと見ることができ、そしてそれは人間存在の主體的・客體的もしくはバトスの・ロゴスの構造に相應してゐる。」³¹⁾ そして Umwelt は開いたものの性格を有し、Umfeld は閉じたものの性格を有している。³²⁾ つまり動物の世界はそれぞれの種に固有の仕方で制約された世界であるが、人間の世界はこの制約を失つた世界なのである。かくして人間は「世界に開かれた weltoffen」ものであり、それゆゑ世界は「開いた」ものである。³³⁾

このやうに人間は離心的であることによって存在論的中心であるがゆゑに、環境に対して独立のものとして距離の關係に立っている。このゆゑに人間は何かに対して態度をとるとか關係するということが可能である。「人間は存在論的中心としてその存在の離心性の故に世界に對して距離の關係に立つてゐる。ところでこのやうに人間が世界に對して距離の關係に立つといふことは直ちに知的な意味に理解されてはならぬ。固より理論的態度もかくの如き距離の關係なしには考へられないが、人間存在の離心的位置性は一層廣く一層根源的な意味を含んでゐる。これによつて世界は單に知的態度に對する「對象」の性格を得るのみではない、人間のあらゆる行爲がかくの如き位置性によつて基礎付けられてゐるのである。それは人間存在の一般的な存在の仕方として「態度を取る」とか「關係する」とかといふことを可能ならしめる。我々は理論的態度、實踐的關係などと云ふが、態度といひ關係といふものは我々の存在の離心的位置性を根柢として成立ち得るものである。なぜならそれによつて人間と世界との交渉はその直接性、或は精密に云へば、直接性への束縛から脱して媒介されたものとなり、そのことによつて世界に對して單に反射的に交渉するのでなく、態度を取るとか關係するとかといふことは可能にされる。」³⁴⁾

このやうに人間は主体へ超越せるものとして離心的である。かくして人間は《主体》である。

「人間の位置性に固有なかかる離心性は人間に於ける客體から主體への超越を意味してゐる。彼が存在論の中心であるといふのは彼が《主體》であるといふ意味である。」³⁵⁾そして人間はまずもって行為の主體である。また人間は認識の主體である。またさらに人間は道德の主體である。すなわち人間は人格である。しかし人格は対象論理的に理解されてはならない。人格は《行為の立場》において、弁証法的・人間学的存在論的にとらえられねばならない。「我々是我々の行為によつて我々の人間を形成してゆくのである。人間は與へられたものでなく形成されるものである。…我々の《人格》は我々の行為によつて形成されてゆくのであるが、それは單なる自己實現といふが如きことではない。道德は自己實現であると考えゐるいはゆる自己實現説は、一個の内在論にほかならぬ。實現とは自己のうちに含蓄的にあつたものが顯現的になるといふことを意味してゐる。人間には超越的なところがあり、《人格》といふものも人間存在の超越性において成立するのである。」³⁶⁾すなわち人格は行為によつて形成されるものである。そして人間には超越的なところがある。人間は自己を超えていくところのものである。こうして自己が自己を超えるのが形成である。この超越において人格は形成されるのである。人格であるとはすなわち、そのつど道德的な主體に成りつつあるものであるということである。

さらに、人格であるためには、人間は自覺的でなければならない。自覺なくして道德的な主體は不可能である。そして自覺は超越によつて可能である。「自己が自己を知るといふ自覺の意味は、自己が自己を超えるといふことでなければならぬ。自己が自己を超えるといふところに自己が自己を知るといふこともあり得る。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、そこに眞の主體性が成立するのである。」³⁷⁾そして我は汝から反省的自覺的になる。我は汝に対して初めて我である。我と汝の関係において道德は成立するのである。「我は世界の中にゐて他に對してゐるのであるが、我に對するものは何よりも汝である。我は汝に對して我であり、汝なしには我は考へられない、そして汝は單なる客觀でなく主體である。」³⁸⁾「私はひとりで反省的自覺的になるといふよりも、客觀の抵抗によつて自己自身へ還るといふのが具體的な事實であらうが、更に具體的な事實としては、私は客觀からでなく他の主體から即ち汝から自己自身へ還るのである。」³⁹⁾「道德はすべて我々と汝の関係の認められるところに成立する。」⁴⁰⁾

ところで人格は超越性によつて自覺的である。そこで自己は自己に対して我と汝の関係に立ち、私が私自身に対して汝と呼びかけるのである。ここに人格の自律性、道德の自律性がある。道德は人間存在の超越性に基いているのである。「しかし人間がこのやうに自己自身において道德的存在であるといふことも、自己が自己に對して我と汝の関係に立ち得るといふことに基いてゐる。私は私自身に對して汝と呼び掛ける。「汝爲すべし」といふ道德的命令は、私が私自身に對して汝と呼び掛けるのであり、そこに道德の《自律性》がある。道德を單に自他の間柄においてのみ考へるのでは、道德の《自律性》は考へられないであらう。道德的に《自覺的》であるといふことは、自己が自己に、自己を汝として對することである。…《超越》なしには道德は存しない。自己が自己に、自己を汝として對し得る《自覺的》存在として人間は《人

格》であり、かやうな《人格》にとって他の人間も眞に汝であるのである。」⁴¹⁾

(b) 《現実的》な主体の在り方

人間は人格として、道德の主体である。しかしこの主体であることの眞に《現実的》な在り方が正しく理解されねばならない。《行為の立場》においては、主体は単なる主観ではない、また純粋な理性や意志などでもない。主体は身体をもって世界の中に存在する人間である。そこで主体の存在とその行為と世界について、先の考察で確認されたところを整理してみよう。

- (1) 世界は主体である。それは弁証法的に發展する創造的世界である。
- (2) 人間は主体として身体をもって世界の中に存在する。それはまずもって行為の主体である。
- (3) 人間は創造的世界の創造的要素である。しかも人間は世界の要素であって独立なものである。
- (4) 人間は主観的＝客観的なものである。すなわち人間は、主体であってしかも客体的存在の秩序に属するものである。それは作る主体であってしかも作られた客体である。また人間は社会を規定する主体であって、しかも社会によって規定される客体である。また人間は客観に媒介されたものとして主体であり、この意味において主体の存在には客観がその契機として含まれている。
- (5) 人間は行為において自己を作り、世界を作る。ところで行為は主観的＝客観的なもの、技術的なものである。すなわち行為は主体によって規定されると共に、環境によって規定されるものである。行為は世界によって媒介されるものであり、また超越的なものによって規定されるもの、無によって規定されるものである。また我々は表現的なものにながされて行為する。そこで行為は自己から起ると共に世界から起るものであり、行為には為すと共に成るものであるというところがある。行為は出来事、運命の意味をもつものである。また人間は行為によって自己を作り世界を作るということは同時に、私が世界によって作られるということでもある。
- (6) それゆえ人間は、自己から生れると同時に世界から生れる。人間はその行為において、世界の弁証法的自己限定として生れるのである。
- (7) 人間が作るのは、世界が世界を作ることに於いて、そのうちに、作ることである。

人間が道德の主体であるということも、人間と行為と世界のこのような弁証法的な連関において發揮されている事態なのである。また人間は内面的・超越的をその本質とするものである。「人間は單に文化的なものでなく、また文化超越的なものである、單に世界的なものでなく、また世界超越的なものである。」⁴²⁾「人間は社會的であると同時に社會を越え得るものとしてかく

の如き世界の自己形成に參與することができる」⁴³⁾ もし人間が世界あるいは社会に単に内在的であるならば、本来の意味での道德上の主体性は成り立ちえない。また単に超越的であるならば、その主体性は抽象的に捏造された主体性であって、真に《現実的》な主体性ではないことになる。人間は世界あるいは社会に内在的にして超越的である。三木清はこの事態を「出々世間的」とも表現している。「人間は單に世間的なものでなく、また出世間的であり得るものである。併し單に出世間的であることは抽象的であり、具體的な人間の存在の仕方は世間的と出世間的との辯證法的止揚としての出々世間的である。」⁴⁴⁾

また三木清は道德の問題を論じるにあたって、技術を重要視している。技術は主観的＝客観的なものである。すなわちそれは、人間の意欲、意図、目的という主観的なものと、自然法則、その条件や制約といった客観的なものとの統一である。同様に道德的行為や人格の形成、心の形成等についても、単に主観的な意志などの問題ではなく、これらは環境において現実的に達成されるものなのであるから、技術的な問題でなければならないのである。「技術は道德にとって手段であると考へられるにしても、道德そのものも行為として技術的である。かやうに考へないのは、技術を單に自然技術とのみ考へて《社會技術》の如きものを考へないからであり、そして道德といふものも社會的環境における行為として技術的でなければならぬことを理解しないためである。」⁴⁵⁾ 「人間の技術にしても、物的技術があるばかりでなく、《人格の技術》がある。ひとが他の人間を形成してゆく教育の如き場合はもとより、自己自身を、自己の身體をも自己の精神をも、形成してゆく場合にも、技術がある。自然に對する技術があるばかりでなく、社會に對する技術がある。社會の組織を作ることや國家の制度を作ことは技術に屬し、政治の如きもすぐれた意味において技術である。」⁴⁶⁾ 「《心の技術》においても環境が問題でないのではなく、ただその場合主観と客観との媒介的統一は、心を變化し、《心の形》を作ることによつて、主體の側において實現される。かくして「人間」が作られるとき、我々は環境の如何なる變化に對しても自己を平靜に保ち、自己を維持することができるのである。」⁴⁷⁾ 人間は、主観的＝客観的に技術的であることによって、他人に對しても自己自身に對しても道德的に主体的たりうるのである。

ところで人間あるいはその心が技術的に形成されることによって、形が作られるということは、言ってみればそこに習慣が形成されるということでもある。古代および中世において倫理の問題が論じられるに際して、習慣の占める位置は非常に重要なものであった。しかし近代になって主体が誤った姿で確立されることによって、習慣は非主体的な要因として倫理学から無視されることとなったのである。これに對して三木清は、アリストテレス等の影響もあるであろうが、その《行為の立場》における《人間学的存在論》において、習慣を哲学および倫理学における主要な要因として取り上げ論じている。その重要な箇所として以下があげられる。

- (1)習慣は單にひとつの状態でなく、却つてひとつの傾向性である。(2)それはもはや存しないまた未だ存しない變化にとつて、即ち可能なる變化にとつて存續するひとつの傾向性で

ある。(3)習慣は單に可變性を含むのみでなく、傾向性もしくは内的能力における變化を前提してゐる。(4)従つて可能性と現實性、内と外といふが如き區別がその物の本質的構造に屬するものにして習慣を作ることができる。(5)直接性と同質性の世界、無機秩序的の世界においては習慣は存し得ない。(6)習慣を作り得るものは内的自發性を有するものでなければならぬ。(7)しかしまた絶対に自發的なもの、能動的なもの、絶対に自由なものも習慣を作らないであらう。(8)ラヴェッソンの云つた如く、習慣は意志と自然との比例中項である。(9)自然は意識のうちへ喰入つてゐる。他方自由は自然のうちへ流れ込んでゐる、自然の底に自由が見られると共に意識の底に自然が見られるのである。(10)習慣においては自然と自由とが一つであり、受動性と能動性とが一つである。(11)その意味において習慣は自然的自發性 *la spontanéité naturelle* である。⁴⁸⁾

習慣は形である。「行爲が習慣的になることによつて行爲の形は作られる。」⁴⁹⁾しかるにこの形は言わば生きた形である。それは空間的なもの、固定したものであると共に、時間的なもの、變化してゆくものである。「もちろん習慣は單に空間的な形ではない。單に空間的な形は死んだものである。習慣はこれに反して生きた形であり、かやうなものとして單に空間的なものでなく、空間的であると同時に時間的、時間的であると同時に空間的なもの、即ち辯證法的な形である。時間的に動いてゆくものが同時に空間的に止まつてゐるといふところに生命的な形が出來てくる。」⁵⁰⁾そこで(1)で言われているように、習慣は單なる「状態」ではない。すなわちそれは單なる固定した形ではない。(1)と(2)で言われているように、それは「傾向性」である。すなわち習慣は、空間的に止まっていると同時に時間的に動いている形の傾向性である。また(4)によると、習慣を作ることのできるものには、「可能性」すなわち「内」と「現實性」すなわち「外」の區別が屬している。可能性とは習慣を變化させ形成する可能性である。その變化は物質的自然における單なる状態の變化ではない。それゆゑこの可能性は、自己を超える可能性、その超越の能力である。(3)で言われている「内的能力における變化」とは、この超越を言うものである。そして現實性すなわち外とは、形成された習慣のことである。

そして(5)によると、無機秩序的の世界に習慣はない。(6)からわかるように、習慣を作りうるものは「内的自發性」をもつものである。また(7)によると、絶対に自發的なものにも習慣はない。(8)以下からわかるように習慣を作りうるものは自然をもつものである。つまり(9)と(10)からわかるように、習慣を作りうるものにおいては、自然と自發性、受動性と能動性が一つである。そこで(11)では習慣は「自然的自發性」と呼ばれている。さらに(8)では習慣は意志と自然との比例中項であるとされている。そこで、意志：習慣＝習慣：自然という關係が成り立つことになる。つまり習慣＝ $\sqrt{\text{意志} \times \text{自然}}$ である。ところで習慣は「第2の自然」とも言われている。⁵¹⁾それでは習慣について語られる自然とはいかなるものであろうか。この問題のためには次の箇所が参考になる。「我々の行爲が習慣的になるのは、主體が身體的なものであつて、自然から抽象された精神の如きものでないといふことに依るのである。」⁵²⁾「習慣的になることは行爲が自然

的になること、惰性的になること、」⁵³⁾つまりこの自然とは惰性態のことである。そしてそれは身体と密接に関連している。人間は身体をもって世界の中に存在する主体として、習慣をもって生きる主体である。そしてこれが《現実的》な在り方における道德の主体である。

以上の考察によって、人間と行為と世界の弁証法、および技術、習慣について三木清が論じている重要な内実が確認された。人間が道德の主体であるということも、これらの内実在即して理解されねばならないのである。しかしこれに対して人は、これではわれわれの道德的な主体性が否定されているだけではないか、と反論するかもしれない。だがこの反論が念頭においているのは、抽象的に捏造された主体性でしかないのである。そうではなく問題は《現実的》な主体であり、人間が真に《現実的》な主体性を発揮するその在り方なのである。人は、いっさいの習慣的なものが何ら役に立たなくなった状況で決意し選択する場合にこそ主体性が発揮されるのである、と主張するかもしれない。確かにこの主張は成り立つであろう。しかしこのような特異な場面に限定して主体性を論じるべきではない。純粹な主体性というものを想定して、習慣をこの主体性にとっての補助的な、場合によっては余計な付け足しのように理解してはならないのである。

さらに述べるならば、以上の考察で確認されたことは、道德の主体性のアプリオリであろう。アプリオリの意味は絶対に他でありえないということである。つまり、人類は理性的存在者として劣っているがために道德のこのような不完全で不純な主体でしかない、というものではないはずである。宇宙の遠く彼方の天体に我々人類よりはるかに進化した理性的生物が住んでいるとしても、彼らの主体性はやはり我々と同様のはずである。それが真に《現実的》な主体の在り方なのだからである。

(c) 自由の問題

人間は人格であり、道德の主体として、自由の主体である。しかしこの自由も、《行為の立場》において、その《現実的》な真の在り方において理解されねばならない。ところで (b) の最初で確認しておいたように、行為は自己から起ると共に世界から起るものであり、為すと共に成るものであり、すなわち行為は出来事の意味をもつものである。それは自由であると同時に運命である。自由は人間のこのような在り方に即して理解されねばならない。「現実性とは可能性と必然性との統一である。…ところで可能性は自由である。併しながら單なる可能性としての自由は抽象的自由に過ぎない。眞の自由は却つて可能性と必然性との統一である。このやうに人間が眞に自由なる主體として確立されることが彼が現實的になることである。必然性なき自我にとつては何物も現實的でない故に可能性の領域は次第に擴大し、遂には凡てが可能性となり、その深淵は自我を吞んでしまふ。必然性なくして人間の現實性はない。この必然性は人間が世界から生れたものであるといふことである。」⁵⁴⁾ すなわちここで言われる必然性とは、「我々の存在の根據」⁵⁵⁾としての世界のことである。そこで自由というものの以上の原則を

ふまえて、さらに三木清が《現実的》な自由について論じている次の箇所について論じることしよう。

(1)個人的に見ても、社会的にみても、ただ勝手気儘に振舞ふといふところに自由はない。(2)かかる肆意は無秩序を結果するのみであつて、自由は秩序のあるところにこそ存在するのである。(3)尤もカントの先験的自由が自然法則を脱した純粹な非合理性を意味するやうに、肆意的なところ、善をも悪をもなしうる絶対に非合理なところがなければ、自由は考へられないであらう。(4)自由は人間の主體としての超越にもとづいて可能である。(5)超越(Transzendenz)がなければ自由はない。(6)しかるに人間は環境における存在であり、つねに自然的並びに社会的環境のうちに生活してゐる。(7)人間は環境に働きかけ、環境を支配するに従つて、主體として現實的に自由になる。(8)人間の現實的自由は環境との関係を離れて考へることができない。…(9)しかるに環境を支配するためには、その従つてゐる必然的な法則を知らなければならぬ。(10)その意味においては必然性の認識が自由であるといふことができ、必然性の認識なしには人間は現實的に自由であることができぬ。(11)しかし自由が必然性の認識であるといふことは、主體の客體に對する關係においていはれ得ることであつて、主體自身においては必然性の認識は要するに必然性の自覺に過ぎず、自由とはいひ得ないであらう。(12)人間はつねに社會のうちににおける存在であり、社會を離れて考へられた人間の自由は現實的でなく、抽象的なものに過ぎぬ。(13)我々がそのうちにある社會は單なる客體でなく、それ自身主體である。(14)社會は主體としてそれ自身意志を有すると見られる。(15)かくて自由とは、ヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)のいつた如く、一般的意志と特殊の意志との統一であるといふことができる。(16)自由と肆意とが區別されねばならぬやうに、自由と責任とは不可分のものである。(17)自由なものであつて責任の主體であることができ、責任のない自由は單なる肆意にほかならぬ。⁵⁶⁾

まず(1)と(2)では自由が恣意から區別されている。單なる勝手気ままは自由ではない。自由の名に値するためにはそこに秩序がなければならない。「しかるに實際において自由とは何であるか。秩序にほかならないのである。秩序のないところに如何なる現實的な自由も存しない。」⁵⁷⁾秩序のあるところには意味と脈絡がある。そして行為に意味と脈絡があるということは、そこで主体性が發揮されているということである。そこで彼は主体的に何事かをなしている人間として自由である。ところが恣意の勝手気ままに見られるのは無秩序である。そこには意味も脈絡も欠けたデタラメな振舞いがあるのみであり、その行為は主体的ではありえない。そこで彼は主体的に物事をなしてはいない人間として、自由ではない。

また何の脈絡もないデタラメな振舞いをもってしては、人は何事も成しえない。この意味においても彼は自由ではない。これに対して秩序のあるところには何事かを成し得る可能性がある。すなわち彼はその本領を發揮して何事かを成しうるという意味においても、自由である。

そして秩序の形成にとって大きな役割を果たしているのが習慣である。人は単に強い意志や才能によってのみではなく、あるべき習慣に支えられてこそ、何事かを成し得る自由を手にするのである。「習慣を自由になし得る者は人生において多くのことを爲し得る。」⁵⁸⁾「どのやうな天才も習慣によるのでなければ何事も成就し得ない。」⁵⁹⁾もちろん習慣は言ってみれば束縛である。またある自由を得るということは、別の自由を得られないということである。習慣は人を支え導くものであるが、そうであるがゆえに時には人をだめにするものである。「生命は習慣によつて生き、習慣において死ぬる。」⁶⁰⁾「習慣によつて我々は自由になると共に習慣によつて我々は束縛される。」⁶¹⁾

ところが(3)においては、自由と恣意を区別した立場を取り消すかのような指摘がなされている。しかし恣意とは言わずに「肆意的なところ」と言っている点に注意せねばならない。またこれなしには「自由は考へられない」と述べている。つまり恣意が自由であるとは言っていないのである。自由の必要条件として「肆意的なところ」が挙げられているのである。そして(4)によると自由は超越にもとづいて可能であり、(5)によると超越がなければ自由はない。つまり超越が自由の必要条件である。「肆意的なところ」という表現は、その端的な性格を強調した言い換えなのである。そして人間の「主體としての超越」とは、人間は単なる客体でなく主体であるがゆえにどこまでも自己を超えるところがある、ということの意味している。人間はこのような超越的であるがゆえに、自由の主体たりうるのである。そして問題は、この超越がどのように現実化されるかである。

(6)に言われているように、人間は環境の中で生活する存在である。そして(7)と(8)で述べられているように、人間は環境を支配するに従って《現実的》に自由になる。この場合の自由とは、現実に関係をなす自由である。この自由を可能ならしめるのは技術である。「技術は自然に對する人間の支配を可能ならしめることによつて、人間を自由にする。技術は自然を變化することによつて、人間が彼自身の作った新しい環境のうちに棲むことを可能ならしめる。眞の自由は決して單に主觀的なものでなく、寧ろ技術的に、言ひ換へれば、主觀的なものと客觀的なものとの綜合を通じての主觀的なものの支配として實現され得るものである。」⁶²⁾「どこまでも技術の中に入りながら同時に技術に對してどこまでも超越的であるといふところに眞の自由がある。自己がその中に入つてゐる技術を逆に手段となし得るところに眞の自由がある。自由といふのは元來內在的であると同時に超越的であるといふことである。」⁶³⁾そして技術における客觀的なものとは、(9)(10)(11)で言われている必然的なもののことである。人間は環境における必然的なものを認識することによって、その環境の中で何事かをなす自由を手にするのである。「自由は單に主觀的なものでなく、むしろ「認識された必然性」が自由である」⁶⁴⁾「また必然性から抽象された自由は現實的な自由ではない。自由といはれる道徳的行動の如きもつねに環境における行動として必然性の制約を含んでゐる。人間は技術によつて眞に自由になり得るのである。」⁶⁵⁾

ところで(12)で述べられているように、人間は社会の中で生活する存在であり、人間は社会に

においてこそ現実に自由を発揮することができる。そして(13)と(14)で述べられているように、社会はそれ自身が主体であり、それ自身が意志を有するものである。そこで(15)にあるように、自由とは一般的意志と特殊意志との統一である。つまり社会の意志と個人の意志との統一調和において、個々の人間は何事かをなし得ているのである。ただし人間は社会に内在的にして超越的である。人間は社会の中にいて社会を超えることによって、社会を変革することができる。勿論この自由のためには、人は技術的でなければならない。「人間は社会のうちに於てのみ現実的に自由になることができる。ただそのやうな社会の變化はその前提として、謂はばその内在的条件として、人間が社会から自由になり得るといふことを含まねばならぬとするところにヒューマンイズムの特殊な立場があるであらう。固より我々が單に社会の外にゐてまた社会の中にゐないならば、我々は社会を變化することができぬ。どこまでも社会の中に入つてゐると共にどこまでも社会の外に出ることのできるものにして初めて社会を變化し、社会を形成し得るのである。」⁶⁶⁾そして(16)と(17)で述べられているように、自由と責任は不可分である。最初に確認したように、人間は自由であるためには主体であらねばならない。そして真に主体的な人間は責任の主体でもあらねばならないのである。

(d) 役割と人格

人間は道德の主体として人格である。ところで人格 person はラテン語の persona にさかのぼる。それはもともとは芝居で俳優がかぶる仮面を意味していた。そこで三木清は人格のこの語源を手がかりに、人間についての2通りのとらえ方を挙げている。「このラテン語はギリシア語の *πρόσωπον* に當り、もと役者がその演ずる役を現はすために被る面を意味した。即ち人間は或る役に於ける人間である。カントが述べたやうに「世間の人 ein Mann von Welt」といふのは生の大きな芝居と一緒に演ずる役者 Mitspieler である。」彼は親に對する子、學生に對する教師、賣り手に對する買ひ手、等々、である。かくの如く人間はペルソーナであり、我々はこれを「格人」と名附けることができるであらう。…人間はつねに他との間柄に於ける役割を有する個人である。」⁶⁷⁾「人間は單に personage (格人) であるだけでなく、更に深く personality (人格) である。人格の意義は或る役に於ける人間であることにあるといふよりも、却つて我々が我々の負はされたあらゆる役を拂ひ除けたときに於て我々は人格である。我々の人格の價值は我々の演ずる役の價值に關はるのではない。人間を單に間柄に於ける人間と見ることによつては人格の意義は沒却されねばならぬ。」⁶⁸⁾しかし役割における人間と人格としての人間とを單に區別するだけでは不適切である。そのことによってはむしろ、役割と人格を共に誤解することになりかねない。役割を仮面にたとえることはできるが、しかし役割は單なる仮面ではない。それと相關的に、人格を仮面の下素顔にたとえることはできるが、しかし人格は單にそれだけのものではない。そこで人格についての考察を深めるために、次に三木清が役割と人格について論じている重要な箇所を引用して、その解明を試みることにしよう。

- I 単なる役割における人間はなほ眞の人間でなく、いはば偽善者即ち假面を被つた人間である。眞の人格はそのやうな役割を脱ぎ棄てて裸の人間になつた時に現はれる。⁶⁹⁾
- II 彼は社會といふ全體のうちにおいてこの全體からその位置と機能とを指定されてゐる。かやうなものとして人間は「役割における人間」であり、社會にとって手段である。しかし人間の意味は役割における人間であることに盡きるのでなく、人間は同時にまた「人格」である。人格として人間は單なる手段でなく、却つて自己目的である。⁷⁰⁾
- III かやうにして人間は役割における人間であると同時に人格である。道德は人格的關係であるといつても、人格的關係は役割の關係から抽象して考へられず、逆に役割の關係は同時に人格的關係であつて道德的である。役割における人間として我々は有能でなければならず、人格として我々は良心的でなければならぬ。しかも二つのことは對立でありながら統一である。⁷¹⁾
- 自己の仕事を善く爲すことに努力するよりも自己の形成にとつて大切なことはないであらう。人間と仕事を別のものと考へることは抽象的である。⁷²⁾
- IV 各人の固有な徳から抽象して人間性一般の徳を考へることは無意味であらう。技術的徳とは別に徳そのものを考へることは、道德を單に意識の問題と見て、《行爲の立場》から見ない抽象的な見方に陥り易いことに注意しなければならぬ。⁷³⁾
- V 人間は單に役割における人間でなく、人格である。人格として人間は單なる職能的人間を超えたものである。専門家として通達することによつて彼の人間は作られるといつても、彼が單に専門家に止まつてゐる限りそれは不可能であつて、そこには専門にありながら専門を超えるといふことがなければならぬ。⁷⁴⁾
- VI 我々の役割は單に社會から書いて與へられてゐるのでなく、他方我々自身が自由に書き得るものである。言ひ換へると、それは社會的に定められてゐると同時に我々自身の定めるものである。我々は社會から限定されると共に、逆に我々が社會を限定する。我々は社會に働きかけ社會を變化することによつて自己の役割を創造してゆかねばならぬ。我々の職能は固定的なものでなく、歴史的に、言ひ換へると、主觀的・客觀的に形成されるものである。⁷⁵⁾

- Ⅶ 職能的人間即ち社會におけるその特殊性に従つて働く人間を離れては人格の觀念は抽象的である。他方自己の職能は人格的に把握されることによつて自己の社會的《使命》の意味を有するのである。⁷⁶⁾

職能は《使命的》なものであり、《使命》はまた職能に即して歴史的・社會的に限定されたものである。しかし單に客觀的なものは《使命》とは考へられない。外からの呼び掛けが内からの呼び掛けであり、内からの呼び掛けが外からの呼び掛けであるところに《使命》はある。眞に自己自身に内在的なものが超越的なものによつて媒介されたものであり、超越的なものによつて媒介されたものが眞に自己自身に内在的なものであるといふところに、《使命》は考へられるのである。かやうな《使命》に従つて行爲することは、世界の呼び掛けに應へて世界において形成的に働くことであり、同時に自己形成的に働くことである。⁷⁷⁾

Iにおいては、單なる役割における人間と眞の人間、眞の人格とが區別してとらえられている。勿論このようにとらえることはまちがいでない。そしてⅡにおいては、役割における人間が社會にとっての「手段」として、人格としての人間が「自己目的」としてとらえられている。ところがⅢによると、役割の關係は同時に人格的關係である。人間は役割における人間と人格としての人間という異なる2人の人間なのではなく、同じ1人の人間である。そして役割において「有能」であることと人格として「良心的」であることは、対立にして統一である。すなわち有能であることと良心的であることは必ずしも重ならないのだが、しかし役割と人格を單に分けるのは抽象的なとらえ方であつて、人間はその役割を果たすことによって形成されるものなのである。

そこでⅣによると、技術的徳すなわち有能と道德の問題を單に區別するのは、抽象的なとらえ方である。人間はその役割において形成されるものである。人格は対象論理的に、すでにそこにあるものとして理解されてはならない。人格は《行爲の立場》において存在論的にとらえられねばならない。人格は創造されるものである。ただし三木清は、人間は役割を果たせばそれで人格者になる、立派な人間になるなどと短絡的なことを考えているわけではない。あくまでも人格の存在論的原理として、役割を語っているのである。たとえば旅について次のようにも述べている。「旅行すれば人は多少は利口になるものだ」と云はれてゐる。併しこれは誰についても云はれ得ることでない。馬鹿は旅行することによつて一層馬鹿になるだけだ。」⁷⁸⁾

ところがⅤによると、人間は人格として、役割に尽きるものでなく役割を超えたところがある。つまり役割において人格が形成されるということは、人格が新たに創造されることなのである。この創造はまた超越でもある。「ただそれが單に役割における人間とのみ見られない《超越的》意味をもつてゐるところに人格があるのである。人間が主體的存在であるといふのはその意味である。人間存在の《超越性》において人格が成立する。人格が或る超個人的意味をも

つてゐると考へられるのもそのためである。そこに技術的徳とは異なる魂の徳といふが如きものも考へられるのであつて、それは人格的徳のことでなければならぬ。」⁷⁹⁾

またVIとVIIでは役割が新たな位置づけにおいてとらえられている。まずVIによると、人間は単に世界から与えられた役割を引き受けているだけではない。人間がその役割を果たすということは、そのことによって世界を形成すること、自己を形成することでもあるからである。つまり役割を引き受けることによって人間は、役割世界を形成してもいるのである。それゆゑ役割は世界のための単なる手段に尽きないのである。またVIIによると、役割は外的・客観的にとらえられるならば、単なる手段であろう。しかしそれが内的すなわち主体的・人格的に引き受けられるならば、役割は《使命》である。役割が《使命》であるとき、役割と人格を単に切り離すのはやはり抽象的である。

役割と人格についての以上の考察を整理すると次のようになる。人間は役割としての人間であると同時に人格としての人間である。役割と人格は統一である。人格は役割において形成されるものなのだからである。このゆゑに技術的徳とは別に人格的徳を考えるのは抽象的である。しかるに人格は役割に尽きないところがある。人格は役割において形成されるものでありながらも、役割を超えた内的なものである。人間の超越性において人格は成立する。このゆゑに技術的徳とは異なる人格的徳というものが考えられる。このように人格は《行為の立場》において、役割において形成されるものとして、存在論的にとらえられねばならない。しかるに人格がこの存在論的な内実から切り離してとらえられるならば、役割と人格は抽象的に区別されることになる。あるいは役割が単なる手段としてとらえられるならば、もしくは当人にとって単なる手段でしかないならば、役割はその人の《使命》ではありえない。その場合に役割と人格は対立である。このような場合に役割は仮面であり、その仮面の下素顔が人格であることになる。そしてこのようなとらえ方は決してまちがひではないのであるが、しかしその人格というものが役割において形成されるものであるという存在論的な内実が見落されているならば、人格は根本的に誤解されてとらえられていることになるのである。

Ⅲ 倫理の諸問題

(a) 心情倫理と責任倫理

これまでの考察をもって、三木清の存在論における倫理の原理論的な問題が論じられたものとしよう。次に倫理の諸問題について考察することとする。まず問題となるのは、心情倫理と責任倫理である。「マックス・ウェーバー (Max Weber, 1864-1920) は心情の倫理 (Gesinnungsethik)」と責任の倫理 (Verantwortungsethik) とを区別してゐる。前者は道徳的評價の對象を専ら心情におくものであつて、行為の《動機》を重んずるのに對し、後者は自己の行為の

《結果》に對して、それが豫見され得るものである限り、自己が飽くまで責任を負ふべきものであると考へる。』⁸⁰⁾ 三木清はもちろん、心情倫理と責任倫理を単に區別する立場には反対である。行為の《動機》が美しければ結果はどうであれかまわないというものではないし、また行為の《結果》がよければ動機はどうでもよいというものでもない。そこでまず三木清がこの問題について論じている重要な箇所を引用することにする。センテンスごとに番号をうつものとする。

(1)しかるに結果を重視する責任倫理はこの點においては却つて無責任になり易い。(2)もし結果のみが問題であるならば、ひとは必ずしも良心的に行爲することを要しないであらう。…(3)しかしそれは自己の人格を抛棄して自己を單なる物として取扱ふことである。(4)良心的であるといふことは自己の人格に對して責任を負ふといふことを意味してゐる。⁸¹⁾

(5)我々は自己の行爲において良心的でなければならない。(6)眞の良心は自己の行爲の動機についてのみでなく、その結果についても責任を感じるであらう。…(7)行爲の結果に對して責任を負ふといふことは單に自己の外部に對して責任を負ふことでなく、また自己自身に對して責任を負ふことである。(8)なぜならすべての行爲は自己を形成するといふ意味をもつてゐるから。(9)自己に對して責任を有するといふことは自己の形成に對して責任を有するといふことである。(10)人間は歴史的なものとして不變なものでなく、行爲において形成されるものである。(11)行爲は制作の意味を有する故に人間は行爲において形成されるのである。(12)行爲を制作的行爲と解することに反對する者は、人間を歴史的なものと見ないで、永久に不變な人格といふやうなものがあるかの如く考へてゐるのである。⁸²⁾

(13)自由なものであつて初めて責任の主體であり得るのである。(14)かやうなものとして人間は人格であり、人格の倫理には心情の倫理、即ち意志が純粹であるとか、良心的であるとか、誠實であるとかが要求されてゐる。(15)責任の倫理は心情の倫理と結び付いて眞に倫理的であることができる。⁸³⁾

(16)責任の倫理は行爲の結果を重んずるのであるが、それは單に結果さへ善ければ行爲は善いと考へるいはゆる結果説であつてはならぬ。(17)結果説には人格的な見方が缺けてゐる。(18)それは自己をも他をも人格として認めないところから却つて最も無責任なことともなり得るのである。(19)人格とは或る内面的なものであり、内面性なくして人格はない。…(20)人格は自由なもの、自律的なものであり、かやうなものとして人格は眞に責任の主體であることができる。(21)我々は我々の行爲において社會に對して責任をもつてゐると共に自己自身に對して責任をもつてゐる。(22)自己の人格を尊重するといふことは、自己が自己に對して責任をもつといふことでなければならぬ。(23)倫理は心情の倫理と責任の倫理との統一で

ある。⁸⁴⁾

人間は人格として道德の主体であり、それは自由な主体である。そこで(13)で述べられているように、自由な主体は責任の主体である。また(14)で述べられているように、道德の主体である人格は良心的であらねばならない。つまり人格は責任の主体であらねばならず、また良心的であらねばならない。⁸⁵⁾ それゆえ(15)にあるように、倫理は責任倫理と心情倫理の結合において真に倫理的たりうることになる。

以上の主張をさらに詳しく見てみるならば、まず心情倫理によると、(5)にあるように、我々は行為において良心的でなければならない。しかし行為が良心的でその動機が美しければ結果は問われないという《動機説》は、むしろ良心的でないことになる。つまり(6)で述べられているように、真に良心的な主体は意志が誠実であるばかりでなく、結果に責任を負うものでなければならないのである。そして(7)で述べられているように、行為の結果に真に責任を負うためには、社会に対してのみでなく、自己自身に対しても責任を負わねばならない。なぜなら(8)から(12)にかけて述べられているように、行為は単に環境形成であるばかりでなく、それはまた自己形成であるからである。行為の結果に責任を負うということを十分に理解するためには、その主体である人格を《行為の立場》において存在論的にとらえることが必要である。結果を問わない心情倫理にはこの理解が欠けている。それは人格を行為において形成されるものとして理解していないのである。

次に責任倫理によると、我々は行為の結果に責任を負う主体であらねばならない。しかしそれは、(16)で指摘されているように、結果さえよければ動機は問わないとする《結果説》であってはならない。その場合には(3)(17)(18)で述べられているように、行為の主体が人格として認められていないことになる。というのも(19)で述べられているように、人格は内面的なものであるが、結果という外面的なもののみが問われる場合には、人格は問題とならないからである。しかるに(20)で指摘されているように、この内面的なものである人格こそが、真に責任の主体である。それゆえ(1)と(18)で指摘されているように、責任倫理が結果説であるならば、それはその場合の主体が真に責任の主体でないのであるから、無責任であることになる。そこで真に責任の主体であるためには、人格として、良心的であらねばならないことになるのである。またさらに、行為の結果に対して責任をもつためには、知識が必要である。必要な知識をないがしろにして美しい心情で責任をとっても、それは無責任である。「しかも責任の倫理は自己の行為の社会的結果に對して責任をもつことであるから、それにとつては認識が必要である。知識と道德とは無關係なことではなく、却つて知識を有するといふことは我々の社會に對する道德にとつて重要な意味をもつてゐる。」⁸⁶⁾ このようなものとして人格は、先ほどと同様に、(4)(21)(22)で述べられているように、社会に対してと共に自己自身に対して責任をもつものである。そこで(23)で述べられているように、倫理は心情倫理と責任倫理の統一である。

(b) 格率的倫理と人間的倫理

三木清はベルクソンの説く社会的倫理と人間的倫理に啓発されて、格率的倫理と人間的倫理を論じている。まず格率的倫理は命令である。「倫理は普通にか義務を意味してゐる。それは強制を含み、《命令》として存在する。このような倫理は格率において示されるのがつねである。我々はこれを格率的倫理と稱することができる。倫理と通常いはれるものは諸格率の一體系として與へられてゐる。」⁸⁷⁾そして格率的倫理は次の2重の意味において没人格的であり没人間的である。「先づ一方において、それにとつては實際に我々に向つて或る格率に服従することを命ずる者自身が倫理的に如何なる種類の人間であるかは問題にならない。」⁸⁸⁾「そして他方において、格率的な倫理は個々の人間、個性に對してそれぞれ個性的な關係を含むのでなく、すべての人間に向つて一様に命令する。」⁸⁹⁾かくして格率的倫理は法則性、普遍性を示している。

また格率的倫理においては、ハイデガーの言う「ひと」(das Man)の範疇が支配的である。「ひとがしかじかのことを言つてゐる」といへば、世間でそう言つてゐる、といふことである。そのやうな意味で格率的倫理は「ひとの道」である。そのやうな倫理はすべて我々のインテレストに結び附いてゐる。格率的倫理の根柢をなすものは *interesse* といふ人間の存在的・存在論的規定である。」⁹⁰⁾この場合の *interesse* は、人々の間の (inter) 存在 (*esse*) を意味している。つまりこれは、人間が人々の間に埋もれて安固な生活を送っている日常性の在り方である。

また格率的倫理はこのような日常性の倫理として、世間の常識の倫理、ドクサ的倫理である。「ドクサ的倫理は、いづれの者も他の者に類似し、互に依存し合ふ人間、即ちベルクソンの意味で社會化された人間を繋ぐ。…ひとがその倫理に従ふ限り、また従ひ得る限り、彼は安固であるといふところに、その倫理のドクサ的性質が現はれる。この安固は安易ともなる。ドクサ的倫理には精神的な不安も内面的な懷疑も屬しない。」⁹¹⁾そして格率的倫理はドクサ的倫理として、閉じた社會の倫理である。「格率的倫理は閉ぢた社會を目差してゐる、そこからそのドクサ的性質が従つて來るであらう。この倫理はいはゆる家族倫理であり、いはゆる國民道徳である。…いはゆるひとの道として説かれるものも眞に人類的な倫理でなく、實はドグマ的倫理であるのが普通である。」⁹²⁾

このような格率的倫理に対置されるのが人間的倫理である。まず格率的倫理が没人格的、法則的であるのに対して、人間的倫理に見られるのは特別の人格であり模範である。「格率的倫理が没人格的或ひは没人間的であるのに反して、人間的倫理の中心にはまさに人間 *personnes* が立つてゐる。いつの時にもこの倫理を具現してゐるやうな人間が存在する。イスラエルの豫言者、ギリシアの賢人、キリスト教の聖者などはその著しい例である。格率的倫理は、それが没人格的な定式に歸せられるに應じてより純粹で、より完全であるとすれば、人間的倫理は、それが十分に自分自身であるためには《模範》となるやうな特別の《人格》において化身されることが必要である。前者の一般性は一つの法則が人々によつて普遍的に受け容れられるところ

に存し、後者の一般性は一人の《模範》に人々が共通に従ふといふことにかかつてゐる。』⁹³⁾

また格率的倫理が命令であるのに対して、人間的倫理は呼びかけであり希求である。「人間的倫理はベルグソンのいふやうに命令ではなくて《呼び掛け》である。あらゆる倫理が強制もしくはは壓迫 *pression* を含むのではない、人間的倫理は却つてベルグソンのいふやうに《希求》*aspiration* である。我々にとつて模範であるやうな人間は、我々に向つて命令するといふよりも、ただ彼がそこに在るといふことで我々に呼び掛ける。我々は彼にまで高まらうと憧れ、彼に等しくなろうと求め、彼に應じ、彼に従ふ。』⁹⁴⁾

また格率的倫理がドクサ的倫理であるのに対して、人間的倫理はミュトスの倫理である。模範としての人間はミュトス化(神話化)されている。そこには創造がある。「人間的倫理においては主體の客體に對する超越或ひは非連續の關係が含まれるといふことである。かやうな意識を私は《ミュト斯的意識》と名附ける。格率的倫理がドクサ的倫理であるとすれば、人間的倫理は《ミュト斯的倫理》であるといふことができるであらう。』⁹⁵⁾「英雄は單に客觀的に與へられたものでなく、同時に主體的に、我々の深いパトスから創造されたもの、つねに新たに創造されつつあるものである。』⁹⁶⁾

そして格率的倫理の根底をなしているのがインテレストであるのに対して、人間的倫理の場合はエロスである。「人間的倫理のパトスは格率的倫理の場合のやうに單なるインテレストではない。ここでは人間の在り方は單にあの *interesse* でなく、すでに《主體的》な方向に深まつてゐる。客體に對する主體のなにほどの超越の關係がないところでは、倫理は一般に人間的であることが不可能である。インテレストの倫理は人間的倫理であることができぬ。このものは《エロス》の倫理でなければならぬやうに思はれる。《エロス》の根本的性質はプラトンもいつたやうに希求である。』⁹⁷⁾ エロスは知と無知の中間、所有と無所有の中間であり、知への、所有への憧憬、努力、推移である。それゆえ人間的倫理はエロスの倫理として、主体的な方向に深まっているといえる。

ところで格率的倫理には曖昧さがある。「この範疇は「ひと」であつた。「ひと」とは誰であるか。我のことでなく汝のことでなく、そして我のことであり汝のことである。そこにこの倫理の曖昧さがある。』⁹⁸⁾ そして曖昧さがある点では人間的倫理も同様である。「格率的倫理における「ひと」が曖昧なものであるやうに、人間的倫理における「人間」も曖昧なものである。それは英雄といふ意味でミュトス化され、神秘化されてゐる。』⁹⁹⁾ そして三木清によるとこの曖昧さの根底にあるのがエロスである。「我々が人間的倫理といつてきたものが曖昧であるのも偶然ではなく、むしろ人間の存在の根本的な曖昧さ、そしてエロスの中間者的性質にもとづくのである。』¹⁰⁰⁾

エロスには主体的な深まりがある。ところがエロスは客體的なものに向かう愛である。「エロスにはすでに客體から主體の、主體の方向における超越もしくは深化が含まれてゐる。しかしまたエロスは主體のどこまでも主體的なものに向ふ愛ではなく、主體のすでに客體的なものに向ふ愛である。』¹⁰¹⁾ このような愛をもつてしては倫理は主体的には曖昧なままである。「エロス

はプラトンにおいてのやうにアイデアに向ふものとされ、アイデアの限定によつて限定されることが出来る。しかしアイデアの限定は要するに《對象的》な限定にほかならず、そのやうな限定によつては倫理は人間的倫理としての特性を失ふばかりでなく、《主體的》には依然として限定されぬものを残してゐる。¹⁰²⁾ そこで對象的な限定をすてて、カントのように主觀的に実践理性の側を追求する立場が考えられる。しかしその人格の倫理も不十分なところがある。「カントはなほ倫理は一般に格率的でなければならぬといふ偏見に囚はれ、倫理をいはゆる斷言的命令の形で現はした。…カントにとつて人格とは理性的存在を意味するが、理性はすべての人間において共通な《普遍的》な要素であるから、これを基礎としてはそれぞれの人格の固有性或ひは獨自性は考へられないのである。」¹⁰³⁾ そこで最後に三木清は、人間的倫理の曖昧さを克服するために、アガペ的愛を主張する。

このやうにしてアイデアの限定によつても、理性の限定によつても、倫理は限定され得ないとすれば、如何に考ふべきであらうか。倫理の含む根本的な曖昧さは《客觀的》な限定によつては克服され得ないものである。眞に《主體的》なものの方向における倫理的限定は如何に考へらるべきであらうか。…アガペは《主體的》に限定された我と汝の關係として成立する。エロスが對象に連續的融合的に結合しようとするのに對して、アガペは我に附いたものとして汝を内容に、對象にもつといふのではない。我と汝は絶対に非連續的である。アガペは私の體驗といふ形式に入るものではない。アガペは我と汝の間に生ずるのである。このやうなアガペに至るまでは人間的倫理はどこまでも曖昧にとどまるであらう。¹⁰⁴⁾

エロスとアガペについては別の箇所で「キリスト教的なアガペーそれは神と隣人とに向ふ—でもなく、プラトンのエロス—それはアイデアに、ロゴスのなものに向ふ—でもなく」¹⁰⁵⁾ と述べられている。そこで、先の引用で「アガペは主體的に限定された我と汝の關係として成立する」「アガペは我と汝の間に生ずるのである」と述べられていることから、三木清はここでアガペをもつて隣人愛を主張しているようである。つまりそれは格率的倫理における世間の匿名的な人間關係ではない。またそれはエロスのように客體的なものに向かう愛ではない。その場合の人間と人間の關係は連續的融合的な結合となり、眞に主体的な關係ではない。アガペにおいては、我と汝は絶対に非連續である。すなわちそれぞれが獨立の主体である。アガペはこのやうな我と汝の、主体的に限定された隣人の關係として成立する愛である。ただし三木清は、アガペをもつてすれば格率的倫理は必要ないとは主張していない。格率的倫理必要なのである。ただ格率的倫理では倫理は眞に倫理的たりえないと言っているのである。

なお三木清によると、先にも言及しておいたやうに、我は《我と汝》の關係を描いて我でありえない。三木清が提唱するアガペすなわち我と汝の隣人的愛は、この存在論に基づいて主張されているものである。「汝はどこまでも内在化し得ぬものであり、私は客觀化し盡すことので

きぬものである。私と汝とは獨立なものとして相對し、汝及び汝への關係の實在性を除いて私は私であり得ない。」¹⁰⁶⁾

(c) 制度とその拘束力

格率的倫理にせよ人間的倫理にせよ、とにかくこれらは倫理として機能しなければならない。それはいかにして現実的たりえているのだろうか。「我々の行為に於ける倫理は、單に格率に従ふことに存するのみでなく、寧ろ典型的な人間が我々に投げ掛ける《呼び掛け》に應ずるところに存する。種々なる格率ですら、それらが既に《表現的》意味を有する故に、我々の行為を現實的に促し得るのである。」¹⁰⁷⁾ すなわち倫理は、我々に何かを語りかける、訴えかけるところの表現的なものである。そこで倫理には、規範としての拘束的なところがあることになる。そして倫理のこの拘束力の問題は、制度の問題として論じることができる。道德は人間社会の制度の一種であるからである。そこでまず、三木清が制度について述べている重要な箇所を挙げると次の通りである。

(1)ここに制度と名附けるものもちろん、普通に制度といはれるものに限られることなく、言語、慣習、道德、法律、藝術、等々をも含めて考へるのである。…(2)先づ制度はヴァレリイの意味における convention もしくは fiction である。(3)何等の擬制的性質をも有しないやうな制度は存しない。…(4)次に制度は、一般に慣習といはれるものの多くが普通に coutume (custom) といふ語をもつて表はされる如く、或る慣習的なもの、延いては傳統的なものである。…(5)しかるに第三に、慣習といふ語 (mos, mores, consuetudo) がもと慣習法といふ意味にも區別されずに使用されたやうに、制度は或る法的な、ノモス的な性質を擔つてゐる。(6)それは單に convention として便宜 (convenience) のためのものではなく、法的なものとして強制的に或ひは權威的に個人に對するのである。¹⁰⁸⁾

(7)社會の諸制度、社會そのものは單なる本能に基くのではない、それらはまた單なる理性の論理に従ふのでもない、それらは構想力の論理に従つて作られるのである。¹⁰⁹⁾

(8)人間の精神活動そのものが慣習的になるのでなければ、制度といふものは出来ないであらう。(9)ロゴス的なもののうちに或る自然的なもの、パトス的なものが流れ込むといふことがなければ、制度は生じないであらう。(10)純粹なロゴスは制度の基礎であり得ない。(11)しかも制度は單に概念的な存在であるだけでなく、眼に見える物質のうちに形體化されたものである限りそれはまた感覺的な存在である。…(12)それは一面どこまでもイデー的な契機を含むものでなければならぬ。¹¹⁰⁾

(13)構造は制度のメカニズムにはかならない。(14)そこでまたサムナーに従つて制度は概念と構造とから成ると云ふにしても、その概念は固定したものを意味するのではなく、パークとバージェスとの説明した如く社会的機能 social function を意味するのでなければならぬ。(15)構造が或る一定の社会的機能を形體化してゐる場合制度と呼ばれるのである。¹¹¹⁾

(16)制度が慣習とは異り構造を有するものとして生ずるためには意識的な技術が加はらなければならぬ。(17)制度は慣習と技術との統一であると云ふこともできる。¹¹²⁾

(18)その合理化と組織化として制度は社會が自己自身に與へる構造であり、かやうな構造を具へることによつて社會は眞に社會となるのである。¹¹³⁾

(19)フィクションはイリュージョンのことではない。(20)歴史の世界においてはリアルなものがフィクショナルであり、フィクショナルなものがリアルである。…(21)物でなくてフィクションが一層重要であるやうな世界のうちに我々は棲んでゐる。¹¹⁴⁾

(1)からわかるように、三木清は制度という言葉を、道徳を含めてきわめて包括的な意味で用いている。そこでまず(2)と(21)で述べられているように、制度は^{フィクション}擬制である。これは虚構と言えは言えるが、しかし(19)と(20)でことわられているように、幻とかデタラメということではない。人間社会は、蟻や蜂の社会とは異なり、自然に由来する種に固有の本能と習性から成る社会ではなく、文化現象なのである。「人間社會に固有な特徴は、この社會が慣習乃至擬制なしには存立し得ないといふことである。」¹¹⁵⁾「道徳もまたフィクションではないか。」¹¹⁶⁾「人間の道徳もまたフィクショナルなものである。」¹¹⁷⁾(7)で述べられているように、人間社会の制度は本能に基くものではない。しかしまたそれは、(7)と(10)で指摘されているように、単に理性に基くものでもない。社会とその制度は構想力の論理に従つて作られるのである。構想力は形の創造の能力である。「かやうな形は知性からも感性からも考へられず、ただ構想力から考へられる。」¹¹⁸⁾「構想力の論理は歴史的な形の論理である。」¹¹⁹⁾あらゆる歴史的なものは形のあるものであり、制度もかくのごときものとして形である。わかりやすい例としてあいさつがあげられる。「挨拶は一つの擬制であり、一つの制度である。」¹²⁰⁾

次に制度は、(4)(8)(9)で述べられているように、習慣的なもの、伝統的なものである。それは形の定まった固定的なものである。しかしその形は歴史的な形である。それゆえ制度は単に固定的なものではない。それは固定的であつてしかも形成的なものである。制度は社会の環境に対する適応として形成されつつあるものである。かくして制度は、(18)で述べられているように、社会が自己自身に与える構造である。そしてそのためには技術が必要である。それゆえ(16)と(17)で指摘されているように、制度は慣習と技術との統一である。

また制度は、(12)で述べられているように、イデー的な契機を含んでいる。この理念から、制

度の社会的機能は指定されている。しかし(11)で述べられているように、制度は単なる概念ではない。制度は眼に見える在り方で形態化されているものである。そして概念であって形態化されたものとしての制度において、^{イデア}理念が実現しているのである。また(14)で述べられているように、制度の概念は社会的機能を意味している。この機能は(15)で述べられているように、構造において形態化している。そしてこのようなものとしての制度には、(5)で指摘されているように、「ノモス的」な性質がそなわっている。それゆえ(6)での述べられているように、制度には「強制的」「權威的」な性格が認められるのである。

以上の考察をもって人間社会における制度がいかなるものであるかについて検討されたものとしよう。その最後に指摘されたように、制度はノモス的であり、權威と強制力をもっている。そこで次に制度のもっている強制力について説明する必要がある。そのことによって道徳もっている拘束力が説明されるであろう。この問題に関連して三木清が述べている重要な箇所を引用すると次の通りである。

(1)社会は魔術によつて支へられ、社会は「呪縛の建物」である。¹²¹⁾

(2)もとより單に客観的なものは我々を現實的に《拘束》し得ない。(3)主観に對して《拘束力》を有するものは何等か主観的なものでなければならない。(4)けれども單に主観的なものもちろん我々を眞に《拘束》し得ない。(5)言ひ換へると、我々を現實的に《拘束》するものは單にロゴス的なものでも單にパトス的なものでもなく、ロゴス的にして同時にパトス的なものである。¹²²⁾

(6)制度はかくの如き表現的なものに屬してゐる。(7)それが《命令的》であるといふことも、それが表現的であるといふことに依るのである。¹²³⁾

(8)従つて形は單にロゴス的なものでなく、ロゴス的・パトス的なものである。(9)制度が《規範的》な性質を有するもの、それがこのやうに形である故である。¹²⁴⁾

(10)ところで制度は或る「他の世界」として成立し、生に對して超越的である。…(11)一般に表現が、特殊的には制度が《命令的》な性質を有するといふことは根本においてかくの如き超越に基いてゐる。¹²⁵⁾

(12)ジャッドに依れば、制度とは「期待」 expectation を有するものである。(13)期待は團體生活の産物であると同時に個人の内部における最も有力な事實である。(14)ひとたび社会的な期待が創造されると、それは個人の行爲に對する案内者となる。(15)期待を履行しないことは肉體的苦痛と同様に切なる苦痛を與へる。¹²⁶⁾

(15)制度は超越的であるが、単に超越的であるのではなく、同時に内在的である。(16)かかるものにして真に《命令的》な《拘束力》を有する。…(17)習慣的になることによつて内在的になるのであれば、制度は制度として妥当しないであらう。¹²⁷⁾

(18)社会は單に個人と個人との相互作用の關係に歸し得るものでなく、超越的主體の意味を有してゐる。(19)制度が個人に對して《規範的》な、《拘束的》な性質を有するといふのも、そこから考へられ得ることである。¹²⁸⁾

(1)で言われているように、社会は魔術によって支えられている「呪縛」の建物である。それは肯定的・生産的な意味においても、否定的・非生産的な意味においてもそうである。人間社会は、ノモスの意味をもつものとして強制的、権威的である制度から成り立っている。その制度は擬制である。¹²⁹⁾ それでは制度にはなぜ強制的な力があるのだろうか。先の引用で述べられていたように、制度の要素として概念があげられる。また制度はイデー的な契機を含むものである。このゆえに制度は《規範》の性格を有するのである。しかし(2)(3)(4)(5)で述べられているように、我々に対して真に《拘束力》を有しうるのは、客観的にして主観的なもの、ロゴス的にしてパトス的なものでなければならない。それゆえ制度は單に客観的なものではない。制度は客観的なもの、合理的なもの、ロゴス的なものにして同時に主観的なもの、非合理的なもの、パトス的なものである。また(6)で述べられているように、制度は表現的なものである。すなわちそれは我々に何かを語りかけるもの、訴えかけるものである。それゆえ制度は、(7)で述べられているように、《命令的》である。しかも(8)(9)で述べられているように、制度が《規範的》であるのはそれが形であるためである。形のしっかりしていないものに《拘束力》はありえない。「社會的習慣としての慣習が道德であり、《權威》をもつてゐるのは、單にそれが社會的なものであるといふことに依るのではなく、却つてそれが表現的なものとして形であることに基くのである。」¹³⁰⁾

またさらに、(10)(11)で言われているように、制度はある「他の世界」¹³¹⁾として超越的であるがゆえに《命令的》な性質を有する。制度は個々人が勝手に左右することのできない超越的な「他の世界」として《命令的》であり、《權威》を有している。また(18)(19)で言われているように、社会はそれ自身が主体であり、しかも個々人にとって超越的な主体であるがゆえに、制度は個人に対して《規範的》であり《拘束的》である。

また(12)で述べられているように、制度は「期待」を伴っている。そして期待は、(14)と(15)で言われているように、それに応えるように人間を束縛するものである。それは善い意味においても悪い意味においても人間を《拘束》するものである。「期待は他人の行爲を《拘束》する魔術的な力をもつてゐる。我々の行爲は絶えずその呪縛のもとにある。道德の《拘束力》もそこに基礎をもつてゐる。」¹³²⁾ 「すべての人間が利己的であるといふことを前提にした社會契約説は、

想像力のない合理主義の産物である。社會の基礎は契約でなくて期待である。社會は期待の魔術的な《拘束力》の上に建てられた建物である。」¹³³⁾

そして制度が《規範的》であり《拘束的》であるのは、先に確認しておいたように、それが超越的であるためである。ただし(15)で述べられているように、制度は超越的にして同時に内在的である。すなわち(16)と(17)で言われているように、制度は単に超越的であるだけでなく、それが人々の身について彼らにとって内在的となることによって、真に《命令的》な《拘束力》を有することになるのである。

(d) 人間存在の離心性の問題

先にIIの(a)で述べたように、三木清によると人間の本質的な位置性は離心性である。すなわち人間における主体への超越によって、環境は人間に対して超越的である。そこで人間は環境と融合して生きるのではなく、距離の關係に立ちうるものである。そして人間は主体として、自然的な中心を離れて、中心を自由に定立することができる。すなわち人間の位置性は離心的 ex-zentrisch である。人間は単に存在的中心であるのではなく、かえってまた存在論的中心である。そして人間は離心的であることから、その存在には特有の在り方が認められることになる。次にこの事態についての主要な点が述べられている箇所を引用しよう。

(1)なぜなら、人間はその存在の離心性の故に、周圍の場と無我的にもしくは忘我的に融合して生きるのではなく、却つて自己の存在的中心を離れたものとして彼にとつて生きることは生を處する (Leben führen) といふことであるやうに餘儀なくされてゐる。(2)人間の生が「處生」であるといふことは單に世間的な意味にのみ解されてはならない。(3)人間は直接的に生きるのではなく、生を處しつつ生きるのである。(4)彼は生でありながら、生を生きねばならぬ。(5)即ち人間は自己が既にあるところのものに自己を初めてなさなければならぬ。(6)「生ける生」といふ語が無意味な同語反覆でないのもそのためである。(7)生である人間が初めて生を得なければならぬところに、この生そのものに根源的な課題性がある。¹³⁴⁾

(8)人間の存在は離心的である故に彼の行爲には絶えずエキセントリックなところ、度を外したところがある。(9)その意味に於て人間はパソロジカルな存在、マニアを有する存在である。(10)日常の道德が處生の術として何事も程々にせよと命じてゐるのも、人間がもとエキセントリックなものであることを示すにほかならぬ。¹³⁵⁾

(11)右に述べた如く、生である人間が初めて生を得なければならぬといふところに、人間的生の根本的な窮迫が横たはつてゐる。(12)この窮迫は客觀的な物の窮乏でなく、却つて我々

の生存の主體的な窮迫である。(13)人間のあらゆる衝動、あらゆる欲望はかかる窮迫に根差す故に、外に與へられたものによつては決して満し盡されず、飽くことを知らぬ性質をもつてゐる。(14)それ自身有限な、消滅的な衝動乃至欲望がかくして或る無限性、或る絶對性を具へてゐる。(15)即ち人間の欲望はデモーニッシュである。(16)デモーニッシュなものとは無限性の、絶對の性格を帶びた感性的なもののことであり、その際このやうな性格はもと人間の主體的な窮迫に基いてゐる。(17)人間の生のかかる根源的な窮迫は、人間が世界に於て異郷的であるといふこと、言ひ換へれば、彼等がこの世界の上に立脚地を有するのでないといふことに關係してゐる。(18)即ち人間は有の上に立つてゐるのでなく、却つて虚無の上に立たされてゐるのである。¹³⁶⁾

(19)人間は謂はば單純に世界のうちに在るのでなく、却つて出て來て在るのである。(20)ラテン語の existit (現實的に存在する)は語原的には「出て來てしまつた」といふことを意味するが、人間の現實存在には元來かかるところがある。(21)人生は旅であるといふ誰もが抱く感情は、我々がこの世界のうちに在るのは出て來て在るのであるといふ意識を現はしてゐる。(22)人間は自然の一物でありながらその中にあつて自己を異郷人として感ずる。(23)ひとはこれを世界に於ける人間存在の無宿性と稱し得るであらう。¹³⁷⁾

まず(1)で述べられているように、人間はその存在が離心的であるがゆえに、彼が生きることは「生を處する」ことである。なぜなら環境から遊離したものとして人間は、(3)で断わられているように直接的に生きるのではなく、主体として自己の生を引き受けるという仕方生きねばならないからである。人間にとって生きることは課題なのである。(4)から(7)にかけて述べられていることはこのことを意味しているのである。またそうであるがゆえに、人間の生は技術的である。「しかるにまた人間にとつて生は生に處するといふことであるところから、人間の生活は根本的に技術的である。」¹³⁸⁾

次に人間の存在が離心的であるということは、彼にとって本来おさまるべきところがない、落ち着くべき所が定まっていないということである。それゆえ(8)で述べられているように、人間には常軌^{エキセントリック}を逸したところがある。この意味で人間は、(9)で言われているように、病的な^{パソジカル}、狂気^{マニア}を有する存在である。¹³⁹⁾ このゆえに(10)で言われているように、日常の処世術は生活の知恵として、何事も度をこさないよう命じるのである。

次に、人間にとって生は課題であり、人間は単に生きるのではなく生きねばならないがゆえに、しかも本来どう生きるのかは定まっていないがゆえに、(11)で述べられているように、人間の生には「窮迫」が横たわっている。しかもそれは、(12)で断わられているように、物の欠乏による窮迫ではなく、主体的な窮迫という人間に特異なものである。そして(13)(14)で述べられているように、動物とは異なり人間の衝動と欲望はこの窮迫に根差しているがゆえに、外的なものによつては満たされず、その意味での無限性をそなえている。それゆえ(15)で指摘されているよ

うに、人間には「デモーニッシュ」¹⁴⁰⁾ などのところがある。デモーニッシュなものとは、(16)で述べられているように、無限性の性格を帯びた感性的なもののことである。無限性とは「決して満たされることがないといふ性格」¹⁴¹⁾ である。感性的なものとはロゴスのなものに対するパトスのもののことである。そして人間の衝動と欲望は、デモーニッシュなものとして、動物的なものとは異なっている。「然るに事実としては、單に理性や思惟のみでなく、人間のあらゆる意識は、そのうち如何に低級とされるものも、まさに人間的であるといふことによつて動物の意識とは性格的に異つてゐる。ひとは人間の動物の衝動などと云ふ。この言葉は比喩的に語られてゐるのでなければ、不正確に語られてゐる。我々は動物の衝動を有するのではなく、ただ人間の衝動を有するのであり、このものは外的機能に於て如何に動物の衝動と類似するにせよ、性格的にそれとは別のものである。人間的衝動はデモーニッシュであり、また人格化されてゐる。」¹⁴²⁾

また人間は離心的な存在であり環境から遊離したものとして、抽象的な存在である。人間は直接的に生きるのではなく「生を處する」ものとして、その欲望も感情も抽象的である。「抽象的な欲望、抽象的な感情を有し得るといふことが人間の特殊性に屬してゐる。人間の欲望は抽象的である故に、動物の欲望のやうに環境に於て見出されるものによつて直接的に満足させられない。それは與へられた如何なるものによつても決して直接的に満足させられないといふ無限性を有してゐる。かかるものとして人間の欲望はデモーニッシュである。」¹⁴³⁾ またそうであるがゆゑに人間の欲望に対する関わりは技術的である。「如何に動物的といはれる欲望も、人間はそれを技術的に満足させようと求める點に、それが動物の欲望とは異なる特殊性が見出される。何故に技術に對する要求は人間に於てかくも甚だしいのであるか。人間は抽象的な存在であるからである。」¹⁴⁴⁾

デモーニッシュとは、言ってみれば何かに憑かれたやうにということである。かかるデモーニッシュなものとして、人間にはエキセントリックな、パソロジカルなところがある。人間はマニアにかられる存在である。そして人間的な情熱はデモーニッシュなものにもとづいている。それゆゑ人間は、他の動物とは異なり、様々な分野で信じられないほど偉大なことをなしとげるのであり、また信じられないほど愚かなことや残酷なことを行なうのである。また人間の行為をすべて快樂追求に帰せしめる快樂説が、皮相な人間理解に基づくものであることは、以上の事態からもわかるであらう。「人間の感性はどこまでも人間的であつて、單に動物的であるのではない。即ちそれはデモーニッシュな性質をもつてゐる。かやうにして我々はつねに快樂を求めて行爲するといふのではなく、むしろしばしば悲劇的なもの、快樂や幸福を否定するものを求めてさへ行爲する。」¹⁴⁵⁾

そして人間の窮迫は、(17)で述べられているように、人間が世界において「異郷的」であることに関係している。というのも、人間が單に生きるのではなく自己の生を引き受けねばならないということは、本来の在りかをもたないものの流浪の姿を意味しているのだからである。すなわち(21)で言われているように人生は旅であり、(22)(23)で述べられているように、人間は宿なしの異郷人である。¹⁴⁶⁾ 人間は自然界におけるよそ者である。このような意味において人間は、(18)

で述べられているように「虚無」の上に立っていると言えよう。「どんな方法でもよい、自己を集中しようとすればするほど、私は自己が何かの上に浮いてゐるやうに感じる。いつたい何の上にあらうか。虚無の上にといふのほかない。」¹⁴⁷⁾

そして人間は異郷人として、(2)で述べられているように、世界のうちに「出て来て在る」のである。しかし人間が出てきたその根源は虚無である。そこで世界は、人間にとって偶然であつてしかも必然であり、それゆえ運命である。¹⁴⁸⁾「テュケー τύχη といふ語は「出會ふ」といふことを意味する τυγχάνω から来てをり、我々が世界のうちに在ることは世界に出會ふといふ意味を有する故に、世界は我々にとって運命の意味を擔ふのである。…我々は世界のうちへ出て来たものとして世界に出會ひ、世界は我々にとって τύχη (Zufall 偶然) として落ち懸つて来る (zufallen)。」¹⁴⁹⁾「世界も我々にとって單に偶然的に出會ふテュケーでなく、同時に我々の決意によらず、既にもはやそこに與へられたものとしてアナンケー (必然) の意味を有し、かかるものとして運命である。」¹⁵⁰⁾

このようにわれわれは離心的な存在としてその欲望がデモーニッシュであり、エキセントリックなところのある人間である。しかもわれわれは異郷人である。このようなものとしての人間が世界で生きていく上で必要とされるのは、《修養》という《心の技術》である。「しかし道徳においても人間といふものを作ることが大切である。《修養》といはれるものは人間を作ることの意味してゐる。道徳は抽象的に良心の問題でなく、人間を作ることが大切である。しかるに人間を作るといふ場合、そこにそれ自身の技術が必要である。人間を作るといふことも技術に屬するのであつて、《修養》といはれてゐるものはこのやうな《心の技術》である。」¹⁵¹⁾

また三木清は《教養》についてもしばしば論じている。なおドイツ語の Bildung には形成と教養という意味がある。「教養とは單に多くの知識を有することではなく、却つてその知識を眞に身につけること、知識を眞に身につけることによつて人間そのものが鍛へられ、出來上ることを意味してゐる。」¹⁵²⁾「ビルドゥングは人間形成といふ根本的な意味において、單なる趣味や博識であり得ないことはもちろん、一般に單なる觀想であり得ず、行爲的でなければならない。」¹⁵³⁾「この場合、現代の新しい教養としての科學的教養の重要性を考へることが肝要である。」¹⁵⁴⁾

最後に、三木清が幸福についてどのように考えていたかを見てみよう。「幸福は徳に反するものでなく、むしろ幸福そのものが徳である。」¹⁵⁵⁾「幸福は力である。徳が力であるといふことは幸福の何よりもよく示すところである。」¹⁵⁶⁾「個性とは別にタイプがあるのでなく、タイプは個性である。…個性は多様の統一であるが、相矛盾する多様なものを統一して一つの形に形成するものが構想力にはかならない。感性からも知性からも考へられない個性は構想力から考へられねばならぬ。生と同じく幸福が想像であるといふことは、個性が幸福であることを意味してゐる。」¹⁵⁷⁾「人格は地の子らの最高の幸福であるといふゲーテの言葉ほど、幸福についての完全な定義はない。幸福になるといふことは人格になるといふことである。」¹⁵⁸⁾「幸福は肉體的快樂にあるか精神的快樂にあるか、活動にあるか存在にあるかといふが如き問は、我々をただ紛糾

に引き入れるだけである。かやうな問に對しては、そのいづれでもあると答へるのほかないであらう。なぜなら、人格は肉體であると共に精神であり、活動であると共に存在であるから。そしてかかることは人格といふものが形成されるものであることを意味してゐる。』¹⁵⁹⁾「幸福は人格である。…彼の幸福は彼の生命と同じやうに彼自身と一つのものである。この幸福をもつて彼はあらゆる困難と闘ふのである。幸福を武器として闘ふ者のみが斃れてもなほ幸福である。』¹⁶⁰⁾「人間は物を作ることによつて自己を作り、かくて個性になる。個性的な人間ほど嫉妬的でない。個性を離れて幸福が存在しないことはこの事實からも理解されるであらう。』¹⁶¹⁾「他人の幸福を嫉妬する者は、幸福を成功と同じに見てゐる場合が多い。幸福は各人のもの、人格的な、性質的なものであるが、成功は一般的なもの、量的に考へられ得るものである。』¹⁶²⁾「純粹な幸福は各人においてオリジナルなものである。しかし成功はさうではない。』¹⁶³⁾「プラトンの中でソクラテスは、徳は心の秩序であるといつてゐる。』¹⁶⁴⁾「人格とは秩序である、』¹⁶⁵⁾一見すると三木清の幸福論は恐ろしくソクラテス的である。社会の要因がまるで欠落しているように思える。しかし三木清の《人間学的存在論》についてのこれまでの考察を考慮するなら、それはありえないはずである。三木清はあくまでも、人格であること、個性であることを措いて、幸福はありえないことを説いているのである。

Ⅳ 協同主義

1931年に満州事変が勃発し、それは軍部による中国侵略の戦争へと発展していた。三木清はこの憂慮すべき時代に抵抗すべく、東亜協同体の理念を提唱する。それは日本と中国が協力して東洋を西洋の植民化から解放し、そこに新秩序を生み出そうというものであるが、それのみではなく、さらにその新秩序が世界の新秩序の指標となるべきものであった。そして三木清は、この新秩序建設のための新たな思想の原理として、協同主義を提唱する。それは当時のファシズムのみではなく、ヨーロッパに由来する諸思想の諸問題を克服すべき思想原理であった。「東亜協同体の理論と協同主義の原理は今日いよいよ重要になつて來たと我々は信じる。…我々の目標は、自由主義、共產主義、全體主義を超えた新しい思想原理を確立することである。』¹⁶⁶⁾

まず、三木清は自由主義を批判する。「自由主義は一定の時代における歴史的産物であり、従つてその役割を終ると共に退かざるを得ないであらう。』¹⁶⁷⁾ もちろん自由主義には、後の世にもうけつがねねばならない尊重すべき貴重な思想が含まれている。しかし自由主義における自由は抽象的なものでしかなかった。「自由に關していへば、自由主義が自由を重んじたことが間違つてゐるのでなく、その自由が抽象的なものであつたところに誤謬があるのである。即ち自由主義は自由を個人主義的立場から捉へ、個人と社會との聯關において具體的に捉へなかつた。』¹⁶⁸⁾ すなわち自由主義は個人主義である。それは誤った人間理解に基づいた思想である。な

ぜならそこでは、社会に先立ってまず個人が存在すると考えられているからである。「近代的自由主義は個人主義である。即ちそれにとつては個人が先であつて社会の後のものである。アトムの如く獨立な個人が先づ考へられ、社会はしかる後にかやうな個人が本質的には個人的立場から取結ぶ關係として出來てくるものの如く考へられる。あの社会契約説は近代的社会觀の典型的なものである。」¹⁶⁹⁾ かくして自由主義がもたらすのは無秩序である。「第一に、歴史的に見れば、自由主義文化の行き着いたところは無秩序といふことであつた。…自由主義はその個人主義乃至主觀主義のために精神的にもアナキーに、かくしてまたニヒリズムに陥つた。」¹⁷⁰⁾

このように自由主義においては人間は社会から抽象されて理解されている。それゆゑ自由主義は個人主義であり利己主義である。しかもそこで主張されている自由は抽象的な自由でしかない。これに対して協同主義においては、人間は社会から生まれ、社会において生きるものである。「自由主義は個人主義である。個人主義は利己主義として協同主義に對する限り否定されねばならぬ。社会よりもつねに自己を先にする個人主義、全體を無視して自己に執着する個人主義の正しくないことは云ふまでもない。個人が先のもので社会は後のものであると考へる個人主義に反對して、協同主義は寧ろ社会が先のものであつて個人は後のものであると考へる。即ち個人は社会から生れ、社会によつて生き、社会のうちに於て自己を完全に爲し得るものである。利己主義として自由主義は排斥されねばならぬが、しかし自由は尊重されねばならぬ。ただし自由主義のいふ自由は抽象的な自由に過ぎず、眞に具體的な自由は却つて協同主義の立場に於て實現され得るのである。」¹⁷¹⁾

さらに自由主義は世界主義である。「近代的な世界主義は如何なる意味において抽象的であつたであらうか。それは各々の民族の有する固有性や特殊性に對する深い認識を有しない點において抽象的であると云はれるのがつねである。それは實に近代的原理の上に、言ひ換へれば自由主義の上に立つてゐるが故に抽象的であるのである。」¹⁷²⁾ この抽象的な世界主義は新しい世界主義にとってかわられねばならない。「更にまた東亞思想は固より抽象的な世界主義を否定するところから生れ得るものであるが、この特殊的なものは自己のうちに新しい世界秩序に對する普遍的原理を含むことによつて同時に新しい世界主義を指示するものでなければならない。この新しい世界主義は全體主義と同様の原理に従つて考へられるものである。即ちそれは近代的な世界主義におけるアトムズムを克服して世界を實在的な全體と考へ、それぞれの民族がどこまでも獨自性を有しつつしかもその中に包まれてゐるといふ全體として世界を把握するものである」¹⁷³⁾

このように自由主義は個人主義であり世界主義であるが、その個人も世界も抽象的なものでしかない。しかるに個人は、その具體的なあり方においては、特殊的にして普遍的である。個人は民族と結びついて具體的な存在であり、また具體的な世界は民族を媒介として實現するものである。「個人は抽象的な人類や世界でなく却つて民族といふが如き具體的な全體と結びついて具體的な存在であるのである。個人は民族を媒介するものでなければ具體的に人類或ひは世界的になることができない。單に人類と考へられるやうな個人は抽象的なものに過ぎぬ。」¹⁷⁴⁾

「個人は民族を通じて世界と結び付けられるやうに、民族はまた個人を通じて人類と結び付けられる。個人と民族との相互媒介は世界が眞に具體的な全體として實現するためのものである。かかる世界のうちにおいて民族も個人も眞に獨立なものとなるのである。」¹⁷⁵⁾

また三木清は共產主義を批判している。「共產主義については、何よりもその階級闘争主義、プロレタリア獨裁の思想が否定されねばならぬ。…しかしながら階級の問題は階級闘争主義に依ることなく、却つて協同主義の立場に於て新しい解決の仕方を見出すべきものである。この協同主義にあつては階級的利害を超えた公益の立場が重んぜられ、階級は階級的であることをやめて一層高い全體のうちに於ける職能的秩序となり、しかもこの職能的秩序は身分的でなく機能的に考へられなければならぬ。次に共產主義の非歴史的な世界主義が批判されなければならぬ。…しかるに共產主義は資本主義を克服すると稱しながらその自由主義と同様の抽象的な世界主義に陥つてをり近代主義の埒内に止まつて、これを克服するものとは云ひ得ないのである。東亞協同體の思想はかかる抽象的な世界主義を超克するものである。また共產主義はその抽象的な世界主義に對應して非歴史的な公式主義となつてゐる。それは現在ソヴェート聯邦の文化に見られる如く畫一主義の弊に陥り、個人の獨自性と自發性とを抑壓するその畫一主義は官僚主義と結び附いてゐるのである。」¹⁷⁶⁾ 三木清はまた資本主義の弊害を指摘し批判している。「中國人の恐れる侵略主義は帝國主義であり、帝國主義は則ち自由主義の發展にはかならないのであります。營利主義であるところの自由主義が無制限に認められる限り、今日の狀態において日本と中國との眞に協同的な經濟合作は不可能であると言はねばなりません。…今やその弊害が何人の眼にも顯著な資本主義の問題を解決することは今日の世界史的課題であるのであります。」¹⁷⁷⁾

そして三木清は全体主義を批判する。「全體主義は個人主義に對立し、個人主義と同様に抽象的である。個人主義が個人を超えた全體を認めないとすれば全體主義は全體のうちに於ける個人の獨自性を認めない。全體主義は論理としては有機體説をとるのが普通であり、この論理に於ては個人は全體のうちに全く内在的なものと考へられて有機體の器官の如きものとなり、獨立性を有することができぬ。」¹⁷⁸⁾ ところで三木清の協同主義においては、社会が先で個人は後である。この立場は全体主義と呼ぶことができる。そこで三木清は従来の全体主義に対して、協同主義を新しい全体主義として位置づけている。それはもちろん前者の問題点を克服するものでなければならない。「個人を全體よりも先のものと考へる個人主義の原理が否定されて、全體は個人よりも先のものであるとする全體主義の原理が確定されなければならない。これは當然のことであるが、その際忘れてならないことは、この全體主義が抽象的に個人主義を否定し、抽象的に個人主義に對立するのであつてはならないといふことである。…つまり全體の立場のうちに個人主義を止揚することが重要である。」¹⁷⁹⁾ 「協同主義は一方個人主義に反對して全體の超越性を認めると共に、他方全體主義に反對して個人の獨自性を重んずることによつて全體を個人に内在的なものと考へる。」¹⁸⁰⁾ 「かやうにして考へられることは、新しい全體主義は自由主義に單に對立するものでなく、却つて自己のうちに自由主義を辯證法的に止揚するものでなけ

ればならぬといふことである。』¹⁸¹⁾

ところで当時の全体主義は実質的には民族主義であった。それは民族を世界から抽象する全体主義、民族のみを全体と考える全体主義であった。「更に自由主義的世界主義の誤謬は、世界を民族や國家から抽象して考へたところにある。他方また世界から抽象して民族や國家を考へようとする限り全體主義も一面的である。』¹⁸²⁾ これに対して三木清は東亜共同体における全体主義を主張する。「全體主義は西洋のファシズム國から來た思想であるが、民族主義であることを特色としてゐる。…けれども全體主義が民族主義である點において我々は全體主義に止まることができないであらう。たとひ全體主義といふにしても、それは東亞協同體といふが如き全體を考へての全體主義でなければならぬであらう。』¹⁸³⁾ ただし三木清は民族主義それ自身を否定しているのではない。民族主義ないし国民主義について三木清は3点の重要な意義をあげている。「後に論ずることを先取しつつ、誤解のないやうに豫め云つておけば、民族主義乃至國民主義は今日次の三つの點から考へて重要な意義を有してゐる。第一に、それは現在抽象的なものになつた近代的世界主義もしくは國際主義の克服にとつてその否定的契機となり、そこから新しい意味における世界主義の發展してくることが可能にされるといふ意味において重要性を有してゐる。第二に、それは東亞協同體といふが如き民族を超えた全體を考へるにしても、その中において各々の民族或ひは國家がそれぞれの個性、獨立性、自主性を有するのでなければならぬといふ意味において重要性を有してゐる。第三に、どのやうな世界的意義を有する事柄も、抽象的に普遍的に實現されるものでなく、却つてつねに一定の民族において最初に實現されるといふ意味において、言ひ換へれば、どのやうな世界史的な出來事もつねに一定の民族の行動として開始されるといふ意味において、民族主義には正しい見方が含まれてゐるのである。』¹⁸⁴⁾

三木清はこのように1939年に発表した『新日本の思想原理』とその『續篇』において、またさらにこれらに前後する諸々の作品の中で、從來の自由主義、共產主義、全体主義を批判しつつ、これらの問題点を克服するものとして東亜協同体の理念と協同主義の原理について論じている。ただし『新日本の思想原理 續篇』では、協同主義の名のもとに、当時の危機的時代状況との対決が展開されているのみではなく、三木哲学が網羅的に述べられている。それは三木清の《絶對的レアリズム》における《人間学的存在論》の思想が、簡潔かつ体系的にまとめられている作品であり、言わば“三木哲学概説”の觀を呈している。三木清はヨーロッパの諸思想との対決を通して自己の哲学を形成していった。そして満州事変をきっかけに軍部が台頭してくるにしたがい、その危機を乗り越える思想を提唱する必要に迫られていった。そこで自分がそれまで形成してきた哲学こそが、その思想の原理たりうるものであると自覚したのであらう。

注

- 1) 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頁。
- 2) 三木清『教養と時代感覚』三木清全集第13巻所収, 岩波書店, 1985年, 288頁。
- 3) 三木清『ディレッタンティズムに就いて。』三木清全集第12巻所収, 岩波書店, 1985年, 86頁。
- 4) 三木清『哲學入門』三木清全集第7巻所収, 岩波書店, 1985年, 175頁, 岩波新書版189頁。
- 5) 同前, 155頁, 岩波新書版167-168頁。
- 6) 三木清『技術哲學』三木清全集第7巻所収, 岩波書店, 1985年, 293頁。
- 7) 三木清, 前掲『哲學入門』168-169頁, 岩波新書版181-182頁。
- 8) 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, 18頁。
- 9) 同前, 117頁。
- 10) 三木清, 前掲『技術哲學』236頁。
- 11) 三木清, 前掲『構想力の論理』4頁。
- 12) 同前, 19頁。以下も参照。同前, 152, 232頁, 三木清『傳統論』三木清全集第14巻所収, 岩波書店, 1985年, 315頁。
- 13) 三木清, 前掲『構想力の論理』19頁。以下も参照, 同前, 249頁, 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, 150頁。
- 14) 三木清, 前掲『構想力の論理』36頁。また三木清『哲學的人間學』三木清全集第18巻所収, 岩波書店, 1986年, 183頁参照。
- 15) 三木清, 前掲『構想力の論理』145頁。同前, 112, 151頁参照。
- 16) 同前, 149頁。
- 17) 同前, 151頁。
- 18) 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, 131頁。
- 19) 三木清, 前掲『構想力の論理』249頁。
- 20) 三木清『倫理と人間』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 402頁。
- 21) 三木清, 前掲『哲學的人間學』206頁。
- 22) 同前, 208頁。なお三木清は社会の習慣を慣習と呼んでいる。前掲『構想力の論理』118頁参照。
- 23) 三木清, 前掲『哲學的人間學』267頁。
- 24) 三木清, 前掲『哲學入門』63頁, 岩波新書版66頁。
- 25) 三木清, 前掲『技術哲學』210頁。
- 26) 三木清, 前掲『哲學的人間學』256-257頁。
- 27) 三木清, 前掲『構想力の論理』246-247頁。
- 28) 三木清, 前掲『哲學的人間學』255頁。なお離心性と存在論的中心については次のようにも述べられている。「問題は、上に述べたやうな人間存在の所謂離心性からのみでは客觀的な世界の概念は基礎付けられ得ないといふことでなければならぬ。…世界がその客觀性に於て示されるためには、逆に人間が主體として、我々の謂ふ存在論的中心として確立されることが必要である。』『ヒューマニズムの哲學的基礎』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 167頁。
- 29) 三木清, 前掲『ヒューマニズムの哲學的基礎』164頁。
- 30) 三木清, 前掲『哲學的人間學』253頁。
- 31) 同前, 257頁。
- 32) 三木清, 前掲『ヒューマニズムの哲學的基礎』164頁, 『哲學的人間學』255-256頁。
- 33) 三木清, 前掲『ヒューマニズムの哲學的基礎』165頁, 『哲學的人間學』256頁。
- 34) 三木清, 前掲『哲學的人間學』267-268頁。
- 35) 同前, 255頁。
- 36) 三木清, 前掲『哲學入門』192-193頁, 岩波新書版207-208頁。

- 37) 同前, 60頁, 岩波新書版62-63頁。
- 38) 同前, 14頁, 岩波新書版11頁。
- 39) 三木清, 前掲『哲學的人間學』143頁。
- 40) 三木清, 前掲『哲學入門』156頁, 岩波新書版168頁。
- 41) 同前, 156-157頁, 岩波新書版169頁。
- 42) 三木清, 前掲『ヒューマニズムの哲學的基礎』176頁。
- 43) 同前, 186頁。
- 44) 三木清, 前掲『哲學的人間學』380頁。
- 45) 三木清, 前掲『技術哲學』222頁。
- 46) 三木清, 前掲『哲學入門』23頁, 岩波新書版21頁。
- 47) 同前, 175頁, 岩波新書版190頁。
- 48) 三木清, 前掲『構想力の論理』114頁。なおこれとほぼ同じ文章が次の箇所に見られる。前掲『哲學的人間學』207-208頁, 『人間學と歴史哲學』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 98-99頁。
- 49) 三木清, 前掲『哲學入門』30頁, 岩波新書版29-30頁。
- 50) 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, 222頁, 新潮文庫版31頁。
- 51) 三木清, 前掲『構想力の論理』112頁, 『哲學入門』31頁, 岩波新書版30頁。
- 52) 三木清, 前掲『哲學入門』30-31頁, 岩波新書版30頁。
- 53) 同前, 31頁, 岩波新書版30頁。
- 54) 三木清, 前掲『哲學的人間學』294-295頁。
- 55) 同前, 294頁。
- 56) 三木清『自由と自由主義』三木清全集第7巻所収, 岩波書店, 1985年, 465-466頁。
- 57) 三木清『戦時認識の基調』三木清全集第15巻所収, 岩波書店, 1985年, 466頁。
- 58) 三木清, 前掲『人生論ノート』228頁, 新潮文庫版36頁。
- 59) 同前, 229頁, 新潮文庫版37頁。
- 60) 同前, 228頁, 新潮文庫版36頁。
- 61) 同前, 230頁, 新潮文庫版38頁。
- 62) 三木清『技術と文化』三木清全集第13巻所収, 岩波書店, 1985年, 471頁。以下も参照。前掲『構想力の論理』229頁, 『技術學の理念』三木清全集第7巻所収, 岩波書店, 1985年, 313頁。
- 63) 三木清, 前掲『技術哲學』284頁。
- 64) 同前, 284頁。
- 65) 同前, 219頁。
- 66) 三木清, 前掲『ヒューマニズムの哲學的基礎』180-181頁。
- 67) 三木清, 前掲『哲學的人間學』374頁。
- 68) 同前, 376頁。
- 69) 三木清『日本の性格とファシズム』三木清全集第13巻所収, 岩波書店, 1985年, 265頁。
- 70) 三木清『社會道德』三木清全集第7巻所収, 岩波書店, 1985年, 451頁。以下も参照。前掲『哲學入門』182頁, 岩波新書版196頁, 『技術哲學』223頁。
- 71) 三木清, 前掲『哲學入門』180頁, 岩波新書版194頁。また前掲『社會道德』452頁参照。
- 72) 三木清『道德の理念』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 412頁。
- 73) 三木清, 前掲『哲學入門』178頁, 岩波新書版192頁。
- 74) 同前, 180頁, 岩波新書版194頁, 以下も参照。前掲『哲學的人間學』377頁, 『大學改革の理念』三木清全集第14巻所収, 岩波書店, 1985年, 245頁。
- 75) 三木清, 前掲『哲學入門』182頁, 岩波新書版196頁。
- 76) 三木清, 前掲『社會道德』455頁。

- 77) 三木清, 前掲『哲學入門』194頁, 岩波新書版209頁。
- 78) 三木清『人民の聲』三木清全集第16巻所収, 岩波書店, 1985年, 132頁。また前掲『人生論ノート』349頁, 新潮文庫版138頁参照。
- 79) 三木清, 前掲『哲學入門』179頁, 岩波新書版193頁。
- 80) 三木清, 前掲『社會道德』457頁。
- 81) 三木清, 前掲『道德の理念』407頁。
- 82) 同前, 416-417頁。
- 83) 三木清, 前掲『社會道德』457頁。
- 84) 三木清, 前掲『哲學入門』191-192頁, 岩波新書版206-207頁。
- 85) 良心の問題をつきつめると, 眞実性, 人間のまこと, 主体的眞理, 存在論的眞理, 道德的眞理の問題に遡源することになるであろう。この問題については以下を参照。三木清『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, 7-9, 12頁, 前掲『表現に於ける眞理』131頁, 『哲學的人間學』340-341, 344-345頁, 『哲學入門』77-79, 159-161頁, 岩波新書版81-84, 171-173頁。
- 86) 三木清, 前掲『社會道德』457頁。また前掲『哲學入門』191頁, 岩波新書版206頁参照。
- 87) 三木清, 前掲『倫理と人間』377頁。
- 88) 同前, 377頁。
- 89) 同前, 378頁。
- 90) 同前, 382頁。
- 91) 同前, 383頁。
- 92) 同前, 385-386頁。
- 93) 同前, 387頁。また三木清『最近の哲學』三木清全集第20巻所収, 岩波書店, 1986年, 181頁参照。
- 94) 三木清, 前掲『倫理と人間』388頁。
- 95) 同前, 391頁。
- 96) 同前, 392頁。
- 97) 同前, 397-398頁。
- 98) 同前, 400頁。
- 99) 同前, 400頁。
- 100) 同前, 398頁。
- 101) 同前, 399頁。
- 102) 同前, 401頁。
- 103) 同前, 401-402頁。
- 104) 同前, 402-403頁。
- 105) 三木清『ハイデッガーと哲學の運命』三木清全集第10巻所収, 岩波書店, 1985年, 317頁。また前掲『人生論ノート』248頁, 新潮文庫版53頁参照。
- 106) 三木清, 前掲『哲學的人間學』143頁。
- 107) 同前, 183頁。
- 108) 三木清, 前掲『構想力の論理』102-103頁。
- 109) 同前, 111頁。
- 110) 同前, 145頁。
- 111) 同前, 159頁。
- 112) 同前, 175頁。
- 113) 同前, 177頁。
- 114) 同前, 180頁。
- 115) 同前, 100頁。

- 116) 三木清, 前掲『人生論ノート』236頁, 新潮文庫版42頁。
117) 同前, 325頁, 新潮文庫版118頁。
118) 三木清, 前掲『技術哲學』237頁。
119) 三木清, 前掲『構想力の論理』7頁。
120) 同前, 107頁。また同前, 108, 109頁, 前掲『哲學入門』174頁, 岩波新書版188頁参照。
121) 三木清, 前掲『構想力の論理』100頁。
122) 同前, 149頁。
123) 同前, 151頁。
124) 同前, 152頁。
125) 同前, 154-155頁。
126) 同前, 156頁。
127) 同前, 157-158頁。
128) 同前, 183頁。
129) 道德もフィクションであるとすれば, 道德がその呪縛の力を失った社会は恐るべきである。
130) 三木清, 前掲『人生論ノート』228頁, 新潮文庫版36頁。
131) 「他の世界」については次の箇所を参照。「例へば, 政治の世界は慣習の全體に還元し得るところの, あらゆる場所において作用しながら何處においても見るを得ぬところの或る「他の世界」 un autre monde である。」前掲『構想力の論理』99頁。
132) 三木清, 前掲『人生論ノート』293頁, 新潮文庫版90頁。
133) 同前, 294-295頁, 新潮文庫版92頁。
134) 三木清, 前掲『哲學的人間學』269-270頁。
135) 同前, 270頁。
136) 同前, 271-272頁。
137) 同前, 272頁。
138) 三木清『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, 404頁。
139) 三木清, 前掲『哲學的人間學』295-296頁参照。
140) 「デモーニッシュ」に言及している箇所として以下があげられる。前掲『哲學的人間學』131, 307頁, 『構想力の論理』248, 249頁, 『表現に於ける眞理』137頁, 『ヒューマンイズムの哲學的基礎』170頁, 『哲學入門』164-165, 186頁, 岩波新書版177, 200頁, 『シェストフ的不安について』404頁。
141) 三木清, 前掲『シェストフ的不安について』404頁。
142) 三木清, 前掲『哲學的人間學』131頁。また前掲『哲學入門』164-165頁, 岩波新書版177頁参照。
143) 三木清, 前掲『ヒューマンイズムの哲學的基礎』170頁。
144) 同前, 172頁。
145) 三木清, 前掲『哲學入門』185-186頁, 岩波新書版200-201頁。
146) 三木清, 前掲『人生論ノート』346-347頁, 新潮文庫版136頁参照。
147) 三木清, 前掲『人生論ノート』254頁, 新潮文庫版58頁。
148) 前掲『ヒューマンイズムの哲學的基礎』174頁においては次のようにも述べられている。「人間は離心的存在性を有する故に, 彼が世界のうちへ出てくるといふことは彼の自由の行爲である。」この問題については『三木清の存在論(Ⅳ)』46-47頁参照。
149) 三木清, 前掲『哲學的人間學』273頁。
150) 同前, 282頁。
151) 三木清, 前掲『技術哲學』289頁。
152) 三木清『ジャーナリズム』三木清全集第14巻所収, 岩波書店, 1985年, 128頁。
153) 三木清『教養論』三木清全集第13巻所収, 岩波書店, 1985年, 324頁。

- 154) 三木清, 前掲『教養と時代感覚』289頁。教養について言及されているその他の箇所として以下があげられる。『人間主義』三木清全集第5巻所収, 岩波書店, 1984年, 214頁, 『ヒューマニズムへの展開』三木清全集第12巻所収, 岩波書店, 1985年, 228頁, 『哲学の復興』三木清全集第13巻所収, 岩波書店, 1985年 300頁, 前掲『表現に於ける眞理』126頁, 『教養と時代感覚』288頁, 『教養論』315-317, 321頁, 『哲学的人間學』221, 346-347頁。
- 155) 三木清, 前掲『人生論ノート』208頁, 新潮文庫版18頁。
- 156) 同前, 208-209頁, 新潮文庫版19頁。
- 157) 同前, 210-211頁, 新潮文庫版20-21頁。
- 158) 同前, 211頁, 新潮文庫版21頁。
- 159) 同前, 211頁, 新潮文庫版21頁。
- 160) 同前, 212頁, 新潮文庫版22頁。
- 161) 同前, 271頁, 新潮文庫版72頁。
- 162) 同前, 273頁, 新潮文庫版74頁。
- 163) 同前, 275頁, 新潮文庫版75頁。
- 164) 同前, 305頁, 新潮文庫版101頁。
- 165) 同前, 309頁, 新潮文庫版104頁。
- 166) 三木清『世界の危機と日本の立場』三木清全集第15巻所収, 岩波書店, 1985年, 386-387頁。
- 167) 三木清, 前掲『自由と自由主義』475頁。
- 168) 同前, 476頁。
- 169) 三木清『東亞思想の根據』三木清全集第15巻所収, 岩波書店, 1985年, 317頁。なお岩波の全集では「社會の後」となっているが, この「の」は「は」の誤植であろう。三木清が社会契約説を批判しているその他の箇所としては以下があげられる。前掲『哲学的人間學』360頁, 『人生論ノート』294-295頁, 新潮文庫版92頁。
- 170) 三木清, 前掲『戦時認識の基調』464-465頁。
- 171) 三木清『新日本の思想原理』三木清全集第17巻所収, 岩波書店, 1985年, 524頁。
- 172) 三木清, 前掲『東亞思想の根據』317頁。
- 173) 同前, 320頁。
- 174) 三木清『全體と個人』三木清全集第14巻所収, 岩波書店, 1985年, 283頁。
- 175) 同前, 284頁。また三木清は同様に個人道徳, 社会的道徳, 人類的道徳の關係について論じている。前掲『社會道徳』453頁。
- 176) 三木清, 前掲『新日本の思想原理』522-523頁。
- 177) 三木清『汪兆銘氏に寄す』三木清全集第15巻所収, 岩波書店, 1985年, 396頁。三木清が資本主義を批判しているその他の箇所として以下があげられる。三木清全集第14巻193, 333頁, 第16巻132, 319, 381頁, 第17巻。510頁。
- 178) 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, 578頁。また前掲『全體と個人』286-287頁参照。
- 179) 三木清, 前掲『全體と個人』274-275頁。
- 180) 三木清, 前掲『新日本の思想原理 續篇』579頁。
- 181) 三木清, 前掲『東亞思想の根據』320頁。
- 182) 三木清, 前掲『全體と個人』285頁。
- 183) 三木清『日支を結ぶ思想』三木清全集第14巻所収, 岩波書店, 1985年, 186頁。
- 184) 三木清, 前掲『東亞思想の根據』310頁。前掲『新日本の思想原理』516-517頁においても同様のことが述べられている。