

制作主体が置かれる場所

——三木清の制作的行為論を参考に——

北野亮太郎 KITANO Ryou taro

はじめに

制作、すなわち物を作ることは、かつて人間が「工作人 (homo faber)」と呼ばれることがあったように、人間にとって根源的な行為の一つであると言えるだろう¹。しかし、その制作主体の位置づけについては論者によって意見が分かれるところである。

例えば、ハンナ・アーレントは制作 (work) について、生産活動が終わるまでは、人間関係から退避した孤立 (isolation) において行われることを特徴の一つとして挙げている²。他者から干渉を受けない場としてのプライベートな空間の要求が、実質的には制作者の孤立を求めたものであったというアーレントの見解は、制作における孤立の重要性を示しているものであるといえるだろう³。制作者は外的環境との関係性を絶ち、自身が思い描く完成品のイメージと、加工する材料を前にして制作を行い、理想の作品を生み出すことを目指す。このような制作する者のイメージは、孤高の職人といったものであり、典型的な制作者観であるように思われる。職人には、自分の工房に籠り、自身の理想像に合う完成品を作りだすことを目指すという内閉的なイメージがあり、時にはそのようなあり方が「職人氣質」、「職人のこだわり」として賞賛されることもある。

しかし、こうした制作の内閉的イメージは、制作のあり方の一側面のみを取り上げたものに過ぎないだろう。こうした制作のイメージと比較して興味深いのは、人間の行為はすべて制作的だとする広範な制作観を示す三木清である。三木は、師の西田幾多郎と共に、人間のポイエーシス、すなわち制作的行為に注目した哲学者であるとされる⁴。しかし、三木と西田との制作概念の捉え方は異なっている。西田は無我的に事柄に没頭するような「東洋の賢者風の芸術

的創作活動」を「ポイエーシス」のモチーフとしているが、三木には、西田のように没我的なものとして制作行為を捉える印象はない⁵。三木が人間の「凡ての行為は広い意味においてものを作るといふ、即ち制作の意味を有している⁶」と主張するとき、そこで想定されているのは、常に環境と対峙する制作のイメージである。こうした三木の制作観から、制作が行なわれる場所について論じていく。

三木の議論を用いて制作者、あるいは制作主体としての人間が置かれる場所について論じるにあたって重要になるのは、三木が「無からの創造」と言うときの「無」をどのように解釈するかであろう。三木の無の概念は、彼が思索を十分に深めることができずに非業の死を遂げたという事情もあって、その論理的な掘り下げが不十分だとされる⁷。そのため、人間が置かれている無については解釈の余地が残されている。秋富克哉は、三木の「無」の概念を、世界そのものと同義である「本来の無」と「虚無」に区別する。そして、人間が出会う「無」はさしあたり「虚無」であり、この「虚無」を根源として人間の行為が行なわれるとしている⁸。一方、「本来の無」は行為との関係において、具体的な場として世界と捉えられることになるが、そのことによって、「本来の無」の無としての分析が不十分になってしまったと指摘している⁹。中田光雄は、三木における「無からの創造」とは、『無からの創造』とまでは言表しえぬまでも『無』を払拭しえぬ、『無』を相反的に相伴する『有からの創造』論¹⁰であると指摘する。また、津田雅夫は、『人生論ノート』『人間の条件について』の記述を分析し、三木の虚無の議論について、『不定なもの』を軸とした〈無の動態化〉を志向する理論の新たな展開の可能性を持つとしている¹¹。こうした「無」の解釈を見ると、それは文字通り何もないということではなく、何かしらの存在をそなえた具体的な場でありながら不定なものであると言い得る。こうした解釈を受け、本稿では赤松常弘の「無限定としての無」という解釈を参照したい。「無限定」の無という解釈は、上記の「虚無」や「有」の性格を含む「無」、そしてそれらの不定性と動性を包括的に言いあらわしているように思われるからである。また、唐木順三が、無からの創造を「無限定な可能性」と見ていることとも親和的であり、無の積極性を示すうえで、「無限定」という解釈は有効だと考えるためである¹²。

赤松の「無限定」の無は、主に自然史と文化史との断絶性の分析について用いられている。また、三木における人間の立場としての「無」は、自明視された前提である。しかし、この「無限定」に立つということは人間の環境としての社会においても可能であり、むしろ具体的な制作者の立場からすれば、能動的に「無限定」に立たねばならないことを本稿では明らかにしたい。こうした具体的領域に哲学的議論を応用するという議論は、三木の哲学を矮小化してしまう可能性を含んでしまうだろう。しかし、三木の哲学が、その成否の評価は厳しいものであるにせよ¹³、現実性と具体性を重視したものであるならば、このような具体的領域への理論の適応にも、一定の価値があるように思われる。具体的な制作者が置かれている場所、あるいは、立っている視点ともいえるものを三木の哲学から取り出し、制作的行為とその主体と、社会や環境とのあるべき関係性を明らかにすることが本稿の目的である。

本稿ではまず、三木における行為の概念について確認する。そのなかで、行為がなぜ制作的性格を持つと考えられるかを明らかにする。次に、そうした制作的行為を人間に行なわせるものとしてのパトスに注目し、制作的行為が行なわれる根源の検討を通して、そのデモニッシュな性格を明らかにする。その後、そうしたデモニッシュなパトスを人間が感じる根源として、三木における行為主体が「無限定」に位置づけられていることに注目し、その視点の意義を検討する。

1. 作業的適応としての行為

まず、三木における行為がどのようなものとして規定されているかを見ていく。以下に『技術哲学』における記述を引用する。

人間のすべての行為は、環境における行為と見られる限り、物——この言葉をできるだけ広く解するならば——を作る行為、従って制作的、従ってまた技術的——この言葉を単に経済的技術に限らない限り——と見られなければならぬ¹⁴。

このように、三木は人間の行為をすべて技術的制作的なものとして捉えている。しかし、そうしたものとして捉えるにあたって条件が示されてもいる。「環境における行為と見られる限り」、物という語を「できるだけ広く解するならば」、技術を「単に経済的技術に限らない限り」の三点である。これらの条件について明らかにする必要があるだろう。

第一に、三木における環境とは何を指しているのか。先の文章の引用元である『技術哲学』では、人間と対立する客体的なものとして示されている¹⁵。こうした環境には、自然だけでなく社会も含まれ¹⁶、さらには「人間は自己自身をも客体化乃至環境化し得る¹⁷」として、自分自身をも環境として位置づけられるとしている。こうして三木は、自然的、社会的環境などを含めた「外的環境」と、人間が自己自身を環境化したものとしての「内的環境」を区別する¹⁸。

『歴史哲学』における環境は、先の「外的環境」について見る限り、より詳細である。まず三木は、環境には中心がなければならないとし、環境の中心である「働くもの」として人間を置く¹⁹。そして環境については、「自然的環境ということが天体から人間の生理的性状に至るまであらゆる自然的なものの上に拡張され得るように、文化的或いは社会的環境ということも言語、習慣及び風習、道徳及び宗教、職業、商業、芸術、科学、法律及び憲法、経済的及び社会的諸関係の一切を含むことが出来る²⁰」ものだとする。三木は環境を自然的なものだけでなく、「人間によって作られた凡てのもの、ひとり他の人間によってのみならず自分自身によって作られたものでさえが環境の意味を含んでいる²¹」と見なす。こうした環境の中で、人間は環境の中心として、「環境に働き掛けると共に働き掛けられる」。この環境との関係性において、人間は「環境を限定すると同時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²²」。ここから、人間と環境は相互に確立し合う関係であることが解る。

このような環境の規定から、先述した広い意味で作られている物がどのようなものかも明らかになってくる。三木は『技術哲学』で、「制作は物を対象とし、実践は人、更に心を対象とするというならば、人も、心も、制作の対象となる他の物のように物と見られることができる²³」と述べる。先に、人間は環境に「働き掛けると共に

働き掛けられる」と述べたが、そうした環境との関係で作りだされる物だけでなく、人間そのもの、さらに心も三木は物と見なしている。環境に対して適応するために、人間は環境そのものに物を追加することでその環境を変化させ、同時に自身の行動や心的なあり方も変化させる。

ここで、環境に対する適応について説明する必要があるだろう。これが、三木における「単に経済的技術に限らない」技術について論じることにも関連する。三木は、ヴォルフガング・ケーラーによる類人猿を用いた実験を例に出しながら、技術とは元来「新しい環境に対する新しい複合的行動様式の発明による適応²⁴」であるとする。そして、こうしたものとして技術が存在するには、主体と環境との対立が必要だとされる。なぜなら、主体と環境が「直接に融合し調和しているならば、技術の如きものはなく、本能で足りるであろう」からだ²⁵。ここから、人間の環境への適応とは、本能的、自然的に行動が変わっていくことではなく、本能では対応しきれなくなった環境、特に社会的環境のような人間的な環境に対する適応として捉えられる。三木は『構想力の論理』において、人間のあらゆる行為は「環境に対する作業的適応²⁶」だというのが、こうした本能では対応できない、いわば「客体として人間を超越」している環境²⁷に対する適応として、「作業的適応」の語を捉えることができるだろう。

作業的適応は、先述したような「外的環境」に限らず、自己自身すなわち「内的環境」においても行なわれることになる。この「内的環境」を想定すればこそ、「人間的技術とか心の技術とかいうものが考えられる」ようになる²⁸。三木における技術は、機械技術や科学技術だけでなく、社会的技術としての政治も含んでおり²⁹、また、社会的環境に対する適応として道徳も技術的なものとして捉えられている³⁰。このように道徳的なものを技術的なものとして三木が捉えていることは、『技術哲学』がもともと岩波講座『倫理学』の一書として書き下ろされたことから明らかだろう³¹。三木は、技術が持つ倫理教育的価値について「技術は人間に対して種々の徳を要求するのであって、人間は技術に従事することによってそれらの徳を修得することができる」と評価している³²。そしてこの徳の中で第一に挙げられているのが、客観的な事物や必然に対する従順性であ

る。『技術哲学』では以下のように述べられている。

技術家に要求される徳として種々のものを挙げる事ができるであろう。先ず技術家は自己の意志を客観的なものに従えなければならない。自然の客観的な法則に反しては人間は何物も作り得ないのである。技術において我々の意志は肆意的なものであることを許されない。即物的であること或いは客観的であることは技術家に必要な条件であり肆意的であろうとする我々の意志はこれによって制御され、訓練される。自己を殺すことが却って自己の目的を達する所以であるということを技術は教えている。自由は単に主観的なものでなく、むしろ「認識された必然性」が自由である³³。

このような必然性の認識と、それに服従しつつ目的を達成するように技術を支配していくことによって、人間は主体として真に自由となり得るとされる。

さらに、三木は技術によって要求される徳として「誠実」や「良心」といったものを提示する³⁴。このような徳を、三木は近代技術において特に必要とされるものと見なしており、技術を扱う者は高度に訓練されていることが必要であるとする。「近代技術においてはそのような訓練は物についての知識を必要とし、しかもその知識は曖昧で不正確ではなく、厳密で、そして身についたものであることを要求されているのである。技術家の知識は単に観念的なもの、抽象的なものであることができぬ」と指摘する³⁵。同じ『技術哲学』において、人間の行為をすべて技術的、制作的と述べていることから見れば、この要求は、人間の行為全般に求められるものであるとも思われる。即物的であること、すなわち自然的な道理や必然性そのものをまず前提として見て取り受け止めたうえで、それらを生かすことができる主体として自由を獲得することができるのである。

また、先に「知識」という語が出たが、三木は技術的、制作的行為と知を密接な関係を持つものとして捉えている。『人生論ノート』において、三木は「知識人というのは、原始的な意味においては、物を作る人間のことであった」と指摘し、こうした知識人の意味を「我々はもう一度はっきり我々の心に思い浮かべることが必要であ

ると思う」とする³⁶。また、『技術哲学』では「工作人間の立場は作ることを、理性人間の立場は知ることを根本にするとすれば、知ることと作ることとはそれぞれ別のことでなく、人間は元来作ることによって知るのであり、知ることによって作るのである³⁷」と指摘する。このことから、三木において制作的行為と知は不可分のものであり、人間の知的な自己形成において制作的行為が不可欠であることが解る。

これまで見てきた技術的、制作的行為についての倫理性、知性との関係性を示す三木の言及から、三木の技術的、制作的行為を通した自己形成とは、単に自由な主体としての形成ということを超えて、「立派な人間³⁸」を作るものであると言えるだろう。三木における「立派な人間」は、『技術哲学』における文脈上、技術の習得を通して、具体的な道德として、先述した徳を身に着けている者のことであると考えられる。しかし、物の制作としての技術の行使においては、その作者である人間ではなく作品が優位性を持つという特徴上、人間的に欠陥がある者が立派な作品を作ることも事実としてあり得る。だが、こうした例は稀であり、「通常はむしろ作品の立派さと人間の立派さとは相伴っている。物を作ることは違っているにしても、両者は根本的に結び付いている。我々は立派な人間になることによって立派な物を作ることができ、立派な物を作ることによって立派な人間になることができるのである」と三木は主張する³⁹。ここでは、具体的な物の制作について主に論じられているが、こうした制作的性格を人間のすべての行為が持つのであれば、こうした倫理的にも知的にも優れた存在として自己形成される契機というものは、人間の行為すべてに含まれているものだと言えるだろう。

これまで、三木が人間の行為をすべて制作的、技術的なものと見ているという一文から、そこで設定されている三木を概念をいくつか整理してきた。ここで確認しておきたいことは、人間にとって環境とは、本来生物に備わっている本能では適応しきれないものであり、そのために、人間にとって環境は、対立的に存在しているという点である。三木における制作的行為者は、環境において在りつつも、環境によって自身の存在を基礎づけることができない。そのため、作業的適応として、環境を形成し、また、その中で自己自身も形成していくことになる。むしろ、環境を形成し、自己自身も形成

せざるを得ないという方が正確だろう。こうした形成は限定と捉えられるが、特に自己限定を促しているものとして、三木はパトスの存在を強調する。それは、人間に特有の衝動として、制作的行為の根源と見られているものである。また、このパトスの概念は、制作的行為を行う人間が立っている場所とも密接に関わっている。次章では、三木におけるパトスについて論じていく。

2. パトスと社会的身体

三木におけるパトスとは、「主体的内面性に於ける自然である⁴⁰」とされる。三木における自然とは、『歴史哲学』によれば、「必然の原理」であり、「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⁴¹」。つまり、パトスとは人間が身体を持つことによって、自然的、必然的にもたらされる感性的なものである。

このようなパトスは、人間の身体性と結び付いた「或る気分ないし情緒にある」という「受動的」な「状態性」と、「根源的な能動性」としての「衝動」という二つの側面を持つものとされる⁴²。

ここで確認しておかなければならないのは、三木における人間の身体についてである。『哲学的人間学』において身体は以下のように述べられている。

身体は身体たる所以即ち身体性は、このように客体化乃至対象化することのできぬ主体的意味に於ける身体に於て初めて成立する。客体的に考えられる身体もこの根柢によってのみ他の物体と区別される⁴³。

つまり、身体は主体と不可分であり、単なる客体、あるいは対象として扱うことが出来ないものである。また、「我々の身体は我々の存在の基底としての自然の限定であり、我々はこのものから身体的に限定されてくるのである⁴⁴」。こうして身体的に個体として限定されている一方で、三木において人間は社会の中で成立する主体的他者との「私一汝」の関係において、主体として形成される。人

間が個体として限定されつつも、社会的関係性を持つことが可能なのは、人間の身体が主体的自然としての「社会的身体」と呼びうる面を持っているからであるとされる⁴⁵。三木は以下のように述べる。

身体というのは固より単に個人的身体のみでない。人間存在の基底とされる自然も身体の意味を有し、社会的身体と見られ得る。我々は身体によって個体として限定されるが、同時に我々は身体を媒介として我々の存在の根柢たる社会に帰入するのである。身体はかような意味に於て弁証法的性質を具えている⁴⁶。

人間にとって身体は、人間を個体として限定するものである一方で、社会との結び付きの媒介でもあるとされる。三木において社会とは、主体を構成する「私—汝」という根本的關係が成立するための条件である⁴⁷。そして、この社会こそが「私」の存在根柢であるとされる。

私の存在の根柢であるものは、同時に汝の存在の根柢であることなしに、私の存在の根柢であることもできぬ。なぜなら私はただ汝に対してのみ私として限定されるから。我々は我々の存在の根柢であるものから社会的に限定されてくるのである。かかる存在の根柢が最も深い意味に於ける「社会」にはかならない。その際言うまでもなく社会は主体として考えられねばならぬ。社会は、それに於いては個人が却って客体——或は寧ろその表現——と見られるような主体である。そこでまた社会的立場を離れて真に主体的な立場は存在し得ない。社会は我々の存在の根柢として我々にとって超越的である⁴⁸。

こうした社会を形成する根柢として、社会的身体という概念が提示されている。社会的身体は、「種族」や「民族の基礎とされる血と地の如きもの」とも呼ばれる⁴⁹。こうした社会的身体としての統一性によって、人間は「私と汝」という関係性を持つことが可能となり、主体としての自覚を得る。ここで得られる自覚は、「個人的自覚でなく、社会的自覚でなければならぬ⁵⁰」。このような社会的環境

における適応を通して、人間は主体として確立する。

ところで、このような社会的身体と結び付いたパトスは、先に述べたように受動的な側面だけでなく能動的な「衝動」としての側面も持つ。三木はこうした衝動を人間に固有の窮迫であると指摘する。

先に述べたように、三木は人間を、環境に対して生物的本能によって適応することができない存在であるとしている。そもそも人間が本能に頼れない要因は、三木によれば「人間は環境に対して、自己自身に対してさえも、距離の關係に立ちうる⁵¹」という人間の超越性である。この超越性のために人間は「もはや環境と融合して生きることなく、環境に対して主観的に乖離している⁵²」。このような環境からの乖離によって、人間のパトスは、環境との叶わない和解を求めた⁵³「人間的存在の限りない窮迫」として、「デモーニッシュ」なものとなる⁵⁴。デモーニッシュなものとは、「無限性の、超越性の性格を帯びた感性的なもの」とされる⁵⁵。このデモーニッシュなパトスが、人間に創造的、技術的行為を起こさせる。つまり、三木において創造的、技術的行為は、環境に作業的に適応するという合理的な側面を含む一方で、パトスによって引き起こされる非合理的な行為としての側面をも含んでいるのである。

こうして行なわれる行為は、個人的な行為にとどまるものではない。なぜなら、人間の行為を引き起こすのは、社会的身体という性質に結びついたパトスだからだ。三木にとってパトスを共にしていること、すなわち「共感」が可能であるということは⁵⁶、個人的に行われる行為が、社会的な意味を持つこと、さらに言えば社会の形成に関わっていることに繋がっている。

相楽勉によれば、三木は、パトスを社会的なものとして理解することで、「感情的共感のレベルから社会が形成され、歴史となっていく道筋あるいは『論理』を構成しようとした⁵⁷」という。「共感」の社会的な重要性は、特に「模倣」との關係において顕著である。パトスの共有、すなわち共感によって、人間は他者の制作的行為と、それによって生み出される「形」の「模倣」が可能となる。前章で、三木における技術とは、「新しい環境に対する新しい複合的行動様式の発明による適応⁵⁸」であると述べた。こうした発明は、一回的なものである限り、一つの出来事に過ぎず、技術とは呼ばれない。技術が技術として成立するためには、発明が模倣され、ある種の制度

化が伴わなければならない。

『技術哲学』において、模倣は「社会的なものであり、社会の成立の原理でさえある⁵⁹」とされている。行為は技術的であるがゆえに発明的であるが、こうした発明が「個人から出てくるものであるとすれば、模倣は個人を社会化し、諸発明を反覆することによって永續させ、永續させることによってそれらを接近させ、それらを生産的にするのである⁶⁰」。このような記述から、三木における模倣とは、社会形成の条件の一つであるといえる。そして、『構想力の論理』において、「共感なしには模倣はあり得ない⁶¹」と述べられているように、パトスの共有である共感が、模倣を通した社会の成立の条件であり、その根源こそ人間が持つ社会的身体であるといえる。

このようなパトス、すなわち窮迫的な情動の共感から社会を捉える議論は、三木が生きた当時の日本の情勢を思い起こせば、非常に危ういものであるように思われる。『歴史哲学』における次の文章は、現在の我々が見ると危険なものに見える。

種族即ち社会的身体の保存と発達にとっては個人の死滅するということが必要なのである。種族は個人の犠牲を要求する。個人が社会のために喜んで犠牲になろうというのは、種族が彼の社会的身体であるためである⁶²。

こうした記述は、当時の軍国主義日本のイデオロギーと合致しているように見えるが、三木の論点は当然そのようなものではない。三木が社会的身体という概念によって行おうとしたことは、本来、身体によって個体に区別されているはずなのに、「何故に一般人は自己を社会の存在に結び付けるか」という問いに対し、「種々なる社会の存在が成立するに至る哲学的基礎」を構築するためであった⁶³。

とはいえ、三木が生きた当時の時代状況を見れば、社会的身体における統一的なパトスは、「破壊的でもあれば『創造』的でもある」恐るべきものであったことは疑いえない⁶⁴。社会的身体は個人にとって主体的自然であり、社会的身体から抜け出そうとすることは「自然への反逆⁶⁵」となってしまう。社会的身体とそれに結び付けられるパトスは、自然としての必然性をまとめて個人に迫るのである。

このような強制力を持った社会的身体におけるパトスを、「ファシスト的ヘゲモニーから奪い返し」、ロゴスの力の回復という方向に転換することが、三木の狙いであったとされる⁶⁶。

このような経緯もあってか、三木におけるパトスや自然は、その存在を強調されながらも、否定されるべきものとして位置づけられている。津田による指摘を引用しよう。

「事実」という行為の哲学は、歴史創造の主体として人間の確立を目指していた。それは〈人格と個性〉の確立をめざす三木の志向と合致するものであったことは疑えない。しかし同時に、その主体確立の作業は、自然・身体・パトスを否定するなかで進められることになってしまった。自然・身体・パトスは絶えず強調されながら、しかし、その根源的な意義に相応しい役割や根拠付けを与えられていない。肯定されると見えながら、絶えず否定的な背景的位置に追いやられていく。主体の確立を目指して三木が〈行為の哲学〉として徹底しようとするほど、具体的人間がむしろ背景に退いていく。こうした奇妙な背反的構図が画かれていく論理的背景にあるのは何か。それはまた三木の思索に孕む矛盾でもある。〈現実の人間〉を志向する三木固有の内部矛盾といってよい⁶⁷。

三木におけるパトスは、それが否定されることを通してロゴスを形成するものである⁶⁸。こうしたパトスの扱いは、三木が人間の自然、身体、パトスが持つ具体的な要素を強調しながらも、その強調に見合った位置に置かれていないと言い得る。三木は、『構想力の論理』において、自身の思想について振り返りながら以下のように述べる。

合理的なもの、ロゴス的なものに心を寄せながらも、主観的、内面的、パトス的なものは私にとってつねに避けがたい問題であった。……ロゴス的なものためにパトス的なものを見失うことなく、しかしまたパトス的なものためにロゴス的なものを忘れないという私の要求は、やがてヒューマンイズムの主張の形をとるに至った⁶⁹。

三木の思想は、三木自身の認識によれば、ロゴス的なものが中心
的関心でありつつ、同時にパトス的なものを取りこぼさないように
することが目指されているものである。あくまで三木における中心
的関心はロゴスなのである。例えば、『構想力の論理』において、構
想力はロゴスとパトスを統一させるもの、あるいは統一の根源であ
るとしつつも、「構想力は形においてはロゴスの勝利として、イデー
の勝利として、この統一を完成するのである。パトスからロゴスを
引出してくるものが構想力である⁷⁰」と述べている。ここでの「形」
は人間によって作られるものであるため、人間の行為によってロゴ
スとパトスが統一されるには、パトスが敗北し、その中からロゴス
が引き出されることが必要であると述べていると言える。『哲学的
人間学』においては、自己肯定的なパトスの自己否定を通して人間
はロゴス的になり、自己を形成するという指摘がある⁷¹。こうした
記述から、三木において、パトスは人間のロゴス的なものの根源で
はあるものの、克服されるべき契機と見られている。

しかし、パトスと社会的身体を制作的行為の根源とした三木の理
解は、制作という行為の本質的な動機を考察するうえで重要なもの
であると思われる。制作は、行為そのものではなく行為の外に目的
が置かれているというのが、ポイエーシスという語から取りだされ
る制作の性格だとされている⁷²。このような制作の理解では、制作
的行為そのものの根源的動機が明確にならない。何らかの目的を持
つことが制作的行為を引き起こすことは自明ではない。それに対し
て、三木は身体的パトスを用いたことで、むしろ制作の根源を、身
体を持った具体的人間へと取り戻したと見ることができる。制作の
根源をパトスとすることで、制作が含んでいる非合理性と非主体性
という側面についても議論の射程に含むことができる。

ここで論じてきたパトスは、人間が「無限定」の上に立っている
ことによって生じる窮迫的な情念である。そして、パトスが社会的
に共有され得るということは、人間は共通に「無限定」に立ってい
るということができる。しかし、そこから形を形成するための制作
的行為を行うか、こうした行為を通して自己形成をしているかとい
った疑問を、当時の現代人に対して三木は抱いていたように思われ
る。次章では、制作者として「無限定」に立つことの重要性と、そ

の課題について考えていく。

3. 技術的制作的行為者が置かれる場所

これまで、三木における行為と、その根源となるパトスについて論じてきた。ここから明らかになったことは、人間の行為は、環境に対する適応を通して、環境と自己を形成するという意味で制作的であるということ。また、パトスは社会的身体に結び付いており、行為の基底として、単なる身体性ではなく社会的に共感可能な身体性が想定されていることである。ここから、制作的行為者は、環境に対立的に位置し、同時に社会のなかに位置していると言い得る。こうした三木の制作的行為観をもとに、制作を行う者はどこに位置づけられるのかということを考えていく。

三木は、人間の制作的技術的行為を、「無からの創造⁷³⁾」と呼ぶ。ここで言われる無について、いくつかの議論があることは本稿のはじめにで触れた。そして、本稿において、この「無」は、赤松の「無限定」という解釈に主に依拠して論じていく。赤松が指摘する「無限定」は、人間が主体として環境から超越しており、環境に対して本能的に適應することができないことによって人間が立たされる立場である。これを赤松は「自然史」から断絶された「文化史」の形成と関連づけて論じている。人間は、主体として超越しているために、自然史のなかに位置づけられることができない。そのため、人間にとって自然環境は自らの存在を確立するものとはならず、自ら形を作り限定することをパトスによって求められる。こうした限定のために行なわれる制作的技術的行為が、人間の文化を形成し、文化史を築くことになる。こうした解釈をもとに、赤松は、「三木の言う『無』は『無限定』ということだとすれば、主体へと超越して環境と対立する人間は、いわば無限定なカオスのなかにあり、そこから新しい形をつくり出すべく技術的制作的行為へと駆り立てられるということになり、自然史から一旦断絶した人間の文化史の創造性が主張せられていることになる⁷⁴⁾」と、三木の行為論を整理する。こうした解釈は、人間がパトスによって制作的技術的行為を迫られていることに対して、明快な理解を与えるものだろう。

しかし、人間が超越して対立している環境は、自然史に含まれるようなものに限らないように思われる。先に論じたように、三木における環境は、自然的環境だけでなく人間が作ったすべてのものも環境の意味を持つとされ、その語の示す範囲は幅広い。このことから、赤松のいう人間の「文化史」もまた、制作的行為の主体にとって、「無限定」なものとして捉えることができるだろう。社会と制作的行為の主体の関係は、「シレストフ的不安について」の記述が示唆的である。

「シレストフ的不安について」によれば、人間が「無」に立つことは、人間が持つ「エキセントリシティ（離心性）」という性格に起因している。これは、自身が置かれる環境や、その存在的中心である自分自身に対しても「距離をもつことができる」ということである⁷⁵。しかし、このように「無」に立っていることを人間が必ずしも自覚しているとは限らず、この自覚を持っている者を、三木は「地下室の人間」と呼ぶ。「地下室の人間」は、「日常的なもの、ひとが普通に現実と考えているものに対して烈しく抗議する⁷⁶」。これは、人間一般という普遍性や自然法則のような自明性を持つ世界と、「個別的な、生きた人間」としての「地下室の人間」との対立である⁷⁷。こうした「地下室の人間」が離心性によって自らが「無」に立っていることを自覚するのは、「彼自身と周囲の社会との間に矛盾が感じられるとき」である⁷⁸。その自覚を通して、「世界へ出て行くことの意味を考え、新たに決意して世界へ出て行く」ために、この立場からの創造、すなわち「無からの創造」が行なわれなければならないとする。ここで三木が提示する「無からの創造の出発点」は、「新しい倫理の確立」であり、そこから「行為的人間の新しいタイプ」の創造が課題となる⁷⁹。

ここで示されているのは、社会と個人との矛盾を通した「無」すなわち「無限定」の立場の自覚である。このことから、人間社会においても、環境に対する超越性によって、「無限定」の上に立ち得ると言える。

ただし、「無限定」に立っていることの自覚そのものは重要ではない。三木の議論においては、人間は既に「無限定」に立っているのであって、そのためにパトスに迫られ、制作的行為を行っている。そして、人間の行為はすべて環境への作業的適応として制作的行為

であるため、「無限定」に立っていることの自覚の有無にかかわらず、人間は環境形成と自己形成を既に行っているのである。

一方で、こうした自己と社会との矛盾と、それによる「無限定」の立場を感じることもそのものが困難になっていることを、三木が問題視していたことも事実だと言えるだろう。『人生論ノート』の「人間の条件について」では、「現代人は無限定な世界に住んでいる」として、「すべてがアノニム（無名）のものであるというのみでない。すべてがアモルフ（無定形）のものである。かような生活条件のうちに生きるものとして現代人自身も無名な、無定形なものとなり、無性格なものとなっている」と指摘する⁸⁰。ここでの「無限定」とは、自然を自身の存在の拠り所にできないという赤松の意味で使われているわけではない。先の内容に続いて、以下のように述べられる。

ところで現代人の世界がかように無限定なものであるのは、実は、それが最も限定された結果として生じたことである。交通の発達によって世界の隅々まで互に関係付けられている。私は見えない無数のものに繋がれている。孤立したものは無数の関係に入ることによって極めてよく限定されたものとなった。……しかしながらそれにも拘わらず今日の世界は無限定である、関係的乃至函数的には限定されているにしても、或いはむしろそのように限定され尽くした結果、形としては却って無限定なものになっている⁸¹。

ここで三木は、限定と無限定について、「関係的乃至函数的」な基準と、「形」という基準を挙げて区別している。「関係的乃至函数的」な限定とは、「交通の発達」による関係性の変化が具体例として挙げられ、「科学」が乗り越えられるべきものとして扱われていることから⁸²、近代的科学技術や機械技術によって結び付けられた関係性や機能の連関だと言えるだろう。現代人の問題は、「関係的乃至函数的」に限定され尽くした結果、「形」として無限定になったことだと指摘しているのである。そして、「現代人」の「形」の無さという問題は、「限定の発達し尽くした結果生じたものである」以上、「内在的な立場」においては解決しえず、そのため、「超越的な考え方」が

意義を持つと三木は主張する⁸³。つまり、「関係的乃至函数的」な限定を俯瞰的な立場から解体し「無限定」化することが求められていると言い得る。こうした「無限定」から「科学を超えた芸術的ともいべき形成」が行なわれなければならない、「ある種芸術的な世界観、しかも観照的でなくて形成的な世界観」が現代には必要だと提言される⁸⁴。こうした点から、三木が生きた当時の日本において、人間が主体として「無限定」の上に立つことが人間の本質的な性質でありながら、「関係的乃至函数的」な限定の徹底によって感じにくくなったことへの警句として捉えることができるだろう。

こうしたことから、三木における制作的行為の主体が立つ「無限定」の立場は、三木の主体概念においては『『アプリアリ』な基礎概念⁸⁵』であるとしても、必ずしも確保され得るものではないと言えるのではないかと。特に人間の社会的環境については、「関係的乃至函数的」な限定だけでなく、技術の歴史的な蓄積や伝統、社会的制約のために、「無限定」に立つことは困難を伴う。なぜなら、社会は自然環境とは異なり、人間が作り上げてきたものとして、人間存在を規定するものとなり得るからである。例えば、『技術哲学』において三木は、「技術の発達が社会に与えた種々の影響のうち著しいものは分業であろう⁸⁶」と述べている。こうした分業は人間に役割を与え、その存在を規定することができる。そして、そうした労働のなかで日常性に埋没し、「無限定」に立つ超越的主体であることを忘れることもあり得る。こうしたことから、人間の技術的行為すなわち制作的行為が、必ずしも「無限定」の立場において行われるのではなく、ある種の制作的行為の規範を示しているものといえる。

また、具体的な技術の問題を扱っている『技術哲学』においては、制作的行為の性質である発明そのものに関わる社会的制約について指摘している。

新しい技術も先行する技術の蓄積を前提し、この物からの新しい結合と見られ得るであろう。新しい技術的工夫の刺戟、構想並びに実現は、社会的に蓄積された文化の水準に制約されている。かようにして文化の程度の低かった時代には発明が少なかったのは事実であり、今日文化の高い時代には発明も多くなっている。……専ら個人の精神的能力に依存するように思われ

る発明も社会的諸条件に規定されている⁸⁷。

三木が言うように、発明、すなわち新しく生み出される技術的制
作的行為が、既存の社会的文化的条件や状態に依存するというのは、
我々の感覚に即しても正しいものと思われる。例えば、ジャレド・
ダイヤモンドは、発明家と呼ばれる人びとの発明の裏には、それを
可能にする歴史的な技術の蓄積が既に存在していたことの例を列挙
しており⁸⁸、これを見ても三木の指摘は妥当だろう。「無限定」の立
場は、無前提であることを意味しない。自然や社会といった環境と
人間を調和するために、一度既存の関係性や条件といった限定を取り
去って、カオスを作り出すという、これ自体が技術的な行為の結果
として、「無限定」の立場は形成され得るのではないか。そして、
この立場は社会や環境からの孤立によっては獲得されない。なぜな
ら、この立場の契機は社会との矛盾を感じることであり、また、主
体の形成はあくまでも「私と汝」の関係性によっているからである。

これまで、三木の「無」の概念を「無限定」と解釈する赤松の議
論をふまえて、その「無限定」の立場が本質的に人間に具わってい
るとは限らず、その立場に立つには、特に人間の環境としての社会
においては、一度関係性や条件の解体が必要となると指摘してきた。
この「無限定」が成立して初めて、「限定」として形を与える制作的
行為が可能となる。しかし、この「無限定」は既存の伝統や文化、技
術などを破壊することではない。むしろ、こうしたものを引き受け
つつ、それらと調和し有機的な関係性を構築していくためにこそ必
要な立場なのである。そしてこれは、具体的な人間の行為、すなわ
ち制作的行為による環境形成と自己形成として、新しい「形」を作
り出していくことになる。

このことから、制作者は、自ら既存の関係性を解体する超越的な
「無限定」の立場に立ちつつ、同時に自然や社会といった環境のなか
にあると言える。超越的かつ内在的な二重の立場の調和として、制
作者自身も形成されなければならないだろう。

おわりに

本稿では、三木における制作的行為が行なわれる場所という論点を提示し、議論を行ってきた。ここから、三木における制作的行為の主体が、社会的関係の内部にありつつ、それらをメタ的な視点から見下ろす超越的な「無限定」な場に位置づけられていることを示した。また、「無限定」な場に立つことは自明ではなく、人間の社会、特に現代社会において「無限定」な場に立つことは困難を伴うことについても考察してきた。この、「無限定」の場に立つという視点は、物の制作において重要な指摘であると言えるだろう。また、現代社会において「関係の乃至函数的」に限定し尽くされているという問題提起についても、三木が生きた当時を超えて、現在にも見直される意義があると思われる。

2011年の福島第一原子力発電所の事故以降、三木のドイツ留学時の師であったマルティン・ハイデガーの技術の議論が注目されている⁸⁹。ハイデガーは技術、特に現代技術の本質を規定するものとして「総駆り立て体制」という概念を示した。技術が自然物や人工物だけでなく、人間すら資源として徴用するという問題を、技術を規定する、ものの顕現のさせ方を考えることによって明らかにしようとした⁹⁰。これは、あらゆるものが徴用されるものとしてそのあり方を限定し尽くされていると言えるだろう。また、三木と入れ替わるようにハイデガーに師事したアーレントは、制作の問題点として、手段・目的の連関にあらゆるものを組み込んでしまう可能性を挙げていた⁹¹。このような指摘が今も有効性を持つならば、三木が指摘した「関係の乃至函数的」な限定は、三木の死後も現代的課題として残されていたということが出来る。しかし、三木の議論では、このような問題に対する解決策が提示されているように思われる。それは、制作的行為を行い、環境との矛盾を感じ「無限定」の立場を自覚すること、制作的行為を通して自己と環境を調和的に形成することである。この提案は、現代社会における科学技術の影響力を考えれば、楽観的な見立てだろう。しかし、個人に目を転じれば、自らの行為が何らかの社会的環境的影響を持ちつつ、自己形成につながると思えることは、行為することそのものを肯定することにつな

がるのではないだろうか。「無限定」と制作的行為の関係は、現代において再度見直される必要があるだろう。

[注]

- 1 ベルクソン『創造的進化』が有名であろう。
- 2 Arendt, 1998, pp.161-162 = 256-7頁。
- 3 同書、p.161 = 255頁。
- 4 太田、2018年、2頁。
- 5 同書、10頁。
- 6 三木清全集、第8巻、『構想力の論理』、7頁。以下、「三木、巻数、『著書名』、頁数」と略記する。例えば、この引用箇所は、「三木、8、『構想力の論理』、7頁」と記す。
- 7 伊藤編、2010年、153頁。大橋編、2004年、173頁。赤松、1994年、241頁など参照。
- 8 伊藤編、2010年、152-153頁。
- 9 同書、166頁。
- 10 中田、2015年、188頁。
- 11 津田、2007年、235頁。
- 12 唐木、2002年、52頁。
- 13 津田、2007年、151-153頁。
- 14 三木、7、『技術哲学』、293頁。
- 15 同書、210頁。
- 16 同書、208頁。
- 17 同書、209頁。
- 18 同上。
- 19 三木、6、『歴史哲学』、79-80頁。
- 20 同書、75-76頁。
- 21 同書、83頁。
- 22 三木、8、『構想力の論理』、17頁。
- 23 三木、7、『技術哲学』、293頁。
- 24 同書、201頁。
- 25 同上。
- 26 三木、8、『構想力の論理』、9頁。
- 27 三木は『構想力の論理』において、環境とは「客体として人間を超越したもの」として論じている（三木、8、247頁）。
- 28 三木、7、『技術哲学』、209頁。
- 29 同書、208頁。
- 30 同書、222頁。
- 31 古賀、2015年、25頁。
- 32 三木、7、『技術哲学』、283頁。
- 33 同書、283-284頁。
- 34 同書、284頁。
- 35 同書、285頁。
- 36 三木、1、『人生論ノート』、307頁。
- 37 三木、7、『技術哲学』、220頁。
- 38 同書、287頁。

- 39 同上。
- 40 三木、18、『哲学的人間学』、152頁。
- 41 三木、6、『歴史哲学』、32-33頁。
- 42 三木、18、『哲学的人間学』、152頁。
- 43 同書、149頁。
- 44 同書、151頁。
- 45 同上。
- 46 同書、153頁。
- 47 同書、144頁。
- 48 同書、146頁。
- 49 『歴史哲学』においては、「思想の歴史の伝統に従って、種族 Gattung」と呼ばれている（三木、6、35頁）。また、『哲学的人間学』では「例えば、民族の基礎とされる血や地の如きものは、元来、客体的自然をいうのでなく、却って主体的自然的なもの、社会的身体的なもの、パトスのなものを意味する」とされている（三木、18、153頁）。
- 50 三木、18、『哲学的人間学』、144-145頁。
- 51 三木、8、『構想力の論理』、246-247頁。
- 52 同書249頁。
- 53 佐々木健は、「既存の環境と瞑合的にもはや生きえず、これによって自らの根源的なパトスの要求を充足させることができない人間は、自らのパトスを救い上げうる新しい形を技術を通じて対象的に産出し、技術的、対象的に産出された自立的な形において、それに即してはじめて、環境と『和解』するのである。そのかぎりにおいて、『和解』はこうした技術的対象的な産出の行為の帰結として、はじめて『和解』なのである」と述べている（佐々木、1987年、226頁）。
- 54 三木、8、『構想力の論理』、249頁。
- 55 同上。
- 56 同書、128頁。
- 57 相楽、2003年、65頁。
- 58 三木、7、『技術哲学』、201頁。
- 59 同書、264頁。
- 60 同上。
- 61 三木、8、『構想力の論理』、126頁。
- 62 三木、6、『歴史哲学』、36頁。
- 63 同書、37頁。
- 64 清他編、2008年、30頁。
- 65 三木、6、『歴史哲学』、230頁。
- 66 清他編、2008年、30頁。また、木岡伸夫・鈴木貞美編著『技術と身体—日本「近代化」の思想』では、「三木の独自性が成立するのは、個を超越するとともに内在するものが国家ではなく社会だとした点である」との指摘もある（木岡他編、2006年、78頁）。こうしたことから、三木における社会的身体すなわち種族が、国家と符合し、国粹主義に与するものではないことは明らかだと言える。
- 67 津田、2007年、152頁。
- 68 津田の指摘に加え、西塚俊太は、三木の問題意識を「要素と化した個人がそれでもなお行為主体としての自立性や独立性を保ち社会や世界を作り変えていく原理の探求へと集約され」るものだと指摘していることも触れておく（西塚、2020年、29頁）。このことから、三木の社会的身体のパトスが、全体性に結び付くものとして乗り越えられるべきものと見られていたことが解る。
- 69 三木、8、『構想力の論理』、4頁。

- 70 同書、249頁。
71 三木、18、『哲学的人間学』、157頁。
72 西洋哲学における制作概念の基礎となっているアリストテレスのポイエーシスは、行為そのものの外部にある目的を達成する行為とされる。Taminiaux, 1994, pp. 35-37を参照した。
73 三木、8、『構想力の論理』、245頁。
74 赤松、1994年、241頁。
75 三木、11、『シレストフ的不安について』、401-402頁。
76 同書、396頁。
77 同書、398-399頁。
78 同書、405頁。
79 同書、407-408頁。
80 三木、1、『人生論ノート』、258頁。
81 同書、258-259頁。
82 同書、258-259頁。
83 同書、259頁。
84 同上。
85 赤松、1994年、228頁。
86 三木、7、『技術哲学』、266頁。
87 同書、265頁。
88 ダイヤモンド、2012年、61-67頁。
89 例として、森一郎『核時代のテクノロジー論』や、國分功一郎『原子力時代における哲学』などが挙げられるだろう。
90 ハイデガー、2019年、122頁。
91 Arendt, 1998, p.156=249頁。

[参考文献]

三木清『三木清全集』（第二次）、全20巻、岩波書店、1984-86年

赤松常弘『三木清——哲学的思索の軌跡』ミネルヴァ書房、1994年

伊藤徹編『作ることの日本近代——一九一〇—四〇年代の精神史』世界思想社、2010年

内田弘『三木清——個性者の構想力』御茶の水書房、2004年

太田裕信「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」『愛媛大学法文学部論集。人文学編』（45）、愛媛大学法文学部、2018年、1-18頁。

大橋良介編『京都学派の思想——種々の像と思想のポテンシャル』人文書院、2004年

唐木順三『京都哲学選書第26巻——三木清・無常』燈影舎、2002年

木岡伸夫・鈴木貞美編著『技術と身体——日本「近代化」の思想』ミネルヴァ書房、2006年

清真人他編『遺産としての三木清』同時代社、2008年

古賀高雄「三木清における『技術の倫理』」『愛知：φ ι λ ο σ ο φ ι α』（27）、神戸大学哲学懇話会、2015年、25-37頁。

國分功一郎『原子力時代における哲学』晶文社、2019年

相楽勉「知の技術的解釈——三木清の技術論」『東洋学研究』（40）、東洋大学東洋学研究所、2003年、62-76頁

佐々木健『三木清の世界——人間の救済と社会の変革』第三文明社、1987年

ダイヤモンド・ジャレド（倉骨彰訳）『銃・病原菌・鉄——下』草思社、2012年
津田雅夫『人為と自然——三木清の思想史的研究』文理閣、2007年
中田光雄『創造力の論理——テクノ・プラクシオロジー序論』創文社、2015年
西塚俊太「シンポジウム[三木清の人生と思想：新資料を参考にして]：三木清の社会
論の意義：西田哲学に対する独自性の探求」『法制哲学』（16）、法政哲学会、2020
年、25-36頁
ハイデガー・マルティン（森一郎訳）『技術とは何だろうか』講談社、2019年
ベルクソン・アンリ（真方敬道訳）『創造的進化』岩波書店、1979年
森一郎『核時代のテクノロジー論——ハイデガー『技術とは何だろうか』を読み直す』
現代書館、2020年

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago: The University of Chicago
Press, [1958] 1998. (=1994, 志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房)
Taminiaux, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and
Heidegger*, Albany: State University of New York Press, 1997.