

## 三木清の行為の哲学と構想力の論理 (上)

赤 松 常 弘

(一)

周知のように、『構想力の論理』は三木清の晩年の代表的著作の一つである。三木が「神話(上)——構想力の論理に就いて 其一」を雑誌『思想』に発表したのは、昭和十二年五月だった。以後、「神話」について二回、「制度」「技術」についてそれぞれ三回連載し、それをまとめて『構想力の論理 第一』と題して出版したのは、昭和十四年七月である。この書の「序」に、構想力を主題として考察を進めてきた三木の意図が述べられている。もっともこの「序」は、昭和十四年、一冊にまとめて出版するときに付けられたものなので、そこに述べられているような意図を三木が最初から明確にもっていたとは言い難い。むしろ書き続けているうちに、明確になってきた面もあるだろう。

三木は次のように述べている。「前著『歴史哲学』の発表(一九三二年)の後、絶えず私の脳裡を往来したのは、客観的なものと主観的なもの、合理的なものとは非合理的なもの、知的なものとは感情的なものを如何にして結合し得るかという問題であった。当時私はこの問題をロゴスとパトスとの統一の問題として定式化し、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、その弁証法的統一を論ずるということが私の主なる仕事であった。」<sup>1)</sup>「客観的なものと主観的なものとの統一」をも「ロゴスとパトスとの統一」とするのはやや奇異な感じを受ける。ここには、新カント主義的、認識論的立場からする「主観・客観」図式を越えようとする三木のもうひとつの問題意識が混在しているようだ。しかしこの問題意識もやがては「ロゴスとパトスとの統一」の問題につながるものであったから、三木の哲学的思索の根本問題は、「ロゴスとパトスとの統一」の問題であったと結論づけても間違いではないだろう。

この問題を単に形式的にはなく、具体的、現実的に解くために、三木がその鍵となる基礎概念として設定したのが「構想力」という概念であった。「この問題を追求して、私はカントが構想力に悟性と感性とを結合する機能を認めたことを想起しながら、構想力の論理に思い至ったのである。」<sup>2)</sup>そして「神話」の章が書き始められ、ついで「制度」について考察を始めた頃から、「私の考える構想力の論理が実は『形の論理』であるということが漸次明らかになってきた。」<sup>3)</sup>そして「構想力の論理」といはいはば主観的な表現は、形の論理といはいはば客観的な表現を見出すことによって、私の思想は今一応の安定に達したのである。<sup>4)</sup>以後、「構想力」と「形」を指導概念、基礎概念として、「技術」の章へと書き進められていった。

『構想力の論理 第一』出版後、すぐに続篇が「経験」をテーマにして書き始められる。この「経験」の章は、それまでのものと趣を異にして、哲学史的な考察であり、構想力の論

理をヨーロッパ近代の諸哲学のなかから引き出そうとするものであった。十二回連載されて一応しめくりがつけられ、次に「言語」の問題を捉えて追求していくことが予告されたが、三木が獄死したので、それは果たされなかった。彼の死後、「経験」の部分は『構想力の論理 第二』として出版された。

三木自身が述べているように、『構想力の論理』はまだ「研究ノート」<sup>9)</sup>であり、論理的体系的な叙述になっていない。「現象学的な形」で叙述されているこの研究ノートが完了したら、ついで論理的体系的叙述がなされた筈であり、それがなされていたら、三木自身の哲学がそこに明確な姿を現わしていただろう。しかし遺された著作『構想力の論理』によっても、我々は三木哲学の基本的な骨組だけはうかがうことができる。

この著作は、既述のように、「構想力」と「形」の概念を追求したものだが、その根柢には三木の行為の哲学がある。「構想力の論理によって私が考えようとするものは行為の哲学である」<sup>10)</sup>と三木は「序」に書いている。構想力の論理は観想の立場からでなく、行為の立場から構築されねばならないというわけだが、「すべての行為は広い意味においてもものを作るという、即ち制作の意味を有している。」<sup>11)</sup> また、「人間のあらゆる行為は、……すべて技術的であると言わねばならぬ。」<sup>12)</sup> つまり、人間はその「構想力」を駆使しながら、「技術的制作的行為」によって「形」を生み出していくというのが三木の哲学の基本構図であり、この構図にもとづいて、人間の、文化を形成する歴史的社会的行為の全体像を明らかにしつつ、上述の、ロゴスとパトスの統一という問題に答えようとするのが、三木の哲学であったと言えるだろう。

ところで、この技術的制作的行為の立場は、『構想力の論理』において初めて主張されたのではない。既に別稿において考察したように<sup>9)</sup>、三木は昭和十年前後から行為の哲学を主張するようになっていく。当時、シュエフトフなどの不安の文学、不安の哲学が流行する一方、知識人の間では「行動主義」が喧伝されていた。三木は不安の思想と行動主義が相反するようでじつは表裏一体であることを洞察し、両者を批判しながらも、両者を真に統一し、生かすために、行動的人間という新しいタイプの創造を提唱した。そして、この行動的人間を支える行為の哲学、行為の立場に立った新しい人間の哲学が模索されるわけである。それは当時、三木が盛んに書いていた評論・時評のたぐいからも伺われるが、同じ時期に書きつづけながら未完のまま中断された『哲学的人間学』に、この時期の思索は集約されている。

技術的制作的行為は「人間存在の表現性」として論じられている<sup>10)</sup>。道具の制作から始めて、言語活動や芸術的創作に至るまで、人間のあらゆる行為を「表現」と規定するのは、デルタイの「生の表現」の哲学や、西田哲学などからの影響と考えられるが、思想的連関はさておいて、人間はさまざまな行為において世界と自己を表現すると三木は考える。そしてそのような表現活動は、ハイデッガーの言うように、人間の世界内存在を前提にして初めて可能だと考える。人間は世界のうちにある（人間存在の状況性）。しかし人間は単に世界のうちにあるのみでなく、みづから働くものとして世界を作る（人間存在の表現性）<sup>11)</sup>。

三木のいう人間存在の状況性（人間が世界のうちにあること）は必ずしもハイデッガーの世界内存在と同じではないが、両者の対比はここでは省略する。三木はむしろ、プレスナーなどに代表される当時のヨーロッパの哲学的人間学を下敷きにしているといえるだろう。すなわち、人間はつねに環境のうちにあるが、単なる有機的生命的存在者の環境が閉じているに対して、人間の環境は開いており<sup>12)</sup>、「離心的 (exzentrisch)」<sup>13)</sup> であると三木はいう。そ

してこの離心性を、西田流に、「無へ超越したもの」<sup>14)</sup>と把えなおす。すなわち、人間は周囲の環境から超越して主体となり、逆に環境は人間に対して超越的となり、客体としての世界となる<sup>15)</sup>。主体としての人間と客体としての環境世界は連続せず、無をはらむ。したがって人間は自己の存在の根拠を無として自覚する<sup>16)</sup>。人間が無の上に立っているがゆえに、人間の欲望はデモーニッシュである<sup>17)</sup>。

人間は無の上に立ちながら（立つが故に）、世界を作る。世界を作りながら自己をつくる。人間の行為はすべて制作的であり、表現的である。そしてすべての制作的行為は技術的である。三木は様々なレベルや種類の技術的制作的行為について考察しているが、それらに共通なのは、根底に無をはらんだ表現であること、したがって、デモーニッシュな意欲にかられて、新しい現実を生産する活動であることである。

『哲学的人間学』は、以上のように、「人間存在の状況性」と「人間存在の表現性」を考察し、ついで「人間存在の社会性」について論じている。ハイデッガーにならって、「ひと」の概念などについて考察しながらも、ハイデッガーを批判して、「世間」に止まらない「社会」の概念を明らかにしようとしているが、中断され、未完成のまま残された。

梶田啓三郎によれば、『哲学的人間学』の完成は昭和十二年三月ごろに断念されたようで<sup>19)</sup>、同年五月から「構想力の論理」が発表され始める。三木が何故『哲学的人間学』を中断して、「構想力の論理」を書き始めたのか、その理由は不明だが、彼自身が「構想力の論理 第一」の「序」で言うように、「構想力」の概念に思い至ったため、この概念を基軸にして、彼の行為の哲学を構築しなおそうと考え、『哲学的人間学』を不十分なものとして中断したと見ることもできる。

『構想力の論理 第一』の「序」は、雑誌『思想』に連載していた論文を一冊にまとめて出版したときにつけたものだから、それを脇にやれば、第一章「神話」の「一」が連載論文を書き始めたときの「序」に当たるわけで、この部分を読むと、『哲学的人間学』との続き具合が納得がいく。そこで三木は、「構想力の論理」ないしは「想像の論理」の思想史上の由来から書き始め、抽象的で、単純にロゴス的な論理である形式論理に対して、具体的で、パトスのなものにも関わる論理、単に知識の論理でなく、行為の論理の必要性を説き、普通には美或いは芸術の領域で考えられる構想力の論理を拡大して、すべての行為一般の論理として考えてみようとする。そして「すべての行為が……ポイエシス（制作）の、言い換えると表現的行為の意味を有する」<sup>20)</sup>がゆえに、構想力の論理は美と芸術の領域への拘束から解放されて、表現的世界一般の論理、一切の行為の論理として解明されなければならない。

われわれはここに、『哲学的人間学』の時期と同様、行為の哲学の立場が維持されていること、しかも芸術に範をとって制作的行為、表現的行為一般を考えようとする点でも共通していることを確認することができる。行為の哲学の立場から構想力の論理が明らかにされようとしていると言えるが、逆に、構想力の論理によって行為の哲学が構築されようとしているとも言える。行為するとは広い意味において物を作ること、すなわち制作であり、新しいものを作ることとしては創造である。また制作は歴史적으로おこなわれ、歴史は制作的行為によって作られていく。とすれば、構想力の論理は「歴史的創造の論理」であるとも言われている<sup>21)</sup>。この「歴史的創造」の観点も、『歴史哲学』以来（あるいはそれ以前から）一貫して三木がとってきた観点である。

こうしてみると、『構想力の論理』は、『哲学的人間学』の時期における行為の哲学の基本

的観点は保持しながら、構想力の論理を解明しようとしており、そのことによって三木は行為の哲学をさらに深めようとしていたとすることができる。そこでわれわれは、『構想力の論理』の内容について、行為の哲学という観点から、具体的に検討することにしよう。

(一)

『構想力の論理』は「神話」の考察から始まる。三木は未開人の神話、古代ギリシャの神話、プラトン哲学の中の神話などを取り上げ、それを夢や詩などと対比しながら、神話が構想力の産物であること、神話を構想する作用は現代でも働いており、いはば現代の神話が存在していること、そして人々は神話を指針にして歴史を創造していくのであり、その意味で、構想力の論理は歴史的創造の論理であり、世界の实在性は構想力の論理によって基礎づけられることなどを述べている。

まず、神話が構想力の産物であるとはどういうことか。三木は未開人の神話についてのマリノフスキーやレヴィ・ブリュルの研究を引用しながら、神話の特質について述べる。現代の人類学や神話学の水準からみて、マリノフスキーやレヴィ・ブリュルなどの理論がどのように評価されるかという点には、ここでは立入らない。三木の言わんとするところを引き出してみよう。

未開人において、「神話は単なる認識の産物でなく、感情的な且つ運動的な要素がその中で重要な位置を占めている。」<sup>22)</sup>「認識の産物」は「感覚されるもの」とか「表象」とも言い換えられるが、「表象といえは普通には、知的な、認識に関わる現象を意味している。」<sup>23)</sup>つまり、未開人の神話においては、知的なものゝ感情的なものが滲透しあい、ひとつになっているというわけである。三木の問題意識に即していえば、ロゴスとパトスがひとつになっているのが神話である。

この場合、「感情的な且つ運動的な要素」とは、「感覚には分らないけれども実在する力、影響、作用」<sup>24)</sup>であり、「物、存在、現象」が発したり、受けたりする「力、能、性質、神秘的な作用」<sup>25)</sup>である。それらは感覚される知的な表象ではなく、感じられるもの、感じられる力である。この力は「接触、振替、共感、遠隔作用」<sup>26)</sup>などの形をとりながら、物と物との間だけでなく、人間にも作用し、影響を及ぼしていると感じられている。すなわち、未開人においては、「個人と社会群との、且つ同時に社会群と周囲の物の群との分与が感じられ、生きられ」<sup>27)</sup>ている。人は可視的な世界を知的に表象しながら生きてると同時に、それとひとつになった不可視の世界を感情的に共生しているというわけである。このような分与<sup>28)</sup>、共生の感情が神話の根底にある。分与が現実的に生きられているとき、共生が感じられているとき、神話は稀で貧弱だが、そうでなくなったとき、神話はもはや直接的なものとして感じられていない分与を実現し、もはや生きられていない共同を確保しようとして、豊かに形成されるというのである。

以上のように、三木は、神話は知的なものと感情的なものが結びついた世界像であり、それはロゴスとパトスを統一する力としての構想力によって産み出されたと考える。人々が生きている周囲の環境世界の事物・事象や人々の間でおこる出来事などは、感覚の対象であり、知的な表象となっている。それらの表象を結びつけ、関連づけ、ひとつにまとめるのは、それらの可視的な表象の背後で生きられている感情的な共同性である。そこで構想力が働い

ている。「構想力はまさに希望もしくは恐怖、愛もしくは憎悪、欲望、激情、衝動等と結び附いたものであり」<sup>29)</sup>、このようなバトスを対象の表象、知的な形像において表現する。神話はこのように、知的に表象される対象の世界と感情世界とを構想力によって一つにしたところから生れるものである。

三木はこのような、神話を形成する構想力の作用を、詩人の想像力や夢と対比しながら考察する。そして、Bild（心像・形像）の結合、変化、展開のなかに構想力の働きを見る。「表象は形像として孤立したものでなく、感情と内面的に結合し、一つの全体によって活かされている。」<sup>30)</sup>「一つの全体」とは「心的生活の全体の連関」「心的連関」<sup>31)</sup>であり、「表象もしくはその組成要素はこの連関の作用のもとに内的変化を遂げる。心的連関は普通には意識に上らないにしても、つねに一つの全体として統制的に働いている。」<sup>32)</sup>この心的連関に制約されながら、心像・形像は動的に発展する。「詩人の構想力においてはこの連関が働いているのであって、ただ感情、情緒、感官的組織の異常な力が現実の限界を越えて心像を自由に展開させるのである。」<sup>33)</sup>

夢についても、ディルタイの説、すなわち心的生活の全体の連関による心像の統制が、滅びたり失われたりして、心像が気随に展開し結合されるものが夢や狂気だとする説を紹介し<sup>34)</sup>、また、夢は創造的でないとするベルクソンの説を批判し、フォルケルトに依りながら、夢は創造的な構想力の産物としている<sup>35)</sup>。

このように、三木は、詩や夢に関しても、構想力を「単なる感情でなくて同時に知的な像を作り出す能力」<sup>36)</sup>と考え、その構想力によって詩や夢が生み出されると考えるわけである。「構想力においては知的なものとの感情的なものが一つに結び附いている」<sup>37)</sup>のである。

以上のように、三木は、未開人の神話形成においても、詩作や夢においても、等しく構想力が働いていると考える。構想力は、外的な、知的な表象・形像を連関づけて、内的な、感情的な心的世界に結びつける。あるいは逆に、後者を前者において対象化し、表現する。むしろ両者が未分化に、ひとつであるところで構想力が働いているのである。

三木はこの「内」と「外」とを統一するものを「象徴」といい、構想力の論理を象徴の論理としている。やはりディルタイを引用しながら、「我々は我々の内的状態を外的形象によって解釈し及至感覚化し、外的形象を内的状態によって生気づけ及至精神化する。」<sup>38)</sup>すなわち「外的形象による内的状態の象徴化」と「内的状態による外的現実の生命化」をおこなうが、そこに神話の、形而上学の、とりわけ詩の強力な根源があると述べている。

神話において、「物は自己自身であると同時に自己以外の他の物」であり、「一切の物は可視的存在と同様に不可視的存在を有する。」<sup>39)</sup>そこでは内と外とが一つである。詩においても、その様々な形像は内的な心的連関と一つになっている。象徴とは内と外とが一つであるということである。外部を離れて内部があるのでなく、内部と別に外部があるのでない。内即外、外即内というところに象徴は成立する<sup>40)</sup>。象徴するものなくして象徴するということが象徴の本質である<sup>41)</sup>。

イデア的な意味が存在し、それが感性的な像に直視化されると考えるプラトン主義では象徴の本質はとらえることができない。したがってまた、構想力の本質はとらえることができない。構想力は理性よりも根源的である<sup>42)</sup>。

以上のように、構想力は、知的なものと感情的なもの、ロゴスとバトスの統一作用として、神話や詩において働いているが、構想力によって産み出されるものは、夢のように非現実的

であり、想像的、幻想的なフィクションであろうか。三木はそうは考えない。むしろ、逆に「この世界の实在性は構想力の論理によって基礎付けられねばならぬように思われる」<sup>43)</sup>と言っている。これはどういう意味だろうか。

われわれは普通、現実が實在的であるに対して、神話や夢を非實在的と考える。しかし未開人にとって、神話や夢は實在的である。「未開人にとって神話と夢とは全く類似の性質を有している。彼等の心理においては可視的な世界と不可視的な世界とは一つである。」<sup>44)</sup> 彼等は夢と覚醒時の知覚とを区別しないのではない。その区別は十分にしたらうえて、夢にみられるものを覚醒時の知覚と同価値の、むしろそれ以上の實在性をもつと考えるのは、「夢の中で啓示されたものは高次の秩序に属し、事物の経過に対して不可抗的な影響を及ぼすと信ぜられるから」<sup>45)</sup>である。夢の實在性は感覺的な實在とはちがった不可視なもの實在性である。神話も同様の實在性をもつであろう。

しかし、上述のように、神話は感覺的な實在を欠いてはいない。感覺される知的な表象が、感じられる力と一つになっており、可視的な事象が不可視の感情の世界と一つになっている。つまり、知的なものと感情的なものが一つになっているところに實在性の根源があるのである。夢の形象は感覺的な實在ではないにしても、夢においても知的な形象と感情的な心的過程が一つになっているがゆえに、夢は實在的なものである。つまり、ロゴスとパトスの統一として構想力が働くところこそ、實在性の根源がある。感覺的なものはそれだけでも實在性をもっていると考えられているが、感覺的な實在性は根源的な實在性の派生形態なのである。

詩人の構想力においても同様で、「詩人は彼の構想力の産物である諸形態、諸状況を知覚と同じようにはっきりと見る。」<sup>46)</sup> 感覺的な表象や形象が感情や「心的連関」と一つになっているとき、詩人の形象は本源的な實在性をもつ。ここでも知的なものと感情的なものを統一する構想力が實在性を基礎づける。

神話や夢や詩は、構想力によって産み出されたものとして實在性をもつとしても、それと現実の實在性は異なると言われるかもしれない。しかし、三木にとって、歴史的現実そのものが構想力を駆使した技術的制作的行為の産物であり、それゆえ、歴史的現実の實在性も構想力にもとづくのである。

未開人の神話に戻って考えてみよう。未開人にとって神話は實在的である。知覚される諸事象の實在性と区別されるようになって、むしろ神話の實在性の方が、本源的である。神話時代と現在とが区別されるようになって、神話時代はいはば時間前もしくは時間外の「創造的」な時期であり<sup>47)</sup>、すべての存在はそれから生まれている。したがって現在も、その神話時代の原始時間、原始歴史を再現することによって、實在性をうるのである。

ところで、もし自己を含みこんだ事物の世界、人々の世界において、感覺的、知的に表象しうるもの以上に、不可視な力や作用が、その世界に汎通し、その世界を統一するものとして、感じられるところには、神話があるとしたら、神話はいたるところにある筈である。「神話は単に人類発達の原始的な段階に属するものでなく、むしろあらゆる社会においてつねに存在するものでなければならぬであろう。」<sup>48)</sup> 現代には現代の神話があるわけである。

三木はベルトラムを引きながら、歴史的事実やその認識が構想力に基いて神話に形成され、過去の伝承が神話となると述べ<sup>49)</sup>、そしてソレルを引用しながら、その神話によって人は未来を、歴史を作っていくと言う。ジョルジュ・ソレルによれば、「神話は事物の叙述でなく

て意志の表現である。』<sup>50)</sup>すなわち、人々は神話を頼りに未来へ働きかけ、行動する。神話は歴史を作ってゆく行動の指針であり、「歴史的創造性」<sup>51)</sup>をもっている。三木はソレルの所説を紹介しながら、ソレルの言う「意志」の根柢に構想力があると述べる<sup>52)</sup>。つまり、三木によれば、人々はあらゆる時代に、構想力によって、それぞれに神話をつくりながら、それによって未来に働きかけ、歴史を作っていくと言うのである。

「歴史を単に理解する立場においてでなく、却って歴史を作ってゆく立場において」<sup>53)</sup>考えるならば、「歴史の世界はその根柢において構想力の論理によって成立している」<sup>54)</sup>と言える。構想力の論理は創造の論理、歴史的創造の論理なのである<sup>55)</sup>。したがってまた、構想力の論理は、歴史的現実の实在性を基礎づけるものでもあるのである。

ところで三木は、構想力は創造の論理であるが、超越なくして創造は考えられないから、「創造の論理は超越論的性質を有するのでなければならぬ」<sup>56)</sup>と言う。また实在性についても、「構想力において主観的なものと客観的なものが一つであるといっても、単なる主客合一の立場において外界の实在性の如き問題が考えられるというのではない。構想力の論理は却って主観的・客観的なものを全体として超えたところに見られねばならず、従ってここでも構想力の超越論的性質が問題でなければならぬ」<sup>57)</sup>と言う。構想力の超越論的性質とは一体どのようなものであろうか。残念ながら三木はその点について詳しく述べていない。しかし『哲学的人間学』の時期の、三木の行為の哲学を前提にして『構想力の論理』を読んできたわれわれには、この「超越論的性質」について、ある程度推測することができる。

上述したように、『哲学的人間学』の時期の、三木の行為の哲学は、人間を、単なる生命的存在者のように、周囲の環境に埋没し、それと同じ秩序、同じ場にあるのではなく、環境を超越した存在者、すなわち、「無へと超越」した存在者と考え、そうした人間が「無の上に立つ」て、デモーニッシュな意欲に駆りたてられながら、新たな世界を、現実をつくり出していく行為、すなわち、技術的制作的行為を明らかにしようとしていた。人間が自然的存在として、閉じた自然的環境のなかだけに生きるのではなく、自然を越えた文化的世界、歴史的世界を創造していくことを明らかにしようとしていた。

『構想力の論理』は、この行為の哲学の基本的視点はうけつぎながら、文化的歴史的世界の創造には構想力が働いていると考えて、「歴史的創造の論理」を「構想力の論理」として明らかにしようとしている。したがって、『哲学的人間学』の時期の三木の思索と関連づけて、『構想力の論理』を読んでみると、今、我々が問題にしている「構想力の超越論的性質」とは何であるか、ある程度明らかになってくるのではないか。

構想力は人間がその自然的環境と同じ秩序、同じ場であって、環境と関わりながら生きている限りでは働くものではなく、人間が自然的環境を越えて、「無へと超越」したところで働くものである。この場合「無」とは、何もないという意味ではなく、無限定で、秩序をもたないカオスという意味に解するのが妥当であろう。単なる生命的存在者がその自然的環境のなかで生存している場合、そこには一つの秩序があり、一定の意味のシステムがある。人間はその自然的秩序を越えた存在者になったが故に、いわば世界はカオスと化した。カオスを再び秩序づけ、コスモスにしなければならぬ。しかしそれはもはや自然的秩序、自然的世界ではない。文化的に創造された秩序、世界である。この文化的世界を創造するところで働くのが構想力である。デモーニッシュな意欲とは、無限定なカオスから限定された形を産み出そうとする構想力の胎動である。

構想力によって産み出された文化的世界は、自然的世界とちがった新たな現実である。無へと超越した人間が技術的制作的行為によって新たな現実を生産することは、昭和十年頃の技術と芸術を対比しながら制作ということの本質を明らかにしようとした諸論文でも述べられていた<sup>58)</sup>。そこでは「表現」の問題として考察されていたが、ここでは「構想力」の問題として論じられている。その違いはあるにせよ、言わんとするところは同じであろう。上述したように、構想力が世界の実在性を基礎づけるのである。構想力を駆使した表現的制作的行為によって、自然的現実とは異なった文化的現実が生産されるのである。神話的世界はそのような文化的世界であり、実在性をもっている。古代だけでなく、あらゆる時代が神話を構想しながら歴史を創造し、それぞれに新しい実在性をもつ。

自然的環境のなかにある生命的存在者にとっては、外的世界と内的世界とは一つの秩序において結びついているだろう。「無へと超越」した人間において、外的世界と内的世界は切り離された。というより、外的世界は無秩序となり、内的世界も錯乱する。再び両者の統一がなされねばならない。三木のいう、知的なものと感情的なものの統一、感覚的な形像と心的連関との統一とは、外的世界と内的世界の再統一であり、新しい実在性の定立である。ロゴスとパトスを統一する構想力の働きによって、実在性が定立されるのである。神話に限らず、夢や詩においても構想力が働くところには実在性が生ずる。歴史的現実の実在性も、歴史の根柢に構想力が働き、歴史が創造されているが故に、定立されてくるのである。

以上のように考えてみると、「構想力の超越論的性質」と言う場合の「超越」とは、人間の自然的存在から文化的存在への「超越」であり、自然的世界の秩序がくずれて、無秩序、無限定のカオスが生じるという意味で「無への超越」である。そしてその超越の場においてこそ構想力が働くがゆえに、「構想力の超越論的性質」と言われるのである。

三木はシェリングによるギリシャ神話の解釈をとりあげ考察しているが、文献学的な正当さは一応別にして、シェリングの神話解釈の哲学的含意を引き出して次のように言っている。「創造の根柢には大いなるパトスがある。しかもこのパトスは光を待つ夜、存在もしくは本質への飢餓……である。言い換えると、それはパトスとして自身は無限定でありながら限定に対する堪え難い要求を自己のうちに含んでいる。」<sup>59)</sup>このパトスはまさしく構想力のパトスであり、デモーニッシュな意欲であろう。それ自身は無限定でありながら、限定を求めて、夜の闇をはらった光の世界、存在の秩序を創り出すのである。

われわれは『構想力の論理』第一章「神話」のやや未整理な叙述のなかから、その核心をなすと思われるところを抽出してみた。そして『哲学的人間学』の時期における三木の行為の哲学は、その基本的骨格において維持されながら、「構想力」という概念を得ることによって、一層深められていっていることを確認できたように思う。われわれはついで、「制度」「技術」についても、同様の観点から検討してみることとしよう。

## 註

- 1) 岩波書店刊『三木清全集』（1966～1968年）第八巻4頁（以下巻数と頁数のみ略記）
- 2) 同巻5頁      3), 4) 同巻6頁      5) 同巻3頁      6) 同巻6頁
- 7) 同巻7頁      8) 同巻9頁
- 9) 拙稿「三木清における技術の問題」（信州大学人文学部人文科学論集 第17号、昭和58年3月）参

照。

10) 『哲学的人間学』第四章（全集第十八巻297頁以下）

- |   |            |                       |              |
|---|------------|-----------------------|--------------|
| 11) 十八巻245～6頁                                 | 12) 同巻255頁 | 13) 同巻同頁              | 14) 同巻267頁   |
| 15) 同巻同頁                                      | 16) 同巻266頁 | 17) 同巻271頁以下          | 18) 同巻298頁   |
| 19) 同巻538頁                                    | 20) 八巻16頁  | 21) 同巻18頁             | 22) 同巻28頁    |
| 23) 同巻20～21頁                                  | 24) 同巻21頁  | 25, 26) 同巻22頁         | 27) 同巻23頁    |
| 28) 「分与」という概念の、実証的な科学における妥当性については、ここでは問題にしない。 |            |                       |              |
| 29) 八巻49頁                                     | 30) 同巻34頁  | 31, 32, 33, 34) 同巻33頁 | 35) 同巻93頁    |
| 36) 同巻49頁                                     | 37) 同巻46頁  | 38) 同巻34頁             | 39) 同巻37頁    |
| 40) 同巻38頁                                     | 41) 同巻39頁  | 42) 同巻40頁             | 43) 同巻41頁    |
| 44, 45) 同巻29頁                                 | 46) 同巻30頁  | 47) 同巻64頁             | 48) 同巻27頁    |
| 49) 同巻56, 58頁                                 | 50) 同巻47頁  | 51) 同巻48頁             | 52) 同巻50頁    |
| 53) 同巻18頁                                     | 54) 同巻56頁  | 55, 56) 同巻63頁         | 57) 同巻41～42頁 |
| 58) 前掲の拙論参照。                                  | 59) 八巻72頁  |                       |              |