

構想力と行為的直観

——三木清と西田幾多郎における行為論の意義——

相 楽 勉

序

科学技術時代における倫理の問題を考える際に、技術知と倫理知をはっきり区別して各々の原理を明らかにすることは重要であるが、両者の関係を「行為」の観点から包括的に考察することはそれ以上に重要であると思われる。だが今日の行為に関する議論の主流である言語行為論は、個人の意図的行為に関する主知主義的議論という色彩が強い¹⁾。今日、行為の根源を考えるには、それだけではなく個人の意志を超えるものとの関係をも視野に入れる必要があるのではないか。この場合の問題は、言語行為論の言う「無知のヴェール」の存在であるよりも、歴史の場に身体を持って存在している行為主体のありかたではないかと思われる。

本稿はこの問題を考える手がかりとして西田幾多郎と三木清の

一九三〇年代以降の後期思索における行為論を比較考察する。この時期彼らが共に「行為」の立場を表明したことの背景には、当時の歴史的状況との対峙があるだろうが、その議論は今日の我々の置かれた状況にとっても十分示唆的であるし、今日の行為論に新たな観点を提供するものであらうと思われる。特に三木の「パトス」への着目、西田の「情意」への着目がいかなる意味を持つかを再考しながら、彼らの行為論の意義を明らかにしたい。

一九三五年十月に読売新聞に掲載された両者の対談「日本文化の特質」に彼らの行為論を特色づける観点の一つがみいだされる。三木が当時称揚された「日本精神」や「日本主義」に言及し、「日本文化の根本的特徴」をどう考えるかと問いかけたのに対し、西田は「とらはれずに他のものをよく採り入れて日本化してゆくが、同時に一方では全く非合理的に感情的に働くことがある」

(十、p. 476)と答え、やむにこの情的な部分が「形を持つ」こと、「情的統一」(同、p. 479)があることが重要だと言っている。

この「情的統一」が彼ら両者の行為論を比較考察する際のキーワードになりうる。彼らに共通する認識は、歴史的現実に関わることが社会的行為である限り「情的なもの」と関わるのは不可避だが、それは非合理的なものであってはならない、普遍的な倫理性に関わる感情でなければならないことだろう。このことを明らかにするための考察が、三木においては「構想力の論理」という形になり、西田においては「弁証法的一般者の論理」あるいは「行為的直観」の立場の確立ということになったと考えられる。三木は「構想力の論理」の立場を「行為的直観の立場」(ハ、p. 38)とも称しており、師の西田への接近を認めているが、果たして同じ意図を持つものなのかは疑問である。確かに両者に共通するのは、「行為」の核心に「制作」(ポイエシス)を考えて、「倫理」の考察をそれと深く関係づけることであるが、制作行為と倫理の関連をどう見るかに関して二人の間に違いがあるように思われる。この違いは彼らの「行為」へのまなざしの違いに由来すると思われるが、これを明らかにすることが我々の課題となる。

以下においては、まず三木の「構想力の論理」の意図と展開を、彼の「技術」と「倫理」の理解を説明することを通じて明らかにする。次に、それとの対比で西田の「行為的自己」の立場と「行為的直観」、そしてこの立場からの「倫理」の考察を見ていく。

最後に両者の特に倫理に関する考察の違いが行為理解のいかなる違いに由来するかを考えて、彼らの行為論が持つ意義を明らかにしたい。

一 三木の行為論

三木は『構想力の論理』の「序」(一九三九年²⁾において、自分が考えようとするのは「行為の哲学」であるが、その行為とは広い意味で「ものを作ること」、即ち「ものの形を変えて新しい形を作ること」であり、作られた形は「歴史的なもの」だと言う。つまり、彼の哲学の課題は、制作という主体的行為から「歴史の論理」を明らかにすることなのである。それが「構想力」の論理に展開する理由は、彼の「歴史観」に求められる。

三木は前著『歴史哲学』(一九三三年)以後の自らの仕事で、「すべての歴史的なものにおいてロゴスの要素とパトスの要素とを分析し、その弁証法的統一を論ずる」(ハ、p. 3)ことにあったと言う。その著『歴史哲学』において、「パトス」は「内的必然性として解された運命」(六、p. 38)とされ、それはまた「社会的身体」につながるものとして、「個人的身体」とつながる「ライデンシャフト」(熱情)と区別されている。つまり、パトスは単なる個人的感情ではなく、他者との関係における共感であり、そこから社会システムの構築、ひいては歴史が形成される基礎的経験であると考えられている。三木はこの「パトスの要素」が「過去

の手繰り寄せ」「選択」「全体の見通し」という主体的営為によってロゴスの要素と「弁証法的」に結びつくところに「事実としての歴史」を見るのである。

さてしかし、三木はやがてバトスとロゴスの要素との関係の論理を「弁証法の論理」ではなく、「構想力の論理」と考えるに至る。これは、バトスの秩序化ないし形態化が、ロゴスの要素との弁証法的統一という知的なプロセスとしてのみならず、具体的な身体的制作行為として考えられねばならないという主張と解される。「構想力」という語に關して、三木は当然ディルタイやカントを意識しており、特にカントの構想力論に關しては『構想力の論理』の第四章「経験」で詳細に解釈している。三木のカント解釈の特徴は、構想力を「知覚の必然的成分」である「綜合一般の能力」として「悟性的能力」との区別を際立たせる点にある（ハ、p.346）。バトスに伴う構想力を制作行為一般の本質をなす能力と考えることで、三木は社会的歴史的な「形」の生成を明らかにしようとする。

さて『構想力の論理』は、バトスの構想力による展開を「神話」「制度」「技術」の順に追うが、考察の主眼は明らかに「技術」にある。それはこの段階で初めて「行為の主体」が問題になるからである。「神話」は社会的連帯を表現する共同感情の最初の表象であり、「制度」は社会的に共有される知的な「擬制」(fiction)であるが、これらにおいては制作の主体はあまり問題にな

らず、制作の反復ないし「再生産」する行為の継続が問題である。それに対し「技術」においては「主体の環境からの超越」が起ると三木は言う。つまり、過去の営為の単なる反復を超えて新たなものを作る瞬間は、自己と社会全体との対時的結びつきが自覚される瞬間でもありうる。「神話」や「制度」はこのような「技術」のいわば可能態ということになる。

「技術」章における「呪術」の分析がこのことに関する示唆を与える。三木は呪術を「技術の神話的形態」(ハ、p.36)と言う。自分の意志による「生産」という点で技術の一種ではあるが、まだ今日の技術に及ばない点がある。まず、呪術においては「道具の意味」がまだ曖昧であり、それは行為の主体と客体の区別が曖昧であることに由来すると言う。次に、技術に比べて「遙かに制度的」だと言う(同、p.371)。呪術は饗礼の形で伝承されることが多く、新たな発明に乏しいからである。さらに、汎神論的になりやすいと言う(同、p.372)。呪術においては、事柄同士が類似や接近の法則のみで無差別に融合され「個物の独立性を認めない」、即ち個別例が尊重されないからである。

さて呪術に対して三木が「固有の意味における技術」というのは「道具」を發明する技術、殊に「科学」と関わる機械技術のことである。呪術にはないその固有性は、まず道具を「持つ」ことを意識すること、特に自分の身体を第一の道具として意識することだと言う。それによって自己自身に対しても「距離の關係」

(同、p. 246) に立ち、環境を超越して環境における自己を自覚する。この距離が「発明」を可能にし、発明とその模倣が新たな歴史的形を形成すると言う。三木は同時期の著作『技術哲学』において、鉄のレールも蒸気機関も知られていたが両者を結びつけることはスティブソン以外思いつかなかったという例を発明の例として挙げている(七、p. 288)。だがこの「発明」である蒸気機関車の製作は一回限りで終わらず、模倣され改良され続けたからこそ「歴史的形」になったと言う。これが構想力の技術的段階であり、三木はこの機械技術における行為モデルを構想力の論理の核心と考え、これを機械技術以外の制作行為、さらに倫理的行為にまで拡張することを試みるのである。

たとえば『技術哲学』第二章においては、一般に言われる「技術の害悪、弊害」は、実は生産技術の「運用」の問題、即ち社会関係の問題であり、それは換言すれば「運用の技術」「社会技術」の問題だと言う。さらに社会技術を運用する「政治学」「倫理学」があらねばならないと言われる。三木は人間の行為全般を技術と見ているのである。政治も倫理も技術的製作の観点から考察される。同著第三章において三木は「道徳は抽象的に良心の問題ではなく、人間を作ることが大切である」と言い、道徳を「心の技術」と呼ぶ(同、p. 288)。そして、その正当性を古代ギリシアのアレテー概念に依拠して主張する。つまり、アレテーとは正しい形を与える有能性のことであるから、これも制作モデルで考えら

れると言うのである(同、p. 293)。だが、三木が『技術哲学』で論じる「道徳」は、同じ仕事、制作行為に従事する者同士の責任倫理と言える。行為の動機いかにかわらず、それが引き起こした結果に関する責任を負う主体が問題になっている。それがすべての倫理的行為の根拠と言えるのであろうか。三木がこの点をどう考えるかを技術論の脈絡を離れたところでの議論を参考に考えたい。

『哲学入門』(一九四〇年)の第二章「行為の問題」においては、まず「道徳はすべて我と汝の関係の認められるところに成立する」(七、p. 156)とされるが、同時に道徳を日常の人間関係にいてのみ考えるのでは「道徳の自律性」は考えられないと言われる。「道徳的に自覚的であるといふことは、自己が自己に、自己を汝として対すること」(同、p. 157)であり、それは「汝から自己が呼び掛けられること」(同、p. 158)でもあると言う。つまり、自己を超えたものとして自己を呼び起こす「汝」なしに道徳はない。ではこの汝とは誰か。三木は「汝として我に對するもの」を我々の置かれた世界を表現する「表現的なもの」(同、p. 163)と言う。それは我々のいる「それぞれの時代における世界」の表現であるとともに「それらの個々の世界がそれにおいてある世界、絶対的場所としての世界」の表現でもある。この後者が「絶対的に主体的なもの」としての真の汝なのである。三木はこの二重の汝ということで、社会的役割における「ベルソナ(格人)」とそ

れを超えた「ベルゼンリヒカイト（人格）」の統一を考え、後者に「技術的徳」と区別される「魂の徳」を見出すようだが、それが単に「人類的である」根拠とされる限り、人格理解に関して未だ抽象性を残しているように思われる。

確かに三木の言うように「道徳的行為の問題も単なる意志の問題でなく、形成的・表現的行為の問題である」（同、p. 106）面は当然あるだろう。道徳は人と人との行為連関だが、それは常に「文化」のような歴史的な物に媒介されるからだ。この道筋を辿るために「構想力」への着目が大きな役割を果たすだろう。だがその反面、他者と対峙し文化と対決しようような意志主体のありかたが問われにくいと思われる。この点をさらに考えるために、次に西田の行為論を検討したい。

二 西田幾多郎の行為論

西田がはっきりと「行為」の立場を表明したのは「行為の世界」という副題を持つ「哲学の根本問題」（一九三三年）だが、既に『善の研究』において「純粹経験」の最高の境地を、芸術的技術的制作為範例とした「知的直観」に見た時に、すでに行為論への道を歩んでいたと解釈することは可能だろう。

西田の行為論を三木のそれと対比してみると、三木が人間の社会的協働のバトスを出発点とするのに対し、西田は常に一貫して「個」の立場を重視していると言える。もちろん『善の研究』に

においても「経験あつて個人あるのである」と言い、後年は「世界」の自己限定から「個」を論じているが、にもかかわらず常に社会に対する「個」が確保された論理構成になっている。

三木がバトスとして考えたことは、西田において「情意」として考えられている。『善の研究』（一九一一年）において「純粹経験の事実」は「意志」であり、「真実在」は「我々の情意より成立った者」（善、p. 86）と言われている。この「情意」の内実はその後「意識の問題」（一九一九年）と「芸術と道徳」（一九二一年、特に後者において「絶対意志」の立場から詳細に考察される。

『芸術と道徳』において、西田は具体的実在を自己自身の「人格的内容」の創造作用的展開と考え、「感情」と「意志」をそのいわば可能態と現実態として論じている。まず「感情」はこの内容の直接の展開であり、特に概念化を含まない純粹な感情から身体を介した表現への展開が芸術的創造作用と考えられる。それとは例えば「雲雀」を詠む「シェリ」のように、己に対して現れる自然界に「感興」を通して「大なる人格」（Ⅲ、p. 88）であるような「精神的生命」（同、p. 88）を認めその動きの中に入ることに由る。もちろん詩は「実在」を離れたものだが、自己の人格に潜む「深き人生の真理」を含みうる。しかし、芸術が自然の中に見出す人格的内容はまだ潜在的であり、これが具体的な「他の人格」を認めることによって自己の人格の自覚に達するのが「道徳的意志の立場」だと西田は言う（同、p. 30）。「人格」相互の関

係が芸術にはない「實在」を与えるのであり、それが「社会」を構成するのである。

だが、個別者の感情と意志に基づく行為理解だけだと、三木の問題にしていた事柄、つまり感情がまさに社会的身体のパトスである側面が十分には把握できない。行為がすでに他者に出会い「ものに咬まれる」という形で始まってしまっており、個別者の意志が全体の意志に対立するような「行為的自己」の立場を、西田はようやく『哲学の根本問題』（一九三三年）において表明し、その世界の構造を「弁証法的一般者としての世界」の論理として確立するに至るのである。

西田はこの著において、三木がパトスの構想力によるロゴスへの媒介として考えた事柄を「行為的直観」として考えている。西田がこの時期行為を解釈するモデルを技術的制作に求めたことは彼の「ポイエシス」に関する議論から明らかだが、これが三木に影響を与えたと考えていいだろう。では、三木において問題として残った倫理的行為の原理は西田においていかに考えられたのだろうか。

絶対意志の立場に立っていた時期の西田は、芸術という制作行為を知覚レヴェルでの人格表現、その奥にある人格的要求の発露が道徳的意識だと考えていたが、行為的直観の立場においては制作行為と人格に関わる行為の相互规定的関係が行為の本質をなす事柄として考えられている。論文「ポイエシスとブラクシス」

（『哲学論文集第四』）において、西田はまずブラクシス（人格に関わる行為）の原理を「物を作る」「ポイエシスに対して「物を作る自己を作ること」（ $\alpha, \rho\alpha\iota\sigma\iota\varsigma$ ）と定義し、「我々がこの世界において何らかの意味において物を作るということは、逆に何らかの意味において自己が作られるということではなければならない」とする。つまり、西田もまた歴史的状況の中で物に関わり物を作制作する行為を介した「自己」形成を「ブラクシス」として考える。

そして、絶対意志の立場においては人格的内容の展開と考えられたことを、西田はここでは「歴史的生命」の自覚と考え、その核心を「ポイエシス即ブラクシス、ブラクシス即ポイエシス」と表現する。そして「両者は相反する方向として、相互矛盾的に一である」（同、 $\alpha, 151f$ ）と言う。「ポイエシス即ブラクシス」と言うことで、西田は三木と同じくテオリアではなく制作行為を通しての倫理を考えているように思えるが、では後半の「ブラクシス即ポイエシス」とはいかなることを意味するか。

このことに関して西田は三木と同じく古代ギリシアの社会を引き合いに出すが、三木とは違い批判の対象として扱っている。西田は、古代ギリシアの社会には真のブラクシスも、真の「個人」もなかったと言う。なぜならギリシアの社会は「形が自己自身を維持する社会であって、矛盾的自己同一的に自己自身を維持する社会ではない」（同、 $\alpha, 160$ ）からで、それゆえ「ブラクシスはポイエシスに即していた」、つまりポイエシスに規定されていたと

言うのである。それに対しギリシア以後の社会においては「個物の多の自己限定の方向に発展するに従つて、ポイエシスとブラクシスが対立する」、つまり「超越的な物への超越的關係において自己が自己であるというブラクシスの方向と、どこまでも内的的に一の世界を形成し行くというポイエシスの方向」が対立することになるが、その「矛盾的自己同一に社会的実在の意義がある」(同、p. 153f.)と言う。これらの言明から見る限り、西田は一方において三木と同じく社会的な共同制作という行為が倫理的行為と密接な關係を持つことを認めるが、同時に社会を構築するポイエシスは「個」の自覚と「個」と「個」の対面的關係(個物の多の自己限定)によつて規定されなければ単なるシステムの維持にしかないと考えているようである。

もう一つ重要な点は、三木がバトスの構想力によるロゴスへの媒介と考えたプロセスを西田は「直観」と捉えることである。つまり、行為を歴史的過程において捉えるよりも、歴史的形成作用の根源への眼差しが先に来る。それは、バトスとロゴスの統一は時間的推移をはみ出した「絶対的現在」である「永遠の今の自己限定」(vi, 208)として成立することに、あるいは一般と個物が相互否定的に関わる瞬間の構造に注がれている。そうすると我々の自己は歴史を超える超越的なものの「自己射影点」として歴史的展開に関与するものと考えられることになる。

以上から明らかになることは、西田の行為論の特質が、終始

「個」の自発的意志を確保した上で、制作行為と人格的關係、社会全体の動向と個、個と個という相反するものあるいは相違するものが関与しあう瞬間の構造を問題にすることに見られる、ということである。

比較考察と結論

最後に両者の行為論の相違点を確認しながら、両者の行為論が今日持つ意義を考えたい。

三木清の行為論は、社会的存在としての人間のあり方とその創造的可能性とを、「構想力」概念によつて考察した。その意図は「神話」「制度」という「技術」の前史の解釈を通じて彼の言う「事実としての歴史」、つまりは歴史考察の主體的足場を確保することにあつたと思われる。それに対して、西田幾多郎の行為論は、むしろ社会的歴史的現実と関わる自己のあり方を「行為的直観」として捉え、身体的制作行為によつて新たな歴史的地平が開かれる可能性と共に、絶対の他に直面する絶対の個が保持される。

この両者の違いは、その目指す方向性の違いでもある。三木の「構想力の論理」は先述の通り、歴史の論理を指し、社会に生きる主体をまさに社会的関与において開示していくことを目指している。その限り三木の議論は、行為を歴史的社会的現象として解釈する適性を持つ。これに対し西田が目指したのはおそらく具體的歴史的現実の展開の論理ではない。むしろ歴史の根源への問

いだったのではないか。

このような方向性の違いにもかかわらず、彼らの行為論が今日の議論に寄与しうるとすれば、それは何だろうか。冒頭で触れたように、今日の行為論に欠けているのは、行為の歴史的な側面、あるいは行為の歴史性の理解だと思う。バトスや情意へのまなざしはこの方向への広がりを用意するのではなかろうか。単に言語表現のレヴェルよりも深い身体的自己覚知のレヴェルで行為の本質を考えるためにも、身体的制作とそれと関わる個の自己形成とを問題とすべきではないだろうか。「構想力の論理」はそのための一つのモデルとなると思われるし、それと矛盾する形で現れる「個」の論理を西田の「行為的直観」の論理に見出し、展開する課題は我々が負うべきものである。

参照文献一覧

一 三木清全集（岩波書店、一九六七年）、引用に関しては、巻数を漢数字、頁数をアラビア数字で示す。第六巻『歴史哲学』、第七巻『技術哲学』、『哲学入門』、第八巻『構想力の論理』。

二 西田幾多郎全集（岩波書店、旧版一九六五年）、引用に関しては、巻数をローマ数字（Ⅰ、Ⅱ……）、頁数をアラビア数字で付記する。

なお『善の研究』に関しては、岩波文庫版を参照し「善」と略記する。（一）行為を「意志行為」に限定して議論することが分析哲学の主流であることに關しては、例えば黒田亘『行為と規範』（一九九二年、勁草書房）の七頁以降参照。また意図を超える行為についての行為論をドイツ観念論に見出す山口誠一「ドイツ観念論と行為」（吉沢

伝三郎編『行為論の展開』一九九三年、南窓社）の議論は西田の行為論をそれと対比して論ずる手がかりとなるだろう。

（二）この「序」はこの年に「構想力の論理 第一」として出版されたものの序である。

（三）三木の技術論が戦時要請に従って技術政策にも関与した当時の技術家たちの啓蒙をも意図したものであったことに關しては、拙論「知の技術的解釈——三木清の技術論」（二〇〇三年、『東洋学研究』第40号、東洋大学東洋学研究所編）の七四頁以下参照。

（四）西田のポイエシス概念に關しては、拙論「ポイエシスとしての実存——ハイデガーと西田幾多郎の技術論の意義」（二〇〇一年、比較思想研究第27号）で、技術論の展開に關しては拙論「技術的経験——西田幾多郎の「直観」概念を手がかりに」（二〇〇二年、『東洋大学哲学講座1、哲学を生きる』知泉書館）で論じた。

（さ）がら・つとむ、哲学、東洋大学助教授）