

## 三木清における弁証法の変貌に関する一考察

—『パスカルにおける人間の研究』(1926)と『哲学ノート』(1941)の比較を通じて—

後藤 嘉 宏\*

A Study on the transformation of the theory of dialectics by Kiyoshi Miki: Referring to the difference between *A Study of Anthropology of Pascal*(1926) and *Philosophical Note*(1941)

Yoshihiro GOTO

## 抄録

三木清の『パスカルにおける人間の研究』(1926)において、次元越えの弁証法と中間者の弁証法の双方が存在している。ただしこれは同時に存在するのではなく、人間は中間者であるので、通常は中間者の弁証法の中にいて、転機において次元越えの弁証法が成立する。そして中間者の弁証法においては止揚がなく、次元越えの弁証法においてのみ弁証法は完成する。つまりこの書では超越性が強調される。

ところが三木清の『哲学ノート』(1941)では、次元の相違、相互の非連続性の議論が、単に主体と客体の相違のレベルにまで遍在化されている。そのため、いわば次元越えの弁証法が稀な機会だけでなく、日常茶飯事のように行われることになる。神話や英雄や天才が他と次元の異なるものとして提示されつつ、それらが全ての人に存在する資質と読みかえられていく。そして汎神論への肯定的な言及もみられる。つまり次元越えの弁証法と中間者の弁証法が同時になされ、内在性と超越性がともに志向される。

他方、これら二つの著作の中間の時期に記された、1930年前後の一連の弁証法についての三木の著述を読むと、ヘーゲル弁証法が汎神論的であって、そこでは弁証法本来の動的側面が殺がれているという指摘がなされ、キルケゴールへの肯定的な言及がなされている。ここでは内在も超越も弁証法には必要であると述べつつ、超越の重要性が強調されている。

いわば『パスカルにおける人間の研究』では「あれかこれか」の超越的弁証法が強調され、『哲学ノート』では「あれもこれも」のヘーゲル弁証法にかなり歩み寄っている。以上の事柄は、両書の中間に相当する1930年前後の著述を見ると、「あれかこれか」の超越的な弁証法への志向を保ちつつ、「あれもこれも」への志向も見せていたことから、裏付けうる。

このような論理構成は、昭和研究会等での三木の活動の反映で、時局批判を非連続的な立場から行うよりも、当局に寄り添いつつ批判することが有効であるという立場を窺わせる。他方、連続的な立場からの弁証法はその批判力を弱めるし、何もかもを結びつけ止揚しようとするならば、町口哲生の批判にあるように、東亜共同体の思想的な援護射撃を行った「世界史の哲学」の人々とほとんど変わることはなくなるであろう。

## Abstract

In *A Study of Anthropology of Pascal* (1926) by Kiyoshi Miki, there is two kinds of dialectics; one kind, the dialectic for a medium being, and another kind, the dialectic for the convert who transcends the wall which divides two orders. And owing to a thought of three orders of Blaise Pascal, Miki integrated these two kinds of dialectics into one unit.

On the other hand, in *Philosophical Note* (1941), Miki combined the dialectic for the medium being with the dialectic for the convert who transcends the wall. In this context, a man converts himself frequently in front of another man. Conversion approaches conversation or communication.

In *A Study of Anthropology of Pascal* (1926), Miki emphasized discontinuity and transcendence. Whereas in *Philosophical Note* (1941), Miki emphasized the coexistence of discontinuity and continuity, transcendence and immanence.

The reason why Miki changed his theory of dialectics in this way is that he was involved in the political activities as the brains of the Prime Minister, Fumimaro Konoe.

\* 筑波大学大学院図書館情報メディア研究科  
Graduate School of Library, Information and Media Studies, University of Tsukuba

## 1. 問題の所在

後藤(2007)で論じたように、三木清の処女作とされる『パスカルにおける人間の研究』において、二つの弁証法が併存している。一つが中間者の弁証法で、もう一つが次元越えの弁証法である。

三木のこの書では秩序(次元, ordre)の相違が大きなテーマとなっている。世界には三つの秩序がある。肉体の秩序、精神の秩序、慈悲の秩序であり、ここで挙げたあとのもののほど、高次のものであるとされる。これらは基本的に相互に媒介不可能で、それらの秩序のいずれかにいる人は他の秩序に行き来できない。なぜなら相互に次元(秩序)が異なっていて、お互いに非連続的であるからである。ただし低次のものから高次のものへは、回心のときを除いて媒介不能であるが、高次のものから低次のものへは媒介可能であるとも記される。

人間存在は通常、精神の秩序に住んでいる。したがって、肉体の秩序と慈悲の秩序の中間者として平時はこの二つの秩序を極とする両極の間を揺れ動く。それが中間者の弁証法である。この中間者の弁証法においては止揚がないし、弁証法の完成もない。次元越えの弁証法においてのみ弁証法は完成されるとする。

他方、これら異なる次元のうちの二つを隔てる壁を飛び越える弁証法が次元越えの弁証法であり、それは基本的に日常生活においていつでも現れるものではない。その弁証法への言及においては超越性が強調され、キルケゴールの「あれかこれか」に言及される(三木 1980 79; 82)ことから、性質弁証法に近い。

三木は中間者の弁証法を日常生活全般にあるものの、次元越えの弁証法を回心した特別の瞬間のものと捉えているので、前者は媒介可能性の高い媒介であるのに対して、後者は基本的に媒介不可能な媒介であると考えられる。

以上が後藤(2007)の概略である。

このような読解作業は、町口哲生の三木に対する以下の評言に対する、私なりの当面の答えを捜す作業でもあった。「[ロゴス]には決して還元されえない[パトス]が存在し、また逆に、[パトス]には制約されえない[ロゴス]がある。こうした二元論に還元不可能な絶対的差異や第三項を消去、あるいは排除して、同一化していこうとする三木の歴史哲学は、ジャン＝フランソワ・リオタールの意味で哲学者における帝国主義的思考、つまり「帝国の形而上学」である」(町口 2004 234)。町口のこの発言は、先にみた三木の『パスカルにおける人間の

研究』の次元越えの弁証法を看過した議論のように思われる。

ただし、そういった私の判断は『パスカルにおける人間の研究』に関する梶田啓三郎の発言がきちんと妥当する限りでの評価ともいえる。梶田は次のようにいう。「著者はパスカルを解釈しながら、その解釈を通して自己の思想の土台を築いたのである。……独自の弁証法も、『構想力の論理』も、『親鸞』も、その萌芽はこの処女作のうちに含まれている」(梶田 1980 232 [……は後藤])。三木自身が梶田の示唆を越えて、『パスカルにおける人間の研究』で示した次元越えの弁証法をその枠を外して拡張して理解しているならば、町口の発言は後年の三木の姿も射程に入れる限り、妥当する指摘であると評せる。

そしてある程度本稿の結論の一部を先取りしたい方が許されるならば、三木は、『パスカルにおける人間の研究』以降、次元越えの弁証法の範囲をある程度拡張しているように思われる。いいかえると、次元越えの機会を、転向、回心の機会とのみ考えていた『パスカルにおける人間の研究』に対して、それ以降の三木は、そのような次元越えの機会を頻繁化し、ある意味で、次元越えの弁証法を遍在化させてきたようにも思われる。

その論理構造を仔細に検証することを第一の課題とし、本稿 2. で中心的に論じたい。さらにそのような変化があったとすれば、その原因は何なのか、あるいはその経過が論理展開上あるいは社会的文脈上どのようなかを探っていくことを第二の課題とし、本稿 3. で検証し、4. で纏めとしたい。

特に今回三木の『哲学ノート』(初版1941年、河出書房)に焦点を当てて議論を進めたい。なぜならこの書物は、三木の未完の最後の著述、『構想力の論理』に至る筋道を示しており、ある程度ロゴスとパトスの関係の問題が各論文にわたって展開されているからである。ただしそれぞれ別個の機会に書かれた論文の集成であるだけに、相互に矛盾もある。また、『三木清全集』(岩波書店)では、『哲学ノート』はその形では収められていずに、各論文が初出の形で別々に収められ、巻末の再録情報で、『哲学ノート』所収であるか否かが分かるのみである。しかし『哲学ノート』は相互に矛盾はあるものの明らかに、単なる論文の寄せ集めではなく、一貫したテーマを論じている著作である。三木は「序」で次のように述べている。「私の年来発表した哲学的論文の中から一定の連関において選ばれたものであって」(三木 1957 3)、「ここに収められた諸論文は如何にして、また何故に、私が構想力の論理というものに考え至らなければならなかった

かの経路を直接或いは間接に示している」とまで語っている。その意味で、『構想力の論理』へ至る道筋が、この書物を通じて透かされる。なお雑誌『知性』に1939年に連載された「哲学ノート」という文章群が『三木清全集』第十巻に載っているが、本稿で主として扱う、いま述べたものとは別の著述である。

以上挙げた二つの課題の検討作業を通じて、上記の町口や梶田の指摘の妥当性を検証し、三木の全体像に迫る一つの手がかりを得たい。

## 2. 『哲学ノート』における次元の相違

1. で後藤(2007)を要約的にふり返ったように、要するに次元越えの弁証法と中間者の弁証法は、『パスカルにおける人間の研究』では、構造上ワンセットのものではあったが、それらは同時並行的なものではなく、平常時は後者、稀に前者という棲み分けがあったといえる。それでは三木がそれまでに書いた論文を選んで1941年に刊行した『哲学ノート』では、どうなのか。本節で探っていきたい。

『哲学ノート』では、彼のロゴスとパトスの考え方が的確に示されている。そして、その中において、『パスカルにおける人間の研究』でいうような次元の異なるものの相互の関係を、主体と客体等の相違に適用しようとする。そこで、主体、客体、パトス、ロゴス、あるいは次元の相違等の側面からこの著書所収の論文を検討する作業を行いたい。

「倫理と人間」という『哲学ノート』所収の第六論文で三木は語る。「主体と客体とはあくまでも秩序を異にしている」。「超知性的といわれるような深いパトスに根差した人間的倫理の場合においては、主体は客体に対して内在的連続的でなく、超越的非連続的關係に立っていると考えられるであろう」(三木1957 83)。

ここでは主体と客体とがそもそも次元の異なる存在であるとされる。したがってその延長上に、客体である客観情勢と主体である個人意識との間にも、当然次元の相違が生じてくる可能性がある。つまり経済などの客観的状況が、宗教や思想などの個人意識に直接反映されるのではないという議論に繋がってくる。これは下部構造が上部構造をほぼ一方的に規定するというマルクスの反映論を否定的に乗り越え、双方の相対的自律性と複合的な影響関係を捉えるウェーバーの考え方(大塚久雄1966)が背景にあるように思われる<sup>(1)</sup>。実際、三木はハイデルベルク留学中、リッケルトゼミにてマリアンネ・ウェーバー列席の下、ウェーバーの『科学論論集』を読

んでいた。

しかし同じ『哲学ノート』でも最初に置かれた論文、「新しき知性」では、ロゴスとパトスの統一がむしろ強調される<sup>(2)</sup>。「ヒューマニズムは知性を一層具体的に捉えると共にロゴスとパトスの統一を求めなければならぬ」(三木1957 16)と。この文章の前は因みに次のように記される。「現代の反主知主義の哲学は一面的にパトロギー的となることによってヒューマニズムから逸脱している。しかしながらこれに対して抽象的な主知主義を唱えることもヒューマニズムにふさわしいことではない」(三木1957 16)。要するに、反知性主義の世間の風潮に対して、ロゴス、いいかえると知性一辺倒は確かに良くないことは分かる、だけどだからといって、逆に、パトス、つまり直感のみに頼る反主知主義も良くない、といっている。そのような文脈の中での、ロゴスとパトスの統一の主張である。そう考えると、この論文では、むしろ、先に「倫理と人間」でみた、客観情勢に対する主体の意識の相対的自律性の議論よりは、むしろ両者の相同性の方に議論は近くなる。

三つめの論文「天才論」では、天才と模倣とを対比させる。天才は「あらゆる規則なしに物を作る」(三木1957 35)、新しい規則を作る人であり、「ひとは彼の作品から規則を作り得るのであり、かくして天才は模範となるのである」(三木1957 36)という。つまり学校教育で学ぶことで生まれてくる秀才とは違い、天才は規則を学ぶのではなく、規則を作りだす。模倣するのではなく、模倣される。その点で、この論文では三木は「次元(秩序)」というキーワードを用いないものの、天才は秀才とは次元が異なる存在であるとされている。

ところがこの論文の後半部分では、天才を「指導者」に類比しようとし、そのためあって、天才を模倣の方に引き付ける。

「あらゆる人間は何等かの程度、何等かの仕方であ天才能であり、創造的であり得る」(三木1957 42)。このように三木は天才を遍在化しようと試みる。そしてすべての人が何らかの意味で天才であるのなら、ある種の汎神論的な世界を前提にする必要も生じてくる。「しかもすべての人間がそれぞれ独創的なものであるとすれば、天才が天才を喚び起こすという場合、かかる世界の構造はライプニッツのモナドロギーの如きものと考えられねばならぬであろう」(三木1957 43)。次節3. で検討するが、三木は1930年前後の一連の弁証法に関する論文でヘーゲル弁証法を汎神論的であると批判し、ヘーゲルとライプニッツの共通項を否定的に挙げる。その点に、この記述は矛盾している。しかも続けて次のように模倣

に言及される。「発明と模倣の法則によって社会現象を説明したタルドの社会学の根柢にかかるモノドロギーが存在するのは興味深いことである」(三木 1957 43)。要するに、そもそもは普通の人と次元の違う人物として設定された「天才」であったのに、それを普遍化し、どの人にも何らかの天才が宿るとしたため、もっぱら「模倣」されるだけであるはずであった「天才」が、模倣し模倣されるという相互的な関係の中で把握されるに至る。

そしてこの天才に見られる、本来次元の異なる存在が遍在化されるという論理構成が、この『哲学ノート』所収の他の論文にも窺われる。

第四論文は「指導者論」である。ここでは現代を、もはや天才の時代ではなく指導者の時代であると規定する。「この時代はもはや天才の時代ではなく、却って指導者の時代である」(三木 1957 47)。しかし指導者も非連続性に関わる。「指導者は決断の人でなければならない。そこに危機といわれるものの本質がある。危機は連続に対して非連続、断絶を意味し、この非連続、断絶は決意によってのみ越えることができる」(三木 1957 51)。このように危機という意味の時代状況に非連続性があるといえる。他方、非連続性は次元の相違ゆえ生じ、元来そこで回心するといった類のもので、『パスカルにおける人間の研究』においては、当然、自己の存在規定において、自分とは別の、ある個人との間に次元の相違が生じると考えられた。また「天才論」での「次元の相違」の議論は、基本的に天才と他の人との相違に向けられ、これも空間軸上の相違である。それに対してこの「指導者論」では、時間軸上の相違であり、なおかつ個人の相違ではなく集団がその非連続を共有する「非連続性」になっている。続けて次のように記される。「しかるに指導者は唯一人行動する者でなく、他を動かして一緒に行動する者である。そこに唯一人で物を作る天才とは異なる指導者の資格が必要であろう」(三木 1957 51-52)。つまり他の時代との「非連続性」のある、危機の時代において、単にその状況を見やるだけでなく、果敢に行動し、その決断に人々を従わせる力のある者が、ここでの三木の「指導者」となる。

先に見た第三論文「天才論」の前半部では天才が他と次元の異なる人であったのに、後半部でライプニッツのモノド論やタルドの模倣の議論を持ち出すことで、天才が平準化され、次元の相違が、多くの諸個人に遍在する相違へと縮小化された。そのことの延長上に、いま見ている「指導者論」もあることが分かる。ここでは「次元の相違」に関わる「非連続性」について、個人間のもの

ではなく、皆が共有するものとされるからである。

第五論文「道徳の理念」では、まずウェーバーの『職業としての政治』における結果責任と心情責任の峻別に言及し、前者は社会に対する責任、後者は自己の人格に対する責任で(三木 1957 60)、いずれが欠けてもよくないと指摘する。そこで社会に対する責任に相当する、環境を形成することと、自己の人格に対する責任を果たすことに相当する、自己を形成することとは、不即不離のことで、「人間は働くことによって作られる」(三木 1957 61)という議論に繋げる。続けて次のように述べる。

「ところで環境の形成が同時に自己の形成であるというには、人間は環境に働き掛けることにおいて同時に環境から働き掛けられるという関係が存在するのみではなく、このように環境から働き掛けられながら同時に自己を失うことなくどこまでも独立な、自律的な、自己集中的なものであるという関係が存在しなければならぬ」(三木 1957 61)。

ここで「自律的な、自己集中的なものである」という章句があるが、これは、先に「倫理と人間」について反映論に関してふれた、ウェーバーの文化諸領域の自律性、ないしは他領域との次元の相違の議論を想起させる。つまりそれぞれの文化領域は他の文化領域とは次元が異なり、他の領域から影響は受けるものの、ある程度の自律性を確保すると、三木の教え子でもある大塚久雄の解釈する限りでのウェーバーは考えている。主体としての意識が経済などの客観的な情勢に対して自律性をもつことの延長上に、個人も他人と異なった自律性がある、ある種の領域として捉えられ、他人とは次元の異なる存在として理解される。「我々は主体として独立なもの、自律的なもの、自由なものである」(三木 1957 67)。しかし異なっていて自律性を保ちつつ、他者からの影響を受ける。「人間は自己自身から形成されるといい得ると共に人間は社会から形成されるといい得るのである」(三木 1957 69)。

そしてこの社会や環境の側を「ロゴス」、自己や主体の側を「パトス」として、次の論文以降で議論が展開されていく。

本節冒頭で若干ふれた、第六論文「倫理と人間」では上記の社会や環境などの客体的なものと主体との相互性が再び示される。「パトスは主体性の意識である、しかるに習慣というような場合においては、主体はいわば客体のうちに縛られもしくは埋れて、両者は有機的融合的な関係にある」(三木 1957 75)。

しかしこの論文を読み進んでいくと、客体と主体あるいはロゴスとパトスとは、相互的でありつつ、相互の自

律性、独自性が強調される。「主体と客体とはもともとどこまでも秩序を異にしている」(三木 1957 83)。このように次元(秩序)の相違が主体と客体とのあいだにあることが示される。三木はベルクソンの「社会的倫理」(格率的倫理)と「人類的倫理」(人間的倫理)との区別を受けながら、「ベルクソンは社会的倫理と人類的倫理との差別は程度上のものではなく、閉じたものと開いたものというような性質上のものであり、両者の関係は飛躍的非連続的であると論じているが、そのことは原理的には主体と客体とを全く秩序の異なるものと見ることによって初めて理解され得るであろう」(三木 1957 83)とも述べている。ここの「閉じたものと開いたもの」というような性質上のもの」というフレーズの「性質」という語は、キルケゴールの「性質弁証法」の「性質」の意であろうし、ここでも「主体と客体と」が「全く秩序の異なるもの」とされ、さらに「社会的倫理と人類的倫理との差」も、「飛躍的非連続的で」、いわば秩序が異なるものであるとされる。さらに続けて次のように記される。「そこで明かになったことは、人間的倫理においては主体の客体に対する超越或いは非連続の関係が含まれるということである。かような意識を私はミュトスの意識と名附ける。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ス的倫理であるということが出来るであろう」(三木 1957 83)。ミュトス、要するに神話である。神話の超越性があり周囲から断絶し、非連続な倫理こそが人間的倫理すなわちミュトス的倫理であるといえる。つまり周囲から非連続であるから、このような倫理を体現する人物は、先に「天才論」の前半部として確認した、創発性を持ち、他者から模倣される存在であるといえる。したがって次のように続けられる。「人間的倫理の中心に立っている模範の意味を有するような人間はつねに多かれ少なかれミュトス化されている。かような人間は英雄(この語の伴い得る種々の通俗的意味を離れて)と呼ばれ得る」(三木 1957 83 [括弧は三木])。

つまり「神話」を作る「英雄」は、先に見た「天才」にも通じる、他と断絶した人物である。そしてその「英雄」や「天才」をより現代化すると「指導者」にもなるというロジックの系譜を、いままでみてきた各論文を繋いで描ける。そしてそれらの人々が他の人々から「非連続」であるのは、彼らが模倣する存在ではなく模倣される存在であるからであり、その点で彼らは「模範の意味を有する」。

そのような系譜を踏まえて三木は、なぜソクラテスがいまもって我々の模範たりうるのかと問いかけ、その答えを次のように記す。「このようなことが一般に可能で

あるのは、他の機会に論じた如く、主体と客体とが、従って私のいう事実としての歴史と存在としての歴史とが、単に内在的連続的でなく、また超越的非連続的であって、そのためにひとは彼の生命の燃焼せる事実としての歴史の立場から存在としての歴史の秩序における如何なる時へも自由に降り立ち得るからのことでなければならぬ」(三木 1957 84)。

ここで「事実としての歴史」と「存在としての歴史」、いいかえると主体と客体とは、「超越的非連続的」とであると記される。つまり次元(秩序)が異なるものとされる。因みに「私のいう事実としての歴史と存在としての歴史」と三木は語るが、これらの用語は三木の『歴史哲学』での用語であり、次のようにそこでは説明される。「先づ事実としての歴史は行為のことであると考へられる。人間は歴史を作ると云はれてゐる。このやうに歴史を作る行為そのものが事実としての歴史であつて、これに対して作られた歴史が存在としての歴史であると考えられるのである」(三木 1967b 26)。また次のようにも記される。「ところで事実としての歴史はまた屡々「生」と称せられてゐる。そしてこの場合、丁度歴史と現代とが対立させられた如く、歴史と生とが対立させられる。……むろんこのやうに対立するからといつて、事実としての生が歴史でないのではない。それは事実としての歴史であるのである」(三木 1967b 23)。要するに現在の生や行為が「事実としての歴史」であり、そういった我々の現在の生や行為も歴史を形づくるという意味で歴史に参加しており、その意味で、「事実としての生が歴史でないのではない」といえる。

ところで、『パスカルにおける人間の研究』では、次元が異なるものへの架け橋は原則としてなかった。少なくとも低次のものから高次へのものへと至るには、回心が必要であった。他方、高次のものから低次のものへの媒介は可能ではあったが、それはほとんど具体例は示されていずに、理屈上示されていたに過ぎない。ところがこのいま前々段落で引用した文章では、この「事実としての歴史」と「存在としての歴史」は次元が異なるのに、「如何なる時へも自由に降り立ち得る」とされている。そうであれば、「事実としての歴史」は「存在としての歴史」よりも高次ということになるのか<sup>(3)</sup>。あるいは三木が『パスカルにおける人間の研究』で示した、次元の異なる領域への媒介不可能性の主張は、ここに至って放棄されているのか。またいまここで私は「事実としての歴史」と「存在としての歴史」、いいかえると主体と客体とは、「超越的非連続的」とであるとされると前段落最初の文を記したが、三木自身の文章は正確に

は、「単に内在的連続的でなく、また超越的非連続的であって」と記されている。「単に内在的連続的でなく」というところを単なる枕詞のような修辞上のものと解すると私の前段落最初の文のようになるが、ここにある程度の重みをおいた理解も可能となるし、この著書の他の箇所の記述に照らしても「内在」と「超越」の併存はしばしばいわれている。

しかも三木はこの論文でミュトスを単にソクラテスだけに求めずに、遍在化する。「パトスに深淺の別があり、そのミュトス化に程度の差があるとしても、我々はつねに多かれ少なかれ他の人間をミュトス化しているのである。倫理的小英雄はつねに我々の傍にある」(三木 1957 87)。この文章などはミュトスの汎神論化であると捉えられる。ミュトスという「超越」的存在が遍在し、多くの人々に「内在」するのだ。本稿で先に「天才論」で確認したのと同様の構図が再現している。前半部で天才は周囲と非連続な存在、凡人と次元が違うとされたのに、後半、誰もが天才を有する形で個々人の間の次元の相違の議論へと至る。この「倫理と人間」もそれと同様、ソクラテスというミュトスの話であったのが、個々の人にミュトスが存在するという形で、遍在化がなされる。「そこでは模倣となる人間が模倣されるようにいわれるが、それが人間的倫理である限り模倣は決して単なる模倣でなく、必ずそこには創造の方面が含まれている」(三木 1957 88)。つまりここでは模倣することさえもが、そこに何らかの創造性があり、パトス的なものとされているのである<sup>(4)</sup>。

しかもこの「倫理と人間」ではしばらく後で、「中間者」にも言及される。人間的倫理のパトスは、単なるインテレストではなく、プラトンのエロスである(三木 1957 88)と述べた後、次のように記される。「エロスは中間的性質を有するものとして、その根本規定において中間者であるような存在の在り方を現わしている。そして人間はまさに中間者である」(三木 1957 89)。あるいはまた次のようにも記される。「人間というものは曖昧な存在である。我々が人間的倫理といっ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的性質にもとづくのである」(三木 1957 89)。こういったエロスが出てくる文脈は、格率的倫理に対する人間的倫理の曖昧さが指摘される中においてである(三木 1957 89)。そして人間的倫理は「客体に対する主体のなにほどの超越の関係」(三木 1957 89)を前提としている。つまり人間的倫理はそれぞれの倫理上の天才を内在する中間者というものを、およそ全ての人々に要求するといえよう。

後藤(2007)で確かめたように、『パスカルにおける人間の研究』には二種類の弁証法がある。一つが「あれかこれか」に関わる次元越えの弁証法である。もう一つが中間者の弁証法で、これは相対立する二つの極の双方を行き来する。そしてこの二つの弁証法は全く異質なものであるが、一体となって一つの全体を形づくるものであった。人間は中間者であるだけに、両側に異なった次元がある。それら二つの異なった次元に挟まれているのが、普段の人間存在である。異なった次元、特により高次の次元へと至るには、次元越えの弁証法が必要となるが、それがなされるのは宗教的回心などの稀な機会だけである。普段は無理である。したがって、普段の生活とは次元の異なる二つの次元と、その二つの次元に挟まれた普段の生活の次元との、それぞれの境目を極とする両極に挟まれつつ、生きていくのが「中間者」としての人間であり、そこにおいて両極を行き来する中間者の弁証法が成立する。以上の意味で、『パスカルにおける人間の研究』においては、次元越えの弁証法と中間者の弁証法は、構造上は一体のものであるものの、それこそ「あれかこれか」であって、両方を一度に、一人の人において実現する弁証法はありえなかった。

ところが、この『哲学ノート』に至って、次元越えの弁証法に関連する天才の超越性に注目しつつ、それが全ての人に内在するという点で中間者の弁証法でもあるという形で、議論が進められる。そのことが先にみたように「事実としての歴史」と「存在としての歴史」とが、「単に内在的連続的でなく、また超越的非連続的であって」という形で、超越的でありつつ、内在的でもあるというロジックを、可能にしているように思われる。

ただしこのいま検討中の論文「倫理と人間」においても、中間者的なエロスだけで終わっている訳ではない。エロスと対峙すると一般にもされるアガペも最後の方でとり上げられる。そして「神の愛」とされるこのアガペの記述においては、非連続性が強調される。「エロスが対象に連続的融合的に結合しようとするのに対して、アガペは我に附いたものとして汝を内容に、対象にもつというのではない。我と汝は絶対に非連続的である」(三木 1957 93)。このように三木はエロスを「連続的融合的」な結合で捉えるのに対して、アガペは「絶対」的な「非連続」性で理解する。続けて次のように記される。「アガペは私の体験という形式に入るものではない」(三木 1957 93)。おそらくは、このみは内在性と超越性との併存ではないのであろう。さらに続ける。「アガペは我と汝の間に生ずるのである。このよ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

う」(三木 1957 93)。この文章でこの論文「倫理と人間」はしめられる。多分に『パスカルにおける人間の研究』の非連続的な次元越えの弁証法と、この『哲学ノート』で主として展開される弁証法との矛盾が三木の頭に掠めるからこそ、付言的にアガペに言及するのであると思われる。

要するにアガペの絶対的異質性のところに至るまでが「中間者」の弁証法の領域で、よってエロスは「どこまでも曖昧にとどま」という見方もでき、その点で『パスカルにおける人間の研究』の図式を、この部分に限ってはきちんと踏襲しているともいえよう。

そしてこの『哲学ノート』所収の、先にみた「指導者論」、あるいは後半の諸論文、特に「危機意識の哲学的解明」等で、アガペ同様の非連続性、超越性が強調され、「危機」の時代が示されていくことになるのである。「かようにして危機を根本的に特徴付けるものは、主体と客体の弁証法において、主体の客体に対する超越或いは非連続が一面的に強調されるということである」(三木 1957 176)。このようにここでは「危機」の特徴として主体と客体との非連続性が強調されるのである。

しかし「危機」を示すことで非連続性が強調されるものの、いままで2. でみてきたように、この『哲学ノート』は基本的には、非連続性と連続性の随伴、あるいは超越と内在性の併存が記され、非連続性や超越性のみが際だつ『パスカルにおける人間の研究』と大きく異なっている。そしてアガペや危機を強調する箇所などで時折、非連続性の強調がなされ、『パスカルにおける人間の研究』時代の三木が顔を覗かせるようにも思われる。

### 3. 次元の相違の議論の変遷の理由

以上みてきたように三木は『パスカルにおける人間の研究』で強調されていた非連続性を、宗教的な慈悲の秩序(次元)などの稀な機会だけではなく、『哲学ノート』においては、他者と自分との間での異質性、非連続性として、遍在化して理解する。

三木が、このように次元の相違の議論を、ある意味で超越性と内在性の併存、超越したものの遍在化として捉える背景はいくつか考えられる。第一に、ファシズムの勢力が政治や社会を支配し始めて、反主知主義の傾向が強くなっている現状において、現状を批判する有効な枠組みを、このような次元の異なるものが本来は一体であるという発想が提供しうる点が指摘できよう。第二に三木のヘーゲルやライブニッツ評価の変化があるように思われる。第三に、恩師西田幾多郎の考える、主客未分や

知情意の一体性の考え方に対する評価が三木の中で、変化していることが考えられるが、これについては別稿にて考察したい<sup>(5)</sup>。

まず、第一の面についてである。

『哲学ノート』は「序」を除くと、本稿2. でも若干ふれた、「新しき知性」という題の章(節)からはじまっている。この章で三木は、ファシズムの背景にある反主知主義を指摘し、そこから知性を救い出し、知性の意義を認めさせようとする。そのためには知性が独善に先走ることなく、共同体や伝統といった感性的なものの手を携える必要があると述べる。手を携える前提として、本来的に知性と感性とは別物ではなく一体のものであるとさえいう。要するに、敵を攻撃する際、敵と全く違う土俵に立って攻撃を仕掛けても議論が高踏的になり、噛み合わなくなるので、敵と同じ土俵あるいは近い土俵から攻撃する方が説得力をもつという戦法を三木が採っていることが推察される<sup>(6)</sup>。

以上をテキストそれ自体から示してみよう。

「新しき知性」の最初の段落に次のような文章がある。「知性が対象を捉える方法は対象の異なるに従って異なるべき筈である」(三木 1957 9)。このように方法と対象との相互依存性を主張する。ただしそこでは方法の自律性までも否定する訳ではない。続けて次のように述べられる。「対象に制約されるということはもとより知性に自律性が存しないということではない」(三木 1957 9)。本稿前節2. の第二段落以降で「倫理と人間」に即してみた、ウェーバーの諸領域相互の相対的自律性の議論がここででてくる。しかし3行後には次のようにも続けられる。「しかし自律的であるといっても、知性はそのかわる対象の異なるに応じて自己の新しい側面を発現し、或いは自己を新たに形成し、かくて発展してゆくのである」(三木 1957 9)。このように知性の自律性を唱えつつ、知性に対する対象の優位を主張せんばかりの書き方になっている。そして同じ段落の最後は次の文章で結ばれる。「歴史的環境の異なるに従って、或る時代の知性は特に批評的であり、他の時代の知性は特に創造的であるというようなことも生ずるであろう」(三木 1957 10)。この文章そのものでは、この二者択一のいずれが望ましいかについて、性急な解答は示されないが、「序」で三木自身が述べた、「ここに収められた諸論文は如何にして、また何故に、私が構想力の論理というものに考え至らねばならなかったかの経路を直接或いは間接に示している」(三木 1957 3)という言葉に照らすならば、「構想力」は創造性であることに鑑みて、三木は「創造的」知性の方に軍配を上げると考えられる。それは拙稿、後藤

(2006)でも確認した、三木の商業ジャーナリズムで活躍する自分自身への批判の思いとも通じるであろう。

このようにここでは知性の自律性を唱えつつ、それは対象に即するものとして、弱く示され、知性の批評性よりも創造性を重視する。任意の次元の自律性は、他の次元と非連続であるからこそ、そこでの自律した状態が可能になる点を考え併せると、三木が次元の相違の議論を、ここに至って薄めていることの傍証ともなろう。

次に理由の第二の面である。ここでは『パスカルにおける人間の研究』と『哲学ノート』の間の時期に書かれたいくつかの弁証法についての論文を、手がかりに考察したい。まず考えるべきは、低次の段階にいる者が高次の段階に移ることは出来ないが、逆は可能であるという主張である。『パスカルにおける人間の研究』においてもそのことは触れられてはいた(三木 1980 137-138)。ただしそこでは時間軸上の問題に還元されてはいなかった。しかし 1929 年の「弁証法に於ける自由と必然」を読むと、次の段落で詳細は説明するが、低次高次の話が、時間軸上の話に置き換わってくるように思われる。この論文では、ヘーゲル弁証法をマルクス弁証法に対比させて理解する。しかも最後はキルケゴールを意識した言葉で結ばれる。「歴史的発展の過程に於ける最も大いなる飛躍に直面するとき、そこにはただ「此れか彼れか」(Entweder-oder)があるのみであり、そしてまさにそこに自由の契機があるのである」(三木 1967a 139 [括弧は三木])。つまり『パスカルにおける人間の研究』で強調した次元の相違の議論でいえば、異なる次元に発心回帰して飛び込むことを「自由」というか、弁証法の完成とみなす。

「むしろ弁証法は、それぞれの特殊性に従って、それぞれの秩序に於ける、事物の権利を十分に承認する。しかもそれは同時に低き秩序のものが一層高き秩序の原理としては無力であることを主張する」(三木 1967a 96)。このように後藤(2007)でも確認した、パスカルの次元の相違の議論をくり返す。さらに高次のものから低次のものへ降りてくることはできると述べる。「即ち、低次のものから高次のものへの行程は非連続的であり、これに反して、高次のものから低次のものへの道筋は連続的である。換言すれば、高次の秩序は低次の秩序に対して超越的であり、しかるに低次の秩序は高次の秩序にとつては内在的である」(三木 1967a 96 [傍点は三木])。一方、この論文では『パスカルにおける人間の研究』とは異なり、「弁証法に於ける自由と必然」という論文のタイトルのキーワードでもある「自由」と「必然」の用語を用いて、議論を進める。「そして惟ふに、弁証法に於ける

自由と必然の問題は恰もこの原理的な関係に於て一般的に解決されてゐるであらう。弁証法的発展の過程が、展望的には、非連続的または超越的であるところに「自由」があり、しかもそれが、回顧的には、連続的乃至内在的であるところに「必然」が横はつてゐる。これが私の論旨の骨子をなしてゐる」(三木 1967 96-97 [括弧、傍点は三木])。次元の違う領域に入ることを「自由」と捉え、なおかつ、違う次元にすでに入ってしまった立場から回顧的に眺めると、そこに入ったことは「必然」となる。したがって、「自由」に「展望」という言葉を、「必然」に「回顧」という言葉を、それぞれ結びつける。要するに、未来は常に現在からみると、次元の違う異質な領域で、そこに至るのは非連続なところへの跳躍であり、その意味で自由である。他方、その新たな次元を獲得した立場からみて過去は、高次から低次へは戻りうるので、飛躍の必要のない領域、必然性の領域となる。つまり三木は、『パスカルにおける人間の研究』にあった次元の相違の議論に、さらに低次を過去、高次を未来と置きかえる作業をここで加えているといえる。先に 2. で「指導者論」に即して検討されたように、人と人との間ではなく、時間軸の間で次元が異なるとされる。したがって、それは『パスカルにおける人間の研究』とは異なり、もはや媒介不可能性が支配するものではない。

しかもこの「必然」と「自由」の問題は、それぞれヘーゲル弁証法の特質とマルクス弁証法の特質に結びつけて捉えられる。ヘーゲル弁証法は元来動的なものでありつつ、汎神論の影響を受けて、現在の状況を最上と考え、そこから「回顧」的に過去を振り返る。現在が最高の次元となるので、過去はそこから、より低次の次元の状態となり、「連続」的に捉えられる(三木 1967a 132-133)。他方、マルクスの弁証法では、現在の状況が最高の次元ではなく、未来により高い次元の状況があると考え。そうであれば、そこは「非連続」の領域であって、「展望」すべきところになる。

1931 年の「弁証法の存在証明」ではライプニッツとヘーゲルの親和性が指摘される。「ライプニッツとヘーゲルとは哲学史上同じ系統の哲学者に数へられる。彼等は甚だ偉大なるアリストテレス主義者であり、ともに発展の思想をその雄渾なる体系において表現した人として知られてゐる」(三木 1967a 153)。このようにこの論文ではヘーゲル弁証法を汎神論に引き付けて理解する。「ヘーゲル自身の存在論がその根底において弁証法と一致し得ないことを示す」(三木 1967a 152)。

その上でこの論文では、存在と存在の理由との相違を強調する。しかもその相違を、三木は次元の相違として

理解しているようである。

まず弁証法は矛盾の統一を予想するものである。そして「或る現存するもののうちに含まれる矛盾を統一するものは、そのものの存在の理由もしくは根拠であるもののほかないだろう」(三木 1967a 157) とされる。そうすると根拠が、時間的に前にあるか後にあるかということが、先に見た「弁証法における自由と必然」との絡みからも、問われることになる。

要するにある存在するものは、それよりも高次の、存在するものの根拠を問わないと、矛盾は解決せず、存在するものと存在するものの根拠とを分けて捉える必要性が指摘される。しかもそのような根拠とされるものも、一つの現実であって、そこにおいてもさらに現実存在とその根拠とに分ける必要がある。そのような作業を繰り返していくと、無限後退になる。「或る現実的なものの理由をどれほど尋ねて行つても、その理由であるものにおいて存在と存在の理由とが分れてゐる限り弁証法はあるのである」(三木 1967a 159)。そしてこのような無限後退を避けうるものは、究極の存在の根拠であって、シェリングによればそれは神であると三木はいう(三木 1967a 159)。しかもたとえ神においても、「彼の現実存在と現実存在の理由とが区別される限りにおいて」、「弁証法は成立し得るのである」とされる。

そして一般には理由を問うこと、つまり因果関係の連鎖を求めることは、時間軸上で、先行するものが、後続するものの理由となることが多い。

いま述べてきたこの「存在の理由」を、形而上学的な根拠と考えれば、『パスカルにおける人間の研究』の「慈悲の秩序」に照応する。他方、因果関係を時間軸上に置き換えれば、時間の前のものと後のものという形にもなる。そうであれば次元の相違の議論が、単に時間軸上の前のものと後のものに置き換わり、非常に稀な機会の回心の際にのみあったはずの高次の次元への跳躍の話が、日常の多くの事柄に拡散ないしは水平化されてしまうことにもなる。

しかし三木は因果関係を時間的な前後関係に置き換える思考方法を、アリストテレスの論理学の考え方とみなし、なおかつそのアリストテレス的な考え方を弁証法的ではないとみなす。「ここでも弁証法は従来のアリストテレス的な論理学と正反対である」(三木 1967 a 161)。なぜ三木のいう弁証法はアリストテレスと反対なのか。過去にのみ理由があるとすれば、それは内在的なものでなければならない。しかし弁証法は内在と同時に超越が必要とされるからである。「純粹に内在的な立場においては一般に弁証法は成立することができない。内在と共

に超越があるところに弁証法はある」(三木 1967a 162)。いいかえると、アリストテレス、ライプニッツ、ヘーゲルの系列の考え方で弁証法を理解する限り、弁証法は自己実現の論理になってしまう(三木 1967a 162; 165) が、三木はそうではなくして、自己超越の論理でなければならないという。

ここで引用した「内在と共に超越があるところに弁証法はある」という文章を受ける形で、三木は双方の両立を強調する。「固より単なる超越のみあつて内在のないところには弁証法はないであらう」(三木 1967a 163)。しかしこの表現は、『パスカルにおける人間の研究』において強調した「此れか彼れか」に対して「あれもこれも」ではないのか。少なくとも『パスカルにおける人間の研究』では、内在、超越は次のように、併存せずに対立するものとして記されていた。「高次の秩序は低次の秩序に対して超越的であり、そこには昇りゆくべき梯子がない。しかし低次の秩序は高次の秩序にとって内在的であり、そこには降り得る階段がある」(三木 1980 137-138)。そうであるとすれば次元越えの弁証法は、超越的なものへの内在なき飛躍に相当するはずであろう<sup>(7)</sup>。

確かに先に見た「弁証法における自由と必然」以上に、この「弁証法の存在論的解明」では、以下に引用して検討していくように、終わりの方で「あれかこれか」にふれられ、キルケゴールによるヘーゲル弁証法批判について、三木自身の立場に近いものとして言及される。「何故にヘーゲルの哲学は体系として弁証法的なものであることができないのであるか。それにおいては有限なるものと無限なるものとの間の、従つて人間と神との間の性質的な差別がなくされてゐるからである」(三木 1967a 176)。このようにまず三木はヘーゲル弁証法が弁証法でないという、いままでこの論文で彼が述べてきた主張をくり返しつつ、その理由を問いかける。そしてその理由が、人間と神との相違を無視し、連続的に捉えているからであると述べ、その点で後藤(2007)でも強調した、『パスカルにおける人間の研究』の次元の相違の主張をくり返す。続けてキルケゴールの名前がでてくる。「キルケゴールはこの点に、またヘーゲルにおける内的なものと外的なものとの、主観的なものと客観的なものとの一致—これが美的のものとの意味である—の思想に反対した」(三木 1967a 176)。この引用から、三木はヘーゲル弁証法が弁証法たりえていないという三木自身の考え方のソースなりヒントが、キルケゴールにあることを証している。

しかし、ここでキルケゴールによるヘーゲル批判の言葉として三木の伝える「主観的なものと客観的なものと

の一致」こそ、これまでみてきた、『哲学ノート』での三木のパトスとロゴスとの一致の主張に照応してしまうし、「ヘーゲルにおける内的なものと外的なものとの」「一致」も、同じ「弁証法の存在論的解明」で先にふれた、「固より単なる超越のみあつて内在のないところには弁証法はないであらう」(三木 1967a 163)という箇所とも対応するような気がしてならない。

ともあれ、前々段落の引用文のしばらく後で、三木は「あれかこれか」に言及する。「無限なものの弁証法としてヘーゲルの美的弁証法は「あれもこれも」Sowohl-als-auchであるのに反して、有限なものの弁証法は「あれかこれか」Entweder-oderである。性質的弁証法は「現実存在における両義性」die Zweideutigkeit im Daseinを許さない」(三木 1967 a 179 (「」は三木))。この「両義性」という言葉は、「両重性」「中間者」に通じる言葉である。

荒川幾男は、まさにここの部分を引用した上で、三木が「あれかこれか」の弁証法を唱えつつ、結局はそうはなりえなかったのではないかと疑問の念を呈する。「しかし、三木清の成層的秩序の弁証法は、果して「あれかこれか」でありえたであろうか。それは、「単に戦闘の方法であるのではなく、同時に和解の方法である」(『構想力の論理』)両義性の弁証法ではなかったか」(荒川 1981 141 [( ) 及び傍点は荒川])。

荒川は、三木の模写論<sup>(8)</sup>やアナロジー的な方法との関連で、彼の弁証法が両義性の弁証法になっているという話をこの後で展開する。その点の是非については、まだいい及ぶことはできないが、三木が「あれかこれか」を唱えつつそれを貫いていないという点で、私がこれまで指摘してきたことが、示唆的ではあれ荒川(1981)によって指摘されていたことにもなる。

そして上記の荒川による三木からの引用文にあるように、戦闘ではなく和解しつつ、時局をリベラルないしは左派勢力にとって望ましい方向に導いていくことこそが、『構想力の論理』の時期の三木の課題であったし、だからこそ昭和研究会に参加したともいえる。そして本稿で主として検討してきた、『哲学ノート』も『構想力の論理』へと至る筋道を示している著述であると三木自身が述べていることから、このような「和解」の戦略が模索されているといえる。本節冒頭でふれた、「新しき知性」のように、反主知主義的傾向に対抗するため、知性と感性とを本来は一体のものと考えようという論理展開がなされるのも、そのためであると考えられる。

いままでみてきたように、「弁証法の存在論的解明」では、ヘーゲルとライプニッツを共にアリストテレス主義者であると規定し、ヘーゲル弁証法の汎神論的性格を

批判する趣旨に貫かれていた。あるいは1928年の「有機体説と弁証法」においても「ヘーゲルの弁証法は、まさしくその汎神論的基礎のために、おのづから有機体説の概念構成の諸要素を具へざるを得なかつたのである」(三木 1966 310)と、同様のことが記されている。同年の「ヘーゲルとマルクス」でも、「ヘーゲルの哲学的態度は根本的に観想的であつた。そしてそれは彼の哲学の前提であつたところの汎神論と根源に於てつながつてゐる」(三木 1966 144-145)と書かれている。

ところが『構想力の論理』の「序」はやや様相が異なる。「構想力の論理は形の論理としてアリストテレスやヘーゲルの論理につながるのであるが、それは形を歴史的行為の立場において捉へるのである。しかし構想力の論理は形式論理やヘーゲル弁証法を単純に排斥するのではなく、却つてそれらを包括する」(三木 1967c 8)。本稿は『構想力の論理』での三木弁証法にまでいい及ぶものではないし、この文章自体吟味を要するが、先に引用した「弁証法の存在論的解明」等の1930年前後の一連のヘーゲル批判の諸論文とかなりニュアンスに差があることだけは確認できよう。

結局『パスカルにおける人間の研究』と『哲学ノート』を比較すると、「あれかこれか」から「あれもこれも」になり、非連続性の一方的強調から、非連続性と連続性の併存へと弁証法の性格が変わってきている。そしてこの二つの間の1930年前後の一連の弁証法に関する論文を読むと、キルケゴールへの肯定的言及にも拘わらずその移行への兆しも感じられる。しかし昭和研究会など近衛内閣ブレーンとしての三木の活動に照らしてみるならば、このような非連続性と連続性との併存、いいかえると非連続な存在が遍在するという弁証法の枠組み設定は、実践的な有効性をもちうると、三木本人が考えたことは納得がいく。

この節の最初にみた「新しき知性」でも窺われるように、ファシズム勢力の反知性主義に非連続的な位置から説得しても有効性はもち得ずに空回りに終わる。遠くから撃った銃弾は当たりにくい。他方、寢室を共にするデリラはサムソンを容易に殺めることができる。寄り添いつつ批判するには、非連続性と連続性とが併存する方が有効であるといえる<sup>(9)</sup>。

ただしこれも三木の立場に添った評価に過ぎない。次節で纏めとして記すが、町口哲生の批判するような、東亜共同体の幻想作りに、このような何でも結びつける弁証法が貢献した可能性は、否定できない。

『哲学ノート』の七番目に「時務の論理」というまさに当時の政治状況に即した論理を作することを表明した論

文もある。そこではまさに「あれもこれも」の弁証法の特徴である「総合」こそが「時務の論理」であるとされるのである。「国家の目的はそれぞれ特殊的なものである。しかるに歴史的現実法則に従っている。技術はかくして一般的なものと特殊的なものとの総合を求めることであって、そこに時務の論理がある」(三木 1957 93)。

このように歴史的現実という法則的あるいは一般的なものと、国家の目的という特殊なものを結合するものが「技術」であり、「時務の論理」であるとされる。あるいは次のようにも記される。「政治的技術は発明的であり、創造的である。それは一般的なものと特殊的なものとの、主観的なものと客観的なものとの、自然的なものとの精神的なものとの総合の能力としての構想力に属している」(三木 1957 99-100)。

まさに六段落前に見た『構想力の論理』「序」で、形式論理やヘーゲル弁証法を「包括する」と表明したことでと照応するように、異質なものの「総合の能力として」「構想力」が示されている。

#### 4. 結論と今後の課題

結局、三木の弁証法は『パスカルにおける人間の研究』以来一貫しているという梶田啓三郎の指摘が正しいのか、それとも三木は当初の弁証法を変化させ、町口のような、異質なものを容易に結びつける弁証法へと進んでいったのかという点については、現在の検討の限りでは、後者の側面が強いのといわざるをえない<sup>(10)</sup>。

その理由はいくつかあるが、いま想定できる最大のもの、三木が次元の相違の議論から、英雄や天才やミュトスを見出し、孤立した彼らを待望しつつも、その一方でそれらの存在を遍在するものと考えようとした点に求められる。さらにその理由は、非連続性と連続性が併存することで、体制内批判の論理をそこに構築できる点に求められよう。

実際『パスカルにおける人間の研究』と『哲学ノート』の間の時期にある、「弁証法における自由と必然」「弁証法の存在論的解明」では、ヘーゲル弁証法を汎神論的理解し、キルケゴール的な立場から、ヘーゲル弁証法は弁証法たりえていないと批判するにも拘わらず、『哲学ノート』では、ミュトスは遍在するものとされるし、ライプニッツに肯定的に言及する。

つまり異質なものの相互の非連続性を強調し、次元の異なるものへの媒介不可能性を『パスカルにおける人間の研究』で唱えていた三木ではあるが、その次元の相違を、個々人の間にまで遍在化したのが『哲学ノート』期

の三木である。それは後藤(2006)でもみた、三木の個性志向(内田 2004 i)とも関連があるかも知れない。ともあれ、異質なものの相互の媒介不可能性を唱えていた初期の三木から、晩年の三木は転じ、異質なもののへの架け橋を容易にみいだすようになった。

このことはいわば三木のヘーゲル評価の変遷でもあるし、そのことと三木の西田幾多郎評価も関連すると思われるが、それについては本稿の範囲を逸脱するので、別稿で検討したい。私は「三木が高く評価した中井正一」(内田 2004 59)を研究し、中井の媒介概念を捉え、彼の発想のルーツを探るため、三木研究に片足を踏み入れている。中井はヘーゲル弁証法に好意的で、西田弁証法には概ね否定的である。このような中井の評価との関係を突き詰めていくことを目標としたい。

しかしその前に、三木の『構想力の論理』での弁証法と、本稿で述べてきた三木弁証法の変化とがどのように関連し、対応するかをまず検討する必要がある。中井が三木追悼の文言を加え、「構想力」を意識しつつ旧稿「カントにおける Kritik と Doctrin の記録について」(1930)等を書き換えた「カントにおける中間者としての構想力」(1949)の意味内容が、その作業を経ることによって初めて明らかになると考えられるからである。そして私が後藤(2005)で追究している、中井のメディウム、ミッテル二つの媒介概念もそのことによって多少は明確になる。まだまだ道のりは遠い。

#### 注

- (1) この上部構造の下部構造に対する相対的自律性の議論は、三木がウェーバーから学んだもので、なおかつ『パスカルにおける人間の研究』の中間者の弁証法は、ある程度ウェーバーを意識しつつこの相対的自律性を意識して議論していると、私は考えている。別稿でその点を今後論証したいと考えている。旧制第三高等学校での三木の教え子でもある大塚久雄はシュパンヌングという概念をウェーバー読解に際して強調する。ウェーバーにおいて経済の領域と、思想や宗教などのイデオロギーの領域はどちらかがどちらかを一方的に規定するのではない。経済、宗教などそれぞれの文化領域はそれ固有の論理で動いており、それぞれある程度自律性がある。とはいえず全く他の文化領域と没交渉というのではない。経済の領域は経済の領域で発展するし、イデオロギーの領域はイデオロギーの領域で動くのであって、その意味で両者は緊張関係に置かれ、シュパン

ヌングの弁証法が両者の間に介在する。

大塚はウェーバーのシュパンヌング概念が、マルクスの弁証法上の矛盾に相当する概念であるとして次のように述べる。「彼のいうシュパンヌング(緊張)やフリュッシヒカイト(流動性ないし移行)は、マルクスのばあいの「矛盾」とはもちろん違いますが、しかし、まさに彼の「矛盾」に照応するような概念でありまして、マルクスが矛盾という方法概念で対象をとらえていくところを、ヴェーバーなら、シュパンヌング(緊張)とユーパーガング(移行)という方法概念を駆使しながら対象を処理して行くのであります」(大塚 1966 54 [( )は大塚])。

このシュパンヌングは弁証法的な矛盾に着目する方法であるが、安易に止揚されるものではない。だからこそフリュッシヒカイト(流動性ないし移行)とかユーパーガング(移行)といった「移行」の意味をもつ言葉と親和性がある。つまり矛盾する二つのものが双方に影響を与えつつ、一方が他方を規定するような「反映論」「模写論」的な関係でもないし、通常の弁証法のようにすぐに止揚されるものでもない。

思想と経済についても、両者は影響がない訳ではなく、相互に親和性をもって両者が互いを意識しながら発展するが、固有の領域であり相対的な自律性はある程度確保される。

そしてこの各文化領域の固有性は、三木の『パスカルにおける人間の研究』に即していえば、相互の領域は「次元」が異なるという「三つの秩序」の議論に通じる。大塚(1966)で主に例示されるのは思想と経済の緊張関係である。これを三木の文脈に戻して考えるならば、上部構造の思想と下部構造の経済の間に人は挟まれた中間者であり、双方の影響を受ける。しかし思想のさらに上部には宗教があるし、経済のさらに下部には物そのものの世界がある。

- (2) この本文で「しかし」という接続詞を用いたが、「しかし」となるためには、ロゴスが客体に、パトスが主体に、ほぼ対応する概念である必要性が生じる。なぜなら「倫理と人間」では、主体と客体とが次元が異なるといわれているのに対して、「新しき知性」ではロゴスとパトスとの次元の相違をいわずに、むしろそれらの統一が記されると私は本文で指摘しているのであるから。実際、『哲学ノート』では全体として、ロゴスが客体に、パトスが主体に結びついて捉えられる。例えば「イデオロギーとパト

ロジー」では次のように記される。「このように対象を含む、従って対象性もしくは客観性を有する意識を私はすべてロゴスの意識と呼ぶ。それには感性知覚の如きものから思惟に至るまでいろいろ種類と段階があるであろう。しかしそれらはおしなべて客体的な意識である」(三木 1957 137)。このように「ロゴスの意識」を「客体的な意識」とする。「彼等のイデオロギーは人間の主体的な意識をその主体性において理解することを知らなかった。このような主体的な意識を私はロゴスに対して一般にパトス或いはパトスの意識と称する」(三木 1957 137)。ここでは「パトスの意識」を「主体的な意識」に結びつける。

なお、今後別稿で論じるが、三木が他者との通路として公共圏を唱えたということと、彼の西田哲学への屈折した思いもこの主体と客体の対峙と結合という弁証法に関連すると私には思われる。藤田正勝によると、西田は言葉というメディアを、経験の個性を捨象し一般化するものとして拒否しようとした(藤田 1998 106)。「ことばで表現しても、表現し尽くせない部分、直接指し示すほかない部分が残る」(藤田 1998 120)。このような言葉から外れる残余部分があるだけに、日本語は「言葉の〈ふくらみ〉に多くをゆだねる構造」をもつ(藤田 1998 120)。そして「そのような日本語の特徴と、西田幾多郎の言う〈純粹経験〉とのあいだに、ある接点を見いだすことできるように思う」(藤田 1998 120)。そのように指摘しつつ、藤田は、ある種の折衷的解釈を施す。「もちろん西田はことばによる事柄の把握の意味を否定しているわけではない」(藤田 1998 121)。このような折衷的な部分はともあれ基本的に、西田の言葉の媒介性への否定性を、藤田はヘーゲルと対立的に捉える。「ヘーゲルは『精神現象学』の「感覚的確信」の章において、〈ことば〉で言い表すことのできない経験の具体的な内容を、単に「思念された」もの、真ならざるものとみなし、逆に〈ことば〉によって言い表される普遍的なものこそが、真なるものであることを主張している」(藤田 1998 123[括弧は藤田])。このように無媒介な経験の直接性を、他者へと媒介し、普遍化するものが、ヘーゲルによれば言葉というメディアである。そのようなヘーゲルの経験と言葉の位置づけを、まさに逆にしたのが西田であるとされる。「それに対して西田は、先に見たように、判断以前の「事実そのままの現在意識」こそが「唯一の实在」であることを主張して

いる」(藤田 1998 123 [「」は藤田])。もっともここでも藤田は、折衷的な補足を述べる。「ヘーゲルと西田の理解は互いに排除しあうように見える。それはおそらく両者が経験とくことばのどちらか一方に重点をおいて事柄を理解しようとしているからであろう。しかし、経験とくことばとは、いま述べたように、一つの事柄の二つの側面として理解できるのではないだろうか」(藤田 1998 124)。補足部分はともあれ、要するに、言葉は経験を普遍化し、それを他者へと媒介するメディアである。したがって、他者への通路である言葉というロゴスの存在を、「公共圏」の前提と語る三木〔この点については山田 (1975 130-131) 及びそれを受けた後藤 (2006) を参照〕の中に、西田哲学への乗り越えの意思が籠められていたと私には思われる。例えば三木は「解釈学的現象学の基礎概念」(1927 年)において次のように記す。「ロゴスは人間をして世界を相互ひにそこにもつことを可能ならしめ、そしてそこに初めて人間の最も根源的な社会性は成立することが出来る。まさにこのことが言葉を有する人間の生の根本的な存在の仕方である。ロゴスは動き漂ふ現象を固定し、静止せしめるのみならず、現象はロゴスに於て表現されることによつて公共性 (Öffentlichkeit) を贏ち得るに至る」(三木 1966 196 [( ) は三木])。このように「言葉を有する人間の生」にとって、言葉とそれを支える論理であるロゴスによって、現象の多様性に表現を与えることで、他人との共通の通路、つまり「公共性 (Öffentlichkeit)」が得られるのである。あるいはまた次のようにも記される。「関心は自己の確実性を得るために必然的に公共性を要求するが故に、ロゴスの表現はそれぞれの生の属する時代の公共圏に於て行われるところの必然性を具へてゐる。ここに公共圏と謂ふのは、同じ時代に生きる人々が共通に所有し、そしてその中に於て相互に理解し合つてゐるところの謂はばひとつの客観的な世界である」(三木 1966 215-216 [( ) は三木])。

なお、上述のような藤田正勝の西田解釈を参照しつつ、藤田の折衷的解釈の部分を残して、言語批判の部分の特化させて、ウィットゲンシュタインの対極に西田を繋ごうとするのが永井均である。永井によると、ウィットゲンシュタインは「驚くべきことに、言葉が体験と独立にそれだけで意味を持ちうると信じている」(永井 2006 46)。他方、西田はウィットゲンシュタインと逆の確信犯であって、「これまた驚くべきことに、体験が言葉と独立にそれだけで

意味を持ちうると信じている」(永井 2006 46)。二人は確信犯であるのに対して、過失犯のデカルトは、「体験と言語がなんの問題もなく相即することを疑おうとしなかった」(永井 2006 46)。デカルトに代表される近代以降の多くの哲学者は言語と体験の相即性とまではいわずとも、(というか相即性は信じられないからこそ、多少はずれつつ近いものとして、個々の体験や現象に対する言語のもつ) 媒介性はある程度信じていたが、そのような媒介性をそれぞれ反対側から断ち切ったのが、ウィットゲンシュタインと西田であるとされる。

この点は西田哲学が、ヘーゲルにおいて思考の最後に得られる立場を、思考の最初に先取りして、それゆえ、ある種論点先取に陥っているという山田宗睦の批判を裏付けるものともいえる。「ヘーゲルが叙述のはじめでは(すでに研究過程をおえた自己にとっては自明となっているが、しかし他人にとっては) 仮説でしかない「自己の立場」を、叙述の終点にいたって、叙述過程で実証したものとして、提出したのを、西田は、はじめから提出したのである」(山田 1978 155 [括弧及び傍点は山田])。つまり最初に純粹経験ありきである。そこでは立場の宣明が最初にあるので、その立場に至るプロセスの是非を多くの者が批判することができない。「立場の先取は、日本の思考運動の原型の一つであって、どういう立場を設定するかが、思想家のオリジナリティをしめす第一の条件となり、その実証、検証過程を(批判者もいれて) 集団的に形成する公的な思考の組織は、ほとんど二次的な価値しか与えられなかった」(山田 1978 155 [( ) 及び傍点は山田])。この意味で、ここでも西田に上述の意味での公共圏へと議論を開いていく立場が欠如しているといえる。

(3) 確かに高次である。『歴史哲学』で三木は「存在としての歴史と事実としての歴史の対立は存在と存在の根拠の対立である」(三木 1967b 94) と述べ、「事実の歴史」の方を「存在の根拠」とみなし、高次と捉えている。「事実としての歴史に就いて云へば、それが原理的な根源性をもつてゐる。・・・存在としての歴史は事実としての歴史に対立し、これに働きかけ、これを圧迫する性質を有する、けれども後者は前者によつてどれほど圧迫されようとも、そのために決して馴らされてしまひ、萎えさせられてしまふことのない原始的なものである。弁証法的に矛盾するものは、いはば同等の力をもつて対立するのではなく、かく矛盾するものの一方が究極的な根源性

を有するが故に、そこに弁証法的発展なるものもあり得るのである」(三木 1967b 95)。

- (4) 中井正一の「委員会の論理」(1936)の「印刷される論理」に相通ずるものがある。中井は印刷術の時代において、大量複製されるコピーが同一の情報を頒布するが、それが多くの人の討論に付せられることで、多様な解釈をもたらし、双方向性を実現すると考えた。この三木と中井の発言の相同性への考察を深めれば、後藤(2006)で指摘した三木の個性志向と中井の集団志向の相違を、ある意味止揚する視点が得られるようにも思われる。
- (5) 藤田(2007)は、『構想力の論理』の序で三木が、西田哲学が自分の導き手となってきたと述べる一方で、「東洋的論理が行為的直観の立場に立つとしても」「結局観想に終り易い」として、西田を批判しているという(藤田 2007 187)。というのも「行為的直観の立場」という言葉は明らかに、西田の哲学的立場を意味する言葉であるからであるという。
- (6) もちろん「アリストテレス読書会」以来の三木の旧友でもあり(山田 1975 131)、後に「三木清氏と三木哲学」(1936年)で三木批判もした(戸坂 1967 103-111)戸坂潤は、この点で三木の対極に位置する。三木は近衛首相のブレーン集団である昭和研究会に参加する。他方、戸坂は近衛内閣のイデオロギー政策の巧妙さを批判する。林淑美は、近衛内閣成立以前の「国民の常識」が、近衛内閣成立によっていとも簡単に消えてしまった点に関する戸坂の発言を、その前後の政治的文脈から捉えて解釈する。近衛内閣成立直後までは戦費の増大が国民の生活の窮乏をもたらすという「国民の常識」があり、社会大衆党や無産政党が昭和 12 年 4 月 30 日の総選挙で躍進する。ところが廬溝橋事件が 7 月 7 日に起き、「国内対立相克の緩和」が図られる。しかもこの事件そのものも単に軍部の暴走というのではなく、政権中枢によって事前に仕組まれた節もあるという。近衛の下に各政党、言論機関、財界の代表それぞれが集められ、近衛は彼らから非常時への協力の意思表明を取り付けた(林 2005 195)。それは軍事費と国民生活という具体的な事物の対立を、「国内対立相克の緩和」という「観念的な安定感」によって擬似的に止揚することに他ならない(林 2005 204)。非常時体制を認めればますます軍事費は増大し、現実には国民生活は苦しくなるが、ここに至って〈国民生活の安定〉と観念上対立させられるものは、〈膨大な軍事予算〉ではなくして〈東亜永遠の平和の確立〉

とされる(林 2005 214-215)。要するに、ここの林の分析を私なりの文脈でいいかえるならば、具体的な事物の対立が本来の弁証法を成立させるものののに、それが観念、事態の解釈の対立にすり替えられることで、弁証法が成立しなくなってしまう、あるいは欺瞞的な止揚がなされてしまうといえる。

じつは戸坂のこういった近衛批判は、戸坂の西田弁証法への批判とも相通じるところがあると私には思われる。戸坂は『日本イデオロギー論』所収の「『無の論理』は論理であるか」にて西田哲学を次のように評する。「西田哲学に於ける所謂神秘的なるものや所謂宗教的なものは、実は或る正当な意味では決して所謂神秘主義のものでもなく又所謂宗教思想のものでもない。西田哲学の方法は——そして方法にこそ哲学の実際的な代表性格が出るのである、——そうした神秘主義や宗教思想やに立つのではなくて、却ってそうしたものを、従ってそれ以外のそれに反対のものさえ(例えば合理主義や批判主義や形而上学)、ジャスティファイする仕方の内に存する」(戸坂 1977 237)。つまり西田哲学の立場としてレッテルを貼られるような神秘主義の思想的立場も、あるいはその反対の立場も、いずれも「ジャスティファイする」、全てを包容する方法が、西田哲学であると示唆する。では、本来結びつき得ないものも結びつけることができるのはなぜか。それは西田が「無」の立場に立っているからであるという。「西田哲学は相反する凡ゆる哲学的要求を素直に受け入れ、<sup>それぞれ</sup>夫々の間の撞着・矛盾を、結び付き得ない筈のものを、あり体に暴露する。そこで博士は考える、結び付き得ないものは結び付き得ない筈のものである(例えば主観と客観・未来と過去・歴史とイデア・等々)、それが永久に結びつかないことこそその本性なのだ。だがそれは事実として結び付いているのであって、ただどうしてもその結び付きが考え得られないという困難に陥っているにすぎない。それは考え方が悪いのだ。と云うのは存在を在るもの・有から出発して考えるからで、有の論理を以て考えようとするからである」(戸坂 1977 242-243 [( ) 及び傍点は戸坂])。このように有から出発して考えるから、事実としては結び付いているのに矛盾するもの相互が結び付いて考えられない。ならばどうすればよいと西田は考えるのか。それがこの論文のタイトルでもある「無の論理」である。「そこでかの無にして限定するものを考えることが必要になって来るのである。存在は無の限定として、無か

ら出発して考えられねばならぬ、そうしなければ一般に凡そ存在なるものは考えられぬ、救うべからざる矛盾に陥って了う他ない、と。有の論理の代りに必要なのは「無の論理」である」(戸坂 1977 243)。こう考えると、「無の論理」によって矛盾するものの結合が可能になり、全てが巧く行くように思われるかも知れない。しかし「無の論理」はまた「自覚的論理」であり、そこに問題が生じると、戸坂は指摘する。というのも自覚の論理における弁証法は「要するに弁証法の自覚でしかない」(戸坂 1977 244) からである。そして結局そのような自覚としての弁証法は、本当の意味での弁証法を排撃する論理にしかない。なぜなら「無の論理は、事物そのものを処理する代りに、事物のもつ意味を処理するのである」(戸坂 1977 246 [傍点は戸坂])。したがって、極めて実践性を欠くし、意味、解釈のレベルで「処理」、解決が図られる。「社会や歴史や自然という概念がどうであるかではなくて、社会や歴史や自然という概念がどういう意義を有ったものであるか、意味の範疇体系に於てどういう位置を占めるか、が問題である」(戸坂 1977 246 [傍点は戸坂])。

これらの文章を、先に見た近衛内閣の政策に照らし合わせるならば、事物の解釈のみをする弁証法は、事物の本当の対立を観念上の対立にすり替えてしまい、結果的に対立を隠蔽したイデオロギー的な表象によって、擬似的な「止揚」がなされることに力を貸すといえる。

今後、三木と戸坂の近衛内閣への態度と、彼らの西田哲学への距離との相関を、弁証法という側面から考えていき、その上でそれらとの距離によって中井の弁証法の位置を索出的に測る作業を行いたい。

(7) 留学中の三木の恩師でもあったハイデッガーの『存在と時間』には、次のような文章がある。「存在と存在構造とは、いかなる存在者をも超え、存在者のあらゆる存在的規定をも超えたところに位する。存在は絶対的超越である。現存在の存在の超越は、そのなかにもっとも根底的な個体化の可能性と必然性とは伏在しているかぎり、殊別的な超越である」(ハイデッガー 1927=1994 99)。要するに、「現存在」を超えた、存在すること一般は、「絶対的超越」、三木の言葉でいえば「非連続的」な、次元の異なる存在である。他方「現存在の存在の超越」、つまり人間の実存の「存在」がもつ超越性は、「個体化の可能性」があり、内在的である。つまりハイデッガーにおいて存在は内在なき超越で、現存在は超越性を

内在させる。一般にハイデッガーの影響が濃厚とされる三木『パスカルにおける人間の研究』であるが、後藤(2007)ではハイデッガーよりキルケゴールの影響が強いと指摘した。実際、今回の検討を経て、『パスカルにおける人間の研究』よりも『哲学ノート』の方にハイデッガーの影響が強いように私は感じている。ゲルヴェン『ハイデッガー『存在と時間』註解』によると、ハイデッガーにおいてニーチェ体験の占める位置は大きく、神の死を前提にしつつ、超越を捉えるので、「もはや哲学をなり立たしめるのは無限の視点ではなくて、超人という有限の視点なのである。ハイデッガーはニーチェに強く影響をうけていて、ニーチェの激烈な言葉遣いや価値への関心にはならなかったが、超越の基礎を有限な人間においているところは、たしかに彼の後継者であるといえる」(ゲルヴェン 1970=2000 418)。三木はマールブルクでハイデッガーやレーヴィットの薦めで、ニーチェもキルケゴールも読んでいたが、本のタイトルからも、キリスト者としての立場を貫いたキルケゴール、パスカルの影響が『パスカルにおける人間の研究』ではより強く、そうであれば超越の問題も自ずとハイデッガーとは異なってくるのも当然であると私には思われる。その点から考えると後藤(2007 20)で拘った、田中久文の三木に関する二つの仮説的言明(田中 2000 213)に対する私の考えの表明も、再検討の余地があるといえる。

(8) 当然本稿注(1)で記したウェーバーのシュパンヌングの弁証法も、マルクス反映論のウェーバーなりの修正であると考えられ、荒川のいう三木の「模写論」の検討も、その議論の延長上にあると思われるが、その点は別稿に委ねる。

(9) 後藤(2007 31-32)の注(6)で中井のメディウム、ミッテルについて、三木(1980)から照らして中井をみると、矛盾がでてくると示したが、その点も、非連続性がミッテルでありつつ、その距離が遠すぎると有効性をもたない点に由来すると考えられる。また中井の「非連続の連続」の意味もこの辺りとも関連しよう。それらの詳細は別稿に委ねる。

(10) 当然、本稿は三木弁証法の変化という限りで、町口(2004)の三木解釈に一定の妥当性があるということに過ぎず、三木の置かれた状況を具に検討した上でも、その断罪の評価が正当であるというのではない。鈴木正は町口について批判的に述べている。例えば、高坂正顕、高山岩男ら京都学派右派と三木と

を一括りに纏める「京都学派」というレッテルは妥当性を欠くし(鈴木 2007 219), 三木は東亜といいつつ, 日本が中心になる東亜ではなく, 中国の「天下思想」をそこで想定していた(鈴木 2007 230)という。これら状況的な三木の対応を踏まえつつ, 今後三木の弁証法の変化の意味を, より当時の政治社会の文脈に還元しつつ究明したい。また弁証法そのものの変化という前に, 弁証法とは何かの位置づけが三木において変わっている可能性もある。『パスカルにおける人間の研究』では弁証法を存在論と位置づけようとするが, 『構想力の論理』では形式論理学との対比で弁証法が記されている箇所もある。さらに後藤(2007)でもふれたが『パスカルにおける人間の研究』の三つの次元の相違の議論でも, 領域の相違なのか人間の実体的カテゴリーの相違なのか自己規定の相違なのか方法の相違なのかが, 曖昧であった。メディアウムが領域的な媒介であるという中井正一の言葉の意味を, 彼に影響を与えた三木から探るといふ私本来の研究目的のためにも, この辺りを今後整理したい。

## 参考文献

- 荒川幾男(1981).『三木清—哲学と時務の間(新装版)』紀伊國屋書店.
- 内田弘(2004).『三木清—個性者の構想力—』御茶の水書房.
- 大塚久雄(1966).『社会科学の方法—ヴェーバーとマルクス—』岩波書店.
- ゲルヴェン(1970=2000).長谷川西涯訳『ハイデッガー『存在と時間』註解』筑摩書房.
- 後藤嘉宏(2005).『中井正一のメディア論』学文社.
- 後藤嘉宏(2006).「三木清の公共圏の構想と中井正一—二人の商業ジャーナリズムへの距離の置き方の違いを軸にして」『図書館情報メディア研究』第4巻第1号, pp.1-27.
- 後藤嘉宏(2007).「『パスカルにおける人間の研究』にみられる三木清の弁証法について」『図書館情報メディア研究』第4巻第2号, pp.19-32.
- 鈴木正(2007).「抵抗としての共同体文化論—三木清の協力的抵抗」.李彩華・鈴木正『アジアと日本—平和思想としてのアジア主義』農文協. pp.214-232.
- 田中久文(2000).『日本の「哲学」を読み解く—「無」の時代を生きぬくために—』筑摩書房.
- 戸坂潤(1967).『戸坂潤全集第五巻』勁草書房.
- 戸坂潤(1977).『日本イデオロギー論』岩波書店.
- 永井均(2006).『シリーズ・哲学のエッセンス 西田幾多郎 <絶対無>とは何か』日本放送出版協会.
- ハイデッガー(1927=1994).細谷貞雄訳『存在と時間(上)』筑摩書房.
- 藤田正勝(1998).『現代思想としての西田幾多郎』講談社.
- 藤田正勝(2007).『西田幾多郎—生きることと哲学』岩波書店.
- 梶田啓三郎(1980).「解説」.三木清(1980).『パスカルにおける人間の研究』岩波書店. 229-233.
- 町口哲生(2004).『帝国の形而上学—三木清の歴史哲学』作品社.
- 三木清(1957).『哲学ノート』新潮社.
- 三木清(1966).『三木清全集第三巻』岩波書店.
- 三木清(1967a).『三木清全集第四巻』岩波書店.
- 三木清(1967b).『三木清全集第六巻』岩波書店.
- 三木清(1967c).『三木清全集第八巻』岩波書店.
- 三木清(1980).『パスカルにおける人間の研究』岩波書店.
- 山田宗睦(1975).『昭和の精神史—京都学派の哲学』人文書院.
- 山田宗睦(1978).『西田幾多郎の哲学』三一書房.
- 林淑美(2005).『昭和イデオロギー—思想としての文学』平凡社.

(平成 19 年 3 月 28 日受付)

(平成 19 年 4 月 27 日採録)