

三木清「哲学」理念の批判 — その「基礎経験」への定位に焦点を合わせて —¹

安彦一恵

キーワード：哲学、歴史哲学、歴史的存在論、メタ哲学、イデオロギー、イデオロギー批判、基礎(的)経験、事実としての歴史、生、宗教、実存的、日常的、不安、超越、真実性、関心、性格、存在と当為、美学主義、三木清、田中久文、湯浅泰雄、内田弘、Habermas

本稿は、三木清「基礎(的)経験」概念に着目して、その「基礎経験」に定位して「哲学」を規定する彼の「哲学」理念を検討するものである。その検討の方向は批判的なものであって、その趣旨は、「存在」と「当為」とを一体化させるかたちで、世界認識に或る歪みを与えている、そしてそれは、— 京都学派としてと言ってもいいであろうが² — 三木にもまた見られる「美学主義」的「哲学」理念の故である、というものである。

ここで言う「哲学理念」とは、(以下で説明することになるが)一つの「イデオロギー」としての「哲学」— これを以下「哲学そのもの」と呼ぶ — に関するものであると共に、その「哲学」(そのもの)の位置づけの論 — その中核に「基礎経験」概念が在るのであるが、これを以下、少しくこなれない表現であるが「哲学構成」と、あるいは、「哲学」論・「学問」論として「哲学そのもの」(の位置)を論じるものであるので「メタ哲学構成」とも呼ぶ — を含む。そして同時に、鮮明には「歴史哲学」— 我々はこれが三木「哲学」の中核であると見ている。それは、「歴史」を哲学的に問うという通常義の「歴史哲学」ではなく、「存在」あるいは「世界」を「歴史」として捉えるいわば「歴史的存在論」である — においてそうであるのだが、「哲学」(そのもの)を「歴史」において位置づけるその「(メタ)哲学構成」が(いわば自己言及的に)「哲学」(そのもの)となっている。

¹ 本稿は、前号 (*dialogica* 14. 94号) 所収拙稿で「まだ論じ残した部分」(30)と記したところを論じるものである。以下、この「拙稿」を「前稿」で指示する。

² 「京都学派」の西谷啓治・上田閑照の「美学主義」を指摘したものとしては拙稿「宗教的美学主義」『実践哲学研究』(京都大学倫理学研究室) 30号を、同じく氣多雅子におけるそれを指摘したものとしては「前稿」を参照して頂きたい。

筆者：あびこかずよし 滋賀大学名誉教授(滋賀大学教育学部、関西大学文学研究科非常勤講師)
Dialogica 14. 95号(滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室)、2013, pp. 1-32, 2013. 02. 01. 受理

一 田中久文による三木《(メタ) 哲学構成》の素描

日本哲学(思想史) 専門家でない我々としてはここは他論者に依拠した方が(むしろ) いいとも考えるので、(いくつか在る研究論稿のうちで(まず)) 田中久文『日本の「哲学」を読み解く——「無」の時代を生きぬくために』ちくま新書、2000年「第四章 三木清——「虚無」からの形成」に即して、三木がどのように「哲学」を規定しているのかを了解したい。一つの「章」であって、小論ではあるが、特に「2 「闇」としての「基礎経験」」において、かつ三木の《(メタ) 哲学構成》全体において「基礎経験」概念が占める重要性を指摘しつつ、まさしくこの概念を基軸として三木《哲学構成》の概要が提示されている。¹

田中は概要、次のように三木《哲学構成》を提示している。以下の論述の都合上、(本稿) 筆者の方で各主張点に記号を付させていただく。

A :

三木によれば、人間はつねに他のさまざまな存在との「交渉」関係にある。その「交渉」の過程において、人間も他のすべての存在も、ともに現実的なものになっていくのだという。三木は、こうした「交渉」関係の構造全体が、人間の「経験」というものだとする。(181)

B :

こうした「経験」のなかでも、普段の「日常の経験」というものは、常に「言葉」というものによって支えられ導かれていると三木は考える。わたしたちは社会的な取り決めである「言葉」によって、物を分類し識別し、意志を伝達する。その意味で「日常の経験」というものは、「言葉」広くいえば「ロゴス」というものによって支配されているというのだ。(181)

C :

しかし三木は、そうした「日常の経験」の底に、「言葉の支配から独立であるという意味でひとつの全く自由なる、根源的な経験」というものがあると考え。(それは、「不安」「闇」「虚無」という「経験」である(cf. 189)。) 人間の「経験」には、「言葉」によって整理され秩序化される以前の混沌の世界があるというのである。それを三木は「基礎経験」となづける。それは、「ロゴス」以前の世界であり、逆に「ロゴスを指導し、要求し、生産する経験」なのである。(181f.)

¹ この“他論者依存”の方法は、上記拙稿「宗教的美学主義」でも — 高田珠樹氏のものを参照して — ハイデガー哲学の概略提示において採った方法でもある。あるいは“弁明”となるかもしれないが、本稿はいわゆる「哲学的」スタイルの(研究対象の自己解釈を提示してみるといった)ものではなく、いわば(批判的)

D :

「基礎経験」そのものは、既存の「ロゴス」によっては完全には秩序化できないものであり、本質的に「不安」なものである。「ロゴス」が「経験」を固定化し、安定させる作用をもつとすれば、「ロゴス」の支配を超えた「基礎経験」は安定を拒む「動的」なものである。(182)

E :

この「基礎経験」というものは、『パスカルにおける人間の研究』で説かれた「虚無」や「不安」という「根本経験」を受け継ぐものと考えられる。(182)

F :

彼 [三木]¹は「基礎経験」における「生の根源的なる交渉」のなかから直接に生まれる「ロゴス」を、「第一次のロゴス」とよぶ。それは、「基礎経験」を表現し発展させるものである。(182f.)

G :

しかし、「ロゴス」はいったん生み出されると、逆に人間の生活のあらゆる「経験」を支配し、指導するようになる。それはかえって生そのものを抑圧するようになるのである。そこで、絶えず変化し運動している「基礎経験」は、ある限界までくると、既成の「ロゴス」の圧迫に耐えられなくなり、「旧きロゴス」に反抗して「新しきロゴス」を要求するようになる。三木は、この過程を「ロゴスの第一次変革過程」とよぶ。(183)

H :

三木は、「第一次のロゴス」が体系化されたものを、「アントロポロジー (人間学)」とよぶ。…「アントロポロジー」は、つねに「基礎経験」によって一定の方向に決定づけられている。(183)

I :

「第一次のロゴス」が「基礎経験」を直接的に表現したものであるのに対して、その時代の哲学や学問を通して「基礎経験」を表現したものが「第二次のロゴス」であるという。……彼 [三木] はそうした「第二次のロゴス」を、「イデオロギー」とよぶ。(183f.)

視角の提示で“勝負する”ものである、とも述べておきたい。

¹ 以下においても、[]内は本稿筆者の付加である。

J :

やがて「イデオロギー」はわれわれの生活に徹底的に干渉するようになり、われわれは時代の「イデオロギー」を通してしか存在と関わりをもてなくなってしまう。(184)

K :

しかし、ここで絶えず変化する「基礎経験」によって、「イデオロギー」はやがて桎梏と感ぜられるようになり、動揺をはじめ。三木はそれを「ロゴスの第二次変革過程」とよぶ。ただし、こうした「イデオロギー」の変革は、「アントロポロジー」の変革によって規定されているという。(184f.)

以上は、『唯物史観と現代の意識』（中の論文「人間学のマルクスの形態」）の骨子であるが、田中はさらに、『歴史哲学』『構想力の論理』にも、この構成を読み取っている。両書はそれぞれそのものとして内容（要約）提示がなされているので、我々は次に、この構成に焦点を合わせて — 両書が上の基本構成のいわば応用版にもなると見て — （さらに田中の記述（の一部）を再構成して）両書の核心を提示したい。

『歴史哲学』における《哲学構成》

L :

三木によるなら三つの「歴史」概念が在る。すなわち、「存在としての歴史」「ロゴスとしての歴史」「事実としての歴史」である。前二者は、通常の「歴史」観念とも一致するものであって、第一は「出来事」としての歴史、第二は「出来事の叙述」としての歴史である。第三は三木に独自の歴史概念であるが、それは、「歴史を作る行為そのものことであり、絶えず運動し発展するものである」（田中）。そこで想定されている「事実」は、ドイツ語の“Tatsache”を踏まえたものであって、すなわち「行為(Tat)」の「事柄(Sache)」としての歴史である。(cf. 186f.)

M :

「存在としての歴史」とは、出来事の連鎖であり、因果的必然性によってとらえられることのできるものである。それに対して「事実としての歴史」とは、「存在としての歴史」から必然性を奪い取る「偶然」的なものである（田中）。そうしたものとして後者は、「絶えず「存在としての歴史」を断ち切って生成するものである。こうした「事実としての歴史」に対して、「存在としての歴史」はしばしば桎梏となってしまう。しかし「事実としての歴史」は、いかに抑圧されても萎えることのない「原始的」「根源的」なるものであり、「存在としての歴史」を破壊し、新たな歴史を作っていく」（田中）。そういうものとして「歴史の「基礎経験」である」（田

中)。(cf. 187f.)

N :

この《(メタ)哲学構成》においては、「哲学」は — 「科学」としての「歴史(記述)」が「存在としての歴史」の記述であるのに対して — 「事実としての歴史」の記述であるということになる。

『構想力の論理』における《哲学構成》

O :

「本能」によって「環境と調和して生きていく」(田中) 動物と異なって、人間は「環境から乖離」(田中) している。そうした乖離にあつて人間は、「環境と調和した安定した生き方を見失い、「無限性の、超越性の性格を帯びた感性的なもの」となり、「デモーニッシュ」な存在となる。それは「人間存在の限りない窮状」を示すものである」(田中)。「それを三木は人間の「パトス」的な性質とよぶ」(田中)。(cf. 200)

P :

「しかしまた一方、人間は環境から切り離されることによって、環境を対象的に、客観的に認識することができるようにもなった」(田中)。「つまり、それによって人間は「ロゴス」的ともなった」(田中) のである。(cf. 100f.)

Q :

「そうした人間も環境から切り離されたままで生きていくことはできず、再び環境と結びつかなければならない。そのため、人間は「構想力」によって新たな「形」[つまり、いわば自然的形成態としての「形」ではなく、人間による形成としての「形」]を創造しなければならない」(田中)。「「構想力」は、主観的・「パトス」的な人間の目的設定と客観的・「ロゴス」的な自然法則の認識とを結びつけるもの」(田中) であつて、その働きである「技術」によって「形」を作るのであり、そして、人間はそういうかたちで「環境と結びつき」、生きていくのである。(200f.)

R :

「しかし、そうした本来創造的な「技術」[および、それによって生み出される「形」]も、それがいったん出来あがると固定化し、逆に人間をしばっていく危険性を常にもっている。それを三木は「制度」という形で問題にしている」(田中)。(203)

S :

この《(メタ) 哲学構成》においては、「哲学」は「形」「制度」の一つであるということになる。

T :

田中によるなら「構想力」論の三木においては、「古くなって人間を抑圧するようになった「形」が、どのようなメカニズムで、どのようにして崩壊し[再構築され]ていくのかという側面に関する考察は弱まってしまった」(205)。

U :

したがって、当初の「基礎経験」に基づいたダイナミズム構造(に相当するもの)が不在でもあるということになるのだが、『構想力の論理』後半の「[人間のではない] 自然の「構想力」(205) 構想を介して(cf. 208)、そして、それを「人間の「構想力」がよって立つ何らかの超越的な根拠」(208)として捉え返すことを介して、そこに、晩年の『親鸞』において、当初の「基礎経験」に当たるものとして(cf. 210)、いわばこの「根拠」の自覚態とでも呼ぶべき宗教性が措定される。(それゆえ、ここでは「哲学」は「宗教哲学」ということになる。)それは仏教一般においては「無常感」として(210)、そして当の親鸞においては「罪悪感」として(211)存在している。

(ここは、田中自身の“読み”の要約として提示することは無理かもしれない。というのも、「……/以上が、『親鸞』の主な内容である。それまでの三木の哲学との余りの違いに、驚かされるばかりである。もちろん『親鸞』にみられる歴史を動かすものへの深い関心は、三木の哲学全体を通してみられるものである。しかし、それがこのような意味での超越的存在に求められたことは一度もなかった。/ただし、……絶対者への信仰を扱ったという点においては、遠く処女作『パスカルにおける人間の研究』とも呼応している。だとするならば、三木の「虚無」の哲学は、哲学という場に限定されたもので、三木の思想全体をおおうものではなく、三木には宗教的な信仰が一貫してあったと考えるべきなのであろうか。/あるいはそうではなく、心底「虚無」の哲学を追求した三木が、結局それに挫折したところで、若き日に触れた親鸞を思い起こしたということなのであろうか。さきに述べたように、『構想力の論理』においても、三木は「虚無」の上に立った人間の主体的形成の哲学に限界を感じ、「自然の構想力」という超越的な根拠を持ちだしていた。しかし、いずれにせよ推測の域をでない。」(213)と述べられているからである。しかし、ここは、田中のように断絶を見ない別の“読み”を行っている論者¹も

¹ 後藤嘉宏『『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』4巻2号、2006年

在り、それにも従って上のように纏めておいた。¹⁾

以上見てきた三木の《(メタ)哲学構成》は、(我々の関心に基づいて) 厳密に言うなら一つの「メタ哲学」、あるいは、「哲学」を一形態として含む (I参照) 「イデオロギー」(全般) について、— 自身「イデオロギー」を展開するというものではなく — その「イデオロギー」についてメタ的に問う一つの「イデオロギー批判」(の所産) である。「哲学」そのものは、このメタ哲学的批判のなかで、「イデオロギー」の一形態、あるいは、「歴史」に関しては「ロゴスとしての歴史[哲学]」、あるいはまた「形」「制度」の一形態として存立するものである。そして、我々の問いは、「基礎経験」を基底にして「イデオロギー」へと至る過程全体 — それが、我々が言う《(メタ)哲学構成》として提示されたのである — を(たとえばディルタイ的に²⁾「生」と呼ぶなら³、三木において、その「生」のなかで「哲学」がどのように位置づけられているか、である。

二 「基礎経験」概念の二義性? —

田中に基づいて以上概略提示した三木《(メタ)哲学構成》を踏まえて、次に、その鍵概念である「基礎経験」概念そのものについて、少し詳しく確認しておきたい。その基本視角は、それが二義的であるのではないか、という点に在る。

三木において「基礎経験」は「経験」一般と区別されている。では、「基礎経験」は「経験」一般とどう異なるのか。田中によるなら、それは言葉(ロゴス)によって(すでに)規定された「日常の経験」の底に在るロゴス以前の「根源的な経験」である(C参照)。しかしながら、それはどのようなものか。ここには二つの相互に異なった事柄が一つにされているように思われる。その一つは「前言語的」経験である。そしてもう一つに、「不安」あるいは「虚無・不安」、あるいはまた「闇」という(特定)内容をもった(C等参照)、宗教的に「無常感」「罪悪

¹ 田中のこの「驚き」については、我々は少し過剰でないかとも感じる。田中は、ここで「宗教」と「哲学」を峻別しているが、— 以下の脚註でも触れるが — 我々は本稿では、(厳密に言って浄土教的に「宗教」を考えないのであれば) 両者は基本的に区別されないものと了解させて頂く。以下でも多所で確認できるように、三木(自身)において(多く)は、「超越」は「意識」を超越している、あるいは「意識」を超越していくことであって、後者の場合、「世界」(そのもの) へと「意識」を超えていくことであって — 「前稿」で確認したように、たとえば氣多においては、そうした超え出たところで「世界」の真相が現出することが「宗教」である —、「世界」を超えていくことではない。これに対して田中は、「超越」をこの「世界を超えること」として、そしてそれに基づいて「宗教」を「哲学」から区別しているようにも了解できる。

² 三木自身ディルタイから影響を受けている。

³ 実際、或る箇所ですら「ところで事実としての歴史はまた屢々「生」と称せられている」(6:23)とも述べられている。

感」というかたちをも採る（S参照）経験が指定されている。確かに後者は同時に前者であるとも言いうるが、逆に前者は後者には尽きないのではなかろうか。

三木《（メタ）哲学構成》としては、特に、その動的メカニズムを作動させるものとしては後者が基本であるように思われる。だが、イデオロギー（批判）論としては、そうした意味での「根源的」な「経験」への定位は不要であるようにも思われる。そもそも「イデオロギー批判」は、イデオロギーの客観性（いわば自体真理性）を否定して、一種還元論的に、ロゴスであるイデオロギーをその「前ロゴスの」次元へと関連づけるものである。

後者は、おそらく影響を受けているであろうが西田「純粹経験」とも同様に言ってみれば「非一人称的」なものである。その意味で諸個人にとって普遍的なものでもあろう。それに対して前者は、相対的なものでもある。（そもそも「イデオロギー批判」は、イデオロギーの相対性を暴露するものでもある。）実際、三木自身、— ここは、西田「純粹経験」に対する「歴史性」を無視したものだという批判が含意されているとも了解できるが —

人間の存在が歴史的、社会的である限り、且つ各々の哲学がそれぞれの歴史的時代に於ける社会の表現である限り、かく歴史的、社会的に規定された自然的な、根源的な存在論的決定は、それぞれの時代に於て自覚的な、理論的な表現に到達する。（3:376）

と述べ、そして、（たとえば）「ロマンティックの基礎経験」「プロレタリア的基礎経験」なども語っている（3:28-9）¹。

上の「前者」に即した「基礎経験」概念の説明として、（近年の）基本的解説文献である内田弘『三木清——個性者の構想力——』御茶の水書房、2004年 から以下を引用しておく。

「基礎経験」とは、ある個人あるいは集団が一定の社会的歴史的環境のもとでなめる経験です。その経験以後、その人（たち）はその経験に規定されて、外界の事象を了解し、ものを考え行動を決定するようになります。（191）

三木清の歴史哲学的研究は、その基礎経験の典型的な事例を古典に読み取る作業に発展しています。三木にとっての古典研究は、さまざまな基礎経験が言葉で表現されたモニュメントとして読むという意味をもっています。（191f.）

また湯浅泰雄（「三木清の「基礎経験」について」『湯浅泰雄全集』第12巻、2006年、白亜書房）は、我々と同様に「この概念〔基礎経験概念〕は三木の生涯の思索を貫ぬく一本の赤い

¹ 『三木清全集』（第二次）全20巻、岩波書店の第3巻28-9頁を意味する。三木からの引用は、この『全集』から行い、巻数・頁数のみを挙げる。ただし、表記は現代のものに改めて引用する。

糸のようにも思われる」(23)としつつ、我々の上の纏めとは少し別の角度から、すなわち、(上の「前者」の側面の上で)「基礎経験」のいわば浅い次元と(「後者」に相当する)深い次元とを区別している。三木の

哲学に於て他の場合には無視乃至軽視されるのをつねとする日常的なものこそ人間学の耕鋤すべき土地であり、その豊富さはまさにひとの想像以上である。(5:79)

といった記述に即して、こう述べられている。

彼のいう基礎経験は、いわば日常的次元と実存的次元の二重構造に展開してゆく可能性をはらんでいる。(26)

これは我々としても認めうる見方である。これで言うなら、上の「歴史性」に定位した「基礎経験」はこの「日常的次元」であるとも換言できる。

しかしながら湯浅は、上の引用の直前で、三木自身から引用しつつ、

三木はハイデガーをまねて、社会的に生きているかぎり「個人の意識は公共的なる存在である言葉の中に埋没する」(3:56-7)ものであり、私でも彼でもない「ひと」das Man に支配されているという。(26)

この在り方が「基礎経験」の「日常的次元」であるということになるのであるが、これは(我々が「前者」として押さえた)「前言語的」経験ということと齟齬を来す。ここを我々は、— 三木にも記述のブレが在るのであって¹ — そうした「日常的次元」もまた、その根底(「底」)部分に「前言語的」な経験性(すなわち「基礎経験」性)を有するのだと理解したい。

このように「日常的(前言語的)基礎経験」の余地を与えることは、田中の了解とは齟齬を来すことになる。彼においては「前言語的」=「前日常的」(B参照)である。もちろん田中の纏めは三木に忠実なものであろう。しかしそれは、湯浅に言わせれば「基礎経験」を「実存的次元」に切り詰めるものではなかろうか。

¹ 「前稿」のタームで言うなら、これは三木の「哲学的」スタンスの故でもあろう。三木には、— 秀才としてと言ってもいいであろうが — 特に留学中にさまざまな最新思想に触れて、それに素早く対応するというところが在った。これは同時に、相手にした思想に枠づけられるということであって、「ブレ」もこれに因るもの

三 内田弘による三木«(メタ)哲学構成»の提示

学問論的関心で三木に(も)アプローチしている我々にとっては、「前者」の方が重要である。上記の内田弘は、むしろこの「基礎経験」了解のもとで、(我々が言う)三木«(メタ)哲学構成»を提示しているように思われる。次に、(前掲書第5章「基礎経験・人間学・イデオロギー」に即して)その要点を確認しておきたい。

α :

内田は、「基礎経験」概念の着想の原点を探り、1924年の或る書簡の次の件にそれを見出している(186)。

「一般に Interpretation [解釈] の目的は概念を生んだ “Grunderfahrung” を明らかにすることにあると思う。『彼は何に出会ったか』ということを知るのが解釈の目的である。彼の概念は何か [根本的なものの] 根本的な経験から産まれているに違いない。私達は概念を破壊してこの Grunderfahrung を掴まなければならない。……根本的経験とそれの表現との間の [内面的] 関係を理解することが解釈の目的である」(19:269)^[1]。

β :

内田はまた、カント倫理学に関する三木の発言に即して、同じく1924年の別の書簡から、上述の「アントロポロジー(人間学)」という次元への着目をも確認している(189)。

「私は新しく出版されたカントの倫理学の講義を非常な興味をもって読んだ。ここでカントは “Anthropologie” [人間学] の基礎にたつて倫理学を説いている。……私は精神科学の基礎としての Anthropologie の問題について考えている」(19:288)。

γ :

内田はそして、これらを纏める形で、(我々の言う三木«(メタ)哲学構成»として)「図式「基礎経験 - 人間学 - イデオロギー」」の措定を、“Grunderfahrung” の訳語の「基礎経験」への定着化と共に、確認している。(190)

とも了解できる。

¹ 内田も(本稿で引用する他の論者達も)、我々と同じく第二次『全集』から引用し、その巻数・頁数のみを付記している。

内田はさらに、当の「基礎経験」について、以下のように説明を加えていく。まず、先にも引用したところであるが、

δ :

「基礎経験」とは、ある個人あるいは集団が一定の社会的歴史的環境のもとでなめる経験です。その経験以後、その人（たち）はその経験に規定されて、外界の事象を了解し、ものを考え行動を決定するようになります。(191)

と纏められ、別の角度から次のようにも述べられている。

ε :

現実の人間は、個人の場合も、集団の場合も、自分たちの事實的(faktisch)関心、つまり、利害関心がまずあって(Vor-interesse)、そこから物事や、他人の人の人柄・行為の意味を了解します。一つの行為もそれを見る人間の「関心」によって異なって見えます。その差異を規定するのは、個々の具体的行為以前にあって、しかもそれに方向性を与えるもの、意味を帯びさせるものです。それを三木は「基礎経験」といいます。人々は「私心なき公平な存在ではなくして、かえってつねになんらかの意味において前提あるいは先入主見をみずからのうちに含んでいる」(3:218)のです。人間の行為は「予め(Vor)」定められた「関心」・観点から物事を見るという根本的な存在性格をもっています。三木は「関心はひとつの基礎経験、物を与えるところの基礎経験である」(3:218)といっています。(192)

そして内田は、そうした「基礎経験」について、次のように、さらに二つの規定性を確認する。

ζ :

それぞれの思想には無意識・無自覚な存在論的決定が潜在しています。その決定は「事実」にもとづいています。「事実」は行為する(facio)から出た結果、つまり行為事実(factum;Faktum, fact)のことです。それは理論的決定ではなく、実践的決定です。(192)

すなわち、「基礎経験」の「実践」性であって、これを我々は「前言語的」なものとも了解したい。

η :

人間の現実の「存在を組織づけ、構造づけるものは、根本的には人間の存在の交渉の仕方である」(3:45)といえますが、その交渉の様式は歴史的社会的に規定されていますから、人間の交渉の仕方を規定する範疇は「歴史的範疇」(3:45)です。そこで、三木はいいます。

「[……] 根源的な存在論的決定は、それぞれの時代の哲学において自覚的な、理論的な表現に到達する。……或る一定の『存在』に根源的に出会い、そこからしてその存在概念が根源的に形造られるにいたるような経験は、そのコースの他の第二次的な経験に対して、基礎経験と呼ばれる。……それぞれの時代はそれ自身の基礎経験を有する」(3:376-377)。(192f.)

すなわち、「基礎経験」の「歴史性」である。

本章冒頭で「学問論的関心で三木に(も)アプローチしている我々にとっては、「前者」の方が重要である。」と記したが、この内田の要約・提示で言うなら、特に「(利害) 関心」による規定性という観点(ε参照)が重要である。三木において(も)「物事の意味」は「関心」が規定するのであるが、つまり、いわば世界(三木的に言えば「環境」)は「関心」(という「基礎経験」性)と相関的に「意味」性において現出するのであるが、これは、現在で言えば(本稿筆者の学問論的考察が依拠している一人である)ハーバマスの認識とも通底するものである。

そして我々は(特殊)本稿においては三木の「哲学」の性格を問うているのだが、三木は論稿「科学批判の課題」冒頭で、「基礎経験」と関連づけて、まさしく「哲学」について次のように説いている。

哲学はその他の文化の諸形態とつねに或る原理的な連関に於て繋ぎ合わされている。この連関からして哲学にとって、その課題は必然的に産れて来るのであり、生産的であろうとする限り、哲学は、この連関の目標の上に自己の任務を把握して行かねばならない。文化の諸領域相互の結合の仕方そのものはいつでも歴史的に規定されている。そして私はこの特殊なる規定性の根源をそれぞれの歴史的時代に於ける基礎経験の特殊なる性格に於て見出し得ると思う。(3:221f.)

あるいはくどい確認要請になるかもしれないが、この発言そのものは(我々が言う)《(メタ)哲学構成》のものである。しかし三木は、このように語ることに於いて、あるべき「哲学」そのものを性格づけている。「自己の任務」という言い廻しがそれを明確に示している。我々の課題はこうした(「哲学」そのものと《(メタ)哲学構成》とから成る)「哲学」理念を批判的に問うことである。しかしそのためには、なお「基礎経験」概念の二義性ということ考察し

なければならない。

四 「基礎経験」概念の二義性の問題（続き）

まず「前言語的」ということであるが、田中が見る三木は、「経験」一般ではなく「日常の経験」の「底」に在る「経験」— それ（のみ）を「根源的なる経験」として — を「前言語的」なものとする（C参照）。これに対して湯浅は「基礎経験の日常的次元」の存在を指摘していた。上で確認した内田の三木理解では、同時にその「前言語性」を確保するかたちで、その「日常的経験」を含む「経験」全般の「前言語性」の余地を与えている。段落εで提示されたところからは明らかにそう了解できる。

しかしながら内田は、湯浅の言い方で言って「実存的次元」と「日常的次元」とを区別せずに論じてもいる。上では（ここで引用提示するためにあえて）挙げなかったが、たとえば、

では、「理論以外の立場」とはなんでしょうか。三木清は、それに答えて、「理性の実践的信仰が定める神及びそれと関連する一切のものに対する信仰こそ歴史の進歩を基礎づける最後のものである。……歴史哲学の最後の問題は宗教哲学において解決の安定を得るのである」（2:48；強調点は引用者）といます。（176）

合理主義的演繹ではとらえられない、そこからはみだしている人間の生に三木清の観点は移っています。所与の世界でなく未定の世界に着目しています。そこの創造の根源を直観しています。（188）

として、「実存的次元」を直裁に確認してもいる。

しかし他方、これは「宗教的基礎経験」だと種別化しつつも（189）、いわば（単に）それと並列するかたちで、上に示した「基礎経験」を提示している。そして、そういうものの一つとして「無産者の基礎経験」が提示されてもいる（191）。

上では、この事態を（先行的に）「内田は……「実存的次元」と「日常的次元」とを区別せずに論じてもいる」としたのであるが、しかし逆に、この非-区別は（三木）理解においてむしろ正しいのかもしれない。

上では（ここで引用提示するためにあえて）挙げなかったが、たとえば、先の引用文δの前半部分に続けて

θ :

ある経験がある特定の個人の経験というかたちをとる場合であっても、それがあつた社会的歴史的時代を代表するような経験であれば、基礎経験です。(191)

ι :

その経験は内面的に深刻であればこそ、正体不明な漠然としたもの、不安として実感されます。基礎経験はいまだ言葉（ロゴス）で表現されていない経験であり、言葉によって表現されることを求める経験です。(191)

κ :

三木がとりあげることになる、パスカルの『パンセ』に表現された、極大と極小の極限の中間者としての人間の存在不安という「宗教的基礎経験」、マルクスの『資本論』に記述された、歴史的存在の根源力でありながら生存条件から分離された生活不安という「無産者の基礎経験」がそうです。(191)

と説かれていく。

κを見るなら、「無産者の基礎経験」といっても、それそのものは「日常的」経験だとするとしても、そのなかの特殊なまさしくその「底」に在るものに限定されて「基礎経験」だと内田は了解しているとも解しえる。「生活不安」という特徴づけがそれを暗示している。そしてιを見るなら、そうした「底」の経験が「内面的深刻」であつて、そのみが「前言語的」であると了解されているようにも解しえる。

しかしながら我々は、内田の先(三)の記述からみても、この限定は過剰であると思われる。そうであつて、つまり「日常的」経験全般であつても（その「底」部分において）— 実践として — 前言語的であつて、そしてそういうものとして（「アントロポロジー」「イデオロギー」という「ロゴス」態の基盤となる）「基礎経験」である、と我々は解したい。

そうすると、我々からして問題となるのはθの部分である。そこでは、— 「基礎経験」が日常レベルのものであるとして — 「ある社会的歴史的時代を代表するような経験」のみが「基礎経験」であると説かれている。

五 日常性と歴史性

論稿「人間学と歴史哲学」— 湯浅はこの論稿から「基礎経験の日常的次元」を取り出してい

る一は、「日常」と「歴史」との関わりをまさしく「歴史哲学」的に論じて、結論としてこの θ の主張（と同等のもの）を結論として導き出している。次にまず、この論稿の要点となる部分を引用・提示する。

M1 :

現実的と伝え、普通には「实际的」という意味に理解されるであろう。……ところで实际的とは先づ「行為的」という意味である。……次に实际的は「日常的」という意味を含むであろう。……人間学は自己の研究の足場を絶えず日常的なものうちに求めなければならない。……かくて人間学は、カントが彼の書物を名付けたように「实际的見地に於ける人間学」……であるべく、その理念は实际的人間学であると云われるであろう。(5:79f.)

M2 :

ところで我々にとってカントの人間学に於ける主要な欠点と感ぜられるのは、歴史の見地の欠如である。……我々は歴史性を見地を人間学の根本的な見地とみなし、人間学は歴史に於て行為する人間の研究でなければならぬと主張する。(5:80f.)

M3 :

ここにアポリアがある。实际的人間学本来の見地が日常的なものを重んずることに存するとすれば、それは歴史的人間学の主張と相容れぬかの如く見える。……歴史的なものは創造的なもの、革命的なもの、日常的なものは習慣的なもの、自然的なものと考えられる。(5:81)

M4 :

然しながら、かくの如き「歴史学的な」意味に於て日常性に対立する歴史的なものの歴史性は恰も世界歴史性として術語的に規定さるべきものであり、これと概念上区別して本来の歴史性が考えられ得、また考えられなければならない。……そしてこのような歴史性に関して、歴史的（世界歴史的）なものが歴史的であるのは勿論、日常的なものも歴史的であると云われるのである。(5:82)

M5 :

人間学が単に外的人間の考察でなく、心理と云う如き内的人間的なものの研究であるべきことは承認しなければならない。人間的な自然と呼ばれるのは人間の内的自然であって、……前者[内的自然]は後者[人間的活動並びにその生産物]を表現するという風に見られている。然るに我々は実にかくの如き人間的な自然の一般的な根本的な規定が歴史性であると主張する。(5:83)

M6 :

歴史性が人間の内的な本性一般であるとするれば、所謂歴史がかかる歴史性に制約され、またそれを表現することは云うまでもなく、日常的なものも人間的なものとして既にそれに制約され、またそれを表現し、従って歴史的と考えられ得る筈である。(5:83)

M7 :

人間がいわば一重のものでなく、内的人間及び外的人間と云うが如く二重のものと考えられねばならぬ……。歴史も二重のものであり、二重に語られねばならぬ。私はこれを歴史哲学の書物では事実としての歴史及び存在としての歴史という風に規定しておいた。(5:84)

M8 :

然しながらまた注意すべきことは、単なる内的歴史性もそれ自身現実的な歴史性でないということである。内と外とが結び付くところにのみ歴史は現実的に考えられる。(5:85)

これが続くところにどう効いているかは三木の叙述自身からは必ずしも明瞭でない。次の部分を三木の暗黙的主張として筆者の方で補って明示化しておく。その際、少し先で語られるところ(M12の部分)を手がかりとする。

(M9 :

「外」としては、「歴史」に於いて人間の「内」は、「世界歴史性」と「日常性」という区別において「表現」される。ここに、「世界歴史的なもの」と「日常的なもの」との媒介が必然となる。)

M10 :

相対して区別される[世界]歴史的なものと日常的なものが直接に批判し合うというよりも、両者が人間の歴史性の根源に於て対質するということが大切である。かくて初めてそのような相互批判乃至相互参照も深さと確かさを得るのである。(5:88)

M11 :

人間学は日常性を特別に取上げると云っても単に日常的なものの中に留まるのではなく、却ってこのものをその歴史性から理解しなければならず、人間的自然の歴史性の解明が人間学の問題であるとするれば、世界歴史的なものへの関係付けはまたそれにとって欠くことの出来ぬ方法論的意味をもっている。(5:88)

M12 :

尤もこの場合、もしも人間の本性が内的直観によって全く直接に知られ得るものであるとしたならば、この種の迂回は無用であるとも考えられるであろう。けれども人間の理解にはその表現を通ずることが必要である。(5:88)

M13 :

日常的なものと世界歴史的なものとの間にはどこまでも区別があり、そして前者が後者の地盤であると云っても、前者がそのまま後者の原因乃至動機であると考えすることは出来ないであろう。……日常的なものと歴史的なものとは直線的に繋がるのではなく、却って円環的に結び付くのである。(5:92)

M14 :

日常的なものも歴史的である。然るにかくの如く考え得るためには、歴史の概念そのもののうちへその内的要素として或る自然の概念を導き入れることが要求されるであろう。蓋し日常性の概念は何等かの自然の概念なくしては基礎付けられ得ぬように思われる。…… [しかし、] 我々の云うのは、……歴史の内的な契機としての自然である。……歴史の根本的な意味は出来事ということである。出来事の意味を有するには、行為は私が為すものであると共に私にとって成ったものという意味を有しなければならぬ。それは自由であると共に運命でなければならぬ。(5:95f.)

習慣は日常性の基礎に属すると見られ、日常的なものは習慣的なものと考えられるほどである。……習慣と云っても唯静的なものでなくて動的なものである。……習慣は自然である。……然るに習慣は単に自然でなく、行為的なものである。行為的なものは自由なものであり、習慣を作り得るものは習慣を破り得るものでなければならぬ。(5:98f.)

以上の要約・提示 — 最終部分の「時間」論的考察(5:100-104)は、それが未完である(cf. 5:104)ということもあって、ここでは無視する — において欠けているところが在ると我々は理解する。それは、M9として我々が敷衍した「外」としては、「歴史」に於いて人間の「内」は、「世界歴史性」と「日常性」という区別において「表現」される。」ということのうちの「区別において「表現」される」ということの必然性である。

それを我々は(敷衍して、)「習慣」といういわば潜在的動性が — 「習慣を破る」というかたちで — 顕在化されるのは、(「習慣」という「日常」レベルからいわば浮き出る¹かたちで「世

¹ ここは単なる言葉遣いの一致に過ぎないと見るべきかもしれないが、三木自身、「さて事実そのものの中に於て「基礎経験」と我々の称するものが自己自身を浮き上がらせる。事実としての歴史の中に於て歴史の基礎経

「世界史」的「出来事」として) 特定の「個人」の行為によってであって、それは直接的には「日常性」と「区別」されるものである、と理解する。そして、それは次に、それが一般＝日常化されるというかたちで「習慣」の「創造」＝「革命」(M3参照) がなされていくのもあるのだが、これが先のθのかたちで説かれることになるのであると理解する。

「創造」を担うのは特定個人の「行為」であるのだが、これに即して、三木はこの論稿においても — 西田的な枠組みで — いわば(純)「哲学」的な主張を差し挟んでいる。すなわち、簡単にであるが、

およそ行為は単なる内在の立場に於ては考えられず、超越の概念を必要とするが、かかる超越は、嘗て「二重の超越」という語をもって現わした如く、外に於ける超越と共に内に於ける超越でなければならぬ。……内に超越したものは有とは考えられ得ぬものであって、客体の有に対しては無と称せられるのほかないであろう。人間の行為はかかる無によって規定され、そこでその運動の原理が自己のうちにないところがある。無からの規定性、この受動性が我々のいう $\pi\acute{\alpha}\theta\ \omicron\varsigma$ である。パトスとは無から打たれることである。このようにして行為は運命の、出来事の意味を有するのである。歴史的行為が単なるプラクシスでなくポイエシスであると云われるのも、かくの如き意味によってである。(5:97)

と説かれている。

六 「真実性」概念をめぐる

ここからよく分かるところであるが、三木は核心的には次のように考えていると理解できる。日常的には行為は「習慣」という静止態である。しかるに人間は本来動的(「創造」的)なものであって、「行為」においてその「習慣」を超えようとする。その「人間の本性」は「歴史的基礎経験」として(感知されるかたちで)在るのだが、それは「内的直観によって全く直接に知られ得るもの」ではない(M12参照)。「知られる」ためには「迂回」を要する。その「迂回」態が、「本性」の「表現」としての「歴史」である。すなわち「世界史」的「出来事」の展開態であって、「日常」(の「習慣」)とは区別されるのであるが、しかしそれは、カントの道徳的行為がそうであるような全き「自由」のものではない。それは同時に「日常」の「習慣」性という(「地盤」としての)「自然」に基づくものでもある。

いわば意識レベルでは、「自由」が「自然」によって制約されていると見えるのであるが、

験が浮き出て来るのである。」(6:46)と述べている。

仮に前意識レベルで見ることができれば、本来動性をもった「習慣」＝「自然」自身が「行為」において自己を展開（「表現」）していくことになることが分かるのである。しかし、そのことは、意識レベルから見れば「無」なのである。

三木「哲学」は、— 我々からするなら一つの「形而上学」として —（ヘーゲル的に言って）この自体的な創造性を人間、というか、その人間によって展開を担われる世界の真相として措定し、意識（「内在」）とこの真相との関係を「超越」として語るものである。

上の引用文から確認できるように、しかしながら、その「超越」は「二重の超越」である。この「超越」について三木は上記引用文で「嘗て」で指示されている論稿「危機意識の哲学的解明」で次のように語っている。

思想の性格¹⁾は対象的な意味における真理性 Wahrheit によって規定されるというよりもむしろ主体的な意味における真実性 Wahrhaftigkeit によって形作られる。しかるにそのような真実性は、実をいうと、より根本的な事実的真理もしくは存在論的真理 ontologische Wahrheit の主観的な、即ち意識における規定を現わすのである。ちょうど存在的真理の主観的な、従ってロゴスのな面を現わすものとして、存在的真理即ち普通という真理の概念から区別されて正しさ Richtigkeit の概念が規定されるのと同様である。そのような正しさとまこと或いはほんとは即ち主体的真実性とは同じでない。或ることを正しく知ることとそれがほんとは分かるということとは別である。一方は客体的な関係を、他方は主体的な関係を意味するであろう。いずれにしても正しさ及びまことは認識の内在的な面を表わしている。これに対して存在的真理及び存在論的真理の概念は認識の超越的關係を指すものと理解しなければならぬ。他の場合に論じた如く、意識に対して二重の超越が、一面では客体的に「存在」が、他面では主体的に「事実」が考えられるのに相応して、二重の意味における真理の概念が与えられる。超越的なものへの関係を離れて真理はない。正しさが存在的真理の内在的インデックスであるように、まことは事実的真理の主観的インデックスである。真実性もとより心理的なものでありながら単に心理的なものと考えられないのは、それが超越的な

¹⁾ この語は、通常義で用いられている場合も在るが、ここでもそうであるが当時、広く一つのテクニカル・タームとして用いられていたものである。これもまたとていいであろうが、その源泉はハイデガーに在る。最も中核的な概念として使用しているのは戸坂潤である。有名な実例であるが、彼は「性格としての空間」という言い方をもしている。たとえば平子友長「戦前日本マルクス主義哲学の到達点——三木清と戸坂潤」『岩波講座「帝国」日本の学知』岩波書店、2006年 は、「戸坂の独自性は、この本質概念の外にもう一つ性格概念を設定し、個別諸科学と区別される哲学の本来の課題をこの性格概念の展開と具体的に置いた点にあった。」／「性格は人々への関係を含むことによるのみ成立する概念である。」(129)と述べている。戸坂におけるこの概念はまさしく基底的であるのだが、それは三木「基礎経験」概念とも関わってくるものである。たとえばこう説かれている。「性格的概念は又常識的概念と呼ばれことが出来る。常識的概念はどれ程それを学問的に専門的に研究するにしても、その常識性——日常性——を失わない。」『近代日本思想体系 28 戸坂潤集』筑摩書房、1976年、263頁）戸坂 — 彼も「歴史」を重要視しているのだが — の場合、より日常的次元が前面に出ている。

事実的真理のインデックスにほかならないためである。意識は外において存在によって規定されるのみでなく、内において事実によって規定されている。正しいと知っただけではなお行為的に動かされない、ほんとに分かったときはじめて主体的にはたらきかけられ、かようにして実践に促され、或いは自己において自己自身の思想を孕まされるのである。(5:8f.)

「真」ということについてまず説明しておく必要が在るとも考える。四つの「真」が語られているのであるが、「性」を付して「真理性」「真実性」と言われるものは、(我々が今日)普通に言う(「言明の真」「判断の真」と言う場合の)ものである。そして、対応説的に「真」を規定するとして、その「真」性に対応しているもののいわば真相が「存在的真理」「事実的真理」(後者はハイデガー的用語法を意識してであろうが「存在論的真理」とも呼ばれる)である。言われるところの「インデックス」とは(「真理性」「真実性」の)この対応態のことである¹。

そうだとして、ここで問題にすべきは、「事実的真理」である。それを「知る」ときのいわば意識様態が「ほんと」である。これに対して「存在的真理」は、これを三木は「普通にいう真理」とし、それとの「区別」において「正しさ」の概念が規定されると述べ、それを三木自身「真理性」とも呼んでいるのであるが、これが(今日)普通に言う「真理」である。世界、あるいは三木の問題意識では「歴史」の客観的事態という真相＝「存在的真理」を意識が認識したものが「正しさ」＝「真理性」である。「歴史哲学」として三木は「存在としての歴史」「ロゴスとしての歴史」と語っていたが(L参照)、前者は(「歴史」に関する)「存在的真理」、後者はそれを「叙述」したものであって、厳密には、それが「正しい」場合が「真理性」である。

しかし三木は、第三の歴史範疇として「事実としての歴史」を語っていた。「事実的真理」とはこの「歴史」の真相でもある。つまり、「事実的真理」(「存在論的真理」)とは換言すれば「事実としての歴史」(という「歴史」の真理態)でもある。この等置は三木解釈として決定的とも言うところであるが、三木自身こう説いている。

却って事実というものが主観と客観とを共に規定するのである。即ち主観の側に於ける人間

¹ 「対応」ということについて、三木自身はたとえば

クラシカルな定義によると、真理というのは物(客体、対象)と観念との一致——*adaequata rei et intellectus*——である。(5:4)

と述べている。ちなみに我々はこの「一致」(対応)の関係が「存在論的真理」と「真実性」との間にも在る(と三木自身が考えている)と解釈している。そして、その「真理」は、「主体」の「底」に「理念」として在って、それが — 「基礎経験」において — その実現 — その実現態が「事実としての歴史」である — を迫るもの(という「当為性」)において感得されるのである、と理解している。

ちなみに、「理念」概念は、その語が多用されている卒業論文「批判哲学と歴史哲学」(2:7-68)を踏まえて使用させて頂いた。そこでは「理念」と「個人」との関係がなお未決着であったが、『歴史哲学』(6:1-287)(等)は、(この概念を用いるなら)上のように考えられている、と我々は理解している。

学と客観の側に於ける存在論的決定とは共に事実としての歴史によって規定され、従って両者はまたつねに対応の関係にあることになる。史観の問題という空漠な問題は、このようにして、人間学及び存在論的決定の問題としてその哲学的内容を明らかにされる。そこで歴史哲学にとっての一つの重要な課題は、……とりわけ優越なものの意味を有する歴史的意識を構成するが如き歴史の人間学とは何であるか、歴史の存在論的決定とは何であるか、を示すことである。(6:56f.)

「真実性」とは「事実としての歴史」が「ほんと」に捉えられている状態なのである。すなわち「事実に真理」とは何かということは「事実としての歴史」から理解されうるのだが、それは田中によって「歴史を作る行為そのもののことであり、絶えず運動し発展するものである」(L参照)と説明されていた。しかしそれは、「主体的」なものであって、むしろ(まずは)「歴史はこう在るべきである」といった主体内的な当為的「理念」(理想)であるのではなからうか。(マルクス主義的に言うなら、「共産主義社会」へと突き進むべき過程としての「歴史」といったものであろう。)この「理念」が「行為」によってまさしく(「出来事」の系列として)「歴史」を形作っていくのであって、それは、つまるところ「存在としての歴史」と一致してくるのではなからうか。単に同じ過程が(ロゴスの)認識の相違によって、いわば純粹被記述体としての「存在としての歴史」と、「理念」の実現体としての「事実としての歴史」とに区別されて把握されるに過ぎないのではなからうか。

そうであるなら「歴史」は、すでに(行為)「主体」の、その「内」に在る「理念」の(しかし日常の意識の「超越」によって初めて自覚される「理念」の)認識として把握されるのではなからうか。(西田なら、「自覚」というかたちでそうされると考えるかもしれない。)¹だが、三木はそうした「歴史」認識を「あの主客合一の立場」のものだとして(5:13)、あるいは「観念論」だとして(5:14)退ける。

こうした見方に対して三木の認識は自らの言い方では「弁証法」(5:17)的である。すなわち三木にとって「歴史」とは、「主体」が「客体」に対立するという側面をもつのであって、「歴史」の展開は、そうした対立において「主体」が — その「理念」の実現とは言ってもいいだろうが — 行為的に実現していくものである。

こう三木の「歴史」理解、すなわち「歴史哲学」を了解するとして、我々が問題としたいのは「真実性」というカテゴリーの設定である。それは、— 「正しさ」=「真理性」が「存在的真理」の「インデックス」であるのと同様に — その「インデックス」であるところの「真理」

¹ 同じ「京都学派」であるので当然と言えるかもしれないが、(西谷を介して)氣多でも同様である。「前稿」(13f.)参照。ちなみに氣多は、「西谷は「実在の実在的な自覚」と表現するが、……。自己が滅して無の場所が開かれるということが、我々を蝶番としてリアリティ自身の転換が起こるということを展開する。」と説いてい

(つまり「事実的真理」)を想定するとされている。したがってそれは、「理念」に基づく)単なる《当為性》(Sollen)という事態ではなく、一つの《存在》(Sein)事態を前提としたものである。であるから、いわばその(同一の)事態に対する「主体」の関係様態の「別」として、「正しく知る」に対する「ほんとに分かる」が「真実性」として措定されているのだということにもなるのである。

そして、この「ほんとに分かる」は同時に「主体的な関係を意味する」とも語られているのであるが、それは、上のことを — あるいは「弁証法」的關係ということ — 前提にして了解するなら、「主体」が単に「外」でなく「内」に向かうことのなかで、いわば内的超越によって「事実的真理」を「理念」として「分かる」ということではなく、そうではなくて、いわば同じ客体的「歴史」が、(主体的)「理念」の — 人の「行為」(「行い(Tat)」(5:13)としての — 《当為》実現によって(創造的に)形作られるものとして(も)在るとして、そういうものとして「分かる」ことである。「真実性」とは、いわば《当為》の現実化過程として「歴史」(という《存在》)を認識していることなのである。

三木は論稿「危機意識の哲学的解明」を

思想の危機に際して問題になるのは思想の性格である。……思想の価値を表わすものとして普通に真理、それに関係して真偽という言葉が用いられる。……思想の危機の時代においては一定の思想について何よりもその真偽が問題にされるのではなく、むしろ主としてその思想が善いか悪いか、穏健か危険か、進歩的か反動的か、等々が問題にされる。すべてこの種の言葉は思想の性格を表わすものと見ることができる。(5:13)

という発言から始めている。そして、「真実性」ということもこれと関連させて、次のように語られている。

思想の性格から区別される限りにおける思想の価値はこのような客体的真理或いは対象的真理を意味している。ところでそのような客体的価値から区別される限りにおける思想の性格は根本においてその主体的意味にかかわるのでなければならぬ。即ち根源的には客体でなく主体に対する、従って……「存在」でなく「事実」に対する関係において、思想の性格は作り出されるのである。(5:4f.)

る。

¹ 「一般に存在の概念からは規範的な、価値評価的な意識の成立は説明されないのであって、これを説明するためにも我々のいう如き事実の概念が必要である」(6:47f.)と語られるとき、三木自身も明瞭に「事実として

「真実性」とは、まさしく「善いか悪いか、穏健か危険か、進歩的か反動的か、等々」、(肯定的なものに限るとして、端的に)「善」なる「歴史」認識ということなのである。上で確認したことと一つにして言うなら、その「善」であること、《当為》の根拠となる「善」がそのまま《存在》の — 「事実」としてのではあるが、同時に客体的である《存在》の — 真相の認識なのである。

三木はまたこうも説いている。

思想の性格を作り出すものは思想の効果であると考えられるであろう。それは思想そのものに内在する性質ではなくて、思想の外部に対する影響の仕方を現わすものと見られるであろう。確かにそのような面がある。しかしそのとき思想の外なるものというのは精密には何を指すであろうか。……「存在」でなく「事実」に対する関係において、思想の性格は作り出されるのである。……思想の外にあるものが単に客体としての外部でなく、却って主体として内部であるのでなければ、それとの関係において思想が一定の性格を得てくることはできないであろう。(5:4f.)

「善」という「性格」をもった「思想」が「歴史」に影響を与えるのであるが、しかし「善」性は「主体」「内部」的なものであって、「歴史」に対して影響が与えられるのは、その影響を受けた主体の「行為」が「歴史」を創造するというかたちにおいてなのである。しかるに、— これもすでに確認したことであるが — 、その

思想の性格は……主体的な意味における真実性 *Wahrhaftigkeit* によって形作られる (5:8)

なのであるであって、

しかるにそのような真実性は、実をいうと、より根本的な事実に真理もしくは存在論的真理 *ontologische Wahrheit* の主観的な、即ち意識における規定を現わすのである。(5:8)

すなわち、

まことは事実に真理の主観的インデックスである (5:9)

なのであって、「善」性の「性格」をもつ「思想」が「歴史」に影響を与えることは、いわば「主

の歴史」の《当為性》を想定している。

体」の「底」に存在する「事実的真理」によって、いわば予定調和的にその成功が保証されているのである。これは換言するなら、「善」という《当為》の事柄がすでに《存在》であるということである。

しかしながら三木によれば、「(事実としての) 歴史」は単にこの「理念」のいわば直線的な実現であるのではない。三木によればそこに「弁証法」的構造が在るのであるが、こう説かれている。

人間は主体と客体との弁証法的統一である。人間は単に主体でなく、同時に客体的存在の秩序に属している、そして主体は客体によって規定される方面がある。そこで認識の主体的条件、従ってまた存在論的真理或いは主体的真実性は、人間の客体的条件によって決定されるということがあろう。それだから一定の時代において、その客体的社会的条件に従って、或る階級は認識の主体であり得るのに反し、他の階級はそうではないということも生じ得る。ところでこのようにいわれる場合の主体は単に主体的なものではなく、却って主体的・客体的なものである。(5:12)

すなわち、その「内」への「超越」において「事実的真理」を感得する「主体」とは、単なる「主体」ではなく「主体・客体」であって、いわば「存在としての歴史」にあって一定の位置を占める「主体」、すなわち、(現在の「危機」の時代にあつては)「或る階級」=「無産者階級」として(客体的規定をもって)存在する「主体」である。そして、この「主体」は、「歴史」において権利づけられたまさしく「認識の主体」であって、《当為》として「真理」の実現へと行為することにおいて、いわば予めその真理性を、かつ「事実としての歴史」という《存在》態の真理性として「認識」しているのである。

「事実的真理」とは、単なる「主体」内の「理念」(Sollen)として存立するのではなく、かといって「存在としての歴史」の「存在的真理」(Sein)として存立するのではなく、言ってみればSollenとSeinとの総合として存立するのである。

ここで唐突ではあろうが(先にも触れた)ハーバマスと比較してみるが、彼においては“Wahrhaftigkeit”は「誠実性」と訳出される(意味の)ものである。オースティン言語(発話)行為論における“sincerity”概念から借用されたものであることから(も)明瞭に分かるように、彼においては“Wahrhaftigkeit”は発話者の発語(言明)について述定されるものであって、その発話が「誠実」であることである。これに対して三木の場合、その“Wahrhaftigkeit”は—自身「まこと」とも換言しているのであるが—そういう発話の際の心(理)の誠実性ではなくて、まさしく「真実性」として、一つの真理性である。(心と言ってもいいが)「主体」の「内」への「超越」態としてその「底」に在る「理念」といったもの(「存在論的真理」と

の一種の対応性である。そして、この「理念」に即した行為によって創造されたものとしての「歴史」が「事実としての歴史」であるのだが、「真実性」は同時に「主体」の「外」の（「事実としての歴史」という）いわば真実態との対応性でもある。

したがって、レヴェルが異なるとは言えるのであるが、通常の「真理性」が「存在としての歴史」と対応するのといわば同じ方向性において（つまり、「事実としての歴史」との対応として、「歴史」あるいは「世界」—「歴史」とはいわば時間的に見た「世界」のことである—の一つの認識態である。しかるにこのことは、「歴史」「世界」認識に《当為性》が混入していることでもある。「前稿」では、これを「世界」認識を誤らせるものとして批判したが、三木についても同様の批判を行わなければならない。

しかしながら、このような誤りをなぜ三木はしなければならなかったのか。我々は、少なくとも一つの「哲学」規定性がその原因となっていると考える。それがすなわち「基礎経験」への定位である。「哲学」は「基礎経験」に定位しなければならぬと三木は考えているのだが、結局これが「世界」（「歴史」）認識に効いていると見た「理念」的な《当為性》は、基底的には「基礎経験」の事柄である。「基礎経験」として—「前言語的」レヴェルで—《当為性》が感得されているのである。

「無産者の基礎経験」の場合は、—三木はそこに「生活不安」の感情性を読み取っているが—《当為性》としては、—これは、「社会科学」（端的にはマルクス主義の、であろう）にも依拠しなければならぬとしているところ¹から確実に推測できるのだが—言ってみれば、そうした「不安」の原因である「社会」の現状を変革しなければならぬといった《当為性》であろう。また、それゆえに、そうした変革（という「行為」）の帰結として「事実としての歴史」²が形成されてくることになると考えられる。しかし三木は基本的には、「基礎経験」において感知される「理念」の存在のいわば自己展開として「事実としての歴史」が創造されると（も）考えているのである。

¹ たとえば

かくて現代哲学の課題は現代に於けるイデオロギーの構造の特殊性によって規定されて成立する。即ち哲学は今や経済学を中心とする社会科学一般と特に密接な連関に立つことを要求されている。このことは現代の基礎経験そのものの構造によってまさにそうなのであって、現実的であろうとする限り哲学はそれを回避することを許されない。（3:225）

といったところを参照した。

² これは、平たく言うなら、「無産者（階級）」から見た、あるいはその立場に立って見た場合の「歴史」ということで、それは「無産者」の志向性が反映されたものであるが、—上で見たように「一定の時代において、その客体的社会的条件に従って、或る階級は認識の主体であり得る」（5:12）と語るときの三木にも見られるのだが—正統派のマルクス主義者達（三木を批判したその当の論者達）の歴史観にも見られるものである。その場合、「無産者の立場に立つことによって歴史はその真理性において認識できる」といったものとなる。

七 「関心」概念をめぐる

上に内田に従って（ε参照）、三木における「関心」概念の使用を確認した。それは、「関心はひとつの基礎経験、物を与えるところの基礎経験である」（3:218）と語られているように、（少しく厳密に言い換えて）まさしく「基礎経験」の本質様相でもある。

「関心」概念は、先に（12頁）も指摘したがハーバマス社会理論（あるいはメタ哲学）にとっても基本概念となっているものである。六同様、この関わりから（比較論的に）、三木の「関心」概念の特徴を見てみたい。そこで明らかになるのは、「関心」のいわば単一性である。

論稿「問の構造」では、「いま生の地盤から止揚されて学問に這入るとき、関心はそこに於て存在が「如何に問われるか」ということに対する根源となる」（3:173）という主張に向けて、一つの「学問」論として、次のように「関心」が提示されていく。

すべての問題は立場に対してのみ存在する問である。その観点は立場によって支えられている。私はいま立場そのものの構造を仔細に分析しようとはしないけれども、ただ立場の成立を規定する最も主なるものが関心と呼ばれるものであることだけはここに述べておかねばならぬ。然るに問題に於て観点を固定するものは立場であったから、従って問題の観点を限定するものは根本的には関心であると言い得るであろう。……関心は主観的なものでもなければ、また個人的なものでもない。……本来を言えば、関心はおよそ立場の生に於ける地盤である。……各の立場は時間に制約されて歴史的であると同時に、生の関心に於てその根拠が与えられている。むしろ関心そのものが歴史的である。……それが歴史的であるということは、それが主観的、個人的であるということではなく、却ってまさにその正反対を意味する。関心は生の根本的規定である。……関心は関心として見るものであり、そしてそれに於て存在は見ゆるものとなる。関心は単に見るのでなく、いな寧ろつねに見廻るのである。……斯く見廻ることの各の過程に於て一定の存在の領域が関心すべきものとして初めて顕わになる。そこに存在の現実性が成立する。すべて現実的なものは関心された存在であり、関心に於て限定された存在である。（171ff.）

この引用文から我々がまず確認しておきたいのは、1. 「各の立場は……」という言い方で暗示されているように、「関心」の複数性である。内田では（ε参照）これは、「一つの行為もそれを見る人間の「関心」によって異なって見えます。」として明瞭に確認されている。そして2. 「斯く見廻ることの各の過程に於て一定の存在の領域が関心すべきものとして初めて顕わになる」という言い方から確認できるように、（複数の）「関心」と相関的に現象する（「顕わになる」）世界（《存在》）の領域性である。

ハーバマスは「関心」を種別的に次の3つの基本型に区別できるとしている。すなわち、「技術的な認識関心」「認識を導く関心」「実践的な認識関心」「解放的な認識関心」である¹。そして「世界」は、人間に対しては — 三木的に「現実的」にはとっていいかもしれない —、これらの関心と相関的に（それぞれの）諸「世界」として存在している。三木の上の二つの観点は、形式的にはこのハーバマスの「関心」規定と同じであると言ってもいい。

だが、しかしながら三木は、「関心」をいわば「歴史」化しつつ、その複数性を「歴史」の（時代的）諸局面の複数性へと還元し — 同一の時代において（たとえば「階級」別に）複数のものが同時存在していても、その一つのみ（現在においては「無産者階級」のそれ）を優位化するかたちで、結局、同時代的複数性は非有意化される —、かつ、それらの時代的複数性を、基底レベルでは同一のものであると、同一の「関心」が時代において具体的に存在するかたちで複数化すると、捉えかえしていく。この方向性は、いわば汎時代的に「不安」の規定性を説くハイデガーとも同じであって、三木は、他方（論稿「解釈学的現象学の基礎概念」）では、— 上の「関心」は内田が原語を付しているように明らかに“Interesse”であるのだが — まさしくハイデガーを受けて

生が不安的動性であるところにその活動の全体が一般に関心 (Sorge) と名づけられ得る理由はあるであろう。(3:210)

と記しつつ、

関心は人間の存在の最も一般的なる規定であり、人間は関心するという仕方に於て根源的に存在する。関心する (besorgen) ということと単に興味をもつ (interessiert sein) ということとは明確に区別されねばならぬ。(3:210)

とも語っている。

これは、先の学問論的な考察における「関心」概念の否定とも言うる。（先の「関心」も単なるこの「興味」ではないのであるが。）これは、実は、「基礎経験」の湯浅が言う「日常的次元」と「実存的次元」ということとも連動しているのだが、三木はここで「関心」をいわば実存化している。そして、その実存的レベルにおいて「関心」（「不安」）は人間に共通の存在性であるとしている、と我々は理解する。「歴史」に定位して言われる「歴史の基礎経験」（M参照）も、この共通性のものであると解しうる。それは、たとえば、

¹ ハーバマス（長谷川宏／北原章子訳）「認識と利害」『イデオロギーとしての技術と学問』紀伊國屋書店、1970年

……それ故に事実として歴史に就いて特に歴史的意識を与える事実そのものが区別され得、また区別されうべきであって、私はかかる優越な意味に於ける——固より唯歴史的意識との関係に於てのみ——事実を歴史の基礎経験と名付ける。(6-48)

と語られるところからも言いうるところである。

そして我々は、こうした「実存」的志向性が、「日常的」次元に定位して(上述の)「関心」概念を考察する際にも(実は)効いていると見ている。それゆえにこそ、この実存的単一性のもとで、「歴史」規定的「関心」を単一化するのである。そのゆえに、《当為》の事柄が《存在》の事柄と一体化されるのであり(なぜなら《存在》は一つであるからである)、そこに(一種客観化的に)「存在論的真理」というカテゴリーも設定されてくるのである。ハーバマスの場合、これと異なって「関心」が一元化されることはない。三つの「関心」は、したがって、それに対応する三つの「学」は相対的に別箇のものとして措定されている。「世界」(そのもの)は一つであるとして、— それをそのまま認識しようとするのが「形而上学」であるとして、彼はそれを退ける—「学」は(人間にとっては不可避免的に)「方法」として「世界」をそれぞれの「関心」に従ってそれぞれに認識しようとするものである。したがって、特に第一・第二と第三との対比が重要であるが、後者に属する《当為》の事柄と前者に属する《存在》認識(第一、第二を区別するなら、自然科学・社会科学と人文科学とである)の事柄が一つにされることはない¹。これに対して三木では《当為》と《存在》とが一体化されている。これは、我々としては(《存在》としての)世界の認識に歪みを与えるものとして拒否しなければならないと考える。

八 美的主体

しかしながら、三木においてなぜ《当為》は《存在》と融合してしまうのか。

まず再確認する。我々が《当為》と言っているのは、「主体」がその「基礎経験」において感得しているものであるが、それは「主体」の「内」からの「超越」において、その「真実性」に対応して「存在論的真理」が存在するものである。これは換言して「事実的真理」とも呼ばれるのであるが、一つの動的²存在態である。これが「行為」において「外」に「事実としての歴史」として展開していくのである。そしてこれは、「存在としての歴史」に対抗して「そう展開すべきだ」というのではなく、まさしく「そう展開していく」のである。であるから、先に

¹ ハーバマス理解としては、ここは—「実証主義」的学問観との差異性を明らかにするかたちで—もっと慎重に述べなければならないが、本稿では、三木がテーマであるので(単純に)こう述べておく。

² Cf. 6:25:「事実こそ真に動的なものであり、……」

我々は、「それ（「事実としての歴史」）は、つまるところ「存在としての歴史」と一致してくるのではなかろうか」とも述べたのである（20頁）。そして我々は「「真実性」とは、いわば《当為》の現実化過程として「歴史」（という《存在》）を認識していることなのである」（22頁）としてこの事態を理解したのである。すなわち、《当為》と《存在》との融合である。

我々はこの文脈で注目しているのだが、内田は、カントを批判する三木のスタンスを次のように記述している。

三木は……カントたちの「単なる能動主義(Aktivism)」を批判しています。……人間の行為を「作る」ことをふくめてさまざまな行為の可能性を湛える身体（デュナミス）の発現形態として理解しない、没個性的で抽象的な能動主義の行為論は観念論に終わることを指摘しています。／……三木清は、人間の行為の根本能力を身体においてとらえていました。人間はその根本能力から個性的で多様な形を構想し、それを質料に実現する形相付与的活動をおこなっています。人間の身体は自然史の結果であり、人間の身体の奥には、身体を成立させた自然史があります。／三木はその『哲学的人間学』の校異の別の箇所、カントの『実践理性批判』の道德主義を批判します。

「カント的道德主義の行為論は行為をただ自由の概念によって基礎づけようとした。こうして行為の出来事としての意味は理解されず、したがって歴史的行為の意味は理解されない。なぜなら歴史の根本的な意味は出来事ということである [からである]」（18:406）。

(310)

我々のタームに変換するなら、端的に、ここでネガティブに語られる「自由」はすなわち純粹《当為》、《存在》と融合することのない《当為》である。

「存在としての歴史」は「客体」的な「歴史」である。これが見方によって（つまり、「行為」の展開過程として見るなら）「事実としての歴史」となるのであるが、この「歴史」（あるいは世界）の方から見るなら、「主体」が「基礎経験」において感得する《当為性》とは、「存在論的真理」として在るこの歴史的動性の、それ自身一つの認知態である。（まさしく「真理」としては、「主体」が「超越」することにおいて把握されるのではあるが。）田中によるなら「基礎経験」は「虚無」の経験であったが、したがって「虚無」は、世界（「歴史」）に対する「主体」の否定性、「主体」が世界を「虚無」だと（否定的に）感じるものではなく、世界そのもののいわば（対意識的）属性であって、そして、そのうちに展開性を内含しているものである。「主体」はまさにそうした「創造」的「虚無」を「基礎経験」において感知しているのである。¹

¹ このことと、三木が「自然」を「能産的自然」（18:406）として見ていることのうちには関連が在るであろう。

そうした「主体」は、我々から言わせるなら真に行為的な主体ではない。「基礎経験」において「虚無」を感知しているのであるのであるが、「主体」はそこにまさしく「真理」を、「虚無」が（単なる「無」ではなく、意識レベルではそうだとしても、「超越」において「有」と分かるもの、そして、その「有」の展開態として）「（事実としての）歴史」として展開していくことを認識するのである。この「虚無」が「歴史」としていわば自己展開していき、そしてそれを「主体」は認識する、そういうかたちで「虚無」の動性を認識するのである。¹

その展開態（「事実としての歴史」）についても「主体」は、「歴史」に対抗して自らそれを展開していくというよりは — あるいは、自ら行為するとしても、いわば展開可能性として一種客観的に保証された途に参加するのであって、自ら途を切り拓くのではないのであって — 、基本的にはそう展開していくことを見ていることになる。

たとえば「無産者階級」の者なら、その「生活不安」（という「基礎経験」）に基づいて、自らその克服を求めて「変革」の途を採るといったことも在りえるのだが、三木において「主体」は、結果的にそう「行為」することが在ったとしても、それは、内的に超越するかたちで「存在論的真理」を、そしてその「歴史」的展開態である「事実としての歴史」を認識して、そのいわば自体的展開態に参加するというかたちを取るのである。

あるいはこう述べた方がいいかもしれない。「主体」が自ら（自発的に）「行為」するとして、それは（「基礎経験」としての）《当為性》に基づくものであるとしても、しかしそれは、（（三木の或る言い方では）「人間的自然」（M5、M11 参照）によってまさしくパトス的に）駆り立てられて — であるがゆえに「行為」は「プラクシス」ではなくむしろ「ポイエシス」であるのもある（18 頁で挙げた引用文参照） — 、当人の合理的理解を超えるかたちで、「真理」として

¹ 田中に従うなら、三木の「哲学」としてはこの解釈は採れないところであろう。少なくとも、「こうした三木の「異様な」[唐木順三]孤独感は、おそらく彼が抱えていた「虚無」がもたらしたものであろう。そしてそれは、「生きた力」の欠如といったものを感じさせないであろうか。事実、三木は師である西田のうちに、自分にはない強い生命力を感じ取っていたようである」（221）と述べられるときはそうである。田中は、「もちろん、そうした「虚無」は単に人間を絶望へと陥れるものではなく、逆に「虚無からの形成」として新たなロゴスや歴史や形といったものの創造へと人間を駆り立てるものであった」（210）ということ認めるのであるが、上の引用文とも適合的に、その「創造」を一種自力的なもの（cf. 193）見ているように思える。そして、そこに（「哲学」との区別において）「宗教」へと向かう別の志向性が想定されてくるのだと了解できる。これに対して我々は、この「創造」が「真理」の認識に支えられたものだと見ていることになる。

ここまで来ると（専門家ではない）我々の手に余るところであるが、これは三木の（逆の）西田批判と関わるところである。田中は、「ここで三木は、西田哲学の「行為的直観」の立場が、結局は「観想」の立場を完全には脱却していないと批判しているのである。明らかに西田の「制作」や「ポイエシス」の考え方の影響を受けている三木が西田を批判したのは、西田が「制作」や「ポイエシス」の根源に「絶対無」というものの積極的な働きをみていたからであろう。それに対して、三木は人間の根源に「虚無」しかみることができなかった」（193）と見ている。三木のこの西田批判はよく知られているところでもあるようだが、我々は、これに逆らって、三木を西田的に見ているとも言う。もう少し厳密に、西田を批判しようとして三木はそれを果たせなかったと言うべきかもしれない。というか、そうした、いわば世界の（自己）展開と自己（主観）との同一化という発想は、（別に西田固有のものではなく）日本思想に（あるいはドイツ思想にも）広く見られるところであろう。差異が在るとすれば、それは、基本構造にはなく（悪くいえばレトリカルな）周辺部分においてであるに過ぎない。

の「事実としての歴史」を創造していくことになるのである。¹ しかしその場合であっても、三木自身は、「(歴史) 哲学」としてそのことを認識している。

しかしながらその場合、同時に、三木は「歴史」を — 三木自身に言わせれば「存在としての歴史」と言うであろうが — いわば純学問的に認識しているのではない²。そこには自らの「基礎経験」が規定因となってもいる。だが他方、その「基礎経験」は端的に「行為」へと三木を導くのではない。むしろ、その「行為」の歴史的意味性³といった根拠の探求へと、つまり一つの実存的認識といったものへと導いている。そこには自己自身の「基礎認識」に徹底して忠実であることを止めて、それを含まかたちではあるが、一種「距離」を取って — その分、(西田的に)「観想的」になると言ってもいい — 「基礎経験」一般に定位するということが伴っている⁴。「意味」を求めて、それを基本的に「世界」との一体化のうちに充足させようとするからである。そして、そこで措定されるのが「事実としての歴史」である。その意味で、三木にとって「歴史」は(美的意識論で語られる意味で)「個人的(自己関係的(personal))」⁵な — し

¹ 前頁の脚註とも関わるが、以下の引用をも挙げておく。

人間を行為の立場に於て捉えるというには行為がポイエシスの意味のものでなければならず、そしてそれは人間を創造の立場に於て捉えることでなければならぬ。(5:126)
また、次の引用をも挙げておきたい。

カントの人格の概念はなお抽象的である。彼のいう主観と我々の意味する主体とは同じではない。主体は単なる主観をいうのではなく、むしろヘーゲルのいわゆる実体にして主観であるものが主体である。即ちいわば主観の概念と実体の概念との統一として主体の概念が考えられ、これによって行為と制作 [ポイエシス] とを一つに考えることが可能になり、すべての行為は制作の意味を有するといえるのである。(5:415)

² 先に言った用語で(純)「哲学史」的スタンスを採る場合は、純学問的に「歴史」を認識することになるが、これで言うなら三木は「哲学史」的スタンスに自足できなかったということでもある。ちなみに、この間、本稿筆者が別のコンテクストで「哲学史」(的スタンス)を批判している場合は、それは諸「学」(諸イデオロギー)がいわば自律的に連関体を成すという「哲学」理解を意味する。ここから言うなら、「哲学」を「基礎経験」に関連づけようとする三木の試みそのものは、むしろ肯定的に評価できるところである。

³ 上記(22頁)引用文中の「思想の性格は根本においてその主体的意味にかかわるのでなければならぬ。」(5:4)も参考になるであろう。

⁴ 田中は次のようにも説いている。

ここ [『唯物史観と現代の意識』] で「事実としての歴史」という概念は、三木が一貫して迫及してきた「不安」「闇」「虚無」としての「根本経験」「基礎経験」といったものに通じるものである。ただし、それらに較べて「事実としての歴史」という概念は、より創造ということと深く結びついている。「事実としての歴史」は既存の歴史を絶えず破壊すると同時に、新たな歴史を絶えず創造するものなのである。このあたりから、三木にとって「不安」「闇」「虚無」といったものが、克服すべき不気味なものであるよりも、むしろ新たな創造の力の源泉ともいえるようなものへと変化していくのである。(189f.)

これに対して言うなら、三木「(歴史) 哲学」においては、「事実としての歴史」と「基礎経験」(に基づいて認識されることになる「事理的真理」とは、単に「通じるもの」ということを超えてまさしく同一である、と我々は解釈していることになる。しかし、それが「哲学」において成立するのは、我々に言わせれば、「意味」への欲望がそうさせるところの、自己「基礎経験」の「距離」化を伴う「世界との一体化」が在るからである。

⁵ これは、E. Bullough の「心的隔たり」論におけるものである。拙稿としては「共感」について『dialogica』14.91号、2012年 参照(2頁)

たがって、「距離」は「美的距離」である — 認識対象である。つまり、単なる（客観的）認識対象ではない。その認識性は — そこにおいて主体が認識対象に対していわばニュートラルでない — 芸術的な「鑑賞」、あるいは、これが静的なものであるとするなら、それを含んで「感動」といった美的質をもつ認識性である。（「（歴史的）行為」について三木はしばしば「運命」という語り方（M14等参照）をしているが、科学であるなら純認識的に「必然」とでも記述するところをそう記述している。ここに込められている過剰なコンテキストは明らかに美的質のものである。）

我々は、三木が言う、そして自らをもそう同定する「主体」を、その「真理」認識の側面から「美的主体」と表現したい。そうした「主体」性が、「歴史」（《存在》）に対して純粋に《当為》的に立ち向かわせるのではなく、かといって純粋に認識的に対面させるのでもなくて、まさしく《当為》と《存在》との総合態（混合態）として「歴史」を捉えさせているのである。我々は、元来「美」の事柄ではない「歴史」をそのように見るものとして¹、その対「歴史」的スタンスは、或る意味で「京都学派」一般の本流に合流するかたちで、一つの「美学主義」であると規定せざるをえない。²

（上で挙げた拙稿は電子版を公開している。下記の研究業績一覧表を参照して頂きたい。

http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/abiko/abikopaper.html)

2013.02.01

http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-Miki.pdf

（本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/1495.html）

¹ カント的に言うなら、それは「歴史」を「目的論的」に見ることであるが、カントでは「目的」性は一つの「統制的理念」に留まる。これに対して三木では、それが「構成的」になっているとも言えようか。

² ただし、晩年の『親鸞』の場合は、例外とすべきかもしれない。（日本的）「仏教」一般の「無常感」であるなら、なお「美学主義」の範疇に入りうるが、そこでは — 浄土教の特徴として言うべきか — 「彼岸」への志向性と、それと一体になっていると考えうるが「罪悪感」が基本（「基礎経験」）である。一方は世界を超越することの志向であり、他方は（にもかかわらず）自己がその世界に居ることの「罪」の意識である。いずれにおいても世界（「歴史」）はもはや受け容れられるものではなくなっている。ちなみに、「前稿」で取り上げた氣多雅子論稿も、最後の部分には、このような浄土教性が見られる。