

昭和思想史における倫理と宗教(7)

——三木清の〈構想力の論理〉——

峰 島 旭 雄

1

三木清の哲学思想は、すでに触れたように、きわめて多様であり、かつ変遷とみなされるものを含んでいる。しかし、それらを通じて、その哲学思想の最後を飾るものとして、〈構想力の論理〉のあることは、あまねく知られている。それはまさしく三木の哲学思想の特色をいちじるしくあらわしているばかりでなく、また三木という人間をもよくあらわしているといえることができる。小論では、これまで三木の哲学的人間学、歴史哲学、宗教思想(親鸞)などを取り扱ってきたが、ここで、最終的に、三木における〈構想力の論理〉を取り上げて、若干考察してみることにしたい。

〈構想力の論理〉は、『構想力の論理 第一』(昭和14〔1939〕年7月、昭和12〔1937〕年5月～13〔1938〕年5月『思想』連載。〈神話〉〈制度〉〈技術〉を扱う)、ならびに『構想力の論理 第二』(昭和21〔1946〕年6月、三木獄死後の刊行。昭和14〔1939〕年9月～18〔1943〕年7月『思想』連載。〈経験〉を扱う)として刊行されたものであって、筆者も当時これを入手し、読んだものである。これでも分かるように、〈構想力の論理〉の構想は、7年間にわたり、三木自身の哲学体系の構想として、研究ノート式に書きつがれたのであるが、残念ながら未完に終わ

ったのである。

それは、久野収も指摘しているように、二重の意味で未完であった。一つには、事実上のことであって、3巻を予定していた〈構想力の論理〉が2巻で終わったということである。もう一つには、「完全な体系的叙述はこの研究が最後に達したところから始まらねばならぬ」(『三木清全集』第8巻、1967年5月、岩波書店、「序」3頁。以下、頁づけのみを記す。)から未完であるということである。このように二重の意味で未完でありながら、この企ては三木の哲学思想の到達点を推察させるのに十分なものであり、そこには、自然・歴史・人間・宗教など主題を異にするにせよそれ以前に展開されてきた三木の哲学思想の長所短所が如実に示されているということが出来る。まずもって構想力の論理とはどのようなものであるかについて、原文の中からいくつかの特徴づけを取り出してみよう。

(1)構想力の論理は想像の論理である。(13) この〈構想力の論理〉(Logik der Einbildungskraft) という語はバウムガルテン (Alexander Baumgarten 1714-62) に由来している。それは〈想像の論理〉(Logik der Phantasie) とも呼ばれ、ドイツ心理学のうちに伝えられ、カントの第三批判『判断力批判』(Kritik der Urteilkraft) とも関連する。現代でも、リボー (A. F. J. Ribot 1842-1923) の〈感情の論理〉(logique des sentiments) もこの系譜に属するとみられる。それはギリシア的な主知主義から発している形式論理(formale Logik) とは異なるものである。

(2)構想力の論理は歴史の論理である。歴史の論理としてわれわれはヘーゲル流の弁証法を容易に思い浮かべるのであるが、弁証法は歴史の論理となりえても、いまだ〈形の論理〉ではない。これに対して、構想力の論理は歴史的な形の論理である。「環境を限定すると共に環境から限定されることにおいて同時に主体として自己を自己によって限定してゆく。そこに歴史的な形が作られる。」(17) 構想力の論理はこのような歴史的な形の論理なのである。

(3)構想力の論理とは**主体の論理**であり、**行為の論理**である。形式論理は主体の論理ではなく対象の論理である。ヘーゲルの弁証法もその意味ではなお対象的ないし客体的な論理であるといえよう。構想力の論理は形式論理はもとより、ヘーゲル流の弁証法をも超えたものである。

(4)構想力の論理は**創造の論理**である。物を作り歴史をつくるのが構想力の論理である。ここで〈物〉とは歴史物な物であり、表現的なものとして形を有する。物を作るとは、この意味において歴史をつくることであり、歴史的な形をつくることにほかならない。構想力の論理とは**物の論理**でもある。

(5)構想力の論理とは、したがって、**形の論理**であり、**型の論理**である。歴史的な形は単にロゴスの的なものでなく、ロゴスの的なものとパトスの的なものとの統一である。構想力の論理とは、**ロゴスとパトスとの統一**のうえに立っている。(19)

(5)構想力の論理は**象徴の論理**である。構想力の論理が主体の論理、行為の論理、物と創造の論理、形(型)の論理であるということは、詳しくいえば、「外的形象による内的状態の象徴化、内的状態による外的現実の生命化」(34)の論理であるといえることができる。この意味で構想力の論理は象徴の論理である。カッシーラー(Ernst Cassirer 1874-1945)は『象徴的形式の哲学』(Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., 1923-29)を著わしたが、これも構想力の論理に従って書きかえられねばならないというのが、三木の考えである。

(6)構想力の論理は**形像の論理**であり、**動的論理**である。構想力の論理は単に感情の論理ではない。構想力は「つねに知的要素と感情的要素とを含み、その内的な統一である。」(46)したがって、〈構想力の哲学〉は単なる合理主義でも単なる非合理主義でもない。主観的なものと客観的なものとの総合として、形像を生み出す動的発展的な論理である。

(7)構想力の論理は**イマージュの論理**である。形像は純粋なアイデアではなく、

「いはば身体をもったアイデア」(62)である。イマージュは影の薄くなったイデーではなく、むしろイデーはイマージュから抽象されたものである。イマージュは物の写しではない。イマージュと物とは本質的に同一である。構想力の論理は物の論理にしてイマージュの論理である。

(8)構想力の論理は**表現の論理**である。単に主観的なもの、単に客観的なものは表現的ではない。主観的にして同時に客観的なもの、ロゴス的にして同時にパトス的なものが表現的であり、表現的価値ないしは意味をもつ。そしておよそ表現的なものは「形が出来ること」「形に成ること」(Formwerdung)によって生ずる。(151) それは構想力によっている。

(9)構想力は**発明の論理**である。発明は科学を前提し、その一般的法則に従うけれども、しかし一般的法則からの合理的推論以上のものである。「発明とは形を見出すことである。」(171) 技術——主観的なものが客観化され、客観的なものが主観化される——はその本質において発明であり、発明の論理は構想力による。

(10)構想力の論理は**弁証法的**である。すでに構想力において主観的なものと客観的なものが統一されることが述べられた。かかる対立物の同一というあり方は弁証法の特徴である。しかし、それはヘーゲル流の弁証法、つまり追考的弁証法ではなく、**創造的弁証法**である。

(11)構想力の論理は**生命の論理**である。弁証法は、ヘーゲル流の弁証法を含めて、もともと単なる思惟の論理ではなく、生命の論理である。構想力の論理もまた、創造的弁証法であるかぎりにおいて、生命の論理である。

(12)構想力の論理は**メタモルフォーゼの論理**である。それは歴史的弁証法的であることは、すでに述べたが、その運動においてロゴスとパトスとは構想された形において和解する。しかしまたさらに、そこにとどまらずに運動していく。すなち、「形から形への変化即ちメタモルフォーゼ」が構想力の論理を特色づけるのである。

(13) 構想力の論理は**哲学的論理**である。カントの**経験批判**、**フィヒテ**の**知識学**などにおける**構想力**の役割は重要である。それは**人間的経験**の**成立**の**秘密**をにぎる働きをなす。この論理を追究しなければならない。構想力の論理は優れた意味において**哲学的な論理**なのである。

(14) 構想力の論理は**経験の論理**であり、**真理の論理**である。カントにおいてその批判哲学は**経験を主題**とした。「カントの**先験論理**は**経験の論理**である。」(340) **経験の論理**は**内容の論理**であり、**対象の論理**である。それは単なる**形式論理**ではなく、**先験(超越論的)論理**と呼ばれる**内容にかかわる論理**である。内容、すなわち**客観的真理**を決定する問題にかかわる論理である。先験論理は**真理の論理(Logik der Wahrheit)**である。この論理に、カントにおいても、**構想力**が深く関連するのである。

(15) 構想力の論理は**中間の論理**であり、**根源的な論理**である。それは**悟性の論理**と**理性の論理**との中間であるが、中間とは単に中間的ではなく、両者よりもいっそう**根源的**であり、むしろそれに基づいて、あるいはそれを媒介として**悟性の論理**も**理性の論理**もありうるという底のものである。別言すれば、**根源(中間)の論理**としての**構想力の論理**に比べれば、**悟性の形式論理**も、**ヘーゲル流の理性の弁証法**も、なお**形式的にとどまる**といわなければならないのである。

2

以上において、**構想力の論理**とはいかなる論理であるかを素描したのであるが、これらを通じてもっとも**特色**あることは、**構想力**は**相反するもの**の**総合**の能力、すなわち**弁証法的な総合力**を有するものであるということである。そのような特色を、まず上記の諸規定の中から拾い出してみよう。

(a) **構想力**は、**人間の主体**が**環境**に働きかけ、また**環境**が**人間の主体**を**制約**する**交互的な関係**の**弁証法的統一**をなす。すでに引用した言葉であるが、「**環境**を**限定**すると共に**環境**から**限定**されることにおいて同時に**主体**として**自己**を自

己によって限定してゆく。そこに歴史的な形が作られる。」(17)といわれる。

(b)構想力の論理はロゴスとパトスとの統一のうえに立っている。(19) 構想力は悟性や理性に比してパトスをも含んでいる点に特色がある。しかしまた、構想力の論理はそれが論理であるかぎりにおいて、ロゴス的でもある。これら両者の弁証法的統一として構想力の論理はあるのである。

(c)構想力の論理は外的なものとの弁証法的統一である。詳しくいえば「外的形象による内的状態の象徴化、内的状態による外的現実の生命化」(34)の両方向の弁証法的統一である。別言すれば、象徴化と生命化との統合の論理が構想力の論理である。

(d)構想力の論理は知的要素と感情的要素との弁証法的統一である。

(e)構想力の論理は合理主義と非合理主義との二要素のいずれにも偏せず、これらを含みもつところの論理である。

(f)構想力の論理は主観的なものと客観的なものとの弁証法的統一である。そこに表現なるものが成立するのである。あるいは、主観的なものが客観化され、客観的なものが主観化されるような動きの総合である。そこに発明が生起する。

(g)構想力の論理は形式と内容との弁証法的統一である。

(h)構想力の論理は悟性の論理と理性の論理とのいずれにも偏せず、その根源をなす。その意味でこれら両者の中間の論理であるが、その場合の〈中間〉とは弁証法的統一の意味にほかならない。

以上は、すでに述べられたものの中からの摘記であるが、なお若干、構想力の論理が相反するものの弁証法的統一であることを示す言説を取り出してみよう。それは『構想力の論理 第一』(昭和14年7月)に附せられた「序」の一文を検討することによって、示されるであろう。

「合理的なもの、ロゴス的なものに心を寄せながらも、主観性、内面性、パトス的なものは私にとってつねに避け難い問題であった。」(4) 「ロゴス的な

ものためにパトスのなものを見失ふことなく、しかしまたパトスのもののためにロゴスのものを忘れない」(4)とも三木は記している。この追究が『歴史哲学』『危機に於ける人間の立場』『唯物史観と現代の意識』『人間学的文学論』などとなって書かれた。パスカルやハイデガー、唯物史観とヒューマニズムが影響をあたえたことも語られている。このプロセスの中で、三木は、これら相反するものの結合——「客観的なものと主観的なもの、合理的なものと非合理的なもの、知的なものと感情的なものを如何にして結合し得るかといふ問題」(4)——の根拠を、構想力に求めるいたったのである。「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、構想力の論理に思ひ至つたのである。」(5)

ところで、構想力の論理はいまだ非合理主義、主観主義に墮する危険をはらんでいるように三木には思われた。当時、三木は「神話」を取り扱っていた。神話という主題はいまだ非合理主義、主観主義への傾斜を含有するという感を免れなかった。次の「技術」という主題はいくぶん客観的で合理的な感をあたえはした。しかし、ロゴスとパトス、主観的なものと客観的なものとの統合ということだけを繰り返しているのでは、非合理主義、主観主義への転落の危険を脱することはできない。「制度」を取り扱う頃から、三木は〈形の論理〉なるものに思いついたという。むしろ次のように言うべきであろう——「私の考へる構想力の論理が実は〈形の論理〉であるといふことが漸次明かになってきた。」(6) そこにはアリストテレスと西田哲学の影響があることが語られている。

形の論理は観想の立場で考えられるものではない。構想力も、したがって、ただ芸術活動において働く種類のものではない。三木は構想力、形なるものを行為の立場でとらえようとした。行為とはものを作ること、制作である。「構想力の論理は制約の論理である。」(7) ここで、三木の語るところはきわめて西田哲学的である。西田哲学の独特な表現である〈行為的直観〉の語も用いら

れている。

「すべての行為は広い意味においてものを作るという、即ち制作の意味を有してゐる。構想力の論理はそのやうな制作の論理である。一切の作られたものは形を具へてゐる。行為するとはものに働き掛けてものの形を変じ (transform) て新しい形を作ることである。形は作られたものとして歴史的なものであり、歴史的に変じてゆくものである。かやうな形は単に客観的なものでなく、客観的なものと主観的なものとの統一であり、イデーと実在との、存在と生との、時間と空間との統一である。構想力の論理は、歴史的な形の論理である。尤も行為はものを作ることであり、作ること (poiēsis) が同時に成ること (genesis) の意味を有するのでなければ歴史は考へられない。制作 (ポイエシス) が同時に生成 (ゲネシス) の意味を有するところに歴史は考へられるのである。」(7)

このように三木は形を行為の面からとらえることによって、構想力の論理をいわば拡充したのである。ただし、それは、形といっても形態学ではない。形態学は解釈の哲学であり、やはり非合理主義的であることを免れない。これに対して、行為の哲学としての〈形の哲学〉は形相学 (Eidologie) と形態学 (Morphologie) との統一、しかも行為の立場における統一をめざす。プラトン流のイデア (理念)、アリストテレス流のエイドス (形相) に示されるギリシア的存在論と結びつく形の論理は、形を実在的なもの、不変なものとみなし、歴史的なものとみなさなかつた。これに対して、ヘーゲルの弁証法は歴史的な見方に立つ形の論理である。しかし、その弁証法は追考ないし反省の弁証法であつて、行為・創造の形の論理ではない。かくして、構想力の論理は形式論理でもなく、弁証法でもなく、かえつて、そこから形式論理も弁証法も生れ出た〈根〉である。「構想力の論理は原始論理 (Urlogik) として、それらを自己の反省形態として自己の中から導き出すのである。」(8)

構想力の論理を技術や制度のうちに求めたのは、三木がこれを科学の論理と媒介しようとしたからにはほかならない。構想力の論理は神話や芸術の領域にお

いては比較的容易にその存在理由を見出すであろう。しかし、科学の領域においては、そぐわない感を免れないのである。もとより科学が構想力によるのは端的に言いがたいであろう。だが、近代にいたって成立した科学よりも以前に技術はあった。技術は主題の一つとされているように、まさしく構想力の論理そのものである。技術は科学を基礎として発展し、近代科学の発展と近代科学の発展とはパラレルである。かくして、構想力の論理が単に主観的な論理にとどまるかにみえるところを、科学の論理によって媒介されるであろう。

構想力の論理は形の論理である。ここにおいて、文化という形の論理もまた構想力によるものであるといえる。科学も技術もある意味では文化の一つに数えあげられる。構想力の論理は文化の論理である。構想力が文化を生み出し、文化を生起づけるのである。

ところで、文化といえば、東の文化、西の文化を顧みざるをえない。西洋文化が形の文化であるとすれば、東洋文化は形なき形の文化である。東洋においては、形あるものは形なきものの影にすぎない。東洋的論理は行為的直観であり、心の技術を重んじ、現実^ニに物に働きかけて、物の形を変じて新しい形を作るというような実践を欠き、観想におちいりやすいがゆえに、科学や物の技術によって媒介されることが、必要なのである。

以上が「序」に示されている三木の見解であって、そこには、未完の本文では推察しがたい全体にわたっての概観があたえられ、かつ、構想力の論理をもって東西文化の基礎づけをもなそうという、きわめて意欲的な意図も語られているのである。構想力の論理は相反するものの弁証法的統一であるということが、このようなところまで徹底(拡大)されることは、まことに相察の域を越えている事柄であるといわなければならない。

3

三木は未完の『構想力の論理』において、神話・制度・技術・経験を扱い、

次に言語を扱うことを示唆して終った。このような項目の取り上げ方などについて、少しく検討してみたい。

なぜ神話・制度・技術・経験（・言語）であって、他の諸々の事象ではないのか、まずこのように問うことが許されるであろう。神話は、しばしば言われるように、「ミュトスからロゴスへ」であって、哲学の前段階ともいわれうるのである。構想力の論理を哲学的論理として展開するその最初に神話が取り上げられたのも、理由のあることである。三木はコント流の三段階説を斥け、マリノウスキー、レヴィ・ブリュール、デュルケーム（派）、ヴァレリイ、ディルタイ、メーヌ・ドゥ・ピラン、ウゼネル、ソレル、ベルトラム、リポー、シェリング、プラトン、アウグスティヌス、ベルクソン等々の説を引用し、批判しつつ、「書きながら考える」方式で、神話における構想力の論理のあり方をつぶさに考察している。ここでただちに気づくことは、上記の諸引照の多くは社会学者、心理学者であるということである。それは、もとより神話というテーマ自体がそのことを必要としたからであろうが、三木はおそらく意識して、社会科学や心理学において考究の対象となる神話という事象の、哲学的根拠、すなわち構想力の論理を問題としようとしたのであろう。「ミュトスからロゴスへ」ということは、象徴的に、社会科学・心理学から哲学へでもあって、社会科学・心理学の哲学的根拠——いわば社会科学の哲学、心理学の哲学——として、汎通的な構想力の論理を浮彫りにしようとしたといえるであろう。

では、制度についてはいかがであろうか。なにゆえ神話の次には制度 (institution) が取り上げられねばならなかったのであろうか。三木は「神話」の項を終えるにさいして、次に「制度」を取り上げる理由を示している。「神話はもと芸術的な表現或いは理論的な説明を目的とするものでなく、むしろ実践的な意味を有するものである。神話の本質はその物語のテキストからのみ理解され得るものでない、我々はその社会学的関係に注目しなければならぬ。テキストはもちろん甚だ重要ではあるが、そのコンテキストを離れては生命のない

ものである。」(97, 下点筆者) 三木はすでに神話を歴史と関連させて考察しているのであって、「歴史を神話と見ることは歴史を主観的なものにしてしまふ危険を有してある。構想力の論理が単にイメージの論理であり、かかるイメージは神話や夢における如く単にイマジナリなものであるならば、それは歴史の論理であり得ないであらうと述べ、くりかえし言うように構想力の論理は形(フォーム)の論理であらねばならないことをふたたび強調し、「かくの如き客観的歴史的なフォームとして先づ考へられるのは制度である。」(98)として、神話から制度へと論じ進むのである。

制度については、神話と制度との関連がまず論じられるとともに、ソレル、ヴァレリイ、マクドゥーガル、ベルグソン、(ウィリアム) ジェームズ、ラヴェッソン、アリストテレス、ブトゥー、パスカル、タルド、サムナー、ブーグレン、ジンメル、ジャッド、デューイ、ベルクソン等々の説を引用し、批判しつつ、習慣、慣習、擬制、模倣、フェジス・ノモスとテミス、制度における概念と構造等について論ずるのである。例えば、「慣習は一種の魔術或は呪縛であり、また神話と考へられる。」(100) としながらも、あらゆる制度に具わる擬制的性質のゆえに、神話と制度とは区別されうるとしている。しかし、そのような擬制は、じつは、ロゴスとパトスとの統一としての構想力の所産であることが、指摘されるのである。「かやうな擬制はもとより単に知的なものでなく、パトスに基いた構想力なしには考へられない。」(107)

では、制度の次に技術を取り上げるのはなぜか。三木の理由づけはほぼ次のごとくである。習慣・慣習・擬制(例えば挨拶)などは「社会の自己自身に対する適応」(82)である。もとより社会に主体的である個人から成るものであるが、社会はそのような個人をも自己のうちに包む。かかる社会において設けられる制度(習慣・慣習・擬制等々)は「社会が自己自身に与へる内的秩序」(182)である。社会は制度を設けることによって、主体であるところの個人をもなお客体となしうるのである。「かかる主体的・客体的な人間を自己の

対象即ち客体とする技術として制度はパトスの・ロゴス的な構想力に属せねばならぬと云はれる。」(182) すなわち、ここにおいて、社会ならびに制度というフィクショナルなものの根底に、かかるものを産出した構想力の論理を認め、その発現がまさしく技術的であるというのである。かくして制度から技術へが可能となるのである。「技術」を扱うにさいし、三木はこう言っている。制度の分析は制度のうちに技術の要素が含まれることを明かにした。今や我々は技術に我々の考察を向け、そして我々の意図に従って特に技術と構想力との関連について研究しよう。」(185)

「技術」の項ではどのようなことが論じられているのであろうか。ここでも、ゾンバルト、ブロイス、ヴェブレン、ブランシュヴィク、ユベル、モース、エッセルティエ、フレーザー、タイラー、ドゥラクロワ、ノヴァーリス、ヨエル、エンゲルハルト、プラトン、アリストテレス、ベルクソン、ヘーゲル、リボー、ル・ロワ、デッサウエル、ブレスネル等々の説を引用し、批判しつつ、呪術、マナ、発明などのありようを構想力の論理の視座から論じている。そのさい、制度から技術へのみならず、たちもどって、神話と技術の関連もまた論じられる。「技術は特に神話の形において存在する。」(189) 呪術——三木は技術の一つの例としてこれを挙げている——は神秘的な力を信じるのであって、「呪術は技術の神話的形態」(189)なのである。そして、このような一種の〈技術〉視座を拡大して、あらゆる人間の活動——いわゆる狭義の技術、芸術、科学、政治、道徳等々——はすべて技術的であるとするにいたるのである。そうであれば、人間の精神的な営み、文化はすべて技術的であるということになる。単に文化が技術的であるばかりでない。文化を創造する人間そのものが技術的であるといわなければならない。「単にいはゆる文化がすべて技術的であるのみでなく、人間の形式そのものが技術的である。真の文化人とは単に文化を作る人間でなく、彼の人間そのものが文化であるやうな人間のことでなければならぬ。」(256) かくして、かかるありようをもつ人間の〈経験〉というこ

とが構想力の論理の主題とならなければならないとするのである。

「経験」の項に入ると、三木の論述がこれまでと異なることに気づかせられるであろう。これまで神話や制度や技術が取り扱われた場合には、それらの主題の性格からしても社会科学・心理学の分野からの諸説が援用されたのであって、そのことはすでに指摘したとおりである。ところが〈経験〉という主題はこれまでの主題と異なり、社会科学や心理学のテーマになりがたい、学術用語としてはやや莫然としたものなのである。あるいは、こう言うこともできよう——神話・制度・技術を論じてきたあとで、それらに共通な人間的経験という地盤をいまや取り扱うにいたったのである、と。そのようなわけで、〈経験〉を論ずるさい三木が引用し批判する諸説は、まさに哲学的なもののばかりなのである。イギリス経験論、とりわけロックとヒューム、アメリカのプラグマティズム、とりわけデューイ、そしてカントである。とくにカントについて該細であって、そこには、すぐれたカント解釈の展開が見られるのである。構想力の論理を下敷とするカント解釈は、ハイデガーの影響を見逃しえないが、ハイデガーのカント解釈がもっぱらカントの第一批判『純粋理性批判』、その第1版と第2版の問題に限定されているのに対して、三木は、シュタットラーをも引用して、第三批判『判断力批判』、そしてその関連で、カントの歴史哲学にまで言及しつつ、カントにおける、カント哲学の基盤としての構想力の論理の展開を跡づけるのである。

このように見てくると、構想力の論理として神話・制度・技術・経験（・言語）を取り上げた理由と、それらの相互関連とが、ほぼ理解されてくるのであるが、必ずしも決定的に首肯しうるものでないことが、指摘されねばならないだろう。この点をも含めて、次に、三木の「構想力の論理」における〈超越〉の問題を取り上げ、若干の批評をつけ加えることにしよう。

4

三木は、構想力の論理を展開する中で、ときに〈超越〉について言及している。たとえば、「未開人にとって神話の世界は歴史の過去の出来事ではなく、原始時間或ひは原始歴史に属すると考へられてゐるといふことである。神話は〈超越的価値〉を有してゐる。」(66) 「原始時間といふのは……継起的な時間に対して超越的である。」(66) 「原始歴史といふのは……一切の歴史の超越的根源である。」(66) 「未開人にとって神話の世界は超自然である。」(67) このような神話の超越性はほかならぬ神話を生んだ構想力のゆえなのである。制度に関しては、次のように〈超越〉が語られる。「制度は或る〈他の世界〉として成立し、生に対して超越的である。」(154) かかる超越性は「超越的であるのはロゴスのみでなく、パトスもまた超越的なものであり、或ひは寧ろパト斯的・ロゴ斯的なものが、主観的・客観的なものがいはば全体として超越的であるのでなければならぬ。」(155) このようにパトスのとロゴス的、主観的と客観的の統一として働くのが構想力の論理であることは、あらためて述べるまでもないであろう。ある制度が人々に対して命令的な性質を有するのは、制度自体が有するかかる超越性のゆえである。しかも、かかる超越性は「外への超越と内への超越とが一つである」(155) ような超越である。「内への超越において我々はまさに主体となるのであり、それと共に客体はまさにその客体性即ち超越性において我々に対するのである。外への超越があるためには同時に内への超越がなければならぬ。外へ超越することと内へ超越することとは一つである。」(155) 「真の超越は超越であると共に内在である。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。」(157)

技術についても、三木は〈超越〉を語っている。制度から技術への移行行きのところで、三木は突如として「超越なくしては技術も考へられない。」(184) と言ひ出すのである。その詳述は「技術」の項に入って、次のように説かれる

ことになる。「人間はつねに環境のうちにありながら環境と臏合的に生きるのではなく環境から超越してをり、同時に逆に環境は人間を超越してゐる。主体への超越は同時に客体の超越である。ここに我々は超越の弁証法的性質に注目しなければならぬ。」(247) 人間存在の根本的構造はかくのごときものである。かかる人間存在と環境との結合の媒介者として技術があるのである。「人間は環境から離れて生きてゆくことができぬ。環境から離れた人間は生きてゆくために再び環境と結び附かなければならない。しかるにこの結合は人間にとってもはや直接的に行はれることができぬ。そこから主体と客体との媒介者として技術が生れるのである。」(247) すなわち、そもそも人間存在の弁証法的な超越性——それは構想力の論理のゆえである——に基づいて技術の超越性が生起するのである。

このように、三木は、構想力の論理の問題として取り上げた神話・制度・技術のいずれにおいても、〈超越〉を語っているのである。その特色とするところは、超越のみならず同時に内在をも語り、超越にして内在、内在にして超越という弁証法的性格を指摘していることである。しかしながら、ここでいわれる超越なるものの立ち入ったあり方はいまだ充分には明らかでないといわなければならない。超越にして内在というけれども、その間の緊張関係なり、弁証法的といわれる両極の相互否定、相互媒介のありようもまた明らかでない。適切でない表現でいえば、三木はいとも簡単に「超越にして内在、内在にして超越」を口にするのである。それはなぜか。おそらくそれは、三木が神話や制度や技術の超越性・内在性は指摘しているけれども、三木自身において超越性そのもの、内在性そのものについての「哲学すること」が欠けているからではなからうか。このように言うのも、他の場合、とくに超越や内在の問題がもっとも顕著に主題化されなければならない宗教ないし宗教的体験を三木が扱う場合にも、同様のことが指摘できるからである。すでにわれわれは三木の親鸞理解を論じたのであるが、そこでも「超越にして内在、内在にして超越」が語られ

ており、しかもいわば単に語られているにとどまるのである。(拙論「昭和思想史における倫理と宗教(4)——三木の親鸞理解——」『早稲田商学』300号、昭和58年12月参照) 宗教的体験における超越と内在と、神話・制度・技術における超越と内在とでは、同じありようなのか、異なるのか、そのような点には触れられていないのである。

三木の〈構想力の論理〉には、ハイデガーと西田哲学の影響があることは、明らかである。すでに指摘したごとく、ある意味で三木はハイデガーのカント解釈をのりこえている。これに対して、西田哲学からの影響といえば、用語として西田哲学に特有な〈行為的直観〉などを用い、超越にして内在、内在にして超越というような捉え方自体も西田哲学的なのであるが、それらの意味内容をやや違った方向で用いているようにおもわれる。一つには、それは西田哲学では言われていない〈構想力の論理〉を下敷にして、問題とするところを読み直していったからであろうが、もう一つは、やはり三木自身における「哲学すること」の深淺、強弱にもかかわってくるのではあるまいか。やはり、すでに指摘したごとく、「構想力の論理」は全体にわたって、社会科学的アプローチであることは、否定しがたいであろう。もとより、社会科学的アプローチの底に、これを追いかけるように哲学的考察がついているのであり、それが構想力の論理であるだろうが、その構想力の論理自体がロゴスとパトスとの統一などとして語られるのみで、それ以上に立ち入った「哲学すること」の営みにさらされていないようにおもわれるのである。

三木の〈構想力の論理〉の発想はすばらしいものがある。また、それをたずさえてのカント解釈にも賛同すべき点が多々ある。さらに、〈構想力の論理〉は、三木が示唆しているように、あるいは三木が予期した以上に、統一科学や比較文化の根底となる〈原論理〉(Urlogik)であるかもしれない。それにもかかわらず、三木自身がみずから哲学的にオリエンテーションをせず、かえって社会科学的にオリエンテーションを求めたことは、残念である。