法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-13

シンポジウム［三木清の人生と思想 ： 新資料を参考にして］ ： 三木清の戦前ファシズム期の思想と行動 ： 「近代の止揚」論を中心に

吉田, 傑俊 / YOSHIDA, Masatoshi

(出版者 / Publisher)
法政哲学会
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
HOSEI TETSUGAKU : BULLETIN OF HOSEI SOCIETY FOR PHILOSOPHY / 法政哲学
(巻 / Volume)
16
(開始ページ / Start Page)
49
(終了ページ / End Page)
60
(発行年 / Year)
2020-03-30

三木清の戦前ファシズム期の思想と行動

――「近代の止揚」論を中心に――

吉田傑俊

Ⅰ　三木のファシズム期の思想と行動の結節

三木清の代表作とされる『構想力の論理』[1]には、次の著名な一節がある。「思索人が思索人でありながら行動人の立場に立って思索し、行動人が行動人でありながら思索人の立場に立って行動するということは、構想力の媒介によって可能である」（二四一頁）。これは三木が、思索人と行動人つまりロゴスとパトスを繋ぐものが「構想力」であることを端的に示している。構想力とはなにかについては詳しくは後にみるが、同書の「序」には、構想力とは端的に「行為」または「制作」の哲学であり、「ものに働き掛けてものの形を変じて（transform）新しい形を作ること」（七頁）と定義されている。

さて、三木が『構想力の論理』の執筆を始めたのは一九三七年であるが、『構想力の論理　第一』を出版したのは三九年の七月であった。そして、三木が当時の政治の中心人物だった近衛文麿のブレーン集団たる「昭和研究会」に乞われて入会したのは三八年の八月頃とされる。同会には各界の「左右の」論客等が参加し、苦境の政治打開を図っていたという[2]。

三木は、まもなく同会の文化部会の委員長となり、翌

三九年の一月には「新日本の思想原理」を九月にはその続編を執筆し公刊した。まさに、中国・朝鮮への侵略戦争を経て対米英戦争間近の一九三九年頃に、三木の思索と行動の結節がなされたといえる。そして注目すべきは、政治的文書である「新日本の思想原理」と思索的著作である『構想力の論理』にはまさに同一の思考方法が貫かれている。その方法とは、戦時期日本を席巻した「近代の超克」論に対峙する、「構想力」の具体的形態としての「近代の止揚」論であった。「近代の超克」論とは、第二次世界戦争前の世界情勢をヨーロッパ近代文明の危機と捉え、それを「超克」するものこそ日本が主導するアジアの「東亜共栄圏」と唱えるものだったが、基本的には日本のアジア支配と対英米戦争の合理化論であった。これに対する「近代の止揚」論こそ、三木を含めた少数の知識人や戦争反対勢力による、近代の種々の問題は世界的な資本主義とその拡張としての帝国主義にあり、それへの根本的な対処が必要とする主張であった。それは、方法論的には西洋文明の「乗り越え」または「廃棄」という抽象的否定を説く「超克」論に対する、近代の具体的・内在的発展たる「弁証法的否定」としての「止揚」論の対置であった。

本稿は、この「近代の止揚」論を軸とした、三木の行動人としての『新日本の思想原理』と思索人としての『構想力の論理』を貫く内在的論理に接近するものである。

Ⅱ　行動人の原理としての反ファシズム論

（1）　三木の「新日本の思想原理」論

まず、三木の反ファシズムの実践的方針を示す「新日本の思想原理」と「新日本の思想原理　続編――協同主義の哲学的基礎[3]」をみよう。ここには、当時の日本の死活問題であった「支那事変」つまり泥沼化しつつあった中国・アジア侵略の位置づけと、そのさいの日本の中心的政治的方策であった「東亜協同体」形成の真にあるべき方向づけがみられる。

「新日本の思想原理」の主張は以下のように要約できる。第一に、冒頭で「支那事変の世界史的意義は、空間的に見れば、東亜の統一を実現することによって世界の統一を可能ならしめることにある」と規定する（五〇八頁）。つまり、これまで「世界史」といわれたものは「ヨーロッパ主義」の立場からみられてきたが、第一次世界戦争によってこの観点への自己批判が起こりヨーロッパの歴史即世界史でないことが自覚された。これを承けて積極的に「東亜の統一」を実現することにより真の世界の統一と世界史の新しい理念を明らかにすることが「支那事変」の意義と捉え

たのである（五〇九頁）。そのさい注目すべきは、その「東亞の統一」が実現される方向を「欧米そして日本の帝国主義からの解放」に定位したことである。つまり、「東亜の統一は欧米の帝国主義の羈絆から支那が解放されることによって可能になるのであって、日本は今次の事変を通じてかかる支那の解放のために盡さねばならぬ。もとより日本が欧米諸国に代わってみづから帝国主義的侵略を行うというのであってはならぬ。却って日本自身も今次の事変を契機として資本主義経済の営利主義を超えた新しい制度に進むことが要求されている。…資本主義の問題を解決することなしには真の東亜の統一は実現されないのである」（五一〇頁）と提示したのである。要するに、当時の最大の政治課題であった「支那事変」つまり日本のアジア侵略の解決を、欧米・日本の帝国主義からの解放に基づけたのである。

第二に、東亜協同体の新しい文化のあり方を、「東洋的なゲマインシャフト（協同社会）」と「西洋のゲゼルシャフト（利益社会または集合社会）」とを対比し、前者の文化が封建制を脱却するためには後者の近代的文化を身につける必要があると前提しつつ、つぎのように指摘する。「この新しい東亜文化は…単にゲマインシャフト的でなく、またもとより単にゲゼルシャフト的でもなく、却ってゲマインシャフト的とゲゼルシャフト的との綜合としての高次の文化でなければならぬ」（五一五頁）。つまり、新しい東亜新秩序文化は自ら「アジア的渋滞」から脱却するとともに、西洋文化からはその科学的精神を学ぶと共に、今日の西洋文化の行き詰まりの淵源である「資本主義の問題の解決」を図ること、を強調したのである。これは、まさに東洋社会と西洋社会の「対立」の発展的止揚論であった。

つぎに、「新日本の思想原理続編――協同主義の哲学的基礎――」にもいくらか触れよう。

ここでは、副題にあるように「新日本の思想原理は協同主義である。協同主義が国内の新体制の基準であり、東亜の新秩序の指導精神でなければならぬ」（五三八頁）として、協同主義の「基点」を考察する。そしてそれは、なにより「実践」の立場にたつものであるとしていう。「実践の立場は歴史的な立場として具体的なものである。…八紘一宇の精神は日本民族の永遠の理想である。この理想は歴史に於て実践さるべきものであり、従ってその内容はそれぞれの時代に於て、その時代に即応して具体的に規定されねばならず、その具体的な内容に於て実践の課題となるのである。永遠なものをそれだけとして説くことは神秘主義に陥ることになる。…実践の立場は現在である」（五四四―五頁）。これは、戦時下に叫ばれた「八紘一宇」（世界を

一家とする）路線の、アジア侵略の欺瞞性を鋭く批判するものであった。

こうした、三木の「近代の止揚」論の意義と優越性は、当時の種々の「近代の超克」論に対比するとき明確となる。

まず、「京都学派」の創設者とされる西田幾多郎「世界新秩序の原理」[4]は、ヨーロッパを基準として、一八世紀を個人的自覚・個人主義自由主義の時代、一九世紀を国家的自覚・帝国主義の時代、現代を各国家が世界的使命を自覚する世界的世界と区分する。そのうえで、東亜民族はヨーロッパ帝国主義に植民地化されてきたが、今日、日本が中心となる「東亜共栄圏」によって、その世界史的使命を遂行しなければならない。そのさい、東亜共栄圏は皇道の「八紘為宇」に拠るものであって、全体主義・帝国主義であってはならないとした。しかし、これは「東亜協同体」形成を必然的方向としたうえで、その方向に一定の規制を加えるものでしかなかった。また「世界史の哲学」派の座談会である、高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高『世界史的立場と日本』[5]は、いわゆる「京都学派」第二世代によるもので、近・現代をヨーロッパ文明（資本主義・機械文明）の危機と捉えた上で、全体として「東亜共栄圏」の「モラリッシュ・エネルギー」（道義的生命力）による「近代の超克」を必然とし、そのための戦争を合理化する過激な議論であった。さらに、「近代の超克」座談会[6]は、雑誌『文学界』が直接に「近代の超克」論を提題とした論文と座談会を掲載したものである。これは京都学派、日本浪漫派、文学界同人などから一三名が参加した座談会であるが、西洋文明に対する日本の伝統的文化の対置など、「近代の超克」よりむしろ「前近代への復古」を説くなど、明確な議論が見通せないものであった。

（2）「近代の超克」論と「近代の止揚」論の論争

上記の「近代の超克」論の中で、「世界史的立場と日本」と「近代の超克」の二つの座談会に出席し、「近代の超克」論を比較的明瞭に主張した鈴木成高（西洋中世史）の論文「「近代の超克」覚書」と「中世と現代」を取り上げ、三木の視点と対比したい。

鈴木の短論文「『近代の超克』覚書」[7]は、第一に、「近代の超克」の内容を「例えば政治においてはデモクラシーの超克であり、経済においては資本主義の超克であり、思想においては自由主義の超克を意味する」と説く。第二に、わが国に取り入れられた欧州文明はまさに欧州で「再検討と清算とを必要とされつつある一九世紀的文明」であり、これが「思想危機の日本的形態を呼び起こし外来文明

と国粋文明、西洋精神と日本精神、輸入文明と固有文明というがごとき対立の形においてその対決が要求さられ（ている）」とする。第三に、「近代の超克という課題は同時に欧州の世界支配の超克という特殊の課題と重複することによって問題は一段と複雑性の度を加える」とする。だがこうした問題提起は、三木の「「近代の止揚」論」の観点に照らせば、第一に、「政治」「経済」「思想」の超克が並列化され、根本的問題としての「資本主義の問題」の認識が欠如し、資本主義の成立におけるデモクラシーや自由主義の一定の成立の問題と、その後の資本主義の展開に伴うそれらの変容の問題が区別されずにいること、第二に、日本と西欧の文明の固定的な対立観による「対決」が導かれるが、その対決を解消・止揚する観点が欠如していること、第三に、近代文明を世界的に「超克」する課題と、「世界支配的」西洋の「超克」すなわち戦争の問題が同一視されていることである。つまりそれは、結果として、「近代の超克」論の枠内に収斂したといえる。

つぎに、鈴木の論稿「中世と現代」[8]をみよう。西洋史とくに中世の研究者である鈴木成高は、近年の西欧中世研究が内外で大きな変化を遂げたという。かつて、「近代が古代の復活から出発し、中世を継続しないというヒューマニストの独断」が近代人の意識に決定的な影響を与え、「ルネサンスとともに生まれたこの中世否定の精神は、一八世紀の啓蒙によって一層誇張されることになった」とする（二三八―九頁）。だが、今日、われわれが近代文明に根本的な懐疑を抱くようになって、中世理解に変化を与えた。そこに現れた中世像は「自然と超自然、此岸と彼岸とを調和せしめ統一づけるところの統一的秩序」であるとし、その統一を「神の秩序」に基づける（二五九頁）。これに対し、近代のヒューマニズムは「人々を統一する原理とはなりえず、真の共同体をうみだすことができなかった」、また「ルネサンスは超人間的定礎の喪失であり、かかる定礎から離れた近代の人間は、パーソナリチーを葬ったアトム的存在として、機械的に平均化されてしまった」とする（二六〇―一頁）。それゆえ近代の個人主義・民主主義・資本主義・自由主義などが根本的な崩壊に直面している現代において「精神の革命」、すなわち「新しき宗教を求めて超ヒューマニズム的な努力が必要」とする（二六五頁）。ここには現代の危機の真剣な認識があるが、結局は「近代の超克」の方向が「精神の革命」に収束されたのであった。

これに対して、三木が昭和研究会解散後に執筆した新資料「東亞新秩序の歴史哲学的考察」[9]は、鈴木の「中世」論に正面から応答したものといえる。昭和研究会は、

一九四〇年七月に成立した第二次近衛内閣が「挙国一致」の「新体制運動」たる「大政翼賛会」を成立させた直後、同年一一月に解散する。三木は最後まで存続を主張した由であるが、この論稿は、三木が同年八月から招待を受けて二か月間の「満州国」訪問時の講演をもとにしたものである。この論文には、「今日一部の人のいっている『新しい中世』を考える」という表現が随所にあり、先の鈴木成高「中世と現代」を意識したものといえる。当然だが、ここでも三木は「近代の止揚」論の主旨は変えず、さらにそれを歴史的な広がりを伴った考察を示す。

此論は、第一に、時代認識として、現代が大きな転換期でありそこには「危機の意識」「断絶の意識」が現れたこと、つまり「今日自由主義とか個人主義とかが絶対的に否定さるべきものと考えられ、…善い面もあると共に悪い面もあるなどと考えられるのではない」状況を指摘する（七一頁）。だが、歴史は連続と非連続の連続であり、非連続と共に連続の面に注意しなければならない。これまで西欧中世というのは一般に暗黒時代といふ風に考えられてきた。それは中世の上に古代の復興を考へたルネッサンス以来の近代主義の偏見である。今日、近代主義が行詰つて新しい時代が生まれようとする際、「中世を新しい立場から研究し、そこに新しい意味を発見することは大切」と指摘する（七七頁）。だが、第二に、三木は、中世は種々の特色をもつが、その最も大きな特色の一つが「世界主義」とする。「西洋においては、世界は、宗教上はローマ教会に統一され、政治上は神聖ローマ帝国の形をとり、大学はフランスのパリ大学であった。…中世は世界国家の時代であった」とする。しかるに近世はそういう世界主義が破れて、種々の民族国家が興った時代であると捉える（七八頁）。

第三に、近世そして現代の基本的問題とそれに向かう方向を提起する。すなわち、近世は中世的世界主義が破れて民族国家の発達した時代だとすると、「自由主義」（資本主義の意――引用者）の時代は、一見奇異にみえるが「ナショナリズム」の時代でもあった。もちろん、自由主義経済はその本性上世界主義的なものである。「しかしそこにはつねに国家主義的な傾向が存していたのであって、その国家主義と自由主義経済の世界主義との結び付いたものが帝国主義であるということができる。帝国主義はある民族、ある国家にとっては自由であるにしても、他の民族、他の国家を隷属的地位に置くことになった」（七九頁）。そのため、今日、近代的な世界主義に対する民族主義の闘争が現れることになったが、「民族主義の問題の正しい解決にとっても、自由主義経済の問題の解決が根本的に重要で

あることは明かであって、それは東亞新秩序の建設のためにも解決しなければならない問題である」と指摘する（八〇頁）。第四に、新しい真のアジア統一の世界史的意義が示される。東洋文化の復興が東亞新秩序のひとつの根本的な理念になっているが、この東洋文化とは、世界史的な順序から言えば「新しい中世」観というものに繋がっている。自由主義的な文化が上昇していく段階にあったときには、東洋文化に対する反省が生じなかった。「しかるに今日世界の歴史を見ると、近代主義が行き詰って、そこに新しい中世というような形が出て来ている。…そこに東洋文化の世界史的な評価の新しい地盤と展望が現れた」（九三頁）。東亞新秩序においては、ただ民主主義或いは共産主義に対立する原理が現れるということだけで満足すべきではなく、やがて「世界の全体を貫くような一つの新しい秩序、新しい文化が生まれて来るということが究極の目標でなければならぬ」とした（九九頁）。こうした三木の主張には、新しい中世像の必要性に関わって、「近代の止揚」論を歴史的観点として拡大し、西洋文化と東洋文化の止揚としての世界文化の形成の提起にまで及んだのである。

Ⅲ　思索人の活動としての『構想力の論理』

三木の実践的形態における「近代の止揚」論をみたうえで、それと表裏一体をなす哲学的形態における「近代の止揚」論を、彼の『構想力の論理』に確認していきたい。

（1）『構想力の論理』の意図と方法

『構想力の論理』の意図と方法は、「技術」章までのこの著作の「序」に明示されている。始めに、此の書に至った三木の思想経歴が説かれる。前著『歴史哲学』の発表以後、客観的なものと主観的なものをいかに結合しえるかという問題を、ロゴスとパトスの統一の問題として考えてきた。ただし、この形態は形式的であると考え、カントの悟性と感性を結合する構想力の論理や「技術」の観念に至ったが、やがて構想力の論理といういわば主観的な表現は「形の論理」という客観的な表現を見出すことになった、と説く（六頁）。

そして、構想力の論理自体が「行為の哲学」であり「制作の論理」であり、行為が「ものの形を変じて新しい形を作ること」であるかぎり、形は「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、存在と生成と

の、時間と空間との統一である」（七頁）。さらに、人間のあらゆる行為が環境に対する「作業的適応」とみるとき「技術」的であるとする。そして、この規定は一般的・普遍的なものに止まらず、直ちに現実的問題に適用される。つまり、近代的ゲゼルシャフト以前のゲマインシャフト的文化の理念は形の理念であったが、今日、科学の理念に立った近代ゲゼルシャフト的文化の抽象性が指摘され、新しいゲマインシャフト的文化が要求されている。そのさい、「この新しいゲマインシャフトはゲゼルシャフトに抽象的に対立するのではなく却ってこれを止揚したものでなければならぬやうに、形の論理も科学に抽象的に対立するのでなく却ってこれを止揚したものでなければならぬ」と指摘する（一〇頁）。こうした視点から、『構想力の論理』は思想的「近代の止揚」論を展開するが、「技術」と「経験」章に絞りその主要な論点を追考したい。

（2）「構想力」の産物としての「技術」規定

三木は、技術をまず道具との関係において規定する。技術は「一定の目的を達するために道具とよばれる物的手段を介して行われる手続」（一八五頁）あるいは「一般に物的生産のための手段」（一八六頁）と規定する。さらに、「根本的な意味における技術が道具を作る技術であるとすれば、技術の本質は主体と客体とを媒介すること…技術において、人間的なものは物体的になり、また物体は人間的にされる」と把握する（二二六頁）。つぎに、技術と形の関係を説く。「あらゆる技術にとって一つの根本概念は形Formの概念である。技術によって作られたものはすべて形を有し、技術的活動そのものも形を具えている。…自然も技術的であると考えられるのは、すべて生命を有するものは形を有するところから考えられるのである。…かように形の見られるところに構想力の活動がみられ、構想力の論理とは形の論理である」と定義する（二二七頁）。さらに、構想力の論理が形の論理であることから、構想力を「因果論と目的論の統一」として根拠づける（二二八―九頁）。つまり、「欲望や意志が形になるのでなければ、それは技術の中へ入ることができぬ。かように形となる欲望や意志がまさに構想力である。構想力において主観的なものは形となって主観から抜け出るのである。…技術は物の客観的な因果関係と人間の主観的な目的を綜合するものとして…因果論と目的論との統一が技術の本質である」と捉える（二二八頁）。

こうして、構想力の産物としての技術は新しい客観性を獲得するが、そこに人間の「超越性」すなわち真の「創造的主体性」が位置づけられる。「技術は創造的であり、技

術によって世界は新しい形を獲得する。構想力の自由な産物が客観性を有するところに構想力の超越性が認められる。人間存在の超越性とは何等神秘的なものでなく、彼の自由に作り出すものが全く客観的なものであるという明白な事実のうちに人間存在の超越性がある」とする（二二九頁）。その上で、主張されるのは「自然史と人間史の統一」の視点である。すなわち「自然も形を作るものとして技術的である。自然の歴史は形の変化の歴史である。生命的自然の有する形は主体と環境との適応の関係から作られるものである。人間の技術も根本において主体と環境との適応を意味している。…自然史と人間史とは transformation の概念によって統一される」と位置づける（二三七頁）。ここに、三木の自然と人間における実践的統一の認識が確認できるが、さらにこの観点を「経験」章においてカント哲学に則しつつ発展させる。

（3）カント『判断力批判』解読による「自然史と人間史の統一」認識の発展

「第三批判」における「必然と自由の統一」としての自然と人間の認識

三木は、構想力の論理をカントの『判断力批判』を媒介にしてさらに展開せんとしてその懸命な解読に向かうが、まずカントのこの第三批判をつぎのように位置づける。法則的自然科学的の主観としての人間（第一批判）は抽象的な理論的本質であり、倫理学（第二批判）も無制約的な法則のために具体的な人間を喪失させる危険をもっていた。しかるに、第三批判の主体としての「美的主観 aesthetishe Subjekt」は、主観の独立性と自由を前提する「生ける個人的な具体的な人間」（三九九頁）、いわば必然と自由の統一としての人間とみる。カントはここで美の問題と共に自然の問題を論じるが、その自然は第一批判におけるような一般的法則に還元された自然ではなく、「具体的な形における自然、特に生ける自然即ち有機体であった」（四〇〇頁）とみる。それゆえ、カントにおいて、判断力は「普遍的なもののもとへの特殊的なものの包摂の能力」（四〇五頁）であり、「美は快の感情」であるが、それは「構想力と悟性の自由な戯れ」において生じる（四〇七頁）。またカントは「自然は、それが同時に芸術とみえる場合、美である」といったが、三木は、それは「自然が技術的であるためであり、自然美の根底には自然の技術がなければならぬ」（四三三頁）と敷衍する。ここに三木は、独立性と自由をもった人間による、美としての自然の技術を確認するのである。

「因果論と目的論の統一」としての自然認識

ここから、三木はさらにカント読解を深める。カントは自然の論理的合目的性を「自然の技術」と称したが、技術として見られた自然を「芸術としての自然」として捉えた。芸術は技術の一種であり、芸術における技術は客観的に物を作る。それを前提し、カントは有機体を「有機的技術」と捉えた。これは自然の「造形的」技術に属し、有機体はすぐれた意味における「自然形態 Naturformen」であり、同時に「自然目的 Naturzweck」であって、自然の内面的客観的合目的性であると位置づけた（四五三―四頁）。さらに、カントによれば、因果性は自然認識の根本原理であり、自然研究は機械論を基礎とする。だが、有機体は自然の産物であり、同時に自然の目的である。ここに、機械論と目的論の「二つの原理の結合の必然性」が生じる（四六五―六頁）。そのさい、カントはこの二つを結合する一つの共通の原理を想定し、それを「自然の超越的感性的基体」のうちに、従って「現象に対する物自体」の内に置いた（四六八頁）。しかし、三木は、「因果論と目的論の統一が存在しなければならないことは、単に有機体に関してのみでなく、まず何よりも人間の技術にかんして考えられることである」とし、「カントはこの統一を超感性的なもののうちに想定したのであるが、それは人間の技術において経験的現実のうちに与へられている公然の秘密である」と主張した（四七九頁）。これは、カントの自然認識の限定性に対する三木のその人間的実践による拡張といえよう。

人間性の「発達」による歴史的合目的性の根拠づけ

カントはさらに、全体の自然を目的の体系として考える手掛かりが有機体のうちに含まれているとすれば、その見地は目的・手段の関係でなければならないとした。この時、目的の位置に立つのは自ら内面的合目的性を有するものとしての有機体である（四八六―七頁）。しかるに全体の自然が真に目的の体系を形作るためには、一切がそれに向かって統一される一つの「最後の目的 letzter Zweck」がなければならない。つまり、自然の「究極目的 Endzweck」の認識が必要となる。そのさいカントは、このような究極目的は「道徳的存在としての人間」にほかならならず（四八八頁）、「自然の最後の目的」は人間における文化と規定した（四九〇頁）。なぜなら、自然の最後の目的は自然の目的論的連鎖における最後の項として内在的（必然）であるのに反して、窮極目的は超越的（自由）であるとみなしたからである（四八九―四九〇頁）。こうして、カントにおいて文化的合目的性が歴史的合目的性であることに

なるが、それは、文化的合目的性が具体的には「人間性の発達」における合目的性であることを意味する。文化は目的一般に対する有能性であるが、この目的の促進に対する有能性の重要な主体（人間）的条件は、「練達の文化 die Kultur der Geschicklichkeit」と「訓練の文化 die Kultur der Zucht（Disziplin）」とする（四九三頁）。訓練の文化は、欲望の専制からの意志の解放にある。これによって意志は、目的に対する有能性の全範囲にとって本質的に有能な、目的の規定と選択において促進される。練達（熟練）の文化は、人間のあいだの不平等を介して発達され、一方に「生産に暇なき階級」他方に「閑暇を得て学問や芸術に携わる階級」を存在させ、文化の進歩につれ禍は両者に増大する。そのさい、「この輝かしい悲惨は人類における自然的素質の発達と結び付いているのであって、自然そのものの目的は、たとえ、それが我々の目的でないとしても、そのさい達せられるのである」と位置づけた（四九四頁）。

だが、カントは、この自然が自己の究極意図を達しえるための条件は、個人の互いに矛盾する自由の破壊に、「市民的社会 bürgerliche Gesellschaft」と呼ばれる一つの全体における合法的強力が対抗することにあると指摘した。そして、人間の自然的素質の最大の発達はこの市民的社会或いは国家のうちにおいてのみ生じることができる、と提起した。さらにカントは（三木の補訳によれば）「国家は互いに他を侵害する危険があるから、その防止のために一つの世界市民的全体 ein weltbürgerliches Ganze 即ちすべての国家の一つの体制が必要である」とも指摘したのだった（四九四頁）。三木はこのようなカント『判断力批判』の思想を全体として肯定的に捉え、その前後に公刊された『永久平和論』などの歴史哲学書と繋がるものとして高く評価した。ただし、三木は、人間主体における歴史的目的性の過程における「不平等」や「戦争」さえも人間的叡智の「意図的な企て」とするカントの見解を、ヘーゲルの「理性の狡知」的と批判的に指摘するとともに、「合目的性の問題は単に自然の問題ではなく、自然と自由或いはイデーとの結合の問題である」（四九六頁）と強調し、カントの論理が「個体の独自性と自由とを否定すること」に危惧を示した（四九七頁）。つまり、「歴史においては自由と自然が結びつかねばならぬ。超越的なものは単に超越的でなく同時に内在的でなければならぬ」（四九九頁）として、人間主体の自由（超越）と必然（内在）の統一を説く自らの「構想力」または「止揚」の論理を強調し、カント哲学の発展を自ら完遂したといえる。

小結

以上、三木清の戦前ファシズム期における思想と行動の軌跡をいくらか追ってきた。その過程で、三木は、カントが主として自然の「必然」とみなす過程を、人間が自らの「自由」において実現する思想として継承・発展させ、構想力による「近代の止揚」論として現代に適用した。ゆえに、第二次世界大戦の渦中にあった日本において、三木はその「近代の止揚」論に拠ってファシズム体制による戦争に反対し、「治安維持法」による獄死に至った。戦争を阻止し得なかった結果においては、彼の思想は「挫折」したかにみえる。だが、三木は、カント的理念の「世界市民的全体」の一環としての「国際連合」の実現や、さらには「あらゆる時代にあって国家及びその他の観念的上部構造の土台を形作るところの、直接に生産及び交通にもとづいて発展する社会的組織」たる「市民的社会」[10]の形成を展望していたともいえる。その意味では、三木哲学は未だ「未完の哲学」といわねばならない。

《注》

(1) 三木清『構想力の論理』一九三九年、『三木清全集』岩波書店版、第八巻。

(2) 「昭和研究会」については、酒井三郎『昭和研究会』(TBSブリタニカ、一九七九年)参照。

(3) 三木清「新日本の思想原理」「新日本の思想原理 続編——協同主義の哲学的基礎」一九三九年、『三木清全集』第一七巻。

(4) 西田幾多郎「世界新秩序の原理」一九四三年、『西田幾多郎全集』岩波書店版、十二巻。

(5) 高坂正顕他『世界史的立場と日本』中央公論社、一九四三年。

(6) 座談会「近代の超克」『文学界』一九四二年、九・一〇月号、文藝春秋社。

(7) 鈴木成高「『近代の超克』覚書」、『文学界』一九四二年一〇月号、文藝春秋社。

(8) 鈴木成高「中世と現代」同『歴史的国家の理念』所収、弘文堂書房、一九四一年。

(9) 三木清「東亜新秩序の歴史哲学的考察」太平洋協会『太平洋問題の再検討』所収、一九四一年、『三木清研究資料集成』第一巻、クレス出版、二〇一八年。

(10) マルクス・エンゲルス『ドイッチェ・イデオロギー』三木清訳、旧版岩波文庫、一二八頁。

注記

本稿において、文献引用のさい、漢字は新字体に、旧仮名づかいは新仮名づかいに改めた。