

## 〔論 文〕

## 近代技術論と領域主権

— E. スフールマンの技術論再考 —

村 田 充 八

## I. はじめに

オランダの文化哲学者エフベルト・スフールマンは、近代技術社会の進展ぶりを、「科学的知識は人間が未来に向けて道を開いていく武器となった」<sup>(1)</sup>と形容した。技術社会に未来を期待する技術ユートピア思想がもてはやされる今日の社会にあって、技術的進歩にのみ望みを置く社会が現実化されつつある。スフールマンは、「19世紀になって、科学とテクノロジーの提携による物質的な果実が熟しはじめたとき、進歩に対する世俗的信仰がその影響を拡大して、一般大衆にまで及んだ」<sup>(2)</sup>と述べ、端的に科学的進歩というある種の信仰が大衆に多かれ少なかれ影響を与えていることを指摘した。彼は、このような技術を重視する社会を理想社会と考え「近代の科学とテクノロジーを全面的に是認」<sup>(3)</sup>する人々を「技術支配論者 The technocrats」と呼び、その技術理想主義者に内在する多くの問題点を考察した。また、この「技術支配的エリートのリーダーシップのもとにある硬直した、高度に決定的な未来に反対する」<sup>(4)</sup>思想家達も多く存在する。スフールマンは、この一連の人々を、「革命的ユートピア主義者 The revolutionary utopians」と呼ぶ。彼らは、「テクノロジーに重要な役割を認めない」<sup>(5)</sup>だけでなく、「テクノロジーの普遍的、絶対的な力のために人間があらゆる種類の事物、隣人、いな自己自身からも疎外されるようになった」<sup>(6)</sup>と指摘したのである。

スフールマンによれば、このように近代技術に関して二種の人間が存在する。しかも、この技術支配論者と、革命的ユートピア主義者の間には、前者が、「歴史を技術的進歩の連続的過程に還元しようとする」<sup>(7)</sup>のに対して、後者は、「現在は、新しいもっと人間的な未来の光の中で位置づけられる」<sup>(8)</sup>という相違を持つという。しかし、スフールマンは、両者には、このような歴史観の違いはあるものの、決定的な一致点があるという。それは、近代技術論として、「両者ともにヒューマニストの人間観を終始一貫支持する点」<sup>(9)</sup>をもつのであり、「両者とも人間は成長して神を必要としなくなった自己充足的存在者であると暗黙のうちに前提している」<sup>(10)</sup>ということである。

このような近代技術に対する視点について、スフールマンはまた、『技術と未来』<sup>(11)</sup>という大著の中で、「実証主義者 The Positivists」と「超越論者 The Transcendentalists」の二者を設定して、その相違と同一性について述べている。簡単に言えば、両者の基本的な相違は、前掲書の序文の中でポブ・ハウツワールドが語っているように、近代科学技術を「天使」とみるか、「悪魔」とみるかということになる。スフールマンは、実証主義者については、技術こそ人間社会の未来を開くと考え、超越論者は、人間社会は技術の奴隷となっており、技術は人間の生活に弊害こそ与え、人間社会に資するものではないとする立場と要約している。しかもこの両者の共通点として、宗教的・哲学的背景をみると、特有の「宗教性」を内包しているとい

う。それは、彼が、技術支配論者および革命的ユートピア主義者を「人本主義者」であると論じたように、実証主義者と超越論者の両者は、人間中心社会とでも訳すことの出来る「主観主義的人類 subjectivistic humankind」<sup>(12)</sup>を前提としているという点における宗教性である。

人本主義者および主観主義的人間の間には、共通項が存在する。それは、人間中心的思考の存在である。これを検討すれば、近代技術論の宗教性がさらに明確になるであろう。スフルマンは、この視点から、近代の科学技術社会を是とみるか、非とみるかは別として、最終的に近代技術社会を絶対化する立場と、技術的進歩を否定して、「人間の自由」という視点のみを肯定する技術論者の思惟の背景、その宗教性を考察したのである。

筆者は、このようなスフルマンの論点に従って、近代技術論の諸点を問い返し、そこに存する思想的・宗教的背景を明らかにすることを試みる。そのために、上述した近代の技術論の立場の相違を際立たせつつ、その論点の問題点を提示したい。このような作業は、技術をどうみるかという価値の問題を問うことであり、思弁に陥る危険性をもつ。しかし、おのおのの立場の評価は、筆者の及ぶところではないが、最終的には、筆者の立場をも提示したい。このことを通して、近代社会において、我々が多分に影響を受けている技術社会と、その技術的規範に連続している人間の思惟の状況を明らかにしたい<sup>(13)</sup>。

本稿の構成は、まずスフルマンに従って、Ⅱ、Ⅲ節で、技術支配論者、実証主義者から N. ウィナーと K. シュタインブーフの技術論を、また超越論者から F. G. ユンガーを取り上げ、その論点を説明する。Ⅳ節では、これらの近代技術論の問題点を考察し、Ⅴ、Ⅵ節では、これらの技術論を、「領域主権論」から反省する。Ⅶ節では、筆者の立場をも指摘するつもりである。

## Ⅱ. 技術支配論者・実証主義者

スフルマンは、『技術文化と技術社会』<sup>(14)</sup>の中で、技術支配論者として、ハーマン・カーン、アントニー・ウィナー、オラフ・ヘルマン、カール・シュタインブーフ、エーリッヒ・ヤンチュ、ゲオルグ・クラウスをあげている<sup>(15)</sup>。また『技術と未来』では、実証主義者として、ノーベルト・ウィナー、カール・シュタインブーフ、ゲオルグ・クラウスをあげている<sup>(16)</sup>。二つの書物に共通してあげられたのは、シュタインブーフとクラウスである。すでに指摘したように、技術支配論者と実証主義者は、技術を肯定的にとらえる点で、共通したものであり、スフルマンもこの点で、両者と同じものととらえているとみてよかろう。技術支配論者にとっては、「テクノロジーは進歩のエンジンであり、科学的発見はガソリン」<sup>(17)</sup>にたとえられ、技術発展を通して「技術的未来」<sup>(18)</sup>を開こうとする。

スフルマンは、この技術支配論者の中で、「生産技術のみならず、経済社会、教育などのあらゆる領域にコンピューターを用いる科学技術によって完全に規定された計画を立てる」<sup>(19)</sup>社会計画家達を、「技術計画論者 The planners」と規定する。技術による社会計画に未来を託するという点で、技術支配論者は、技術計画論者であるといえる。また彼は、技術の有用性を認めながらも、この技術計画論に反対する立場が、ヘルベルト・マルクーゼやユルゲン・ハーバマスのような革命的ユートピア主義者であると規定している。ハーバマスは「イデオロギーとしての技術と科学」にマルクーゼの論点から引用しているように、マルクーゼは、「技術そのものがすでに（自然と人間にたいする）支配であり、方法的、科学的、功利的、打算的な支配」<sup>(20)</sup>と述べている。マルクーゼにとって、「支配権力の特定の目的や利害は、〈事後的に〉、技術のそこからはじめて授与されるのではなく——すでに技術的装置の構造そのものの

なかにはいりこんでいる」<sup>(21)</sup> のであって、支配権力と結び付いた技術には、未来を建設的に計画することは不可能なのである。

さらに、スフールマンに従って、技術支配論者の中から、ノーヴァート・ウィナー（1894-1964）、K. シュタインブーフ（1917- ）と G. クラウス（ -1976）の3人を取り上げて、近代技術論の特性をみていこう。N. ウィナーは、サイバネティクス、操舵術の父と呼ばれ、彼が、近代の自己制御能力をもった機械の発展に貢献したことは言をまたない<sup>(22)</sup>。またシュタインブーフは、本来技術者であり、1960年代から70年代にかけて、数々の技術に関する著書を出し<sup>(23)</sup>、ドイツにおいて、サイバネティクスならびにコンピューターの発展に貢献した人物として知られている。彼には、「サイバネティクス」そのものを扱った著書、あるいは「技術の役割と現代および未来における社会の問題」と題する論文などがある。G. クラウスは、マルキシズムの視点からサイバネティクスを哲学的に検討した<sup>(24)</sup>。彼は、サイバネティクスが、弁証法的唯物論の基礎においてのみ正当化されると考えている<sup>(25)</sup>。彼は、革命的ユートピア主義者に位置付けられるかもしれない。

N. ウィナー、K. シュタインブーフ、G. クラウスらの技術論の共通点は、サイバネティクスの原理への信奉であり、それは技術科学、物理学、特に近代数学への傾倒に他ならない<sup>(26)</sup>。N. ウィナー流に言えば、サイバネティクスは、数学を原点にするフィードバック・システムであり、情報およびエントロピーの理論を結合させて、機械が自動的に様々な情報を分析するという<sup>(27)</sup>。しかも、これは、ギリシャ語の操舵を意味するカイバネテから名付けられたように、自らの計算によって、都合の良い方向に自らを操舵していく能力をもつのである<sup>(28)</sup>。N. ウィナーによれば、サイバネティックな機械そのものが、人間の頭脳のような働きをし、様々な人間の機能に十分に代替出来るという<sup>(29)</sup>。近代技術論を問題とすると、サイバネティクスの特性はさることながら、この

システムを開発し、それを信奉する人間そのものの哲学的・宗教的背景を、すなわち機械に対する見方、あるいは人間観、神観等を考察する必要がある。

N. ウィナーの技術観を総括的にいうなら、機械の「学習能力」そのものが、神と被造物との関係に、新しい光を投げかけたということである。このことは、創造者なる神に代って、機械が自らのイメージと好みに応じて、機械を新しく作り出すことが出来るということの意味している<sup>(30)</sup>。機械は、人間の頭脳に代って、自らの「操作的な好み operational likeness」<sup>(31)</sup>によって、自ら学習しながら動く能力をもつということである。この点を普遍すれば、N. ウィナーにとっては、人間は神の「操作的な好み」の産物にすぎず、機械は人間の「操作的な好み」の産物にすぎないのである<sup>(32)</sup>。彼にとっては、神の創造の御業でさえ、サイバネティクスの論点と同レベルからしか理解されていない。彼は、自動機械の能力を絶対化するとともに、神や人間を物を作り出す機械の最も工夫された極致に還元するのである<sup>(33)</sup>。N. ウィナーにとって、「神、人間、機械は、サイバネティクスのシステムと同じレベルの上に位置している」<sup>(34)</sup> のであって、これは、彼が神や人間を機械と同類の物としか認識しえず、科学や技術の世界を越えた規範の存在を認識しえなかったことを示すものである<sup>(35)</sup>。彼は、神と人間と機械を同じレベルに提起して、この世的な偶然性を超越した規範の原理からはまったく何も聞こうとしなかったといえる<sup>(36)</sup>。彼のこのようなサイバネティクスの絶対化の根底に、技術的・科学的思惟の絶対化の過程を読み取ることは出来ないであろうか。それは、スフールマンもいうように、N. ウィナーの論点は、情報とサイバネティクスの概念を絶対化したものであったという特徴をもつからである<sup>(37)</sup>。しかも現実社会のあらゆる領域において、サイバネティクスの概念を絶対化していくのである。

N. ウィナーの未来観はどうであろうか。彼

は、技術に基づく人間とその未来について考えており、未来に対して楽観主義的であったことを指摘しておかねばならない<sup>(38)</sup>。彼にとって、人間の限界は、新しいサイバネティックスの機械によって、克服されるのである<sup>(39)</sup>。この論点によれば、機械はその能力と独創性により、ゆくは人間を乗り越えていく。しかしまた、サイバネティックスの技術が人間の未来を切り開いていくのである。

さらに、K. シュタインブーフの未来論から、技術支配論の特質をみてみよう。彼は、カールス・ルーエ工科大学の情報科学の教授であり、情報伝達や未来学に関する研究者である。彼の技術論の特質は、N. ウィナー同様、サイバネティックスが未来の普遍的科学となるとする点にある<sup>(40)</sup>。スフールマンによれば、彼は人類が科学技術に立脚する限り未来は楽観的であり、人間の多くの問題を解決に導くと考える<sup>(41)</sup>。この点から、シュタインブーフは、情報技術の未来は、サイバネティックスの理論に基礎をすえたコンピューターの発展に依存していると述べて<sup>(42)</sup>、コンピューターの効用を力説し、それによって未来を開こうとする。このシュタインブーフの論点では、機械それ自身が、その機械外の世界とコミュニケーションをすることを前提とし、その過程を通して、機械は、その活動を様々な点で改善する能力をもつという<sup>(43)</sup>。これは、N. ウィナーと同じく、機械そのものの学習能力の優位性を指摘したものである。彼は、人間の頭脳だけが、知的な仕事をするものではないことを明らかにしたのである<sup>(44)</sup>。我々は、このように、技術支配論者が、機械は人間の能力と同様な働きをすると主張した点に注目する必要がある。シュタインブーフにとって、機械は、サイバネティックスの原理に基づいて人間の知能に代る仕事をするのであり<sup>(45)</sup>、N. ウィナー同様機械は基本的に人間の頭脳に類似したもの、サイバネティックスの構造をもつのである<sup>(46)</sup>。シュタインブーフにとって、サイバネティックスの視点においては、人間と機械とは基本的には同じ物なのである。

従って、彼にとり、人間の精神に関する概念は、物理学の概念にも還元可能となり、人間の領域の事柄が物理学で十分に説明出来ると考えたのである<sup>(47)</sup>。スフールマンは、この点を、シュタインブーフは、人間科学と自然科学の間の裂け目に橋を架けることが可能と考え、愛や、心配、欲望などの主観的経験も客観的に、物理学的に叙述することが可能と考えたのである<sup>(48)</sup>。このような視点は、人間の精神的側面と物理学的側面の相違を無視し、物理学的な側面を精神的な側面にも絶対化していることとらえることは出来ないであろうか。シュタインブーフは、人間は、情報理論を内包し、しかも機械と密接に関連した物理学によって説明されうると考えたのである<sup>(49)</sup>。さらに機械が人間を越えたものとしてとらえられるとするシュタインブーフは、人間存在は、合理的な物理学的な方法、サイバネティックスの原理で完全に説明出来ると信じていたのである<sup>(50)</sup>。このように、彼の機械の絶対化の最終局面は、いかなる人間の知的機能にも優るといえるものである<sup>(51)</sup>。シュタインブーフにとって、人間を説明するためにも形而上学など必要なく、物理学が必要だったのである<sup>(52)</sup>。

また、このような視点から、シュタインブーフは、未来論を展開した。技術こそが、未来を決定し、未来を征服するために最も重要なものは、コンピューターにおける制御技術であると語ったのである<sup>(53)</sup>。彼は、自然科学的思惟こそ唯一の正しい思惟であると考え、その思惟に未来を託したのである<sup>(54)</sup>。自然科学的思惟に基づく技術こそ、他の人間活動に比較して発展するものと信じていたのであり、この点を、スフールマンは、シュタインブーフは自らの魂を技術発展に売りわたした、と指摘したのである<sup>(55)</sup>。

### Ⅲ. 超越論者

スフールマンが、超越論者、革命的ユートピア主義者と呼ぶ者達は、いずれも技術発展に対

して、抵抗しようとする者達である。超越論者は、人間自身に関心を示し、技術などの人間の外的な因子には注目しない立場である<sup>(56)</sup>。この点から、超越論者の中心的な技術観は、人間自身が科学技術の脅威にさらされており、人間の能動的な自由が科学技術によって脅かされているとするものである。革命的ユートピア主義は、「文化の発展における秩序や調和を拒否することによって、技術支配論者の指導の下にある文化の進化 (evolutie) に反対する」<sup>(57)</sup>。また、「人間を次第に拘禁する全体主義的テクノクラシーの方向へ向う社会の発展に激しく反対する」<sup>(58)</sup> のである。スフルマンは超越論者として、フリードリッヒ・ゲオルグ・ユンガー、マルティン・ハイデッガー、ジャック・エリュール、ヘルマン・マイヤーをあげ、また革命的ユートピア主義者として、ヘルベルト・マルクーゼ、アルトゥール・ワスコフ、クラウス・コッホ、ローベルト・ユンク、エルンスト・ブロッホ、ユルゲン・ハーバマスをあげている<sup>(59)</sup>。彼らの論点は、共通して「技術の進歩が支配権を獲得」<sup>(60)</sup> することに対して危険性を感じていると要約できる。

技術は人間に脅威を与えるとする超越論者の立場を、スフルマンに従って、F. G. ユンガーの視点からみてみよう。ユンガーは、1894年に生まれた小説家、詩人、随筆家である。彼は、技術を哲学的に反省し、それを、「超人的な力」<sup>(61)</sup> とみて、技術のもつ「悪魔的な発展からの解放」<sup>(62)</sup> について問題としたのである。彼は、人々が、科学技術の発展において直面している弊害の側面に目を向け、その原因を探ろうとしたといえよう。その過程において、彼は、O. シュペングラーから影響を受け、シュペングラーの人間観に深く影響されたという。シュペングラーによれば、人間は略奪者 predator である。その略奪者としての人間は、戦術として、技術を使用する。しかも人間は、力への意志をもち、それが同時に、人間の運命でもあるという<sup>(63)</sup>。ユンガーは、このシュペングラーの影響を受け、技術は、最終的には、人

間を破壊するものとみたのである<sup>(64)</sup>。ユンガーは、一面では、確かに、シュペングラーの視点と同じく、力への意志は、技術発展に対する大きな刺激を与え、近代技術が、人間の労働を軽減するのに役割を果たすと考えていたが、一方、技術や技術発展に結び付いた組織の拡大が、人間の生を脅かすとも考えていたのである<sup>(65)</sup>。このような視点から、ユンガーは、技術は、人間に不自由をもたらし、人間を破壊するという確信のうちに、技術に対するペッシミスティックな論点を展開した<sup>(66)</sup>。「技術により、生に死が訪れる」<sup>(67)</sup> というのが、ユンガーの技術論の結論であるといえよう。技術支配論者にとっては、技術は人間に富や自由を与えるものであった。しかし、ユンガーは、その視点を否定した。彼にとって、人間の富や自由は、技術によって脅威にさらされているのである。技術は、人間を「存在」から「非存在」へ、「貧窮」へ、「不自由」へ、「不確実性」へと導くものなのである<sup>(68)</sup>。

このような点から、ユンガーは、技術を「略奪文明化 predatory cultivation」<sup>(69)</sup> と規定している。技術は、人間に富や自由をもたらすどころか、地球を「死の地球」<sup>(70)</sup> にすると考えた。彼にとっては、技術発展は、地球上の環境汚染を加速化するものでもあった。これは、人間と技術の間の調和ある関係を無視した立場に他ならない<sup>(71)</sup>。人間は、技術を自然との調和において発展させる義務をもつにもかかわらず、ユンガーの論点は、技術を自然から完全に分断して、自然環境を破壊するものとみるのである<sup>(72)</sup>。さらに技術は人間自身をも破壊に導くということが、超越論者の一つの重要な論点である。人間は、技術発展の中で、死の時間としての機械的時間の中に組込まれ、その過程の中で一つの歯車になることになる<sup>(73)</sup>。ユンガーにとって、技術を用いる人間は、その技術のもつ枠組の中に従属させられることになる。したがって、人間は、技術によって、労働から解放されることはないのである<sup>(74)</sup>。彼は、人間は、技術を用いる労働組織の中で、技術のあら

ゆるものを包括し、破壊していく過程において、もはや抵抗出来ない無力な状況に導かれているという<sup>(75)</sup>。このようなユンガーの視点は、あきらかに、技術の不健全な面のみを見る立場と言うことが出来るであろう<sup>(76)</sup>。

ところで、ユンガーは、技術的思想や近代の技術的發展の起源は、デカルトの思想にあるという<sup>(77)</sup>。これは、近代の技術的發展の源泉を、デカルトの「自我認識」の中に見て、人間自身を最終的に立法者とする立場にあるとするものである<sup>(78)</sup>。また彼は、技術發展を裏付ける思想は、ニーチェや、シュペングラーの「力への意志」という視点にあるとみ、技術はその伝統のうちに人間生活の全領域に技術力を浸透させ、ぬぐうことの出来ない足跡を残していると断罪する<sup>(79)</sup>。ユンガーにとって、技術とは、もはや「魔性」以外の何者でもないのである。ユンガーは、技術とは、デカルトの思想に起源を持ち、「力への意志」によって鼓舞された「死の力」であり、究極的には、計算的思惟 *Kalkül* と結合した技術思想は、人間の将来に希望を与えるものではないとした<sup>(80)</sup>。しかも、この技術思考が、「自律的な力」として、自ら一人歩きしつつあるところに、人間を越えた力として歩みつつあるところに、彼は危険性を感じていたのである<sup>(81)</sup>。超越論者のユンガーにとって、技術は、「自己充足的に、自動的に、また機械的な要求に従って」、自律的に進展しつつあるのである<sup>(82)</sup>。

スフールマンは、ユンガーのいう自然科学的思惟の絶対化、またユンガーが、「力への意志」をもとにして、あらゆるものを制御しようとする思考が、技術發展の背景にあり、それらの特性が技術を魔性的な力に変えていったと主張する点については同意している<sup>(83)</sup>。しかし、ユンガーのいう超越論的技術論には、まだ十分に克服されねばならない側面があることを見抜かねばならない。それはスフールマンが語ったように、ユンガーは人間と技術の間のつながりを破壊し、「絶対化された技術」に対して人間の「絶対化された自由」を提唱し、技術を一方的

に否定したということである<sup>(84)</sup>。ユンガーは人間と技術の間に、「葛藤状況」、「緊張関係」のみをみており<sup>(85)</sup>、人間対技術という敵対的關係でしか両者をとらえきれなかったという点に、ユンガーの問題がある。彼は、終始、技術的な力が、人間を脅威にさらすという点でしか技術をとらえきれなかったのである。

さらに、スフールマンが超越論者として位置づけた、ハイデッガーの論点について簡単にみてみよう。ハイデッガーは現代社会にあって、その存在論からの考察に基づき、技術のもつ「巨大な危険性」について論じた。ハイデッガーは、技術とは、あらゆるものをコントロールすることを目標にして、物の究極的基礎や、第一原因を見極めようと意図して設定されたものであり、形而上学の極致として、世界を包括する力となっていると考察したという<sup>(86)</sup>。ハイデッガーも、同様、人間の思惟は、次第に技術社会を背景にし、「技術的・計算的思考」になり、またそのような思考は、存在しているもののあらゆる物の意味を媒介するものとはなりえないと指摘したのである<sup>(87)</sup>。このようにハイデッガーの論点には、技術的な思考すなわち計算に力点をおく思惟は、人間を *Nichtige* に導くものであり、このような技術的思惟は、人間の文化をも破壊していくのであり、人間をニヒリズムのうちに押し付けるものとみたのである<sup>(88)</sup>。彼は、ニーチェにしたがって、技術の文化は、「危機の文化」であり、技術發展は、人間存在を、非本来的なものに変えていく危険なものと考えていたのである<sup>(89)</sup>。しかも技術的思惟の背後にある人間の自律的思考を見抜いており、それが文化の破壊をもたらすものであるとも認識していた<sup>(90)</sup>。しかしスフールマンもいうように、ハイデッガーは、思惟の自律性を排除したが、そこから自らを救い出すことが出来なかったのである。技術を正当に評価し、技術と人間の調和という点まで、問題にすることが出来なかったといえよう。

なお、ユンガーが技術の思想的背景に、デカルトの哲学を見たように、ハイデッガーも形而

上学のきわみとしての技術の思想的背景を問題にしている。彼は、近代技術の足跡をたどっていけば、それはプラトンに立ち帰ることが出来るとする<sup>(91)</sup>。また、それ以後、デカルト、ライプニッツ、カントを経由して、発展したとする<sup>(92)</sup>。いずれにせよ、ユンガーとハイデッガーは、相互に影響しあっており、彼らの技術に対する論点には、近代技術が普遍的なもののみならず、あらゆる科学や技術の分野が科学発展のために仕えているとする点で、超越論者なのである<sup>(93)</sup>。しかも両者とも、技術が、もはや人間には支配も統制も出来ないような力の下に渡されてしまったことを感じていたのである<sup>(94)</sup>。しかも、技術の破壊的な力は、技術そのものに潜在的に存在しており、これが、技術の最も危険な点であることを両者とも認識していた<sup>(95)</sup>。ユンガーは、技術によって、人間の生に死が貫徹されると語り、ハイデッガーは、人間を守るための技術が、人間を支えるものとはなっていない現状を憂慮したのである<sup>(96)</sup>。両者にとって、技術的發展は喜ぶべきものではなく、その発展に不吉な前兆をみていたのである。

#### IV. 技術支配論者、超越論者批判

技術支配論者、超越論者と称される技術論の特性について、論じてきた。スフルマンによれば、前者は技術をオプティミスティックに絶対化し、後者は技術をペッシミスティックに理解して、技術の発展を否定していくという特徴をもっていた。またその両者に共通なものとして、その技術論の背景に自律的哲学が存在したことを指摘した。技術絶対化にせよ、技術を排斥する立場にせよ、その背景に共通して、自律的哲学、人間の理性の絶対化と、技術科学的思想の絶対化の過程が存在しているというのである。

この理性の絶対化について、スフルマンは、『技術文化と技術社会』において、詳細に取り扱っている<sup>(97)</sup>。環境問題を例にとり、環

境汚染の問題には、背後に「無視されている宗教的・哲学的背景」が存在するというのである。これらの点については、すでに示し、また本論Ⅱ・Ⅲ節においても一部取り上げた。スフルマンの論点を結論的にいえば、技術絶対化、また技術否定の背景には人間を絶対化する「理性の自律」の問題が存在しているのである。

スフルマンは、環境汚染の問題を議論するとき、その背景に存在する宗教性に注目すべきであるという。彼によれば、「根本的な宗教的確信によって規定された哲学は、科学やテクノロジーの発展に決定的な役割を演ずる」<sup>(98)</sup> のであり、その宗教的確信こそが問題であるという。つまり、「近代テクノロジーの巨大な混乱を見るとき、この誤謬の源泉は、特に精神的レヴェルにある」<sup>(99)</sup> と指摘する。また超越論者として位置づけられるユンガーやハイデッガーが、技術支配論に特徴的にみられる技術の絶対化の背景に、デカルトに特徴とされる「近代人本主義的宗教の教義」<sup>(100)</sup> が存在すると述べていることもすでに指摘した。デカルトは、あらゆる伝統や信仰を疑うとともに、「宗教的確実性を人間自身のうちに求め、それを、学的思惟の中に見出した」哲学者である<sup>(101)</sup>。スフルマンによれば、デカルトの数学的思考によって、自然は機械論的に解釈されることとなったのである<sup>(102)</sup>。近代の技術社会では「近代自然科学とその数量化の方法によって規定される態度」<sup>(103)</sup> のみが妥当的なものとされ、「自然科学的思惟の絶対化」<sup>(104)</sup> が進展することとなる。デカルトにはじまると考えられる「機械論的自然観の首尾一貫した適用が、今日でもわれわれを脅かしている」<sup>(105)</sup> という状況を生起させたのである。このように、技術発展の問題がその宗教的哲学的背景に起因する、「宗教的な問題」<sup>(106)</sup> であるという視点に着目する必要がある。特に技術に対して、最大の賛辞をあげる技術支配論者達の思想的背景が、このような機械論的哲学にあることはしばしば指摘されていることである<sup>(107)</sup>。

この機械論的哲学には、「人間は、技術と科

学の授用によってその自律的地位を実現出来る」<sup>(108)</sup> という技術に対する視点が含まれている。また、技術こそは、自然を支配するために用いられ、「時空的制約を越えて人間の手に服従するような文化を創造するためにも」<sup>(109)</sup> 用いられることを、大々的に宣言する思想に連動するのである。究極的には、このような科学的思惟に関連した人間を絶対化していく過程、すなわち「西洋文化において科学とテクノロジーに結びついた自律性への信仰」<sup>(110)</sup> が、機械論的な科学論の根底によこたわっていることに注目すべきである。

また超越論者の科学観についても、その宗教的背景について顧みる必要がある。すでに超越論者については、ユンガーと、ハイデッガーをもとにその視点を説明した。ユンガーに焦点をあててみるなら、技術は人間の自由を脅かし取るという主張につきるともいえる。彼は、人間に対する技術の挑戦という枠組において技術を理解している。技術支配論者 N. ウィナーは、自己統御機械をデザインし、人間の脳にも類似した、より人間的な機能をもつ機械をつくらうとした。彼は、その機械が人間にかわりうるような<sup>(111)</sup> 科学的な進展を志向し、しかも機械が人間の能力を超える状況をデザインした。しかし、そのような技術支配論の根底には自らの知識を絶対化する宗教性が存在している。また、ユンガー等超越論者達も、その思想的根底には、技術支配論者とは形をかえながらも同類の、人間の絶対化の過程が存するとみてとることが出来る。人間の自由という視点からのみ技術を考え、自律的な技術と、「自律的な人間」の間の緊張関係でしか、技術をとらえることが出来なかったのである。

超越論者ユンガーにとっては、人間の自由、人間そのものの自律性が常に念頭にある。換言するなら、ユンガーは自身の内面性のみを重視し、人間には外的なものである技術の弊害的な側面からの逃避のみを考えているといえる。自律的な技術力は、人間の自由とはあい入れず<sup>(112)</sup>、人間の自由の点からみる限り、人間の

自由を人間にとって第一義的と考える限り、当然のこととして、自由に対抗する技術を否定する立場につながる。

ユンガーは、デカルトにみられるような「我思う故に我在り」という自己中心的な主観主義が、人間性を科学や技術力の発展によって、無視する状況に至ったと述べて<sup>(113)</sup>、技術支配論者を批判した。超越論者ユンガーの技術支配論批判は当を得たものであり、自らは人間の自由の視点で、人間を絶対化しながら、一方、人間理性の絶対化を根底にもつ技術支配論を批判する。ユンガーにとり、技術支配論にみられる技術一辺倒の姿勢は、自己中心主義 egocentrism によって貫徹されたものである。しかし、彼は、技術を否定し人間を絶対化する視点と、デカルト以来の技術発展が内包する自我中心主義が、究極的には、人間を絶対化し、人間理性の自律性を追求するという点で、共通していることを、明確に見抜くまでに至っていない。確かに彼は、人間が「近代のイデオロギー——技術の宗教——の支配力」に包囲されてしまっていることを<sup>(114)</sup> 理解している。このように、近代技術の脅威的な力を認めながら、一方では技術の力に対立するものとしての人間の自由を絶対化した。すなわち、彼は「人間の自由」対「近代の技術」という枠組を脱して、技術や人間について考察することが出来なかったという、非常に重大な誤謬に陥っている。ユンガーは、近代人は、自らの信仰を技術発展に売りわたしたと理解した。しかしまた、彼は、人間の自由を守るという点における人間に対する信仰を、技術を拒否する形で表明したのである。このユンガーに見られる超越論者の視点は、近代技術への批判を明確にしつつ、また人間自身の自由という点で自己絶対化の過程が進展している。ユンガーは自らの宗教を、「自由な、自然的な人間」<sup>(115)</sup> に対する信奉においたのである。

技術を絶対化する技術支配論者に対して、人間を絶対化する超越論者の視点はともに一見相対立するようにも受けとめられる。しかし共通項が見出されるのであり、それは人間自らの思



惟の絶対化の過程である。スフールマンは、技術絶対化の過程は人間の「外 outward に方向づけられた」絶対化であり、ユンガーのいう自由なる人間の絶対化は人間の「内 inward に方向づけられた」絶対化といえると語り<sup>(116)</sup>、方向は異なるが、その起点でもある人間自身の思惟を絶対化する過程に他ならないと述べている。技術支配論者は、その宗教的現実性をどのような制御機械をも作り得る人間の能力におき、技術によってこそ未来は開けるとみた。また超越論者はその宗教的現実性や、自由なる人間においた。彼らは、技術の正当な使用に対する責任を放棄して、技術は人間社会に悪なる結果を生起させるとみた。両者の視点には、人間と技術の調和ある発展という視点はまったく見出せない。ただひたすら自らの主張点を絶対化していった。技術支配論者は、未来社会を開く技術の構築を主眼としていたであろう。しかし、革命的ユートピア主義者がするどく追求したように、結果的には人間性を否定するような技術論ともなった。また超越論者は、自らの自由のために、技術の発展を否定し、「自然にかえれ」とまで語った。彼らは、技術を評価するにあたって、自らは自由なる人間を絶対化するばかりで、技術の意義を正当に見極めることが出来なかった。技術支配論者、超越論者の両者ともに、人間と技術の調和ある関係・発展という視点を、決定的に欠いているといえるのである。

技術支配論者と超越論者の哲学は、人間の絶対化であり、技術支配論者は技術を絶対化し、また超越論者は技術を否定する形をとって顕在化した。両者の共通の宗教性は、「自律性への信仰」<sup>(117)</sup>である。技術支配論者の背景には、デカルト以来の自我中心的機械論の哲学が存在している。彼らは、「人間思惟の自律性」<sup>(118)</sup>を源泉として、そこから湧き上る形で技術絶対化を顕在化させてくる。この技術絶対化の過程には、機械論的思惟の絶対化の過程が、潜在的に存在していることを忘れるべきでない。要するに、技術支配論、超越論を貫徹している原理は、人間の絶対化である。一方は自我中心的哲

学に基づく「力への意志」を旨とする人間の存在、一方は、技術の脅威に対する危険性を否定することにはじまる人間の自由の絶対化と、両者の技術論の背景には人間中心的な思惟が厳然と存在しているのである。

このような技術論の宗教的背景もさることながら、さらに詳細な議論をすれば、技術支配論者、超越論者に特有の性質がみえてくる。それは、すでにあきらかにしたように、究極的には人間の絶対化という点に要約されるものである。これを具体的に言い換えれば、技術支配論者は、技術を人間のあらゆる側面に絶対化し、技術があらゆる側面を支配すると考えているとも要約可能である。超越論者については、人間のあらゆる側面に対して、人間自らを立法者の位置に置くとも言い換えることが出来る。しかし、人間の社会には、それぞれの領域や側面に権威が与えられているはずであり、技術の領域には技術の、人間の領域には人間の権威が与えられているのではないだろうか。端的に言えば、人間の問題を技術の問題としてとらえられないということである。その技術の側面と、人間の側面は、それぞれ独自の権威をもった側面であり、同じ次元では把握しえないということである。技術や人間の絶対化とは、技術の側面と他の側面を混同したものであり、社会に存在する様々な側面の独自性を認めないということにつながる。次節ではこれらの論点を取り扱って、近代技術論の問題性を提起する。

## V. 近代技術と領域主権

近代技術に対する見方について、技術支配論と超越論の二者を提示し、そこにみられる共通の特性についてみてきた。技術を評価するしないにかかわらず、その背景に人間自らの絶対化という過程が存在していることをも提示した。さらにこれに関連して、技術支配論者は、サイバネティックスの原理を、すべての領域におしすすめて絶対化し、一方、超越論者は、技術の脅威にさらされている人間の自由を絶対化し

た。ここには、技術の領域そのものを正当に評価していないという特徴が存在している。技術支配論者についていうなら、そのサイバネティックスの領域を絶対化している一方、実は正しくその領域の特性を評価していないし、超越論者については、技術の領域を正しく評価していないという点が存在している。超越論者のように技術支配論の欠点として、サイバネティックスの欠点を示すだけでは、議論にならない。サイバネティックスの原理や、またその技術的産物に意味がないなどは決していえない<sup>(119)</sup>。サイバネティックスが様々な分野、現象の理解に現実に役割を果たしているのである。しかし、そのサイバネティックスが、あらゆる領域において貢献するものでもないのである。

このような論点を読みとるとき、A. カイパー以来の伝統をもつ、「領域主権」論<sup>(120)</sup>が、技術支配論者、また超越論者達の視点に、技術と人間の調和ある発展という点においても、適切な解答を与えてくれることになる。たとえば、機械は技術的なものとして位置づけられるが、動物は、生物的なものとして位置づけられるべきであって<sup>(121)</sup>、サイバネティックスの視点から、人間の脳をすら機械的に整理することなど、領域主権論の視点からするなら、ありえない発想である。H. ドーイウェールトによれば、この世には様々な様態の側面が存在し、そこには、その側面に適応した、その側面自身の内的な性格<sup>(122)</sup>である「法」、「規範」のようなものが存在しているのである。したがってサイバネティックな技術主義 *technologism* の危険性を避けるには、サイバネティックスの技術一科学的な法則を、技術の分野以外に無意味に使用しない<sup>(123)</sup>、すなわち領域を犯さないという点、「相互不可還元性」 *mutual irreducibility*<sup>(124)</sup>が問題となってくる。サイバネティックスの原理の視点から、つまり、技術主義的な立場から、人間の自由などの問題を論じること避けなければ、人間は、単に優秀なる機械に、技術一科学的な特性に還元されてしまうという危険性をもっているのである。そこで、こ

の領域主権の概要について、要約することを通して、技術支配論者、超越論者の立場との対比をみていこう。この領域主権の論点は、A. カイパー以降カルヴァン主義の伝統のうちに存しているもので、H. ドーイウェールトが詳細に議論したこの領域主権論こそが、技術支配論者、超越論者達の技術論を克服する道であることが明らかになるであろう。

この領域主権論については、キリスト教哲学の春名純人が H. ドーイウェールトの名著『理論的思惟の新批判』<sup>(125)</sup>をもとに解説しており、ドーイウェールトの『西洋思想のたそがれ』<sup>(126)</sup>の「あとがき」の中でも詳細にとり扱っている。原著『理論的思惟の新批判』は非常に難解であるが、ドーイウェールトの「領域主権論」については、L. カールスベークも、その著『キリスト教哲学入門』<sup>(127)</sup>において、詳細に解説をしている。これらの論点を参考にし、領域主権論から近代技術論を顧みてみよう。

まず、この理論を実質的、精力的におしすすめた、A. カイパーはこの原理は「聖書の創造の秩序に根ざしたもの」<sup>(128)</sup>であり、この世の絶対的主権者である神が、社会の現実の中のそれぞれの領域に、その領域そのものが命をもつに至るために、それ自身の特別な法則・意味を与えられているとする<sup>(129)</sup>。たとえば、国家、教会、家族、学校、仕事、科学、芸術などそれぞれの領域が、独自の領域において固有の法則をもち、しかも、それぞれの領域に対する権威の源泉は、「国家」などにあるのではなく、聖書の神、神御自身であるとする<sup>(130)</sup>。それぞれの領域は、国家の従属物として存在するのではなく、その国家自身も、一つの「経験の基本的な様態 *modes*」<sup>(131)</sup>、すなわち領域なのである。しかも、様態としての教会とか家族とか、学校など、また科学の領域、芸術の領域も同じく、各様態は、国家に対する責任があるのではなく、それぞれの領域にそれぞれの権威をさずけておられる神に対しての責任をもつものである<sup>(132)</sup>とする。これは、換言すると、神が、教会や家

族、学校、会社、またそれぞれの領域に国家とは基本的に異なる特性を与えておられ、それぞれが固有の権威をもつとするのである<sup>(133)</sup>。またそれぞれの領域が、国家のどのような部分にも、還元されないことを明示したのである<sup>(134)</sup>。A. カイパーはこの論点を、「領域主権」と呼んだのである<sup>(135)</sup>。

この A. カイパーのいう領域という語は、英語では areas or modalities あるいは aspects が用いられている。これは、「領域」または「様態」と訳され、被造物の諸側面を明示したものである<sup>(136)</sup>。先述のカールスベークは、これはまた、「意味側面」 meaning-aspects ともいわれると語り、それ自身は、つまり各領域、様態それ自体自己充足的ではないが、それ自らを超えたものをさし示している存在であると説明している<sup>(137)</sup>。しかも、この様態的諸側面は、決して相互に還元不可能であり、それぞれの様態・領域は、それぞれの「意味構造」 meaning-structure をもって、他の領域とは異った意味の違い meaning-diversity をもち、またそれ自身としては、独自の意味の全体性 meaning-totality をもっているのである<sup>(138)</sup>。言い換えるなら、領域主権は、様々な領域の異った法則の「不可還元性」を保証し、また保持するものであるが、これはまた「領域普遍性」 sphere universality と関連している<sup>(139)</sup>。しかし、その領域普遍性を通して、それぞれの多様な諸側面は領域普遍性の特別な構造の中で、普遍的に一貫したものであることを示しているのである<sup>(140)</sup>。カールスベークが説明したように、実在の一領域、空間的側面 spatial aspect が、他の実在の一つの領域である数的側面 arithmetic aspects と密接に結びついていようと、空間的側面は、数的側面では説明されえないのである<sup>(141)</sup>。すなわち、空間的側面は、数的側面のパリエーションにすぎない<sup>(142)</sup>。もし、空間的側面が、数的側面に還元されるのなら、被造物の実在の諸様態の中で空間的側面は、提示される必要がなくなるのである<sup>(143)</sup>。この意味で空間的側面、数的側面はそれぞれ固

有の「領域主権」をもち、しかも「不可還元性」をもっているのである。しかし、空間的側面も数的側面も、無関係のままではない。ドイウェールトは、各様態的側面は、神が、創造のはじめにおいて、「実在の全側面を包括する宇宙論的時間 cosmic time を創造され」<sup>(144)</sup>、「領域普遍性」という神の秩序のうちにそれぞれが包括されているとするのである。

ドイウェールトは、このようにして、この世の実在の諸側面としてもうこれ以上には他のものに還元不可能な様態的側面として、15の様態的側面をあげ、「領域主権論の宇宙論的、基本的原理」<sup>(145)</sup>としての哲学を展開したのである。彼はその15の実在の側面はそれぞれ「数、空間、延長運動、エネルギー、生物、感覚、論理、歴史、言語、社会、経済、美、法、倫理、信仰」<sup>(146)</sup>からなっており、それぞれは、その領域独自の「領域主権又は様態的不可還元性」<sup>(147)</sup>のうちに、秩序をもって、順序だてられて整理されているとする<sup>(148)</sup>。また、これらの15の実在の諸側面とは構造を異にするタイプの側面も存在するという。それはすでに国家と他の諸領域の関係について扱うなかで提示した領域に関係する。それは、家族、国家、学校、経済事業等のような「社会的領域」 societal sphere の場合である。要するに、この世における「具体的な事柄」 concreat things、「出来事」 events、「社会関係」 societal relationships などの領域である。これらの領域は、人間の日々の生活経験の中に浮かび上がって来るもので、実在の具体的な構造に関連したものである<sup>(149)</sup>。このような社会関係などの具体的領域は、15の様態的側面と密接に関連している。しかし、各領域が独自の法則を持って権威付けられていることには相違ない。しかも、15の側面も、様々な社会的領域も、それぞれ他に還元出来ない権威をもちつつも、それらは、「聖書的な根本動因」<sup>(150)</sup>のもとにあって、一貫した連関性をもっているのである。

このような様態的側面や社会的領域が、独自の領域主権をもちながら、相互に関連してい

ることについて、ド-イウェ-ルトは、太陽の光がプリズムによって、屈折させられている状況から説明している。それは、太陽の光の屈折が、7つの色彩をもつスペクトルに分かれる現象を想起すればよいとする<sup>(151)</sup>。プリズムによって屈折させられた太陽光は、7つのスペクトルとなって秩序づけられ、それぞれは他のスペクトルとの関係を無視しては、存在しえない。またそれぞれのスペクトルは、決して交わることはない<sup>(152)</sup>。ド-イウェ-ルトによると、この状況を想起する時、太陽光を屈折させているプリズムが、神の創造された「宇宙論的時間」cosmic time であり<sup>(153)</sup>、この時間の枠組のうちに、それぞれの様態的側面の意味がスペクトルのように、分かれていくのである。スペクトルには、特有の色が判別されるように、「各様態的側面は、それ自身の領域において、主権性を持ち、またそれらは、それ自身の様態性において、意味の充全性を示すことになる」<sup>(154)</sup>のである。これらのスペクトルに例えられる各様態は、それ独自の法をもち、他の様態には決して還元されえないのである。様態独自の勢力範囲 orbit において主権性をもっているのである<sup>(155)</sup>。

この領域主権論において、特に注目すべきことは、各様態的側面は、「創造、罪への墮落、贖いという宗教的根拠動因に支配されたキリスト教の出発点と切り離すことの出来ない一貫性」<sup>(156)</sup>をもって、順序をもって位置付けられているということである。すなわち、この領域主権論は、「起源者、意味の全体者、また究極的統一者である方の超越論的観念と解消しがたく結合」<sup>(157)</sup>しているのである。このキリスト教の根拠動因に結び付く領域主権論は、それぞれの実在の諸側面、また社会関係の諸領域の独自性を認めることを主眼としており、決して自分以外の領域を犯すことなく、他との秩序ある関係のうちに、存在していることを主張する。15の様態的側面について言えば、ド-イウェ-ルトが宇宙論的時間と呼ぶ概念のもとに、初期のものすなわち下層のもの substratum から、

後に出てくるもの superstratum まで、数的なものから信仰の側面に至るまで順序をもって続いており、しかもこの諸様態は決して順序が後先逆になることはない<sup>(158)</sup>。「数的側面には数秩序、あるいは数学の法則が支配し、エネルギー側面には物理化学の法則、その他、それぞれの側面には心理法則、論理法則、言語法則、経済法則、法律、道徳律といった種々な法が支配している」<sup>(159)</sup> というように、各様態的側面は順序を取りつつ、それぞれの領域での主権を守りつつ、相互に関連しあって、この世の様々な実在を表現しあっているのである。しかも、その順序は、本来屈折を受ける前の太陽光、つまり「束ねられた光」<sup>(160)</sup> に依存しているのであり、同時に、それらの屈折されたスペクトルとしての諸様態は、相互に独立している。これは、分けることの出来ない「一つの意味の統一性」が、様々な意味に分割されたものと考えることが出来るのである<sup>(161)</sup>。

## VI. 領域の絶対化と技術の評価

前節において、15の様態的側面、また社会的諸領域が、それぞれ独自の法則を持ち、それぞれの間には、他の領域には還元しえない関係があることを示した。各領域は、プリズムを通して屈折する光のように、本来は一つの光源から出ていたものであることも述べた。このことは、すでに展開してきた近代技術論の「絶対化」過程に対して、意味ある視点を提供する。

その第一は、領域主権の不可還元性の視点からの解答である。すなわち、どのような領域も、その領域における法則をもっており、ある特定の領域の法則を他の領域に拡大して適応させることは、領域主権の不可還元性を犯すことになるということである。すでに示したように、デカルト以後に見られる機械論哲学にさかのぼることの出来る技術絶対化の過程には、技術支配論者が重視したサイバネティックスの絶対化の過程が存している。しかし、聖書的世界観に基づく領域主権の立場に立つとき、たとえ

ばそのサイバネティックスの数的側面を絶対化して、他の様態的側面や社会領域にまで、サイバネティックスの原理が貫徹されるべきではない。仮に社会的側面 social aspects について言えば、そこには、その側面の「意味の核」 meaning-nuclei としての「社会的関係性」 social intercourse が存しているものであり、サイバネティックスの数的原理が社会的側面をも拘束することはありえない。もし数的側面が社会の全領域に適用されるとなると、それは領域主権論からして、数的側面の越権行為に他ならない。またたとえば、技術支配論者 N. ウィナーは、人間の頭脳にもサイバネティックスは変わり得ると考えた。仮に人間の脳を、生物学的側面と感覚的側面という二面にとらえるとするなら、その「意味の核」は生物的側面としては生命力 vitality (life) であり、感覚的側面としては感情 feeling であって、サイバネティックスの数的原理の「意味の核」である数量 quantity (number) とは異なる次元の意味をもつのであり、サイバネティックスを人間の生物的側面や感覚的側面にまで適応させることは、領域主権論からして認められないのである。ドイウェールトによれば、様態的側面の秩序をもった順序関係のうちに、数的側面は生物的側面や感覚的側面に従属するのであって、生物的側面や感覚的側面には、数的な様相を想起することは出来るが、その逆は不可能である。数的側面としてサイバネティックスをみると、サイバネティックスはその数的側面においてのみ独自の法則を担い、人間の脳の領域は数的な側面の法則に従うものではないのである。人間の脳の領域など、「純粋な数学」<sup>(162)</sup>の領域には還元されえないのである。このような点で、N. ウィナーやシュタインブーフの言うようなサイバネティックスが、人間の能力にとってかわるということは、ありえないのである。しかも、もし、このようなサイバネティックスの人間の能力に対する代替性を主張するならば、それは、この世の「宇宙的時間」の中に包摂されている領域主権論を犯すことになるので

ある。

このような領域の侵犯については、また超越論者ユンガー達の主張するように人間の自由のみを重視し、技術を否定する立場にもあてはまる。ユンガー達は、この世が、神の創造に基づく「宇宙論的時間」のうちに、15の諸様態が秩序付けられ、その様態側面は、それぞれ固有の領域で、独自の法則に基づいた役割を担っていることを無視している。ユンガーは、15の様態的側面の一つである技術に関連した諸側面の領域主権を無視しているのである。たとえば、技術が運動の側面 kinematic aspect にのみ関連しているとすると、その運動の様態的側面が、現実に存在するのに、人間の自由に関連した側面、たとえば審美的側面 aesthetic aspect または道徳的側面 moral aspect のみを絶対化しているということになるのである。このように、特定の諸側面を他の様態的側面に対して絶対化して、他の様態的側面を完全に従属させたり特定の様態的側面を無視するところに、領域主権の秩序を犯す様々な問題が生起してくるのである。

また二つ目の重要な観点は、領域主権論が、「主権的な起源地」 sovereign Origin<sup>(163)</sup>としての主イエス・キリストを仲保者とする神によって、保持されているという視点に関連した問題である。それぞれの領域が、究極的には、順序立てられ、ひとつの普遍的秩序をもって関連づけられていることはすでに指摘したが、この論点を無視することによって生起してくる自己絶対化の過程の問題である。端的に言えば、領域主権を創造の秩序のうちに支えている「起源地」の意識の欠如の問題である。

技術支配論者、超越論者の両者に共通して、彼らは、自らの考え方を絶対化するうちに、人間自身を絶対化し、自らを立法者、起源地の位置に引き揚げたのである。しかし、ドイウェールトも語っているように、神こそが各様態的側面に意味を与えられる方であり、この世の「時間的宇宙の意味全体は、キリストのうちにみられる」<sup>(164)</sup>のである。彼らは、この点に、

つまり各様態は神が起源者であるということに着目せず、人間自らを起源者としようとしたのである。領域主権論からすれば、現実の社会は様々な意味をもつ社会に分かれ、また人間は様々な活動に従事しようと、それらの営みは、すべて神の創造の秩序の中に存在しているのである<sup>(165)</sup>。神の存在と意味の一貫性を無視しては、現実の社会の諸様態は、決してその意味を遂行しえないのである。諸様態の「起源者」は神である。「それぞれの側面は、神によって与えられた法において、その個別性を担う」<sup>(166)</sup>のであり、また神が起源者であるために、各様態それぞれは、それ自身「自己充足的、自立的なものではない」<sup>(167)</sup>のである。各様態の側面は、神が与えられた秩序のうちに、その側面に与えられた法則に基づいて不可還元的であり、また起源者である神との関連のうちに、はじめて全体の一つの側面として機能する。したがって、主キリストとの関連のうちにとらえられる神は、「各様態の絶対化を決して許さない」<sup>(168)</sup>ばかりか、「様態的側面とその領域のもつ法則の意味の内的な様態的一貫性」<sup>(169)</sup>を保証する起源者なのである。

このように、領域主権論の視点にたてば、各様態の意味の充満性を保証し、意味の究極的統一を与える方が、神であり<sup>(170)</sup>、その神を無視して、本来技術も人間の自由も存立しないのである。技術支配論者、超越論者などの近代技術論は、この意味で、技術などの様態的側面を絶対化しただけでなく、その様態を提示される起源者を意識することもなかったという、二重の誤謬を犯しているのである。

N. ウィナーにせよ、ユンガーにせよ、彼らは最終的に、人間を起源者に位置づけ、起源者としての自己充足性を自らのうちに示そうとしたのである。彼らのように、人間自らの「力への意志」にうったえるような「人本主義的内在哲学」<sup>(171)</sup>は、創造の起源者を意識していないだけでなく、領域主権の観念など皆無である。諸様態に意味を与えられる創造者を無視して、人間そのものを絶対化していったのである。ド

ーイウェールトは、この自己絶対化に関して、「普遍法則を絶対化する」者と「個人的主体を絶対化する」者<sup>(172)</sup>の二様を示しているが、これらの両者とも、内在哲学に関連したものである。人間そのものを絶対化する<sup>(173)</sup>。ある者は、技術法則を「普遍的な妥当的法秩序」とみて、あらゆる領域に、それを適応させようとし、ある者は、「新の实在、すなわち現実の姿を単なる偽りの姿とみ」<sup>(174)</sup>、自己を絶対化するのである。しかも、彼らには、共通に、「内在哲学」と呼びうる思惟が根底にあるのである。

このように技術支配論や超越論の近代技術論には、領域の不可還元性と起源者としての神という二点で、問題があると結論づけることが出来よう。これらは、領域主権論からは隔絶したものであり、各領域に意味を与えられる起源者を無視したものである。これらの二点を主眼としない技術論は、結局自己絶対化して、領域として与えられた各領域を正しく評価しないことになる。そこで、技術を正しく評価するには、技術の用いられる領域、側面を、正しく把握し、その側面の法則を正しく応用することが重要となる。そのためには、技術を用いる人間は、技術の領域が、神の秩序のもとにおかれ、その意味が神によって示され、与えられていることを把握しておかねばならない。換言するならば、技術の限界を知り、またその能力も正しく把握することの必要性である。スフルマンは、「テクノロジーの意味を正當に評価しながら、開発と維持を追求することは、科学者と技術者の極めて高い道德精神に新しくかつ深い内容を注ぎこむ」<sup>(175)</sup>ことであると述べている。この科学者と技術者のエートスとは、領域主権を正しく評価し、認識するところに出発する。スフルマンは、「創造世界の意味を開示し、深め、高揚することにおいて、熱心に求めるべきである」<sup>(176)</sup>とも述べている。領域主権は、神の創造的秩序において、神が様々な領域を与えられて、そこに意味を存在せしめ、その意味と関連した法則を与えておられることを示している。技術の領域を絶対化するのでも否定する

のでもなく、技術は神の啓示の秩序の中に厳然と存在するものと認め、その領域固有の諸法則を正当に評価し、それを他の諸領域と調和させつつ正しく位置付けることが求められている。そのことが、神の開示された意味の一貫性に奉仕することにつながるのである。スフールマンは、「テクノロジーの目的と価値と規範は、…技術倫理の中に明瞭にされるべきである」<sup>(177)</sup>とも語っている。テクノロジーの目的、価値、規範を、正当に評価するという技術の倫理は、技術が意味を持つ領域を制限させることに関係している。また技術を単純に無視するときに、技術倫理に照らして、正当とはいえないであろう。技術は、神の創造の秩序の中で、それ自身の独自の法則をもっており、それはまた、創造の秩序の進展のために貢献すべきものであるということを、技術を用いる人間が常に深く心に止めておかねばならないであろう。

## Ⅶ. 終わりにかえて——人間の 自己絶対化と技術——

技術支配論者は、自己統御可能な機械に未来への希望を託した。このサイバネティックスの機能は、人間の能力にも代りうるような「人間的機能」を発揮しうるとした。N. ウィナーは、「人間は、機械によって置き換えられるであろうか」<sup>(178)</sup>と問題提起した。技術支配論者は、コンピューターの高性能化のうちに、情報の概念を絶対化し、技術の未来を楽観視した<sup>(179)</sup>。シュタインブーフは、未来はサイバネティックスによってコントロールされるとすら考えた<sup>(180)</sup>。一方超越論者、ユンガーは、技術は、自然を破壊し、自由を脅かすもの、他に比較しえない程に魔性的、また普遍的力としてとらえた<sup>(181)</sup>。超越論者達は、技術の未来を信じることは出来ず、ユンガーは、技術ではなく、「自然へ還れ」と主張した<sup>(182)</sup>。超越論者、ハイデッガーは、「あらゆる技術的な活動の結果は死である」<sup>(183)</sup>とも語った。ハイデッガーは、技術を「危険なもの」としてとらえ、「存在への

復帰」は、すなわち人間が本来的自己をとりもどすには、技術から離れる必要があることを示した<sup>(184)</sup>。

このような技術観では、技術を正しく評価したことはない。すでに領域主権論を通して技術の評価について整理しなおしたように、彼らは宇宙論的時間の中に存在する各様態側面を絶対化または否定し、しかもその起源者を見抜くことが出来なかった。彼らの視点では、人類と技術の間に統一的、調和的な関係をもたらすことは出来ない<sup>(185)</sup>。そこで、問題となるのはこの両者に共通してみられる宗教的背景の、「自律性 autonomy への主張」<sup>(186)</sup> を看破する必要がある。彼らには、技術に対する思い入れに起因する「自己崇拜」と、人間の存在、自由への思い入れを核とする「自己崇拜」が存在している<sup>(187)</sup>。技術支配論者、超越論者は、技術の絶対化またはその否定という方向に行かざるを得なかったのである。彼らは、自己の主張を絶対化し、領域主権論の枠組にみられる超人間的法則、規範的原理の存在に対して、何の意識もないのである<sup>(188)</sup>。両者ともに、自らの判断に従って、自らの理性を絶対化し、自らの志向の枠の中であって、技術を問題にしたにすぎない。この誤謬は、スフールマンがいうように、「自己崇拜」が「人本主義的な世界観」と密接に結合された結果である<sup>(189)</sup>。結局は、人間性そのものが絶対者として定立されるのである。

このような過程であって、課題とすべきは、再び、「神が万物の起源」<sup>(190)</sup>であることを認識することである。すべてのものは、神によって創造されたものであり、その神の創造の秩序のうちに、すべてのものは、それ独自の法則をもって、存在しているのである。したがって、その法則を犯すことは、その領域の主権を認めないばかりか、その創造者たる神をも否定することになる。繰り返すまでもなく、技術は、神が、その秩序のうちに、位置付けられているものであり、神との関係のうちにとらえられない限り、人間の絶対化の過程と関連することを忘れるべきでない。キリスト教有神論の伝統にた

つ領域主権論に従う限り、全実在は、神に依存し、その神の与えられた宇宙論的時間の中で、神の創造の時以来の意味の一貫性のうちに、神の意志に従っている。

このような意味において、技術それ自身を絶対化するのではなく、技術そのものの位置を、その起源者とのうちに、明確に位置づけるとともに、その地平にたつて、技術を用いていくことが必要となる。全実在の統治者たる神を知り、その神の与えられた諸法則性、諸規範を明確に知り、自らの様態・領域の中で、その固有の法則を生かしていくことの重大性が出てくる。キリスト教有神論的世界観においては、それぞれ実在の諸領域が、神の秩序の中にあつて、神のもつ統合の意味が分散されたものとして、独自の法則のうちに動くことを意識する必要がある。要するに、万物は、実在にそれぞれの意味を与える起源者としての神との関係において存在している。人間が、特定の者を絶対化することは、その起源者を否定することになるのである。我々は、神との関係において、「人間の文化活動の位置形式としての技術は、主イエス・キリストのもとに位置付けられねばならない」<sup>(19)</sup> という主張に耳を傾けなければならない。

(注)

- (1), (2) Egbert Schuurman, *Reflections on the Technological Society*, Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1977, p. 11. 邦訳, 春名純人監訳『技術文化と技術社会』, 東京: すぐ書房, 1984年, 30頁。以下に用いる「近代」の語には、時代的に現在社会を意味させている。この著は後, *Reflections*. で表示する場合がある。
- (3) *ibid.*, p. 3. 同上, 13頁。
- (4) *ibid.*, p. 6. 同上, 19頁。
- (5), (6) *ibid.*, p. 8. 同上, 23頁。
- (7), (8) *ibid.*, p. 9. 同上, 26頁。
- (9), (10) *ibid.*, p. 10. 同上, 27頁。
- (11) Egbert Schuurm, *Technology and the Future: A Philosophical Challenge*, Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1980. 拙論「技術社会とキリスト教——E. スフルマン著『技術と未来』をめぐって——」, 『カルヴィニズム』1981~82年合併号, 日本カルヴィニスト協会, 1982年, を参照。スフルマンによれば, 技術支配論者と実証主義者は, 同じ者とみてよいであろう。両者共に, 技術を絶対化し, 技術をもって社会変革していこうとする (*ibid.*, p. xxi)。また後に取り上げるが, 『技術文化と技術社会』では, 革命的ユートピア主義者として提起したユルゲン・ハーバマス, ヘルベルト・マルクーゼは, 『技術と未来』では, 実証主義者でもあり, 超越論者でもあるとしている (*ibid.*, p. xxi)。これらの技術論者について簡単に定式化するなら, 技術支配論者イコール実証主義者であり, それに対するものとして, 超越論者があり, その中間に革命的ユートピア主義者が位置づけられることになる。この著は後, *Technology*. で表示する場合がある。
- (12) *ibid.*, p. 325.
- (13) この点については, 拙論「キリスト教社会学の試みⅢ——技術的規範と人間の責任——」, 『神学と人文』(大阪 基督教短大・神学院紀要), 第24集, 1984年, 参照。
- (14) 前掲, (注) の(1)。
- (15) *Reflections.*, p. 3. 前掲, 13頁。
- (16) *Technology.*, p. 179.
- (17) *Reflections.*, p. 3. 前掲, 13頁。
- (18) *ibid.*, p. 5. 同上, 18頁。
- (19) 同上, 14頁, 訳者注。
- (20), (21) ユルゲン・ハーバマス, 長谷川宏訳『イデオロギーとしての技術と科学』, 東京: 紀伊國屋書店, 47頁。
- (22) *Technology*. p. 180.
- (23) *ibid.*, p. 417.
- (24) *ibid.*, p. 179.
- (25) *ibid.*, p. 275.
- (26), (27) *ibid.*, p. 182.
- (28) 前掲, (注) の(11) 参照。
- (29) *Technology.*, p. 187.
- (30)~(32) *ibid.*, p. 191.
- (33), (34) *ibid.*, p. 192.
- (35) *ibid.*, p. 200.
- (36) *ibid.*, p. 201.
- (37) *ibid.*, p. 202.
- (38), (39) *ibid.*, p. 209.
- (40), (41) *ibid.*, pp. 213f.
- (42) *ibid.*, p. 217.
- (43) *ibid.*, p. 220.
- (44) *ibid.*, p. 222.
- (45), (46) *ibid.*, p. 223.
- (47), (48) *ibid.*, p. 224.
- (49) *ibid.*, p. 227.



- (50)~(52) *ibid.*, p. 229.  
 (53) *ibid.*, p. 231.  
 (54) *ibid.*, p. 237.  
 (55) *ibid.*, p. 247.  
 (56) *ibid.*, p. 51.  
 (57) *Refrections.*, p. 6. 前掲, 19頁。  
 (58), (59) *ibid.*, p. 6. 前掲, 19頁。  
 (60) *ibid.*, p. 6. 前掲, 20頁。  
 (61), (62) *Technology.*, p. 55.  
 (63)~(65) *ibid.*, p. 56.  
 (66)~(68) *ibid.*, p. 57.  
 (69), (70) *ibid.*, p. 59.  
 (71), (72) *ibid.*, p. 60. 前掲, 第二章「環境汚染——無視されている宗教的哲学的背景——」(拙訳)参照。  
 (73) *ibid.*, p. 62.  
 (74), (75) *ibid.*, p. 63.  
 (76) *ibid.*, p. 64.  
 (77), (78) *ibid.*, p. 66. 春名純人「キリスト教弁証学序説」, 『哲学と神学』, 京都: 法律文化社, 1985年, 参照。  
 (79) *ibid.*, p. 67.  
 (80) *ibid.*, p. 70.  
 (81) *ibid.*, p. 74.  
 (82), (83) *ibid.*, p. 75.  
 (84), (85) *ibid.*, p. 78.  
 (86) *ibid.*, p. 81.  
 (87) *ibid.*, p. 86.  
 (88) *ibid.*, p. 116.  
 (89) *ibid.*, p. 122.  
 (90) *ibid.*, p. 124.  
 (91) *ibid.*, p. 113.  
 (92) *ibid.*, p. 114.  
 (93)~(96) *ibid.*, p. 101.  
 (97) *Reflections.*, pp. 25ff. 前掲, 55頁以下。  
 (98) *ibid.*, p. 26. 前掲, 57頁。  
 (99) *ibid.*, p. 26. 前掲, 58頁。  
 (100), (101) *ibid.*, p. 28. 前掲, 61頁。  
 (102) *ibid.*, p. 29. 前掲, 62頁。  
 (103) *ibid.*, p. 30. 前掲, 64頁。  
 (104) *ibid.*, p. 30. 前掲, 65頁。  
 (105) *ibid.*, p. 31. 前掲, 66頁。  
 (106) *ibid.*, p. 35. 前掲, 74頁。  
 (107) 春名, 前掲「キリスト教弁証学序説」参照。  
 (108), (109) *Reflections.*, p. 53. 前掲, 105頁。  
 (110) *ibid.*, p. 58. 前掲, 114頁。  
 (111) *Technology.*, p. 319.  
 (112)~(115) *ibid.*, p. 79.  
 (116) *ibid.*, p. 80.  
 (117) *Reflections.*, p. 58. 前掲, 114頁。  
 (118) *ibid.*, p. 55. 前掲, 108頁。  
 (119) *Technology.*, p. 205.  
 (120) Herman Dooyeweerd, *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*, Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979. "Sphere Sovereignty", pp. 40-60. この著は後, *Roots.* で表示する場合がある。  
 (121) *Technology.*, p. 205.  
 (122) *Roots.*, p. 42.  
 (123) *Technology.*, p. 206.  
 (124) *Roots.*, p. 43.  
 (125) Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought, Vol. 1-2*, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969. この著は後, *New Critique* で表示する場合がある。  
 (126) H. ドーイウェールト 春名純人訳『西洋思想のたそがれ』, 法律文化社, 1970年。  
 (127) L. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy: An Introduction to Herman Dooyeweerd's Thought*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1975. この著は後, *Contours.* で表示する場合がある。  
 (128) *ibid.*, p. 94.  
 (129), (130) *ibid.*, p. 92.  
 (131) H. ドーイウェールト, 前掲, 200頁。  
 (132) *Contours.*, p. 92.  
 (133), (134) *ibid.*, p. 93.  
 (135) *Roots.*, p. 43.  
 (136)~(138) *Contours.*, p. 84.  
 (139) *Roots.*, pp. 45ff.  
 (140) *Roots.*, p. 46.  
 (141) *Contours.*, p. 84. *New Critique.*, p. 98.  
 (142), (143) *Contours.*, p. 85.  
 (144) *Contours.*, p. 88.  
 (145) *New Critique.*, p. vi.  
 (146) *Roots.*, p. 41. H. ドーイウェールト, 前掲, 200頁。  
 (147) *New Critique.*, p. 102.  
 (148) *Contours.*, p. 148.  
 (149) *Roots.*, p. 44.  
 (150) *Roots.*, p. 47.  
 (151) *New Critique.*, p. 101.  
 (152)~(156) *ibid.*, p. 102.  
 (157) *ibid.*, p. 104.  
 (158) この点については, カールスベークが的確に解説しているように, 15の様態的側面のうち, 「歴史的」側面と, 「論理的」側面をみるなら, 「歴史的」側面は, 「論理的」側面より, 上層に秩序づ

- けられている (*ibid.*, p. 96)。したがって、最初に出てくる「数的」側面は、いかなる下部の様態ももたないし、また最後に出てくる「信仰」側面は、いかなる下層の側面ももたないのである。これら「数的」側面と「信仰」側面は、15の様態的側面の両極をなしており (*ibid.*, p. 96), その意味で、「数的」側面からの14の「道徳的」側面は、15番目の「信仰」側面の下層の様態的側面であり、「信仰」側面の中には、それらの14の側面が内包されていると考えることが出来る。
- (159) H. ドーイウェールト, 前掲, 201頁。  
 (160), (161) *Contours.*, p. 108.  
 (162) *New Critique.*, p. 98. Footnotes. 1.  
 (163), (164) *ibid.*, p. 99.  
 (165) *ibid.*, p. 100.  
 (166), (167) H. ドーイウェールト, 前掲, 201頁。  
 (168) *New Critique.*, p. 104.  
 (169) *ibid.*, p. 105.  
 (170) *ibid.*, p. 104.  
 (171) *ibid.*, p. 108.  
 (172) *ibid.*, p. 110.  
 (173) *ibid.*, p. 108.  
 (174) *ibid.*, p. 110.  
 (175), (176) *Refractions.*, p. 60. 前掲, 116頁。  
 (177) *ibid.*, p. 60. 前掲, 117頁。  
 (178) *Technology.*, p. 319.  
 (179) *ibid.*, p. 321.  
 (180) *ibid.*, p. 322.  
 (181)~(184) *ibid.*, p. 316.  
 (185)~(188) *ibid.*, p. 326.  
 (189), (190) *ibid.*, p. 327.  
 (191) Calvin Center for Christian Scholarship, *Responsible Technology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. p. ix.  
 (1987年9月25日受理)