

三木清の行為・自然の哲学

——西田幾多郎、ハイデガー、アーレント

太田裕信

はじめに

一九三〇—四〇年ころの日本哲学を省みるとき、その中心人物たちの根本概念が「行為」であることに気づく。例えば西田幾多郎の「行為的直観」の哲学や田辺元元の「種の論理」がそうだし、西田の弟子たち（木村素衛、高坂正顕、西谷啓治など）はもとより、九鬼周造の「偶然性」の哲学や和辻哲郎の「間柄」や「表現」の倫理学なども当時の日本哲学の「行為」の思想圏との相関関係から見ることができるといえる。

そうした往年の日本哲学の「行為」の哲学の相関図を見るとき中心となるのはやはり西田だろう。ライバル関係にあった西田と田辺の「行為」概念は異なったものであったが、西田のほうの「行為」論の可能性を発展継承しようたのが三木清であったと言える。晩年の未完の著作である『構想力の論理』（一九三七年）執筆）において、三木は「構想力の論理」によって私が考えようとするのは行為の哲学」（八・六）で

あり、それは、わけでも西田的な「行為的直観の立場」（八・八）を展開したものであると言っている。看過されがちだが、いわゆる「京都学派」という言葉も、戸坂潤が「京都学派の哲学」（一九三二年）において、そのころ「行為」を基本概念とし始めていた西田、田辺、三木清の三人の思想圏に対して与えた批判的名称であった。²

そもそも「行為」とは、彼らにとつて「観想」を対とする概念であった。この対概念は、哲学史的には「テオーリア（観想）」、「プラクシス（実践・言論行為）」および「ポイエーシス（制作）」というアリストテレスの知の三区分に基づく。

「観想」という概念は、西田はあまり用いることがないが、田辺や三木が他の哲学を批判的に言明する場合に用いることが多い。彼らは、第一に、認識が不可避的に帯びる歴史的被制約性や実存的性格を無視して、普遍的な知を獲得することとを標榜する「主知主義」的な「見ること」（理論）を、第二

に、世界との関わりから退却した「宗教」的な「見ること」(直観)を、「行為」を軽視する「観想」的立場として批判する。

これに対して「行為」は、田辺においては主に道徳的な政治的実践の意味で捉えられているが、西田と三木においては、「技術」によって事物を形成する「ポイエーシス」(西田・三木の表記は「ポイエシス」と「私と汝」のあいだでなされる対話的な行為である「プラクシス」を含んだものとして理解されている(ただし「ポイエーシス」に力点がある)。一般的に、「テオリーア」と「プラクシス」、「ポイエーシス」の区別は「理論と実践」という近代的対概念の源流となるが、日本の哲学者たちにとって、この二項対立は実質的には意味をなさず、理論の問題は「行為」の問題を起点として捉えられる。また本稿で詳述するように、西田・三木の「行為」概念は、「自由意志」だけでなく、その反対概念とも捉えられる「自然」が大きな意味をもつ。

筆者は近年、この「行為」という概念に注目することで日本哲学の本質を理解し、さらにその可能性を脱構築的に伝承し現代において哲学していきたいと考えている。戦前と現代の時代的懸隔をひとつ飛びに跨ぎこしてその現代的意義を云々することはできないだろうが、彼らの「行為」の哲学の意義と限界を見定めることよって、私たちの生きる現実を批判的に考察するための糸口が得られるように思われるので

ある。

そこで本稿では、三木の哲学を「行為」の哲学として理解し、そこからその可能性を取り出してみたい。³⁾三木の哲学が論じられる場合、上述の『構想力の論理』が最終形態と理解されることが多いが、あくまで未完の著作であり、三木の哲学の可能性を捉えるためには、「構想力」よりも根本的・包括的な視点から三木の意図を汲み取ることが必要のように思われる。そして、その視点こそが、三木の哲学に一貫した根本モチーフとして見出すことができる「行為」なのである。

その際、参照軸として取り上げたい哲学者が、西田、ハイデガー、そしてアレントである。西田との関係に關して言えば、西田・三木の「行為」論はその相互影響から成り立っているため、取り上げるのは当然である。三木は「西田哲学と根本的に対質するのだから将来の日本の新しい哲学は生まれてくるべきに思われます」(一九・四五三 一九四五年一月二〇日・坂田徳男宛て書簡)とさき記していたのであった。このテーマはいくらか論じられてきたが、もう一度「行為」概念を中心にして考えてみたい。

また三木は一九二三年／二四年の秋学期と一九二四年の夏学期のあいだの一年間、マルブルク大学に移ったばかりのハイデガーのもとに留学した。三木の行為論はハイデガーのインパクトが大きいし、ハイデガーから勉強を勧められたアリストテレスも三木に大きな刺激を与えている。

取り上げる理由の説明が最も必要なのはアーレントであろう。その理由は、日本の哲学者が「行為」と呼んでいた現象について、戦後の全世界の哲学界において最も有意義な考察を行なったのがほかならぬアーレントであるという筆者の見立てにある。三木とは入れ違いにマールブルク大学のもとでハイデガーに学んだアーレントの著『人間の条件』（一九五八年）およびそのドイツ語版『活動的生』（一九六〇年）は、プラトンからマルクスに至るまでの西洋哲学史を踏まえながら、「観想的生 *vita contemplativa*」に対する「活動的生 *vita activa*」——西田・三木の語法においては「行為」に対応——の現象学を展開したものであった。

本稿の考察は、三木の哲学に一貫するものを捉えるために多くの著作を扱うのに加え、三人の巨星の哲学者を参照軸として設定するために、どうしても大味にならざるを得ない。そのことは重々承知の上である。しかし、そもそも著作ごとの綿密な解釈や立ち入った比較研究は目指していない。三木の哲学を「行為」概念のもとに理解し、その可能性の一端を浮き彫りにする大きな見取り図を描くことができれば、所期の目的は達成されたことになる。

一 行為 (事実 *Tatsache*) の弁証法的現象学

——『歴史哲学』まで

三木が「行為」を明確に自身の中心概念とするのは『歴史哲学』（一九三二年）である。しかし、それ以前においても、後に「行為」と呼ばれる思想がすでに胚胎している。本節では『歴史哲学』までの三木の行為論をハイデガーと西田との関わりから見えておく。

初期の三木の哲学はハイデガーの影響が濃厚である。三木が大学卒業後にマールブルク大学に留学したころ（一九二二—二四年）のハイデガーは『存在と時間』（一九二七年）の構想を完成しつつあったが、その人間分析は、『存在と時間』に見られるような「存在の問い」の準備作業という位置付けではなく、「事実性 *Faktizität* の解釈学」というものであった（そもそも戦前の日本哲学者は皆——西田も、またハイデガー理解の水準が高いとされる九鬼とさえも——、「存在の問い」というモチーフの理解に乏しく、『存在と時間』を人間学的に理解している）。

三木がハイデガーから示唆を受け、すぐに自分のものとした思想は、『パスカルに於ける人間の研究』（一九二六年）の「序」で言われるような「概念の与えられているところではその基礎経験を、基礎経験の与えられているところではその概念を明らかにする」（一・五）という基礎経験と概念

を往還的に明らかにする解釈学の方法論であった。すなわち、それ自身固定化してしまう概念やイデオロギーの根底にある「基礎経験」(ハイデガーの語で言えば *Grunderfahrung*) を当の概念の「破壊」をおそれずに露わにし、逆にそうした生きた地盤から物事を概念的に把握する哲学を展開することであった。おそらくは、京都大学哲学科への入学を促し「私の生涯の出発点」(一七・二九六)となった師西田の「善の研究」(一九一一年)における根本概念であり、言語化されず哲学の根底になる「事実そのままに知るの意」である「純粹経験」が、この「基礎経験」の円滑な理解を促したように思われる。

帰国後、三木は『唯物史観と現代の意識』(一九二八年)に収められることになる「人間学のマルクスの形態」(一九二七年)において、当時経済学の分野でのみ、しかも教条主義的に理解されることが多かったマルクスを、こうした見地から哲学的に解釈し颯爽と論壇に登場する。曰く「基礎経験」とは、「ロゴスに指導されることなく、却つてみずからロゴスを指導し、要求し、生産する経験」(三・五)であるが、これを基盤に「その直接性において表現」した実践的知恵としての「アントロポロギー(人間学)」が形成され、さらに「その時代の学問的意識、哲学的意識」、「公共圏」を媒介として「イデオロギー」が成立する(三・一一)。マルクスにおいては、人間学は「労働的人間」、そのイデオ

ロギーは「唯物史観」に、そしてその「基礎経験」は「無産者の基礎経験」(三・二九)——すなわち宗教改革に端を発し、土地を奪われ自らの生産手段をもたず資本家に労働力を売るしかなくなる人々が大量発生する、マルクスの言うところの「本源的蓄積」の経験——に対応する。

そもそも人間は、「私は在る、私は他の人々と共に在り、他の事物の中に在る」という「原始的なる事実」のうちに生きる「世界に於ける存在」である(三・六六七)。そうした「交渉的關係 *Verhältnis*」において、自己は自らを現実に表現し、それを介して自らを自覚する。その基本的なあり方が「労働」である。三木は、マルクス『資本論』第一巻の第五章第一節「労働過程」における「人間はこの運動によって彼の外部の自然に作用し、それを変化すると共に、彼は同時に彼みずからの性質を変化する」(三・三一)というテーゼを引いているが、ここで、外部の「自然」とみずからの「性質」と言われているものは共に *Natur* (自然) の訳語である。後述のように三木の「行為」の哲学の根本的特徴として、外的自然との関わりにおいて内的自然を形成するという人間観があるが、それはこうしたマルクス解釈によって得られたと言える。一九三〇年に日本共産党に資金を提供したという嫌疑によって起訴され法政大学の職を退いて以降は、外面的にはマルクスという固有名詞は見られなくなっていく。ただし、それは自己検閲のためであり、この思想自体は一貫して

維持されている。

それでは次に「行為」が明確に根本概念となる『歴史哲学』を見ることにしよう。「歴史哲学」は大学時代からの関心事であったが、この著作で三木は、歴史の物語られるものとしての側面を「ロゴスとしての歴史」、その客観的事実としての側面を「存在としての歴史」、そして歴史認識の主体となる歴史の実存を「事実としての歴史」（六・二六）あるいは「原始歴史」（六・二五）と呼び、その「事実」は「行為」の意味を担っていると説明する。

曰く、人間は「必然」的に歴史や社会に制約された存在であるとともに、その限定を捉え返し物事を思考し、自然法則とは異なったあり方をする「自由」な存在者である。前者の「必然の原理は自然と呼ばれる」（六・三三―三三）が、この「自然的なものは我々の行為に必然的に結びついているところの感性的なもの、特に身体的なものと考えられることが出来る」（六・三三）。三木はそうした身体的、感性的な側面を「物」と呼び、「行為」を「自然」的な原理を内に含みながら「自由」である人間の基礎的なあり方を、ドイツ語の「事実 Tat-sache」が「行為 Tat」と「物 Sache」の合成から成り立っていることをもじって、「事実」と表現する（六・二八）。

この思想には、すでに公刊されていた『存在と時間』の「被投的企投」との共鳴も看取されるが、同時に西田の影響も見逃すことはできない。『歴史哲学』の第一章は一九三一

年一月に発表されているが、すでに西田は『無の自覚的限定』（一九三二年）に収められた「私の絶対無の自覚的限定」というもの（一九三二年二月、三月の二回に分けて『思想』に掲載）において、自己の根本的あり方を「タートザツヘ」、「原始歴史」と呼んでいるからである。そもそも、この論文は、田辺が西田を「行為」を軽視した「観想」的な宗教哲学として理解し批判した論文「西田先生の教を仰ぐ」（一九三〇年）に対する応答論文であり、その批判に応えるかたちで西田は「行為」という概念を根本概念とし始めている。すなわち西田の「行為」の哲学の誕生地とも言える論文であり、それを受けて、三木は「行為」を根本概念とし始めているのである。そして、これ以降を形成される彼らの「行為」の思想圏が、冒頭でも記したように、戸坂によって「京都学派」と呼ばれるに至るのである。

また、『歴史哲学』における根本思想の一つである「有機体説」と「弁証法」の対比も西田譲りだと思われる。「有機体説」とは、アリストテレスの自然学、ヘーゲルの「理性の狡知」を説く哲学体系、ディルタイの解釈学に支配的な考えであり、その特色は人間の歴史的世界をも自然の有機体をモデルとして理解することにある。ここでは、与えられた「可能性」が「現実性」へと展開する「連続」的なものとみなされる。そして歴史は「完結した全体」として捉えられ、部分はその有機的全体の相において「観想」される。しかし三

木からすれば、「事実」と「存在」は「非連続」的であり、現実の歴史的世界は両者の「行為の弁証法」(六・一四二)によって形成される。「理性の狡知」であれ「共産主義の実現」であれ、「全体は与えられたものでなく、却って事実としての歴史の立場からそれぞれの場合に新たに作らるべきもの」(六・一四三)強調・原文)である。

こうした理論も西田の「私の絶対無の自覚的限定というもので」「ヘーゲルの弁証法は事実と撞着して破壊せざるを得なかつた(……)真の弁証法的運動は思惟の弁証法ではなくして行為の弁証法でなければならぬ」という仕方では提示されている。ただし、三木が「事実」を「歴史を作る行為そのもの」(三・二六)と表現し、歴史の「制作」を重んじている点は、一九三四年の『哲学の根本問題続編(弁証法的世界)』において、ようやく歴史を作る「ポイエーシス」——ギリシア哲学では制作の知は技術(テクネー)、実践の知は思慮(フロネーシス)とに言われるが、その総合とも言えるのが西田の「行為的直観」である——を論じ始める西田に先立っており、『ドイツ・イデオロギー』(『ドイツ・イデオロギー』岩波文庫、一九三〇年)の翻訳もしていた三木がむしろ師に影響を与えていると言つてよいだろう。

ハイデガーとの関係で言えば、『歴史哲学』では、「ハイデッガーもその現存在の概念をもつて我々と同じく客体的存在ならぬところの主體的な存在を考えようとした」(六・

一八六)が、なお「有機体説」に通ずる「解釈学的立場」を脱せず、「新しい歴史哲学」とされる「歴史そのものを作る行為の立場」ではないとされている(六・一七八)。ただ、こうした三木のハイデガー批判は正当ではないように思える。というのも、ハイデガーは、既在性を将来的に取り返す(反復する)現存在のあり方を論じており、それはまさに三木のいう「事実」(ハイデガーのいう現存在)の「存在」(ハイデガーのいう存在者、あるいはその総体)からの非連続性を示し、歴史に対する「行為」であると考えられるからである。ただし、ハイデガーが現存在のあり方を「行為」という語で表現しないのは、行為が第一に「受動性」に対する「能動性」、「理論的能力に対する実践的能力」を意味するという「現存在の存在論的な誤解を容易に引き起こしてしまう」からなのであった。⁽⁷⁾三木の「行為」概念は、こうした受動性を含む能動性、理論と実践の対立以前の「事実」を意味しているから、その点においてはハイデガーの「世界内存在」の理論と軌を一にすると言つてよい。

とはいえ、ここでは詳述できないが、ハイデガーは、古代ギリシア以来の西洋形而上学は、存在を「作られてあること Gestalttheit」として理解するという伝統をもち、その存在理解が、すべてを有用性の連鎖に巻き込む近現代の存在理解の根本動向である「総かり立て体制 Gestell」に繋がると考え、それとは異なった存在理解を捉えようとしていたと

言える。そうしたハイデガーから見れば、三木・西田の「ポイエーシス」優位の行為論もまた極東における西洋形而上学の末裔に映るかもしれない。西田・三木とハイデガーの「制作」論を突き合わせることは、彼らの哲学の存在理解をめぐって意味のあることのように思われる。

二 パトスのロゴスの形成——『哲学的人間学』以降

『歴史哲学』以降の三木は、文学に関する論文などを多く執筆しながら、「歴史哲学以後の思想を体系的に展開し、多少新しいものを示しうる」（一九・三六八）ものとして企図された体系的著作『哲学的人間学』（一九三三—一九三七年執筆、未発表）を準備していく。『哲学的人間学』でも「我々の立場は行為的自覚の立場である」（一七・一四七）と言われており、『構想力の論理』はこの書の挫折を経て、その試みを引き継ぐかたちで書かれている。その前半部分は「構想力の論理 第一」として出版されたが、その「序」（一九三九年）で、三木は処女作『パスカルに於ける人間の研究』から現在に至るまで、自らの問題が継続して「ロゴスとパトスの統一」（八・四）の問題であったと言う。以下では、「ロゴスとパトスの統一」の意味を引き続き西田とハイデガーの関係に注目して考えてみる。

まず「パトス *πάθος* (*pathos*)」とは、「〜を被る」という

意味のギリシア語の動詞 *πάσχω* (*pascho*) に由来し、三木はそれを「主体的内面性における自然」（一八・一五二）と理解する。『哲学的人間学』の第一章「人間学の概念」では、それを二つの方向を担ったものとして説明している。第一にそれは「或る気分ないし情緒にある」という「受動的な「状態性」を意味し、人間の「身体性」と不可分である。ちなみに三木は「ハイデガーの存在論」（一九三〇年）において、ハイデガーの *Befindlichkeit* を「状態性」（一〇・八八）と訳している。しかし第二にそれは「根源的な能動性」「衝動」をも意味する（一八・一五二）。そうした受動的かつ能動的な「主体的自然」としての「パトス」は、人間が世界内存在である限り、「民族の基礎とされる血や地の如きもの」（二八・一五三）である「社会的身体」の意味を担う。

文学の創作を問題とした論文「パトスについて」（一九三三年）では、そうした「主体的自然」は「内に向かって意識を超越せる内的身体」（一九・五八三）と呼ばれ、その「表現」や「表出」によって人間の創作活動は可能となると言う。そして「このように内に向かって意識を超越せる主体によって規定される限りの意識がパトスであり、激情、情緒、情熱である」（一九・五八二—三）。一種の深層心理学な発想だが、こうした無意識的な生命は、『哲学的人間学』の第四章「人間存在の表現性」では、「能産的自然 *natura naturans*」として「無」と呼ばれるに至る（一八・三四八）。

これに対して「ロゴス」はどうだろうか。三木の「ロゴス」理解において注目されるのは、留学から帰国してハイデガーを紹介した論文「解釈学的現象学の基礎概念」（一九二七年）である。そこで三木はハイデガーに倣って、「ロゴス」を単なる「論理」や「理性」、「合理」として理解するのではなく、「存在を顕わにする（*entgegenwärtigen*）」（三・一九五）という固有な機能をもち、ギリシヤ人の政治的動物という人間観を反映した「言葉」、「語り」として理解しなければならぬと述べている。こうした「ロゴス」の固有の意味として「論理」ではなく「語り」を重んじる理解は、後述の「レトリック」の理論にも見られるように、晩年に至るまで一貫したものであった。

それに加えて、『構想力の論理』では、パトスに与えられる「形」、「イデア」的なものを「ロゴス」と呼んでいる。そうした「ロゴス」的なものがパトス的なものの中から生れて来る（八・二四五）のである。このように自然的な内的身体であるパトスの内に「ロゴス」を「発見」し、あるいはそこから新たな「ロゴス」を形成する「発明」や「創造」する能力として、すなわち「創造的自然の如きもの」（八・九四）として、「構想力」が考えられている。

このパトスのロゴス化という視点から、『構想力の論理』の目次の構成は統一的に理解しうる。まず、その原初的形態が第一章の表題でもある「神話」である。第二章では、社

会的なパトスの自然が客観化され「習慣」という「第二の自然」（八・一一二）となり、人々を拘束する「擬制 fiction」としたものととして「制度」が論じられる。そして、パトスの内的自然を「形」へともたらす「構想力」の性格そのものとして、「技術」が第三章において論じられる。さらに第四章「経験」は、その「構想力」を、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』（一九二九年）を手がかりとしながら、『純粹理性批判』（一七八一、一七八七年）の「構想力」、さらに『判断力批判』（一七九〇年）の「反省的判断力」を同一のものとして読み解いていくものであった。

こうした「無」からの「表現」を説き「歴史的世界」を論じるあたりは、「私の研究において西田哲学が絶えず無意識的にあるいは意識的に私を導いてきたのである」（八・六）と述べているように、西田の「行為的直観」の哲学、「歴史的世界の論理」との相互影響の性格が強い。しかし、それと同時に、西田のテクストは「一般的限定即個物的限定」とか「絶対矛盾的自己同一」という言葉に溢れているが、三木は、西田の思想の内容を引き継ぎながらも、こうした弁証法概念の形式性を破壊し、現象学的に捉え直すという意図をもっていたと言える。というのも、三木は論文「西田哲学の性格について」で、「西田哲学においては従来主として論理、しかもその基本的な形式が述べられているのであって、これを具体的な個々の問題に適用し、拡張して見るが必要で

ある。その際あるいはその不十分な点が明かになってくるかもしれない」（一〇・四三三）と述べているからである。『構想力の論理』における「叙述はここに先ず現象学的な形において行なわれ、しかる後純粹に論理的な形に進むであろう」（八・三二）という言葉も、西田批判の意味を一面にもつていと考えられる。

三 「自然史と人間史の統一」と「東洋的自然主義」への批判

このように「パトス」的な人間的内的「自然」を論じることが一九三〇年代後半から増えてくるが、マルクス解釈以来の人間を自然環境（外的自然）との交渉関係によって捉える見方も引き継いでいる。ただし『構想力の論理』では、そうした交渉関係は「労働」ではなく、「すべての行為は広い意味においてものを作るといふ、すなわち制作の意味を有している」（八・七）とか、「あらゆる行為は、これを環境に対する作業的適応と見るとき、すべて技術的である」（八・九）と言われるように、「ポイエーシス（制作）」、「技術」という語で捉えられている。

ただし『構想力の論理』では、これまで人間的「事実」と有機体の非連続性を強調していたのに対して、その思想を維持しつつも同時に、人間と自然の連続性の面に目を向けている。つまり、三木は生命的自然も人間も、主体と環境の適応

の関係から、その種の形態を作るものとして理解し、「自然史と人間史」もともに「形」を作るものとして統一的に考えようとしている。「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 transformation の歴史であると言うことができる。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。技術によって人間は自己自身の、社会の、文化の形を作り、またその形を変じて新しい形を作ってゆく。……自然史と人間史とは transformation の概念において統一される。その根底に考えられるのは技術である」（八・二三七）。

こうした見解もまた「論理と生命」（一九三六年）ころの西田との相互影響なしには考えられない。そこで西田は、生物学者ホールデンやベルクソン、アリストテレスに言及しながら、「自然と歴史」を「一貫的に」考えることを目指している。そして「水鳥の蹼」（九・三〇六）といった生物の器官形成さえ、「自然」による「ポイエーシス」として捉えられているように、ポイエーシスは、主体と環境の相互影響における世界の形成作用という、かなり広い意味で理解されている。筆者としては、こうした思想は、面白くもあるが、思弁性を越えてどこまで意義あるものかは分らない。

むしろ、西田との関係において三木の「自然」という概念について注目されるものは、いくらかの論者が指摘してきた

ように、三木の「東洋的自然主義」と呼ぶものへの批判である⁽¹⁰⁾。三木は論文「東洋的人間の批判」(一九三六年)において、東洋と西洋の粗雑な二項対立は避けるべきとしながらも、東洋には「東洋的自然主義」と言うべき思想傾向があると述べている。まず、それは「純粹な客観主義」も「純粹な主観主義」もない、「主観的即客観的、動即静というが如き「即」という字をもって現わされる考え方」(二三・二七四)を意味する。東洋の中の微細な差異は問題とされていなが、「日本の知性」もまたそこに基礎をもつと言う。こうした「東洋的自然主義」は、日本的・東洋的思想の特徴を、主体的な思考・行為に乏しい性格とか、かといって我意を放擲しているのでもない「甘え」の構造(土居健郎)、「無責任体制」(丸山真男)などと捉える批判的な日本文化論・日本人論の発想と近いように思われる。

また、それは「過程的」な「歴史」感覚を欠いていることを特徴とする(同上)。論文「西田哲学の性格について」では、こうした過程的な歴史感覚の欠如を、西田の「永遠の今の自己限定」という思想にも見出ししている。「西田哲学は現在が現在を限定する永遠の今の自己限定の立場から考えられており、そのために実践的な時間性の立場、従って過程的弁証法の意味が弱められてはいはないかと思う。行為の立場に立つ西田哲学がなお観想的であると批評されるのも、それに基づくのではなからうか」(一〇・四三三―四)。

西田の「永遠の今」という時間論は、将来的な死への先駆を実存的な本来性として論じるハイデガーとは異なり、「純粹経験」的な事柄への没頭や「私と汝」との相互承認を「基礎経験」とする。究極的なレベルでの宗教的・芸術的な「純粹経験」においては、過去や未来への眼差しを凝集させ「現在」が深みをもった「永遠の今」として経験される⁽¹¹⁾。西田の時間論はそうした「現在」優位の現象学的時間論である。三木にとって、そうした「永遠の今」の時間論は「実践的な時間性」を忘却するものであった。とはいえ、この「実践的な時間性」なるものの展開を、私たちは三木のテクストにはつきりと見いだすことはできない(強いて言えば『哲学的人間学』などに見られる「世代」に関する理論であろうか)。「東洋的自然主義」における現在中心主義は、その実存的省察を踏まえなければ、長期的な理念には目を向けず、ただ「浮世」的な現在に頹落的に生きる刹那主義に陥ってしまう。三木は、西田の「永遠の今の自己限定」が期せずして、悪しき意味での「東洋的自然主義」の時間論をも基礎づけていると見ていたように思われる。

なるほど西田のように、無我的に事柄に没頭するといったような東洋の賢者風の芸術的創作活動を「ポイエーシス」のモチーフとする印象は、三木にはない(西田は晩年「物となつて見、物となつて行つ」といった表現でポイエーシスを論じることが多い)。結局のところ、西田にあつて三木にな

いのは、「永遠の今」を時間的性格とし、禪などにも通ずる、曇った認識や我意を放下する宗教的・芸術的な意味における「純粹経験」のように思われる。ただ、「純粹経験」ないし「永遠の今」は、有用性や必要性から解き放たれた事柄との生きた交わりを意味すると理解でき、三木がこの西田の思想を軽視するという点は、筆者から見れば、発展ではなく後退のように思われる。

ともあれ、三木の「東洋的自然主義」批判は徹底していて、遺稿『親鸞』（一九四三—一九四五年執筆）においても、親鸞が「無常について述べるのが少ないということ」（二八・四二七）を指摘し、親鸞が「美的な観照」に溶け込みやすい「無常感」ではなく「罪悪感」を根本としたことを評価している（一八・四二九）。「無常感」は、悠久の自然のサイクルに身を委ね、非主体的・非歴史的となる「東洋的自然主義」と親和的なのである。これは、あくまで無常の「観想」「観照」に止まることを拒否した「行為」の哲学者なりの宗教観のように思われる。

四 自然的素質のロゴスの形成とプラクシス（実践・

言論行為）の問題——アリストテレス解釈

以上のように、三木は「有機体説」や「東洋的自然主義」に抵抗しながら、内的自然としてのパトスをロゴス化すると

いう「行為」の哲学を形成している。そしてこの理論には、アリストテレス解釈が決定的な影響を与えている。三木は『構想力の論理』の「序」で、『アリストテレス「形而上学」』（一九三五年）や『アリストテレス』（一九三八年）などの一連の研究を通じて、構想力の論理を「制度」などの「客観的な表現」を可能にする「形の論理」として理解するようになったと述べているからである（八・六）。

そもそも三木がアリストテレスを読むようになったのは、ハイデガーの指導によるところが大きい。三木が聴講したハイデガーの講義は一九三三／三四年冬学期講義『現象学研究入門』（全集十七卷）と一九二四年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』（全集十八卷）である。それらの講義は、教授職に就くための一九二二年の草稿『アリストテレスの現象学的解釈——解釈学的状況の提示』（全集六十二卷、通称「ナトルプ報告」）を承けたものであり、『存在と時間』の構想を大きく前進させるものであった。特に後者の講義の第二章は「魂の現実的活動態 *psyches energeia* の意味での行為的動物 *zoon praktike* という、人間の現存在のアリストテレス的定義」と題され、上述の「パトス」、後述の「エネルギー」「現実性・現実活動態」など、三木の哲学の理解にあたって重要な概念が論じられている。

ここで注目したいのは、とりわけ『ニコマコス倫理学』と『政治学』に依拠して、アリストテレスの「教育論」を扱っ

た『アリストテレス』である。そのキーワードは「自然」、「習慣」、「理性」であり、とりわけ教育の出発点と到達点は「自然」だと言われている。「いま教育においてその出発点も到達点も自然である。……教育は人間の自然を前提し、この自然が教育の出発点である。……人間の自然に働きかけて彼の自然を実現させることが教育の仕事である。それは可能性においてある人間の自然を現実性に齎すことにはかならぬ。教育の出発点における自然は可能性（質料）の意味における自然であり、その到達点における自然は現実性（形相）の意味における自然である」（九・一八八―九）。すなわち、教育は、個々人の「自然」の内に胚胎する「可能性」を「理性（ロゴス）」によって「現実性」にもたらしすことを課題とする。しかもそれが、個人にとって「習慣」という第二の「自然」となることを目標とする。一回限りの立派なことをなすのではなく、それが習性（ヘクシス）となり堅固不動となることに初めて、「徳」のある（卓越した）人間になったと言える。

教育が「可能性」から「現実性」という「有機体説」的な自然的生成と異なるのは、それが教師による「技術に依る生成」、「制作（ποίησις）」であり、「Bildung（形成作用）」であるという点にある（九・二〇四）。『ニコマコス倫理学』第二卷第一章を引きながら三木が説明するように、なるほど視ること、聞くことには視覚、聴覚という「能力（デュナミス）」

が先立つが、建築することにより建築家となり、演奏することにより音楽家となり、節制することによって節制的となり、勇気のある行為によって勇気のある人となるように、徳は「それを働かせることによって得られる」（九・一九三）。徳という性格（エートス）の形成には、そのように行為が先立つ。こうした思想は、師西田の『善の研究』における「個人あつて経験あるのでなく、経験あつて個人あるのである」といった自己形成の思想と共鳴したと思われる。

また、「為すことによって彼は善くなりもするが、また悪くなりもするが故に、彼には教師が必要なのである」（九・一九四）と言うように、「徳」は、個人の内にある素質的自然を前提としつつも、「行為」によって獲得されるのであり、そこには他者（ここでは教師）との出会いが必要となる。こうした思想もまた、三木の中で、西田の「私と汝」という思想と共鳴したように思われる。というのも、西田も論文「私と汝」において、『形而上学』第九卷第八章などに見られる思想を「エネルギー」「活動、現実性」がデュナミス「可能性」に先立ち、人は唯人から生れる」と表現し、私が他者を媒介として真に私となるという構造を論じているからである。

三木の「技術」論の根本的特徴は、その「技術」が道具的技術、生産的技術のみならず、こうした「教育」や「修養」という「心の技術」（九・二八九）、さらに「実践的政治的技

術」を含むものとして理解されていることである。そうした外的自然・内的自然を技術的に形象化する能力一般が「構想力」なのである。そうした見解から、『技術哲学』（一九四〇年）では、アリストテレスに倣って「総企画的な技術としての政治」（七・二八二）の必要性を説きながら、「技術概念が拡張されねばならぬ」（七・三二七）と述べている。

もう一点、アリストテレス解釈に関わる三木の「行為」論として、従来の三木研究が軽視しているが見逃せないのが、「レトリック（修辞学）」に関する諸論文である。これらの論文は、アリストテレスの『弁論術（*ars rhetorica*）』の解釈を通して、世界内存在における共同存在の契機を明らかにしようとしたハイデガーの一九二四年講義を承けていると考えられる。また三木は『構想力の論理』は、「構想力の論理そのものは次に「言語」の問題を捉えて追求してゆく筈である」（八・五〇九）という文章で締めくくられ、第五章として「言語」が予告されていた。それらの諸論文から幻の第五章の内容を、私たちは窺い知ることができる。

「レトリックの精神」（一九三四年）では、文学と思想の関係を問題としながら、「論理学（ロジック）的思考」に対して「修辞学（レトリック）的思考」を挙げている。レトリックは、「ギリシアにおいて法廷、民衆議会、市場等、国民の社会生活の中から生れた」（一一・一四四）ものとして元来社会的なものであり、「論理的であるよりも倫理的」で、「我

と物との関係ではなく我と汝との関係において成立し、かかるものとして本来最も具体的な意味においてディアレクティッシュ「弁証法的・対話的」なもの」（一一・一三九）である。論理学は普遍妥当性を有するが、レトリックは相手を説得することに、その信（ピステイス）を得ることに関係し、相手のロゴスよりもパトスに訴えかける。そのため一般的にレトリックは、聴衆や読者の心理的效果を狙った単なる言語上の装飾、美化の技術、論理的な錯誤をもかえって正当化する技術と理解され、非難あるいは閑却されるのが常である。しかし、三木は、そうしたレトリックの論理は、人間存在の社会的実践的活動を具体的に明らかにする可能性をもつものとして捉えている。「解釈学と修辞学」（一九三八年）においては、「解釈学」が「書かれた言葉」の理解を求める「観想」の立場にあるに対して、修辞学の論理は、実践生活の「話される言葉」に着目し、「私と汝の関係を基礎」とした「関係の論理であり、出来事の論理」（五・一五二）であると捉えられる。そうした「修辞学の論理は行為的直観の論理を現わすことができる」（五・一五〇）。

三木の叙述は荒削りなものだが、ここには人間の共同存在としての「プラクシス」に光を当てるという意図が見られる。また、それは、キリスト教的な倫理から着想され、なお形式的にとどまっていた西田の「私と汝」の論理を、ポリス的な公共性の理論によって具体化する試みとして捉えること

もじかる。

五 アーレントの「活動的生」の現象学との対比

さて、アーレントとの対比に移ろう。アーレントは三木がと入れ違いにマールブルク大学に入学、ハイデガーの一九二四／二五年冬学期講義『プラトン「ソフィスト」』（全集一九巻 その長大な序論は『ニコマコス倫理学』を扱う）を聴講し、ハイデガーに宛てて「最初のマールブルクブルクの日々から、直接に生まれ育った本で、あらゆる点でほとんどすべてをあなたに負うている」と述べた『活動的生』（「人間の条件」）を出版した。

三木とアーレントの「行為」あるいは「活動的生」の現象学には、いくつかの重要な違いがある。まず三木（と西田）にとって「労働」と「制作」はほとんど同じ意味のものだが、アーレントは両者をはっきりと区別し、その区別に基づいて近代の根本性格を診断している。アーレントは『全体主義の起源』（一九五一年）のあと、その起源を遡り人間の本質を「労働」に見出したマルクスの読解に取り組んだ。そこでアーレントは「労働 Arbeit」を、三木と同様にマルクスの「労働過程」に言及しながら、単なる賃労働ではなく、自然との新陳代謝による生存維持活動として規定した（S.16）⁽¹⁷⁾。マルクスにおいて労働は単なる生産活動のみならず、家事労

働、出産までも含んだ融通無碍な概念であり、それは生産・消費という対概念をうちに含んでいる。人類は狩猟採集を営み耕作し、生産と消費のサイクルを営んできた。また個人は死んでいくが、生殖を営み種を存続させていく。そうした「労働」は、永遠に同一のことを反復する自然的な営みであるとも見ることが出来る。高度に発達した資本主義社会においても、なるほど大型の工場や流通システムに媒介されてはいるが、その点においては変わりはない。

対して「制作 Herstellen」とは、永遠回帰の自然的なライフサイクルに逆らって、この世界に一定のあいだに存続する「物」を残す活動である。例えば、労働においてパンを作るのに対し、制作において私たちは個人々が死んでも一定期間耐えうる道路や家を作り、「世界」を構築するのである。この一見些細だと思われるが、決定的な区別にこだわったのがアーレントであった。

こうした区別に基づいて、アーレントは、労働を疎んじボリスにおける公共活動を重視した古代や、神の観想を重視した中世とは異なって、「近代」を、すべてを「労働」の相のもとに理解し、生産と消費のサイクルに巻き込んでいく「労働する動物」の勝利の時代として描き出した。その理論家たちが「労働価値説」を唱えたロック、スミス、マルクスたちである。その具現化である大衆的な生産・消費社会は、様々な「制作」される「物」が素早いサイクルで消費される「浪

費経済」(Va 158)であり、労働と制作の区別を無視することは、「世界」を自然的なサイクルに巻き込んでいく社会への批判的視点を見失うことに等しい。

こうしたアーレントの視点から見れば、三木(と西田)の労働と制作の無分別も批判されるだろう。一九四五年敗戦の約一ヶ月後九月二六日に獄死し、戦後の経済社会の発展を見ることがなかった三木にとって、労働と制作の区別という論点はなかった。とりわけ、三木における自然史と人類史の統一の試みは面白い視点を提供している反面、人間と生物の非連続性をばやけさせてしまう。ただし、三木は「東洋的自然主義」には批判的であった。東洋的自然主義(例えば禅の不立文字や老子に見られる言語否定的文化)は、その実存的省察を手放し安易なものとなれば、単なる言論否定、無責任体制に陥り、「後は野となれ山となれ」、「浮世を楽しもう」式の現在中心主義に頹落するだけだろう。それには、本質的に、人間の人為的性格よりも自然的性格を優位とする傾向があり、その意味で「労働する動物」という人間観に親和的であるように思われる。

また、アーレントは、三木がすべての活動に「技術」の性格を見ようとしたのに対し、あくまで「制作」の意味を拡張せず、それと「言論行為 Handeln」の区別を堅持している。アーレントにおける「言論行為」とは、ギリシア語ではプラクシスに対応し、ポリスにおける自由人たちの人間的活

動である。三一節「行為に代えて制作を置き、行為を余計なものにしよう」と試みてきた伝統」において詳述されているように、プラトンの哲人王に典型的に見られる「制作」優位の政治思想は、ポリス的な多数者の民主的討議による統治ではなく、一者による統治(技術的支配)の思想を孕む(Va 280)。ある一者が政治に携わることによって事は円滑に運ぶが、その結果、ポリス的な言論は軽んじられ、暴政の条件となる。こうした置き換えの欲望が発生するのは、支配者の権力意志に基づくというよりも、言論行為が早々と成果を期待できず、行為者が多数いることから道徳的無責任が発生しやすいことを人々は恐れてきたからだという。そのため言論行為は、「古代では、一般的には、劣悪な人の支配から優良な人たちを守ることに、特殊的には愚民の支配から哲学者を守ること」、「中世では、魂の救済」、「近代では、生産性と社会の進歩」という「よりいっそう高く、政治的なもの彼方に存する目的」に従属させられる傾向が、常にあったと言われる(Va 292)。

この「制作」と「言論行為」の明確な区別という観点からすれば、三木(や西田)の「制作」優位の行為論は、東洋的というよりはむしろヨーロッパの制作本位の思想の系譜に連なるものとして、批判の対象となるように思われる。なるほど、そうした風に見ることはできるが、しかし三木(と西田)もまた、ポリス的な修辞学に着目したように、「私と汝」

的な言論を保持した「創造的社會」(七・二九八)を理念としてもつていた。そして、そのような理念をもとに、当時の戦争の時局の中で物を考え、それに立ち向かおうとしたのである(結果的に、三木(や西田)のその理念は「東亜共榮圈」(七・三二七)という日本の独善的イデオロギーとなった思想に足をとられ巻き込まれていくことになったが、その問題をここで詳述することはできない)。

また、三木の「行為」の哲学は、内的「自然」のロゴスの形成という思想を本質としており、そうした視点はアーレントには乏しい⁽¹⁸⁾。この点に、三木の「行為」の可能性を見ることもできるであろう。

おわりに

三木の哲学を「行為」概念を核心とするものとして読み解いてきた。三木の「行為」概念は、外的および内的な「自然」を本質的契機とし、自然環境との交渉関係としての「労働」、道具から制度に至るまで様々な「物」を作る「制作」、そして多くの他者との「言論行為」を含むものだったと言える。三木は人間の特質を、外的自然を「世界」へと形成し、そのパトスの内的自然をロゴス(理性)の指導によって習慣という第二の自然へともたらず「技術」に見、その能力として「構想力」を把握した。その哲学は師西田との相互影響

から成り立つとともに、留学先の恩師ハイデガーから学んだ解釈学的現象学、アリストテレス解釈を自らのものとして形成されたものであった。

すべてが有用性・必要性を尺度として測られ、より多くの快楽とより速くの発展を目指す現代社会において、人々はその経済的・技術的發展性を誇るが、多様な人々との言論行為は経済発展に二次的なものとして軽んじられているように思われる。労働から逃れボリスでの言論行為にいそしんだ古代ギリシア人とは異なり、人々は、種の保存と快楽と等値される幸福を追求するだけの功利主義的動物になってしまったかのようなのである。そうした発想が、労働問題、環境問題、原子力技術の問題といった馴染みの問題はもちろん、言論封殺の政治状況、無気力で仮想空間で快楽を消費していくメディア文化と結びついてるように思える。こうしたことから見ても、現代の哲学において重要な概念は、「労働」、「技術・制作」、「言論行為」といった「行為(活動的生)」の諸概念(また本稿では注目できなかったが、現代では軽視されている、ゆつくり物事を考え、自身を見つめる「観想」)であると言えるのではないだろうか。

三木にしろ西田にしろ、一九四五年にこの世を去り、二〇世紀後半以降のこうした高度技術社会を知らない。さらに現代では、クローンや人工多能性幹細胞など生命テクノロジーの研究も進み、従来は神秘の領域であった生命的な「自然」に

「技術」が介入することができるようになった事態を私たちは目にしている。そうした現代から見れば、原子力や現代の消費社会を哲学的深度をもって論じ得たアーレントはともかく、三木（や西田）の哲学は素朴なものに映るかもしれない。『技術哲学』に収められた「技術と新文化」において見られる「物質的・経済的・技術的文化に対して精神文化の価値」を「力説」（七・三一九）するという三木のスタンスも、無意味ではないにしても、それだけでは空虚に響かざるをえない。

しかし、パトスの自然のロゴスの形成、東洋的自然主義への批判など、三木の「行為」の哲学は、なお現在の私たちが人間のあり方を省みるときに有意義な視座を提供している。私たちは、三木を一つの手がかりとすることで、私たち自身の「行為（活動的生）」の本質と理念を哲学することを始めることができるのである。

註

- (1) 三木清からの引用は、『三木清全集』（岩波書店、一九六六―八六年）から行ない、文中の括弧内に巻数と頁数を記す。旧仮名遣いと旧漢字は改めた。
- (2) 戸坂によれば、「西田＝田辺の哲学」、および「急速に西田学派の有力な後継者となりつつあることもまた注目に値する」三木清を加えた「京都学派」は「わが国におけるアカデミズム・ブルジョア哲学の総決算」である。その意味は、理論的には人間の下部構造による根本的な規定性、実践的には歴史の変革を原理とするマルクス主義の立場から見て、「京都学派」は「超歴史的な形而上学」、「人格的道德理論」を特徴とするということである（『戸坂調査集』第三卷、勁草書房、一九六六年、一七三―一七六頁）。なお戸坂がここで念頭に置いているテクストは「私の絶対無の自覚的限定というもの」（一九三二年『無の自覚的限定』一九三三年所収）ころまでの西田の諸論文、田辺の『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三三年）、三木の『歴史哲学』（一九三三年）である。
- (3) 本稿は、西田の「行為」の哲学をアーレントの「活動的生」の現象学との対比で簡単に考察した拙稿「西田幾多郎「行為的直観」と「活動的生／観想的生」——アーレントを手がかりに」（日独文化研究所編『文明と哲学』第九号、二〇一七年）の姉妹編となる。
- (4) 初期ハイデガールの解釈学的現象学が三木のマルクス解釈に与えたインパクトの詳細については、森一郎「労働という基礎経験——ハイデガーと三木清」（『現代思想』第四六卷第三号、青土社、二〇一八年）を参照されたい。
- (5) 『西田幾多郎全集』第六卷、岩波書店、一九六五年、一六〇頁、一六六―一七頁。
- (6) 西田・前掲書、一五七頁。
- (7) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 2001, S.300.
- (8) 三木の文芸論については、岩城見一「三木清の文芸論——京都学派の哲学、その特色と問題点——」（岩城見一編『芸術／葛藤の現場——近

代日本芸術思想のコンテクスト」晃洋書房、二〇〇二年）が参考になる。

- (9) 「ロゴスとパトスの統一——三木清の「構想力の論理」(一)——」(『人間の存在論』第九号、二〇〇三年)を参照。

- (10) 清真人「東洋的自然主義」批判と主体の自己創造(清真人ほか編著『遺産としての三木清』同時代社、二〇〇八年)を参照。

- (11) なお九州周造もまた「ハイデガーの哲学」の「結語」(一九三九年)において他者との偶然的な邂逅の時間性を「永遠の今」と呼び、ハイデガーの将来優位を批判している(『九鬼周造全集』第三巻、一九八一年、二六九—二七〇頁)。

- (12) 西田の「永遠の今」は「絶対無」の時間論的表現だが、三木は西田の「絶対無」を評価せず、その代わりに自己の根底に「虚無」を見たという見方がある(田中久文『日本の哲学をよむ——「無」の思想の系譜——ちくま学芸文庫、二〇一五年、終章など)。「絶対無」は、勝義における「純粹経験」すなわち自我を放下し、事柄と生きた交わりをなす経験の背景にある意識の「場所」、「現在」を意味する。そのため、三木が「絶対無」を自身の哲学に取り込まないことは、「純粹経験」が三木哲学の「基礎経験」ではないということの意味するように思われる。三木は軽視したが、筆者には、こうした西田の「純粹経験」や「永遠の今(絶対無)」には、労働的必要性、制作的有用性とは異なった経験を表現するものとして、意義あるものように思われる。

- (13) 三木のアリストテレス解釈については、秋富克哉「三木清、西谷啓治——アリストテレス解釈から未完の構想力論へ」(秋富克哉ほか編『続・ハイデガー読本』法政大学出版局、二〇一六年)を参照。

- (14) 三木は、ハイデガーの講義の影響でアリストテレスを勉強したいが、それとともに学生時代からの関心である「歴史哲学」も勉強したいとハイデガーに伝えると、ハイデガーから「アリストテレスを勉強することがつまり歴史哲学を勉強することになるのだ」(一七・二七四「ハイ

デッゲル教授との思い出」一九三九年)と助言されたようである。また、留学中は、ナトルプ報告を読んでハイデガーのもとして学ぶことを決めたガダマーと一緒にアリストテレスを読んでいる。

- (15) 西田・前掲書、三二一頁。

- (16) 大島かおり・木田元訳『アレントⅡハイデガー往復書簡』みすず書房、二〇〇三年、一二二頁。「フライブルク」とあるのを「マールブルク」に訂正。

- (17) 「活動的生」からの引用は、 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, 2002. から行ない、Vaと略記してページ数を本文中に記す。邦訳として、森一郎訳『活動的生』(みすず書房、二〇一五年)を参考にした。

- (18) ただしアレントの「共通感覚」論や晩年の「判断力」論などは、三木の「構想力」論と手を携えて、有意義な考察を生むかもしれない。