

三木哲学における技術の概念

赤松 常弘

三木清は昭和十六年十月、岩波講座『倫理学』の一冊として「技術哲学」を発表し、翌年、附録二篇を加え、同じ題名で独立の単行本として出版した。別稿で検討したように、三木の哲学は行為の哲学であり、その哲学を構成する基本概念のひとつは「技術」の概念である。道具を制作し、物を生産する行為から芸術の創造行為に至るまで、人間の行為はすべて技術的だと三木は考える。技術的でない行為はない。技術は人間存在の本質に根ざしたものである。

三木は昭和九年頃から技術の問題をしばしば取りあげて論ずるようになる。はじめは芸術の創作が含む技術性の分析などを行っていたが、時代の状況に呼応して、「行動的人間」のタイプの創造を提唱し、行為の哲学の構築を目指すようになり、技術性は人間のあらゆる行為の本質的契機として考察されるようになる。昭和八年から十二年頃まで書き継がれた『哲学の人間学』では、一定の状況のなかに置かれた人間の能動的な表現性の契機として技術が論じられ、『哲学的人間学』を中断して書き始められた『構想力の論理』では、技術は形をつくり出す構想力の働きと結びつけて考察されている。昭和十五年に出版された『哲学入門』でも、人間と環境との相互関係のなかで技術がとらえられている。その他多数の評論、時評のたぐいのなかで、技術の問題が論じられているが、上述のように、昭和十七年『技術哲学』が公刊され、ここに三木の技術論はある程度まとまりをもったものとして発表されることになった。しかし本書は「倫理学講座」のために書かれたものであり、三木の技術哲学の全貌がそこに示されているとは言えない。

三木の主要な哲学的著作はいわゆる講座ものの一巻として書かれたものが多い。これは彼が自分の思想を自分の内でゆっくり発酵、熟成させて書くタイプの哲学者ではなく、たえず周囲の状況を見て、それに敏感に反応しながら、外的な動機やきっかけで考え始め、それを自分の哲学のなかに取り込んでいくタイプの著述家だったからで、しかも彼が執筆した講座ものの企画編集には自分も参加していたことが多かったので、講座ものなかで彼が執筆したテーマは、その時代の読者が要求すると彼が考えたもの、あるいは時代をリードするために啓蒙の見地から読者に与えようとしたものであり、かつ彼自身の哲学のテーマでもあったものである。

『技術哲学』も倫理学講座の一冊として書かれているかぎり、一定の外的制約を受けている。すなわち、この著作はたんに技術について一般的に論じ、技術の哲学的基礎づけをするというのではなく、技術と道徳、倫理の関係を明らかにすることを目指している。したがって全体の構成も、まず技術の本質について考察し、ついで技術と社会、技術と道徳について論じるという形になっている。これで技術論の様々な主題がすべて論じ尽されたとは言えないだろう。しかし技術の問題を倫理学講座のひとつのテーマとして取りあげ、道徳を技術と関連づけて考察しようとするところに、発想の新しさがあり、三木の問題意識がうかがわれ

る。技術論の対象が狭義の生産技術にとどまらず、社会技術、観念技術、心の技術にまで及んでいくところに、三木の技術論の特色があり、その背後に、技術の概念を基礎にすえた行為の哲学としての三木自身の哲学がある。

この小論では、『技術哲学』を中心に、晩年の三木が技術の概念をどのようにとらえていたか、また、技術の概念を基礎にして、彼自身の哲学をどのように構想していたか、検討することにする。

(一)

『技術哲学』の冒頭で三木は、「技術というものを如何に考えるにしても、それが行為に関わることは明かである。為すこと、為し能うことが技術においては決定的である。」と述べ、技術の本質を行為というものから考えてゆこうとする²⁾。三木によれば、技術は普通には、一定の目的を達するための手続、手段、あるいは手段の体系と考えられている。それが誤りというわけではないが、しかし「技術を手段（手段の総体及至体系という意味を含めて）と考えることは、技術を主として道具（固有の意味における道具及び機械を含めて）の見地から考えることである」³⁾。道具はたしかに手段である。しかし道具が技術であるのではない。「技術は行為であり、行為の形態である。道具は技術的行為の構成的部分としてその中に入ってくる一つの要素に過ぎない」⁴⁾。

もちろん三木は技術を手段、道具の見地から規定することを全面的に否定するわけではない。目的と手段、道具と機械という観点からも、技術について考察している。しかし三木の技術をとらえる基本的観点は「行為」というところにある。ここに三木の哲学が示されている。

しかし「行為」をどうとらえるか。人によって、立場によって、そこに多様なとらえ方があるであろう。『技術哲学』の時期における三木は、当時の心理学の見地を取り入れて、行為を「刺激に対する反応」「作用に対する反作用」と規定し、行為を主体の環境に対する「適応」という観点からとらえていく。「主体が環境から作用され、逆に主体は環境に作用する。そこに適応という関係が認められる。主体は環境に適応することによって生きてゆくのである」⁵⁾。適応はさしあたり反射的、本能的に行われるが、環境が変化して新しい環境になった場合、それに適応しうる新しい行為の形が發明されねばならず、そこに技術というものが現われる⁶⁾。

以上のように、三木はまず技術を主体の環境に対する適応という観点からとらえ、変化した環境に対して本能的に適応できなくなった場合、その新しい環境に適応する非本能的な行為のなかに技術の発生をみる。そしてケラーのチンパンジーを使った有名な実験を例として取りあげ、得ようとする餌に達するまっすぐな路がふさがれている場合、廻り道をして目的物を手に入れることに新しい行動の形の發明を見、また、棒を使ったり、二本の葦の茎をつないで餌を引き寄せることに道具の使用や製作を見て、技術の発生的原型がそこに示されているとしている⁷⁾。そして「技術は元来このように新しい環境に対する新しい複合的行動様式の發明による適応なのである」⁸⁾と要約している。

三木が狭義の哲学だけでなく、人文、社会諸科学の成果にも目を配りながら思索していったことは、『構想力の論理』などによく示されているが、この『技術哲学』でも、技術の定

義は、以上のように、当時の心理学などの最新の成果を踏まえながらなされている。しかしそれはあくまで自分の哲学を例証し、補強するために援用されたものであって、三木の哲学の核心的な部分はそれ以前に、思弁的な概念によって構成されている。

そのことは、ケーラーの実験を実例として引いたすぐ後で、「技術が存在するというには主体と環境との対立がなければならぬ」「主体と環境とが対立し、その調和を媒介するものが技術である」⁹⁾と述べるときに、顕わになっている。「主体」と「環境」の「対立」と「調和」ということは、ケーラーの実験から直接に、帰納的に引き出されたものとはいえない。

「主体」と「環境」、「対立」と「調和」は、三木があらかじめもっている哲学的、思弁的概念である。「主体」と「環境」は、純粹意識としての「主観」とその対象としての「客観」の関係を基本にして哲学を構成しようとする認識論的立場を越えて、存在論的見地に立って行為の哲学を構築するための基礎概念として据えられたものであり、「主体」と「環境」の関係は、内在的でありかつ超越的なものとしてとらえられる。「対立」と「調和」はこの「超越的・内在的」関係をより具体的に表現したものである。このことは後で検討することにして、そのまえに、本書における技術のもうひとつの定義をみておこう。

上述のように、技術はまず「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」と定義される。ついで技術的行為に含まれる道具について、特にもっとも原初的な道具である人間の「手」について一通り考察された後で、「技術にとって道具が構成的であるということは、技術の本質が生産にあることを意味している」¹⁰⁾と述べられ、技術は「物を作ること」と定義される¹¹⁾。道具は必ずしも生産のためにだけあるわけではない。道具の考察からただちに技術の本質が「生産」にあるとするところに、三木がマルクス主義へ接近した時期に得た思想の遺産をみることができよう。

しかし三木の「生産」の概念は拡大される。物を作ること一般、制作（ポイエシス）一般にひろげられる。「技術は物を作る行為である。それが如何なるものであろうと、道具の如きものであろうと機械の如きものであろうと、人間の心や身体形の如きものであろうと社会の制度或いは観念形態の如きものであろうと、物を作るということが技術の共通の本質である。」¹²⁾これで見ると、三木のいう「物」とはまことに広い概念で、それこそすべてのものを包括しているようだ。だから重点はむしろ何かを「作る」というところにあり、何であれ「作る」ということが技術の本質であるということであろう。

さて、以上のような技術の本質についての二つの定義はどのように結びつくだらうか。「新しい環境への適応」ということと「物を作る」ということとは矛盾しないだろうか。一方は受動的な行為であり、他方は能動的な行為である。一見矛盾しているかもしれない。しかし、まさにこの対立する二つの側面を同時にあわせもっているところに技術の本質があるのである。三木は「主体が積極的な仕方では環境に適応するために、これに働きかけてこれを変化し、新しい環境を作ってゆくところに技術は存在するのである」¹³⁾と述べている。つまり、適応とは変化した環境に単に受動的に順応することではなく、自ら環境を変え、新しい環境をつくっていくことであり、そのなかで自らも変っていくことである。「物」という概念が広いように、「環境」という概念も広い。三木は「自然環境」だけでなく、「社会環境」や「文化環境」、さらに「外的環境」に対する「内的環境」について述べている¹⁴⁾。

このように「物」の概念を拡大し、「環境」の概念を拡大すれば、「主体」が「環境」に適応するということと、「物を作る」ということとは結びつけられて、「技術」の本質を定

義するものとされてもおかしくはない。三木は人間の文化形成過程の全体を技術的と規定しているのである。「物を作るということを広く解するならば、我々の行為はすべて物を作るという意味をもっている、即ち形成的である。我々は物を作ることによって自己を作ってゆく、我々の行為は環境形成的であると共に自己形成的である。人間は環境から作られたものでありながら独立なものとして逆に環境を作ってゆく。」¹⁵⁾

このような、人間の文化形成的、歴史形成的行為が何故技術的と言われるかといえば、主体としての人間とその環境とのあいだに「対立」があるからである。「人間の生活はつねに環境における生活であるが、人間は主体として環境に対立し、この主体と環境との対立を媒介するものが技術である。」¹⁶⁾つまり、主体と環境が対立していないとき、本能的な適応行動がなされるが、主体と環境が対立するとき、それを媒介する技術的行為が発生するというわけである。人間の文化は、このような主体と環境との対立を前提としており、それを媒介する技術的行為の堆積として形成されたことになる。

三木が技術の本質をとらえようとするときの基本的な視座は以上のようなものである。しかしこれは三木が当時の実証諸科学の成果に基いて設定した理論的仮説ではない。上述のように、三木の著作にはどれも、彼の広範な読書から得られた知見が散りばめられているが、その背後には彼の思弁的な哲学の骨組があらかじめ構成されているのである。「主体」と「環境」の対立も、「人間の存在の本質は超越である」¹⁷⁾という根本命題から演繹されている。「人間は環境に対して内在的であると同時に超越的であり、超越的であると同時に内在的である」¹⁸⁾という命題がまずあり、「超越」を「対立」と読みかえ、「内在」を「媒介」「調和」と読みかえて技術の本質が定義されている。

したがって我々は三木による技術の本質規定を十分に理解するためには、「主体」「環境」「内在」「超越」「制作」「形成」などという彼の哲学の基本概念について、あらかじめ知っておかねばならない。そこで『技術哲学』を一旦離れて、これらの概念を彼がどのように考えていたか、彼の思索の変遷を追いながら調べてみよう。

(二)

学生時代、新カント派の哲学に親しんでいた三木は、ヨーロッパ留学中、ハイデッガーに師事して解釈学的存在論へと傾斜を強めていくが、すでにその頃から新カント派的な「主観」概念を越えた「主体」概念の模索は始まっている。『パスカルに於ける人間の研究』は、人間をその意識性においてだけでなく、その具体的な存在の全体においてとらえることを目指したものであるし、帰国後、唯物史観の人間学的解釈を試みた時期でも、「意識とは意識された存在以外の何物でもない」というマルクスのテーゼを転釈しながら、高次の意識諸形態（イデオロギー）を形成する人間の基礎体験を、歴史的存在論の見地から明らかにしようとしている。

この時期に三木が「主体」の概念をすでに自覚的に自己の哲学の中心に据えていたかどうかを検討することはこの小論の範囲を越えるので割愛するが、我々は少なくとも次の『歴史哲学』（昭和7年）の時期には、歴史が主体的次元と客体的次元の両次元でとらえられ、その両次元の関係が歴史哲学の根本問題とされているのを見ることができる。歴史は主体的な「事実としての歴史」と客体的な「存在としての歴史」の関係としてとらえられている¹⁹⁾。

ただしここで主体というのは、人間の個人的主体ではなく、ヘーゲルが『精神現象学』で「真なるものを実体としてではなく、主体として把握する」と述べているのと同様な意味での主体である²⁰⁾。客体的存在としての歴史を生み出していく歴史における主体性のことである。この主体性は「事実の主体性²¹⁾」と言われ、人間の意識の主体性はこの事実の主体性の表出されたものである²²⁾。このような主体概念は三木がヘーゲルとマルクスの両方から学び、それを彼独自の歴史哲学のカテゴリーとして鋳造したものであろうが、この書で客体的存在に対置せられる主体的なものをなぜ「事実」という概念で表現するのか、必ずしも明確ではない。また、超個人的な歴史の主体性と個人の主体性との関係ははっきりしない。本書の内容に立入って論及することはできないが、しかし少なくとも「主体」の概念が三木の哲学の主要概念のひとつになって来たことは明らかである。

なお、主体と客体とを別の次元、別の秩序のものとしてとらえ、その対立と統一を問題としていること²³⁾、および「環境」概念も歴史の状況性をあらわすカテゴリーとして本書で取りあげられ考察されていることを指摘しておく²⁴⁾。

『歴史哲学』以後、三木はシュェストフなどの不安の文学、不安の哲学が流行する時代の精神的状況に抗して、「行動的人間」という新しい人間タイプの創造を提唱し、ヒューマンイズムの再建をめざすが、その哲学的基礎づけとして、『哲学的人間学』を構想し、書き進めていく²⁵⁾。周知のように、『パスカルに於ける人間の研究』はパスカルの『パンセ』を「アントロポロジー」として読んだものであった²⁶⁾。「人間学のマルクスの形態」は「基礎経験—アントロポロジー—イデオロギー」という三項図式でもって、マルクス主義を解釈しようとしたものであった。「人間学」は三木の哲学的関心のままとであったのだが、『歴史哲学』では歴史の存在論的把握が主要テーマとなり、人間学は様々な史観を基礎づけているものとして位置づけられているにすぎない²⁷⁾。しかし、上述のように、新たなヒューマンイズムが説かれるようになると、人間学的考察が増え、『哲学的人間学』にそれが集約されている。もちろん三木の人間学は、人間中心主義に復帰することではなく、『歴史哲学』におけるような「主体」を超個人的な、歴史の主体としてとらえる視点も一方では保持されている。しかし、昭和八年から十二年にかけて書きつがれた『哲学的人間学』のうちで、それ以前の『歴史哲学』の思想圏に属すると思われる第一、第二章から第三章「人間存在の状況性」に移ると、「世界」のうちにある人間の状況性を、人間と「環境」との関係としてとらえ、身体をもって具体的に環境のなかにあり、環境に働きかけられかつ働きかける「存在論的中心」としての人間を「主体」と規定している²⁸⁾。ここに我々は『技術哲学』の「主体」概念、「環境」概念につながる概念規定の端初をみることができる。三木自身が述べているように²⁹⁾、以上のような人間存在の状況性の規定は、ハイデッガーの「世界内存在」の概念を下敷きにしているが、それに西田哲学からの影響が加味され、三木独特の主体・環境論が展開されている。

『哲学的人間学』で「主体」と「環境」の関係が論じられるのは、第三章「人間存在の状況性」においてである。人間はつねに環境のうちにあること、その環境というのは、自然的環境に限らず、文化的環境や社会的環境があること、人間は環境に属し、環境から規定されるが、しかし他方人間はまた環境を規定し、環境をいはいば人間化することなどが述べられている³⁰⁾。この章は人間の「状況性」、ハイデッガー流にいうと「被投性³¹⁾」について論じているので、主として人間が環境によって規定される面をとりあげているが、しかし人間は環境

に対して全く受動的であるということはありません。受動性のなかに能動性がある。能動を含んだ受動性がある。そうしたものとして、三木は「雰囲気」ということを取りあげて分析するが³²⁾、ここにもハイデッガーの影響がある。

ところで、「環境」ということばは、その中心になるものを予想させる。それはある中心をめぐっての周囲という意味を含んでいる。人間はいかなる意味において「中心的」であるか。先ず人間も有機的生命的なものであり、その限り、すべての生命ある存在者と同様の意味で環境をもち、また中心的である。すなわち「つねに自己自身を限定し、つねにみづから自己の統一を形成し、かかるものとしてそれはその周囲に対してまた抵抗の中心、反応の中心をなしている。」³³⁾そのとき「中心と周囲とは共に所謂自然として同じ秩序に属し、同じ場にある」³⁴⁾。そのような環境は「閉じたもの」であるが、人間の環境は閉じたものではなく、開いている。それは何故か。生命的存在者であるだけでなく、同時にそれを越えた存在である本来の人間は、周囲世界と同じ秩序、同じ場にあるのではなく、その次元を越えて存在しているからである。換言すれば、人間は「周囲に対して距離の関係に立っている」³⁵⁾。つまり「離心的」³⁶⁾である。「離心的」とは「人間に於ける客体から主体への超越」³⁷⁾を意味しており、人間は周囲の環境に埋没したあり方を越えて「主体」となり、同時に環境も人間に対して超越的となり、客体的となるのである³⁸⁾。

我々はここに、『技術哲学』における「主体」と「環境」の概念に通じる規定を見ることができる。先述のように、三木は『技術哲学』において、「人間の存在の本質は超越」であるとし、「人間は主体として環境に対立」と述べ、この対立を媒介するものとして「技術」を定義したのである³⁹⁾。しかし我々は『哲学的人間学』においても『技術哲学』においても、何故人間は環境に対して超越的な主体であるのか、また具体的にどのように超越しているのか、そのザッハリッヒな分析を見ることはできない。上述のように、既に『歴史哲学』において、「主体と客体とが同じ秩序のものでない」⁴⁰⁾とされている。『歴史哲学』の主題そのものが、客体的存在としての歴史と主体的事実としての歴史の関係を明らかにすることであった。ここでの「主体」は超個人的なものであり、後のものとは異なるが、主体の超越性を強調する点では共通している。「超越」ということは、三木哲学にとって、いわば「アブリオリ」な基本概念である。

『哲学的人間学』において、「主体」は具体的な自然的、社会的環境のなかに個々の人間をも意味するようになったが、上述のように、人間は環境を超越することによって主体である。ただしその「存在」において超越するのであって、「意識」において超越するのではない⁴¹⁾。意識における超越は新カント派的な認識論的立場からする超越であって、三木の考える存在論的な意味での超越ではない。といっても、「我々は主体としてむしろその存在に於て客観を、世界を超越している」⁴²⁾ということの具体的な内実を三木は明らかにしているわけではない。ただその主体性は「自覚」によって顕わになるとされているだけである⁴³⁾。

ところで、『技術哲学』では主体と環境とを媒介するものが技術であるとされているが、『哲学的人間学』では技術は第四章「人間存在の表現性」で論じられており、主体と客体とを媒介するあらゆる制作的活動は技術的であるとされている⁴⁴⁾。『技術哲学』と同様の見解に達しているようであるが、『哲学的人間学』第四章でいう「主体」と「客体」は同書第三章でいう「主体」と「環境」にそのまま重ならない。第四章では環境論は退き、制作的活動

という観点から技術はとらえられている。しかもここで制作とは、芸術的創造をその典型とするような活動であり、道具や機械の発明と芸術的創作が対比されながら、技術の本質が解明されていくが、本章の標題通り、それは「表現」の問題として論じられている。表現の問題については別稿で考察したので省略するが、発明にせよ創作にせよ、制作とは主観的でも客観的でもないもの、あるいは逆に、主観的でありかつ客観的であるものを産み出すこと、新しい現実の生産であり、そこに表現の本質が、したがって技術の本質があるというのである。このような制作的活動を人間が行うのは、人間が客体的世界から超越した主体的存在であるからで、この主体の超越性という点で第三章の「主体と環境」論へつながっている。

したがって『技術哲学』の時点から振り返れば、『哲学的人間学』では人間存在の状況性の問題として考えられていた主体・環境論と人間存在の表現性の問題として考えられていた制作活動論とがひとつに結びつけられて、『技術哲学』での技術の本質規定となっていたと見ることができる。そしてその基底にたえず、超越的であるがゆえに主体的であるという人間存在の根本規定が置かれている。

三木が『哲学的人間学』を何故未完成のまま放置して『構想力の論理』を書き始めたのか、その理由はよくわからない。数年に亘って書き進み、書き直していく間に、不整合なところが生じ、まとまりがつかなかったということもあろうが、三木の考え方が動いていったということも考えられる。『哲学的人間学』と『構想力の論理』とを比較してみると、前者でひんばんに用いられ、上述のようにひとつの章の主題でもあった「表現」という概念が、後者では影をひそめている。全然なくなったわけではないし、「表現」の思想が捨てられたわけではないが、後者で主題となる「構想力」と「形」ということが、前者の「表現」ということに対応しており、「表現」という概念であらわしていたことを「構想力」と「形」という概念でとらえ直してみようとしたのではないだろうか。「表現」という概念が三木の批判するディルタイ流の解釈学的見地をどこか抜け切らないところがあるのに対して、「構想力」と「形」はあくまで行為の立場でとらえられている。「構想力の論理」は「制作の論理」である⁴⁵⁾。ここに『哲学的人間学』が中止されて『構想力の論理』に移ったひとつの理由があると思われるが、今はそれを具体的に検証することはできない。

『構想力の論理』において、「技術」はひとつの章をとって考察されているが、当然のことながら、「技術」は「構想力」と「形」の観点からとらえられている。「技術の根本理念は形」⁴⁶⁾であるとされ、技術と構想力との関係が究明されている。『技術哲学』でも同じ問題が論ぜられているので、あとで取りあげて検討しよう。

昭和十五年三月に出版された『哲学入門』では、技術について、『技術哲学』と殆んど同様の見解が述べられている。哲学の出発点は「現実」だとされ、「現実」が人間と環境との関係として分析される。まず人間と環境との関係は、「人間は環境から働きかけられ逆に人間が環境に働きかけるという関係」⁴⁷⁾として、すなわち「人間は環境から作られる」契機と「人間が環境を作る」契機の両方をもったものとしてとらえられている。このような人間と環境との関係は、知識の立場において主観と客観の関係としてとらえられるのでは不十分で、行為の立場において主体と環境、または世界の関係としてとらえられなければならない⁴⁸⁾。

主体と環境との関係は「適応」とされ、適応とは「対立するもの間における均衡の関係」⁴⁹⁾を意味しているとされている。そして本能的な適応と知性による適応とが区別され、

こうした適応の関係において「技術」がとらえられている。適応は同時に生産である。「技術は与えられたものの上に新しいものを作る、技術は生産的であり、世界を革新した豊富にする。人間は技術によって新しい環境を作りつつ自己を新たにするのである。環境を変化することによって環境に適応するという人間の能動性は知性によって発揮される。」⁵⁰⁾

『哲学入門』という本書の性格のせいから、「超越」ということは、「常識」と「科学」について述べたあと、「哲学」について述べるところで取りあげられている。「人間の主体性はその存在の超越性を離れては考えられない。超越は人間的存在の根拠であり、超越があることによって人間は人間であるのである。」⁵¹⁾『技術哲学』と同じ見解に達していると言えるだろう。

以上のように、我々は三木の思索の変遷をたどることによって、最晩年に書かれた『技術哲学』が技術に関わる諸事実の実証的分析から抽出、帰納されたものではなく、それまでに確立されていた三木の哲学の技術の問題への適用であることを知ることができる。技術の概念は三木の哲学にとっても主要な概念であるから、『技術哲学』はそのまゝ三木哲学であり、三木哲学の中核を示したものと言ってよい。再び『技術哲学』に戻って、考察を先へ進めよう。

(三)

『技術哲学』第一章「技術の本質」では、今我々が検討した第一節「技術的行為」に続いて、第二節以下、「手段と目的」「発明」「道具と機械」「科学と技術」という四つの主題について考察がなされている。

技術は通例「手段と考えられ、或は進んで手段の総体及至体系と規定されている。」⁵²⁾このような普通におこなわれる技術の定義に対して、三木の定義は行為の観点からするものであった。技術を手段の体系とする規定を彼は全面的に否定するわけではないが、自己の哲学の立場からそれを批判的にとらえ直している。三木の哲学の課題は、形式的にいえば、認識論的な主観—客観図式を越えることにあった。デカルト以来の近代哲学の基本的構造をなしていた主観—客観図式を越えることはヨーロッパの現代哲学の共通の課題であったが、三木にとっても、直接には新カント派の立場の克服の問題として、若いときから一貫して追求されて来た根本問題であった。彼の行為の哲学は、観照の立場を越えたものとして構想されていた。行為は単に主観的でも客観的でもないもの、あるいは主観的でありかつ客観的であるものである。行為の立場に立つ三木の技術哲学からすれば、技術を手段と考える者は技術を主として道具の見地から考える者であって、客観主義に偏している⁵³⁾。「道具の使用、道具の支配が技術」⁵⁴⁾であって、道具そのものが技術ではない。したがって、道具という技術の客観的な面とともに、「知能或いは技能」という技術の主観的な面が注目されねばならない⁵⁵⁾。しかし「技能もなお客観的なもの」である。なぜなら「技能は知識に基き、このものは客観的に制約されている。技能は客観的な認識を基礎としなければならない」⁵⁶⁾からである。そこで、「人間の意欲或いは意志」が技術における主観的なものと考えられるが⁵⁷⁾、しかし意欲や意志も、道具を手段として目的を実現しようとする技術の客観的過程のなかに客観化されてはじめて有効なのであり、恣意的では自然の法則によって否定されるであろう⁵⁸⁾。つまり意欲や意志もその意味では客観的なものでなければならないのである。

しかしひるがえって考えれば、手段として客観的なものとみられる道具も、一定の目的のために作られたものであるという点からすれば、主観的なものである。すなわち道具は主観的かつ客観的なものである。このように考えていけば、技術を主観的な目的を実現する道具の体系とする通常の変義は客観主義にかたよっており、技術は本来、主観的かつ客観的なものとして定義されねばならないことがわかる。

目的と手段の関係は、一つの技術の他の技術に対する関係として見ることができる。「一つの技術は他の技術に対して手段であり、このものは更に他の技術に対して手段であるというように考えてゆくと、諸技術の間に目的・手段の関係における連関を認めることができるであろう。」⁵⁹⁾例えば、自然技術は軍事技術の手段であり、軍事技術は政治技術の手段であるというように考えられる⁶⁰⁾。三木は社会も社会技術により、道徳も心の技術により形成されるものと考え、自然技術より始まる諸々の技術の全体の総企画的統御を考えた。三木の行為の哲学が技術的知識人の哲学、「全人的テクノクラート」の思想と言われるゆえんである⁶¹⁾。

技術論のテーマのひとつに「発明」ということがある。「どのような技術もその起原に溯ると発明である」⁶²⁾からである。このテーマは三木哲学そのものにとっても重要なテーマである。「構想力」の問題などと関連してくるからである。それはともかく、ここでは発明は発見と対比せられて論じられる。「発見というのは、従来誰も気附かなかったにしても、自然界において既に存在していた種々の関係を知覚することである。」⁶³⁾これに反して「発明というのは未だかつて存在したことのない関係を樹立することである。それは既存の要素を構成的に同化して、行動の新しい総合、新しい型或いは形態を形成することである。」⁶⁴⁾発見と発明の対比は科学と技術の対比に照応するが、この小論では科学と技術の関係の問題には立入らない。

「発明」は目的と手段、主観的なものと客観的なものといった観点から考察されるが、その要点は、発明が新しい形の創造であるというところにある。形の創造にかかわるのは構想力であるから、発明の問題は「形」と「構想力」の問題として、『構想力の論理』のテーマにつながっている。事実、『構想力の論理』では技術を主題とした一章が設けられ、そこで技術と構想力の関係が考察されており、発明と形、構想力といった問題についても論じられている。その内容は『技術哲学』と殆んど同じである。技術の本質は発明にあり、発明には構想力が必要であること、あらゆる技術にとって一つの根本概念は形概念であるが、形の見られるところには構想力の活動が見られ、構想力の論理とは形の論理であることが述べられている⁶⁵⁾。しかし、「形」と「構想力」がどのようなものかは明らかではない。「形」「構想力」という言葉はしばしば用いられるが、その概念内容はあいまいである。『構想力の論理』という著作全体の内容が具体的に分析されねば、それは明らかにならないだろうが、その分析は別の課題として残しておく。

技術論と構想力論とのつながりは、技術の問題の核心が発明にあるという点からだけでなく、技術の本質はまた「模倣」にあるという点からも指摘できる。すなわち技術は効果的なものでなければならないが、そのためには「発明における一回的な生産に止まらない再生産が必要」であり、「言い換えると、一旦発明されたものが模倣されて社会に伝播し普及しなければならぬ。」⁶⁶⁾これは技術の社会性を指摘して重要である。発明の社会的普及は広義の「制度」の問題であり、この面からも技術は構想力と形の論理の問題として解明されなければならない。

我々の主題は、三木が技術を主体と環境の対立を媒介する制作的行為とすることの含蓄を引き出すことにあった。この観点からみると、技術の根本概念が形であり、技術とは新しい形の創造であるとする見解は、三木の技術論を一步進めるものであることがわかる。すでに第一節で「技術は元来新しい行動の形の発明である」⁶⁷⁾とされていた。「発明」を主題にした第三節で「技術の根源はかように対立するものを統一及至調和することによって主体の環境に対する適応のための行為の形を樹立するところにある」⁶⁸⁾と述べられている。

上述のように、技術は物を作る行為であるとされていた。この場合「物」とは、道具、機械、人間の身体や心、社会の制度や観念など、あらゆるものを指す形式的な普遍概念であったが、今、「物」とは「形」であることが明らかになった。あるいは、「物を作る」というより「物の形を作る」というのが正確なのだろう。こうして「物を作る」という技術的な制作活動は「形」をつくる「形成活動」である。「我々の行為はすべて物を作るという意味もっている、即ち形成的である。」⁶⁹⁾「我々の行為は環境形成的であると共に自己形成的である。」⁷⁰⁾「形成」とは形を成すという能動性と形が成るという受動性の両面を含んでいる。「人間は環境から作られたものでありながら独立なものとして逆に環境を作ってゆく。」⁷¹⁾

もし主体と環境との関係や主体と環境を媒介する形が固定し変化しないものなら、「歴史」はない。しかし技術的行為は新しい主体と環境との関係を形成する。正確には、形成されつつ形成すると言わなければならないだろうが、この新しい形の形成によって「歴史」が可能になる。「このように形成的なものとして我々の行為は歴史的である。歴史的行為は技術的である。歴史的世界は技術的に作られてゆくのであって、歴史性というものは技術を離れては考えられないのである。」⁷²⁾「技術は与えられたものの形を変じてこれに新しい形を与える。転形……ということが技術の根本作用である。そしてそれはまた歴史の根本概念でもある。」⁷³⁾したがって「構想力は……歴史的形成的理性」⁷⁴⁾とも言われている。構想力を働かせながら、人間は技術的行為によって歴史を形成していく。「我々の技術は歴史的世界における形成作用としてその転形に参与する。」⁷⁵⁾

以上、我々は『技術哲学』の第一章「技術の本質」を、三木の思索の変遷を背景において読みくわいて来た。あるいは読み込みすぎたかもしれないが、本書の骨組をなしている三木哲学の構造がある程度明らかになったと思われる。三木の哲学は本書の約一年半前に出版された『哲学入門』で最もまとまった形で知ることができる。勿論これはあくまで「入門」であって、三木の哲学の全体がそこに示されているわけではない。『技術哲学』は『哲学入門』の一部を「技術」というテーマにしぼってより詳しく展開したものと言うこともできる。両著作を詳細に対比するいとまはないが、最後に取りあげた「形成」ということについてだけ見ておけば、三木は『哲学入門』で次のように述べている。「人間は作られたものでありながら、独立なものとして、みづから作ってゆく。人間が作るのは、みづからも創造的なものとして、世界が世界を作るのに参加することである。人間は形成的世界の形成的要素である。我々が作るのは、世界が世界を作ることに於いて、そのうちに、作ることである。それ故に我々の行為は、我々の為すものでありながら、我々にとって成るものの意味もっている。」⁷⁶⁾『技術哲学』でも同様に、「我々は形成的世界の形成的要素として、歴史的世界の自己形成に参与する」⁷⁷⁾と述べられている。

『技術哲学』で三木は、主体としての人間とその環境との関係のなかで技術をとらえていくが、その考察がゆきつくところは、今引用した箇所を示されているように、人間を「形成

的世界の形成的要素」とする思想ではないだろうか。その場合、「主体」概念は二重の意味をもっている。個々の人間が歴史を作る主体である。しかしまた「世界が世界を作る」のであって、世界が主体である。ここには『歴史哲学』の時期の、あるいはそれ以前のマルクス主義に接近した時期の、超個人的な主体の概念が形をかえて保持されているとも言えるが、直接には西田哲学の影響が大きいと思われる。三木自身が書いているように、『哲学入門』の根底にある究極的なものは西田哲学である⁷⁸⁾。

西田哲学と三木の哲学の関係はまた別のテーマとして究明されなければならないが、両者の哲学は歴史形成の論理、文化創造の論理を追求するものとして共通しているのではないかと思われる。ただし、唐木順三が指摘するように、「西田哲学に於ては形は生れてくるものであり、三木さんに於ては技術的に作るもの⁷⁹⁾である点に相違があるのだろう。これまで検討してきたように、三木は『技術哲学』その他で技術的行為を「物を作る」「形をつくる」制作的行為としてとらえ、したがって、環境をかえて文化的世界をつくり歴史をつくっていく人間の能動性、主体性を強調している。この点、三木の技術哲学は西田に批判的な彼の独自性を示しているのだろう。しかし反面、そうした人間の能動的行為も歴史の形成のなかに位置づけられ、人間自身が歴史的につくられていくこと、それどころか、人間の歴史自身がそれを越えた絶対的なもの、「絶対的场所」⁸⁰⁾においてあることを認めている点で、西田哲学の圏内にいるといえる。

ところで、以上のように、三木が技術論において人間の主体的能動性を強調しながらも、基本的な論理構造においては西田哲学の枠内にあることは、彼の技術論自体の性格をも規定している。これまで見てきたように、技術は主体と環境の「対立」を「調和」するものとして働くものとされている⁸¹⁾。技術の発生には主体と環境との対立がなければならない。「対立」のあるところに新しい形を創造しようとする技術的行為が生ずる。それは戦いである。「技術は主体へ超越した人間の環境に対する戦いとして生れる。」⁸²⁾しかし、技術は戦闘の方法であるだけでなく、和解の方法であるとされている⁸³⁾。技術は主体と環境の対立を調和するものとされている。

たしかにこれは技術の本質の把握としては基本的には正しいかもしれない。しかし三木には、技術が逆に主体と環境の対立を生み出すことがあるという認識がない。三木は主体と環境の対立を何かアブリオリな前提にしてしまい、そのうえで、その対立を媒介、調和するものとして技術を規定する。しかし、何故主体と環境の対立が生ずるかについて、ザッハリッヒな分析はない。「超越」という思弁的な哲学的概念が用いられているだけである。人類の歴史の現実をみれば、技術こそが主体と環境の対立を生み出したという面があるのではないか。技術について全くのベシミズムに陥るのは一面的であるが、技術のオプティミズムも一面的である。三木の技術論はオプティミスティックであり、その背後に西田流のすべてを包む調和の哲学があるのではないかと思われる。

そのことは、これまで検討してきたように、技術の本質を主体と環境の対立を前提したうえで、それを媒介するものとして規定するのではなく、主体と環境の対立がない筈の自然においても技術を見るところにあらわれている。すなわち「人間の技術は自然の技術を継続する」⁸⁴⁾と述べているところがある。ここで「自然の技術」というのは生物などの環境に対する適応のことで、これまでは本能による適応であって技術的でないと言われたものである。『構想力の論理』でも、「生命のすべての活動は技術的である」⁸⁵⁾とされている。「環境に対

する適応」を一般に技術的としているのである。あるいは「自然も生産的である」⁸⁶⁾がゆえに技術的とされたり、「すべて生命を有するものは形を有する」⁸⁷⁾がゆえに、自然も技術的であるとされている。これらは技術の本来の定義からすれば不当な拡大であろう。「適応」がすべて技術的であるとはかぎらないし、「形」がすべて技術的に形成されたものとはいえないだろう。自然においても技術を見るこうした言い方は、人間における本来の技術概念をアナロジーによって拡大使用したもので、その限定がついていれば問題はないが、この拡大された技術概念を根底において「自然史」と「人間史」とを統一し⁸⁸⁾、「自然の技術も人間の技術も歴史的世界の自己形成の要素或いは段階にほかならない」⁸⁹⁾とするに至っては、上述の、技術の本来の定義と矛盾する。三木は自然史と人間史との関係を連続と非連続の弁証法的統一ととらえて、自然史も人間史も包括する歴史的世界が矛盾をはらみながらも調和的に展開するという西田流の哲学で切り抜けていく。たしかに自然史と人間史には連続性があるであろうが、現代は、その非連続性とそのため生ずる人間文化の弊害こそが焦眉の問題になっている。それに対して、三木の技術哲学は終極的な調和を予定しており、その点でオプティミスティックと言えるだろう。

三木は『技術哲学』の第二章で「技術と社会」の問題を論じながら、たしかに「すべて人間の作るものは人間の生活を発展させると共に人間の生活に対する桎梏になる」⁹⁰⁾と述べ、技術が人間の生活を発展させたと同時に人間の生活を抑圧し破壊したことを認め、そこに技術の社会的道徳の問題が生じたと言っている。しかし技術の害悪は技術そのものから従ってくるといよりも、技術が使用される一定の社会関係から生ずるとして、技術の弊害は一層洗練された技術によって克服されるだろうと述べている⁹¹⁾。このオプティミズムは三木の哲学自身から生ずるのか、それとも哲学とは無関係な現実認識なのか、問題である。

上述の、自然史と人間史の弁証法的統一という原理的な問題は、三木の弁証法理解の問題として、広い視野から見る必要があり、また「技術と社会」「技術と道徳」といった具体的問題に即しても検討しなければならない。それによって三木の技術哲学の特質がより明確になるだろうが、既にこの小論の範囲を越えている。こうした問題の検討は次の機会にまわすことにして、最後に、主体と環境との対立を前提することから帰結する「無」の思想について簡単に述べておく。

(四)

自然史と人間史を連続的にとらえるにしても、人間の文化形成の歴史の根底に主体と環境の対立があるとする思想が無効になるわけではない。上述のように、三木はその対立が何故おこるのか述べていないが、その対立、あるいはより正確には、人間の主体への超越を前提にして生ずる技術的行為は「無」の深淵の上に練りひろげられていると考えている時期がある。『技術哲学』のなかでは「無」については何も述べていない。しかし、三木の主体の超越の哲学を溯れば、人間の技術的制作的行為、文化創造的、歴史形成的行為の底に「無」を見ている時期がある。三木の思索の変遷を追って概略を見てみよう。

先述のように、『哲学的人間学』で三木は、人間の主体への超越が顕わになるのは「自覚」においてであると述べている。ところで「自覚は単に自己の存在の意識であるというよりもこの存在の根拠の意識である。然るに存在の根拠は存在の有に対して無と考えられる故に、

そのような根拠の意識は無の意識である。かくて人間の主体性は無の意識に於て顕わになる。⁹²⁾「無へ超越したものとして人間は主体である。」⁹³⁾人間は環境と同一次元、同一秩序にあるのではなく、それと対立した主体へと超越し、「離心的」になるが故に、技術的制作的行為にむかう。つまり無に駆りたてられて、文化形成的行為にむかうのである。技術は日常性を越えた「人間のデモーニッシュな意欲から生まれる」⁹⁴⁾がゆえに、創造的である。技術は単に実際生活上の窮乏から生れるのではなく、根源的な生の窮迫から生れるが、それは人間が虚無の上に立たされているからである⁹⁵⁾。「技術のデーモン」は「主体的に根源的な虚無によって規定されたパトスである。」⁹⁶⁾

人間存在のデモーニッシュな性格は、芸術のようなものに於て一層明瞭になる。「デーモンの協力なくして芸術作品はない。」⁹⁷⁾この時期の三木は、技術的制作と芸術的創作とを対比しながら論じることが多い。その観点からみたととき、芸術などの「表現」の根柢には「無」が予想される。

『構想力の論理』でも「無からの創造」⁹⁸⁾について述べられ、技術が人間の主体への超越によるデモーニッシュな性質に基いていることが述べられている⁹⁹⁾。ところが『哲学入門』では「無」が消えている。「超越」について、「技術」について、これまで同様のことが述べられながら、「無」の概念は出てこない。デモーニッシュな衝動について述べるところで「世界の根柢には無限の闇、無限の衝動がある」¹⁰⁰⁾と書かれ、パトス的なものは無限定的なものとしてされている。つまり、ここでは「無」ではなくて、「無限定」と言われている。「無限の闇」は「無」に近いが、「無限定」なものといった方がいいだろう。『哲学入門』という書物の性格上、「無」について述べなかったのか、三木自身が「無」の概念を捨てたのか、もともと三木のいう「無」は「無限定」のことだったのか、つまり「有」の根拠としての「無」は「無限定」のことだったのか、ひとつの問題である。

三木哲学における「無」の概念については今後の検討を待たねばならないが、仮りに三木のいう「無」は「無限定」ということだとしても、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。

『技術哲学』では、主体の超越、環境との対立を技術の発生の前提としながらも、「無」についての言及はない。これは「技術」の問題に主題を限定して、三木の哲学を全面的には出さなかったためか、「無」の概念をすでに捨てていたのか、はっきりしない。

ともかく、以上見てきたところから、三木の技術的制作的行為の哲学は、自然史と人間史を連続的にとらえ、人間の文化形成のなかで生じた害悪を技術的に除き去って、自然と人間が調和的に一体となる世界を技術的に形成可能だとする楽天主義の哲学なのか、自然史からの人間史の非連続を強調し、自然環境から離れた人間のデモーニッシュな、カオスからの創造力に文化形成の可能性をみる哲学なのか、テクノクラシーの背後に虚無を、ニヒリズムをみる哲学なのか、それとも、その虚無を宗教的な無へと通じさせる哲学なのか、三木哲学の本質を解明するにあたってのひとつの大きな問題点であることだけは明らかであろう。

唐木順三は主として『人生論ノート』によりながら、三木のいう形の形成、創造は「虚無からの創造」であり、「虚無からの形成」であること、この虚無から脱するために、ひとは「形」、例えば習慣、制度、道徳、道具などを生み出して、それに於て真空の恐怖、孤独の

虚無を解消しようとする事、このような「虚無の場」において「技術的行為の人間のイデーと懺悔的宗教的人間のイデー」が結びつく可能性のあることなどを述べている¹⁰¹⁾。それに対して、荒川幾男や住谷一男は「全人的テクノクラート」の思想を「無」の思想と結びつけていない¹⁰²⁾。

三木の技術哲学の本質を解明するためにも、あるいは三木哲学の全体像を明らかにするためにも、「無」の問題は重要な問題である。この問題は三木哲学と西田哲学の関係の問題にもつながってくるが、今後の課題としておこう。

註

- 1) 拙稿「三木清における技術の問題」(信州大学人文学部人文科学論集 第17号, 昭和58年3月) 参照。
- 2) 岩波書店刊『三木清全集』(1966~1968年)第七巻197頁(以下巻数と頁数のみ略記)
- 3) 同巻212頁 4) 同巻同頁 5) 同巻197頁 6) 同巻197~198頁
- 7) 同巻198~199頁 8) 同巻201頁 9) 同巻201, 202頁 10) 同巻205頁
- 11) 同巻206頁 12) 同巻209~210頁 13) 同巻206頁 14) 同巻209頁
- 15) 同巻211頁 16) 同巻210頁 17) 同巻同頁 18) 同巻同頁
- 19) 第六巻18頁以下参照 20) 同巻69頁 21) 同巻234頁 22) 同巻235頁
- 23) 同巻212~214頁 24) 同巻72頁以下 25) 前掲拙稿参照
- 26) 第一巻4頁 27) 第六巻230頁 28) 第十八巻255頁 29) 同巻245~246頁
- 30) 同巻247~248頁 31) 同巻281頁 32) 同巻249頁以下 33) 同巻253頁
- 34) 同巻同頁 35) 同巻255頁 36) 同巻同頁 なお第十一巻401頁以下も参照
- 37) 第十八巻255頁 38) 同巻256~257頁 39) 第七巻210頁
- 40) 第六巻242, 270頁 41) 第十八巻267頁 42) 同巻同頁 43) 同巻266頁
- 44) 同巻300頁 45) 第八巻6~7頁 46) 同巻9頁 47) 第七巻10頁
- 48) 同巻12, 13頁 49) 同巻18頁 50) 同巻22頁 51) 同巻57頁
- 52) 同巻211頁 53) 同巻212頁 54) 同巻213頁 55) 同巻214, 215頁
- 56) 同巻215頁 57) 同巻216頁 58) 同巻217~218頁 59) 同巻222頁
- 60) 同巻同頁
- 61) 荒川幾男『三木清』昭和43年 紀伊国屋書店, 191頁。近代日本思想大系27 『三木清集』昭和50年 筑摩書房, 510頁以下参照。
- 62) 第七巻224頁 63) 同巻同頁 64) 同巻同頁 65) 同巻224, 227, 238頁
- 66) 同巻230頁 67) 同巻200頁 68) 同巻228頁 69) 同巻211頁
- 70) 同巻同頁 71) 同巻同頁 72) 同巻同頁 73) 同巻253~254頁
- 74) 同巻236頁 75) 同巻254頁 76) 同巻62頁 77) 同巻236頁
- 78) 同巻3頁 79) 『唐木順三全集』昭和四十三年 筑摩書房, 第八巻8頁
- 80) 第七巻61頁 81) 同巻202頁 82) 第八巻252頁 83) 同巻同頁
- 84) 第七巻255頁 85) 第八巻172頁 86) 同巻186頁 87) 同巻227頁
- 88) 同巻237頁 89) 第七巻256頁 90) 同巻270頁 91) 同巻278~279頁
- 92) 第十八巻266~267頁 93) 同巻267頁 94) 同巻304頁
- 95) 同巻304, 305頁 96) 同巻305頁 97) 同巻306頁 98) 第八巻245頁
- 99) 同巻248頁 100) 第七巻165頁 101) 唐木順三 前掲書10~20頁参照
- 102) 荒川, 住谷の見解については, 61)にあげた著作や解説を参照。