

文化—人間であるということ

—G. ジンメル『廢墟』に寄す—

六 車 進 子

はじめに

問い

前世紀後半、やがて世紀転回期文化の爛熟するプロイセンの首都ベルリン、その二つの通り、ライプチヒ通りとフリードリッヒ通りの交叉する処に生を受け、今世紀とのはざま、〈文明〉の飛躍的進歩の下、世界分割の帝国主義戦争が始まった時代を生きたG. ジンメル。それが、かれの生の相を象徴することになったかどうか。生涯、マージナルな人として生き、事物の両義性・媒介性を透視しつづけたジンメル。そのジンメルの『廢墟』¹。

「理念の王国」をめざし、自然の重力に逆らうかのように上昇する人間の自由な〈精神〉と物を下へ引きつけようと下降する〈自然〉の必然との均衡の上にある建築物。やがて、人為の極みに立ち現われてくる〈自然〉、「造化」のちから。「精神が、自らのイメージによる形成をつうじて自然に行使してきた暴力に対する、自然の報復」。〈精神〉が〈自然〉に包囲され、内外・上下から浸蝕されて、再び二つの力が分裂していつている。「もはや」〈精神〉の「崇高な勝利」はないが、「いまだ」その作為の跡を留めつつ〈自然〉への回帰をゆっくりと果たしつつある「廢墟」。

〈自然〉を材料に、自由な〈精神〉がそれに形式を与えた建築物。いまや、〈自然〉が、人間の作為を材料として自己を実現しつつある。この逆転のはざまに生れた両義的な存在。〈自然〉と〈精神〉の境界こそ、自己本来の生の根柢だともいいたげな「廢墟」。それは、「人間の魂のまっただなか、人間の魂自身がそのどちらでもあるところの自然と精神、この両者のあいだの闘争の場に生息している」と。

社会学において、近代における、社会の分化と、社会圏の錯綜による個人の人格と個性の発達を問いつづけたジンメルは、基本的に、自然と精神との二元論あるいは人間と自然との対抗観という西欧伝統の思惟に立つ。はたして、〈精神〉の土（〈自然〉）に降り還ってゆく「廢墟」の姿に平安を感得しつつ、なお、かれのそれをみるまなざしにはペシミスティックな気分が漂う。「廢墟」が投げかける悲哀感、あの「悲劇性」に、〈精神〉の〈自然〉への暴力に対する、〈自然〉の報復の様相をみながら、同時に、そこに、現実のあらゆる方向からの力への無抵抗、「無限の影響受容力」、あるいは、あらゆる方向に開かれた理解、ひとつの「調停的不偏性」をみるジンメル。それは、分裂や対立を繰り返しながら生成する諸力の共存を、（「いまやただ譲歩するばかりでもはや自力によって自らの形式をつくり上げたり維持したりすることのできなくなった」）人間や人間の作品の崩壊へと結びつけてゆくものである、と。この、「廢

墟」の、相反する力のもっぱら受動的な統一の美に「デカダンス全般の魅力」を感得するジンメル。唯、確かなことは、「廃墟」の「悲劇性」の根拠を、建築物を、そもそも人間〈精神〉が石や木といった〈自然〉を素材として作為したものであることに求めていること。そのことによって、それが、やがて、「廃墟」になることの必然性を己れ自身の最も深い存在の層に宿しているのだ、と考えていること。

ジンメルは、人間の作為＝文化は、その制作過程において、自由な〈精神〉が〈自然〉を材料としそれを内包することによって、やがて、内部から浸蝕されてゆくものである、という文化一般の「悲劇性」をそこに垣間見ている。そうであるならば、生の根拠を自然におき、その上に生活のための努力一般（文化）を構築している人間という存在そのものにとってもまた、この事態は無縁ではない。それは人間自らが負わねばならないものであろう。文化・人間は自然を根拠としなければならず、また、自然は文化・人間によって自己を豊かに開示・実現する。この両者の根源的な相互媒介性。両者は、この意味において、決して相互に自律的なものではない。「廃墟」は、このことを無言の内に示している。

かつて、この『廃墟』に接したとき、ほほときを同じくして、洋画家、岡鹿之助氏による『花と廃墟』に出会ったことがある。「廃墟」の前面に爛漫と咲き誇るゆりの群れ。生命の直接的具現である植物。自然はまさにここにこそあるといわんばかりの、その、人間の〈精神〉をも朱い生命で染めぬかん勢いの、根こそぎ溶解せん勢いの鮮烈さ、圧倒的なエネルギー。その背後に、ありし日の人の生と歴史を偲ばせつつ、積る年月と自然の浸蝕になお厳と耐えているかのような「廃墟」。あるいは、そこに描かれているのは、人間の作為（文化）に内在する自然の、企図的な前面への顕在化であったのか。だが、そこにあるのは、人間の作為（文化）の内ではなく外に、ただそれに対立的に自己を顕示している自然、精神と相互内在化しないかのような生のままの自然である。そうして、この自然の背後に朽ちてなお威容を呈する人間の作為（文化）。自然は、人間の作為の中、その腐朽の中にも感得されていないよう。ただ、もっぱら咲き競う花の中に姿を現わしているのみ。

「廃墟」が、「生^{なま}のもの」（自然）に対する「火にかけたもの」（文化）が「腐ったもの」であるとするならば（藏内数太）、前世紀末は、この腐った文化、文化の頽廢の背後に人間の作為（文化）への懐疑、さらには人間の生への危機を鋭く嗅ぎ付けていたのか。ジンメルが、〈精神〉の残光へのいまなお断ちがたい郷愁を抱きつつ透視していた「文化の悲劇」への知は、やがて、二十世紀中葉に至って、文化の悲惨、その残酷への認識へと進展、深化してゆくといえようか。

「アウシュヴィッツのあとで詩を書くことは野蛮である」（Th. W. アドルフ）²。社会の自己同一性確立のための排除と浄化の装置、そこでの大量殺戮。その傍らでモーツァルトに耳を傾けていたという人間。同朋への残虐と高度に精神的な文化の並存。この情景は、人間の文化全般、あらゆる文化を含めてその意味、それらを制作し、活用してきた人間という存在、その舞

台である社会の何であるかを改めて、厳しく問いかけてくる。

今日、すでに、科学技術〈文明〉の進歩に伴う諸問題、その基礎である近代的思惟の枠組をめぐる論議は陳腐の感さえある。だが、今日、それに代って、〈文化〉、とりわけ〈精神〉文化の興隆をまつといった問題状況にないこともすでに明らか。〈文化〉もまた、すでに〈文明〉化している。それが今日の状況である。

すでに、人は、巨大で機械化された組織、形骸化した諸制度の下に、なかば強制的に収容され管理されている。衣食住に及ぶ、もはや腐ることを知らない、高度に人工化され美化された環境の下で、自然は影をひそめ、生のままの汚物、異物への嫌悪と排除が新たに進行中である。すでに、人工的な環境の世界は、太陽の直下の如くただ白く輝くばかりで、そのどこにも暗影は見当たらない。人間の暗影はどこかみえないところ、地下深くあるいは人間の内面奥深くに追いやられている。そうして、ただ、もっぱら、この極度に人工的に美化された環境に限りない豊かさを幻想するばかりの人間、その内なる貧困化。しかし、この抑圧され、排除された暗影の部分は、その活性化へのはげ口を求めて社会の裂け目から噴出するのを待っているにちがない。貶置され、奇形化されて解放される自然は新たな野蛮の温床である。

問われるべきは、人類の誕生と共にある文化の総体、人間の営んできたものすべての表と共に裏、光と共に暗、栄光と共に悲惨である。

我国において、1960年代、それまで普遍妥当とされていた近代の知の枠組、そして近代的自我への懐疑の興隆と共に、人間学への思索の高まりがあった。人間存在の抽象化と等質化、自然からの離反への懐疑。人間の歴史における主体性論争（50年代）は措くとして、人間の「原点」（60年代）、「ルーツ」（70年代）への問いから、やがて、「アイデンティティ」（の確立）の問題へと続く一連の思索過程は、とりもなおさず人間の生の根拠——その由来と行く末——へのすでに漠然とした不安に根ざしていた。が、やがて、“人間とは何か”，と人間そのものを直接对象的に、それだけを切りとって問うにはあまりに人間をめぐる雑多な悲慘と病理が噴出して来る。物質〈文明〉の発達、豊かさの実現と共に、自然破壊が明るみに出、やがて、生活のさまざまな局面における汚染、ひいては「人間性」（Human Nature）の歪みが露呈してくる。営々と進歩を信じ歩んできた過程は、実は、その原理が周辺に追いやられてきた問題を顕在化させた。人間の営んできた業すべての結果から逆に隠しようのない人間の姿が問われてくる。そのひとつひとつを拾い集めながら、ありのままに、“人間であるということ”はどのようなことであったのか、また、あるのか、が改めて問われはじめる。それは、やがて、同時に、それなくしては人間は生きられない文化とは如何なるものであったのか、という問いである。

人間論は、人間がその網の目に絡まれている文化への問い——文化論へ移行する。文化という、人間の生を形造る枠組、いいかえれば、それによって、人間が世界を意味づけ秩序づけてゆく装置への問い。それは、“人間とは何か”という、人間についての、「もの」的発想に基づく客観的・中立的問いから“人間であるということ”はどのようなことなのかという、「こと」的発想に基づく、主体の世界への志向的な関わりに立つ実践的問いへの移行である。それと平行して、文化もまた、「ノエマ的」（「もの」的）なものとしてではなく、「ノエシス的」な

ものとして、その根源的な「はたらき」の観点から問われはじめる³。

「文化の時代」あるいは「文化革命」のときという。あらゆる社会的・政治的・経済的差異を超えて、文化と人間、その舞台である社会の何であるかが問われている。文化論興隆のこの間の事情を、たとえば中野収氏は、70年代日本における文化の、60年代文明へのプロテスト、「意識革命」である、という⁴。ことばの意味内容は異なるが⁵、この文明に対する文化のプロテストという図式は、すでに1920年代、西欧、特にドイツにおける文化社会学興隆期の課題であった。今日のそれは、そこをいっきを超えて、60年代後半の学生の反乱に端を発した文化革命の運動を受けて、〈文明〉とそして狭義の〈文化〉をも含めて、それらの基底にある世界観——自然観・人間観が問われること、文化社会学が提起した〈文明〉に対する〈文化〉をもそれと同根のものとして、その同じ根——西欧近代の機械論的自然観ならびに心身（物心）二元論的世界観の問題を明らかにすることであろう。

文化の裏面に潜む否定しようのない暗と悲惨、それは、単純に、文化一般がもつ、その流動的な個的生からの自律性とその生への抑圧という側面（「より多くの生 mehr Leben」としての文化の、「生より以上、生にとって余計なもの mehr als Leben」への転換—ジンメル）といったことだけではすまないだろう。人類史と共に古い文化の表象=産出の根拠である人間固有の「自由」に必然的な、現実から過激に遊離する観念性、その、社会との結合による増殖・肥大の問題と共に、そこには、自然を、基本的に、人為=文化に対立するもの、人間の内外において野生の状態にあるものへと貶しつつ、それを「数学化・理念化」し、もっぱら人間のロゴス（理性・論理・比率・計算能力）による征服の対象となし、「人間性」（Human Nature）の拠って立つ根拠とは考えなかった近代の世界観の問題がある。少なくとも今日の文化の問題は、文化に関わるこの歴史的に特殊な問題を含めて、文化の基本的・一般の問題を問い直すことであろう。

このような観点を背後にもつ文化をめぐるさまざまな研究は、歴史学、社会史、民俗学、哲学、行動動物学、あるいは精神分析等において、昨今活発である。また、これらへの問いにおいて、科学（情報理論、分子生物学、生態学、物理学等）の成果を無視することはできない。むしろ科学の成果はこのような知の方向を生み出してきたのであり、それがあればこそ、自然と人間（生命・精神）の問題も浮上してきたといえよう。科学の領域からも、それが、今日、人文・社会諸科学の問題——人間の問題を形而上学的にではなく解明しつつある成果を学ばねばならないと思う。

今日の文化の悲惨に心を致しつつ、文化をどのようなものと心得るか、という将来の選択に関わる、従って、わたくしたちの生き方に関わる問題を考えたい。それは、“人間であるということ”への新たな問い直しにほかならない。

文 化

その問題

文化とは何か、を一義的に規定することはむづかしい。具体的な文化項目列記のものから抽

象的な規定のものまで、あるいは比較的社会学に近接した諸領域（文化・社会人類学、生物学的人間学、哲学、倫理学等）においても、文化のどのような側面に注目するかによって、それは多様である。いま、文化の意味、その制作主体、その舞台である社会を考えるにあたり、高度に抽象的＝形式的な規定として、藏内数太博士のそれにそって論を進めよう⁶。それが提起している「宗教文化」へ向けて思索を辿ることになろうとも思うからである。

博士は、文化は、それが何に對置され、何から區別されるかによってその意味が異ってくるとして、自然に対する文化（1）、文明に対する文化（2）、社会に対する文化（3）をあげる。文化は、自然に対しては、人間の作為（colo-cultus-cultura）である面で規定され、文明に対しては、人間社会に客觀的事実として現われてくる体系の中での區別の面、社会に対しては、社会という人と人との間柄の動態から独立に考えられる客觀的構成物という面から規定される。

ここで、文化の問題は、社会学上三つのレベルに區別される。自然に対する文化において意味されるような、最も抽象的で広義における文化の問題（文化とは何か）（1）、この広い意味での文化の中で、さまざまに異った性質をもつ文化を區別する意味での文化、体系の種類としての文化の問題（文化の種類）（2）、さまざまな種類の文化が集合して構成されるひとつの民族文化、「全体的文化」という意味での文化の問題（全体社会の文化型）（3）である。ここでとりあげるのは、（1）の文化とは何かという問題——文化の概念である。

文化は、第一に、特に人間の制作であるということ、文化を可能にしている人間性的基礎の面から、第二に、人間が価値と機能性を見出している文化の内容の面、意味体系の面から、第三に、その社会的客觀性の面から考察される（これら三者は、また、前述の、文化の自然、文明、社会との対応にそれぞれ照応するといえる）。これら文化の基本的要因は、すでに文化理論に散見されるものだが、文化が社会体系・パーソナリティ体系との関係で論じられる社会学における文化理論では、概して、なおあまりにその社会維持の面、文化の人間形成的＝社会化機能の面に重点がおかれているように思う。また、文化變動を導く社会過程は考えられるがその個人過程、文化變動を担う歴史的主体の問題は看過されがちである。概して、そこでは、文化についての正のイメージへの固定観念は強いといえよう。それは文化の一面、肯定的面にすぎないのではないだろうか。ここでは、むしろ、上記三つの文化の概念規定にそいながら、先の問いに立って、文化のもつ問題性に注目したい。あわせてその制作者である人間の歴史的主体性を問う。

I 文化の人間性的基礎

文化と人間の「自由」

文化を成立させている“人間であるということ”，その動物とは異なる独特な生の条件は何か。それは人間が生き、生活してゆくために、生得的に動物の本能的合理性を持ち合わさず、いわば、出生後に諸能力を獲得する能力（可塑性）以外には何ひとつ特権を持たないという不自由な生物（ホモ・サピエンスーヒト）であること、「生理的早産」児（ポルトマン）であり、「欠陥動物」（ゲーレン）であることにある。この生物学的「欠陥性」を補うのは、直立二足

歩行とそれによって可能となった手の自在な使用と脳の発達、これらに基づく人間の文化的諸能力（道具の制作と活用，言語の駆使，概念的思考能力，想像による不在・超越的存在の表象＝産出，社会組織の形成等）である。まさに「人間の生物学的弱さが文化の源泉である」（E. フロム）。

人間の文化的諸能力の内，とりわけその抽象的な思考能力は，すでに言語的に自己を組織してゆく人間（ホモ・ロクウェンス）に特有な「不在の現前化」に明らかである。人間は，たとえば，現前する獲物に対する直接的に有効な手段の発見から，やがて，さらに，現前していないその獲得のためのさまざまな考案・工夫を拡大・深化させる。それは，すでに，現実から離れてそれとは別の世界を表象＝産出することができるという人間固有の能力である。

人間にとって環境は無限に開かれている。人間は現前する限られた環境を超え，時空的にかなたの世界を自己の実践的課題にむけて現前化させる。論理，理想あるいは理念にそって，人間は宇宙を遊泳し，革命を敢行し，自決すらする。人間の行動には特別に高度なヴァリエーションへの可能性がある。これは藏内博士が，人間性の可塑性，人間特有の「自由」は，「生物学的目的設定と没交渉な行為の型すら人間に成立させる」といったことに等しい。人間に固有の「自由」の内実は，この，人間の，現実から無限に遊離する観念性，文化的能力である。ただ，ここでは，それが，あくまでも文化を制作し，それを習得せずには生きられない人間の「生物学的弱さ」，不自由性に由来するものであることを銘記しておきたい。

自然界に対して，人間が合理的・効率的な労働によってそれを支配し，その「主人にして支配者」（デカルト）となれたのもこの人間の「自由」による。さらに，人間は，道具（文化）を媒介として自然界と対峙しつつ同時に生の共同化，生活の組織化を図らなければ生きてゆけない。人間は社会の一員である以外に個の生命を維持できない。この社会は，いまだ，単に自然的生命の維持活動である〈生きる〉ことと生産活動＝労働による〈生活する〉こととが未分化の，従って，生と死，人間と生物一般，人間と超越存在，あるいは垂直的ならびに水平的な社会的分化の差異秩序のいまだない，いわば両義性をもった自然的混沌の状態からさまざまな差異をもつ分化的秩序が形成されてくるところにある。動物も社会をもつ。それは単なる群ではなく，内部に分業構造をもち，人間社会同様，あるいはそれ以上の精巧な組織をもつ。しかし，それはどこまでも自然と対立したものではない。それは生得的・本能的に獲得されてあるものである。それに対し，社会における差異の秩序は，すでに自然そのものの状態ではなく，その形成には文化の表象＝産出が伴っている。人間社会は「文化的形式の社会」（フィアcant）である。この過程はそのまま，自然の対象化，その人間との人格的・意志的な関わりにおいてある状態から物質的技術を媒介して「開発」される対象としてのそれへの移行と平行するといえよう。人間は，その固有の「自由」に基づいて，自然と対峙しつつ文化をもつ社会を生活の場とし，それを維持・発展させる努力なくして生きることはできない。これが人間の生の条件である。

ところで，「文化は生活における工夫であっても，正しい工夫であることを必至としない」。「環境の客観的法則性への順応には錯誤もありうる」。「文化の概念にとり重要なことは，そこ

における『思われた意味』であり、客観的価値性ではなく、価値志向性である」(藏内)。この場合、自然的環境の法則性への順応における錯誤は、それが、ときに、直接物理的に生命に関わるがために慎重に避けられるとしても、内社会においては、人間固有の「自由」は、それが生得的なものでない(動物の本能的合理性をもたない)ことに由来するその恣意性(それによる非合理性)を際限なく増殖させ、動物においてはみられないさまざまな錯誤、錯倒、逆転を生んでくる⁷。

固有の「自由」をもつ人間が営んできた生の共同化・生活の組織化とそれに基づく自然界への適応において、恐らく、後者の困難さに比して前者のそれが小さいことはない。共同性・組織性ということのもつ意味は、とりわけ過酷な自然に包囲された原初の人々にとって、今日以上の重さをもっていたにちがいない。しかも、自然界に対しては、人間は共同の敵に向うが、社会にあっては、内部の多様な文化的差異間の調整と外社会との緊張という困難な問題がある。あるいはまた、社会関係は身体的・物質的なもの(身体・労働・貨幣等)を媒介とするものであっても、その本質的に心的な関係性、社会関係そのものは目にみえない。見えないが、それは、確実に、現実の生活のすべてを強力に支配し、成員をひとつに結びつけている「きずな」である⁸。この目に見えない「きずな」で結合されているという不確かさ・不安。これらに直面して、人間は、社会においてどのように感じ、思惟し、行動するだろうか。

社会は、基本的に、「mit-gegen」の組織(ゾンバルト)である。いいかえれば、「in-group」と「out-group」(サムナー)の相互作用においてある。社会の内的結合(in-group)は外的敵対(out-group)によって同時に補強される。つまり、社会は、その自己同一性の確立のために、内部に物的・観念的装置を表象=産出するのみならず、その一層の強化のために、外に向って過剰の敵対・排除の装置をつくる。この間、ひとつの社会における人々の意識の共同(有)化の過程、成員の心内に与えられる影響を積分する社会化の過程(「勢」の過程—藏内)は、社会の内と外双方に向けて、人間固有の「自由」がもつ観念性・恣意性を一層増殖・肥大させながら、社会の自己同一性確立のための過剰の幻想を表象=産出してゆくものと思われる。共同(有)化された意識は公認性を獲得し、成員に対する社会的強制性と拘束性を発動する。社会は自然(ピュシス)から区別される人為(ノモス)である。直接そこを場とする文化(社会文化)には、人間固有の「自由」に由来する恣意性の色彩は一段と濃くなる。

人間の生活の根底にある、「ヒト」としての生への欲求、生存の保障への欲求は、とりわけ原初るとき、苛酷な自然と周辺「異人」に包囲され、不可視の社会にある人間の情動——不安、軋轢、怨恨、憎悪、怒り、恐怖と連係して、ときに現実をそれとは別の世界、観念的・想像的な世界へ変転させながら、成員間相互の生の否定——相互殺戮へと逆転・錯倒することがあるとしても不思議はない⁹。(この事態は、今日においてなお現実的である。人と人との共同において、「魔術からの解放」は極めて難しい)。人間の生物学的不自由さに由来する人間固有の「自由」の観念性、その過激性は、ときに、「人間性」(Human Nature)——人間そのものの否定、暴力へと向かう。動物の攻撃性に比してしばしば指摘されるこの人間の暴力は、人間にとって決して生得的・本質的なものではない。むしろ社会的に獲得されるものである。人間

の暴力の恣意性、合理的理性をはるかに過ぎる残酷性は、また、生得的には生きられない人間の生の条件の必然的な帰結にほかならないのである。

作為（文化）なくして（「不及」）、人は生きられない。が、人の作為（文化）は「過」を生む。（「過猶不及也」『論語』）。このまま、人間の「自由」が独走することが“人間であるということ”なのか。この、人間の観念的過激性・文化の恣意性を押し留め、自然の破壊と社会の暴力性から人間を守るのは何か。

文化の過剰をうむ人間にのみ固有の「自由」はいまだ人間固有の自然性の証であっても、それは人間の「生物学的弱さ」・不自由さからの「自由」にすぎない。この「自由」は不自由に対するのみである。いまだ、何ら主体的（＝積極的・肯定的）な意味をもっていない。「不及」に留まる、あるいは「過」になることは人間の「自由」、勝手である。だが、その固有の「自由」がその生物学的自然性に由来し、同時にそれに制約されている（医学は延命を実現しえても寿命をなくすことはできない）自然内存在である人間にとって、この人間に課せられた生の条件を自覚し、「不及」に留まらず、なお「過」にならないことをめざすことこそ、自己自身への主体的な対処、すなわち人間の責任であろう。このことについては後にふれる。

以上、藏内博士のいう、文化の人間性的基礎の問題、文化の成立根拠としての人間の可塑性の問題を人間固有の「自由」、それが内包する観念性の面、主としてその問題性に注目して論を進めた。いうまでもなく、人間の可塑性によって人は文化を習得し、社会的に自己を形成し、歴史に向かって文化を創造する。ジンメルもいうように、人間は、自己がつくり出した文化の活用によって自己を完成しようとしており、文化とは自己に出でて自己に帰る意味をもつものである¹⁰。社会はまた、この人間の可塑性に基づく文化を媒介として、成員の交替にも拘らずその自己同一性を保ち、歴史的に連続している。従って、人間の可塑性は、文化・社会・歴史の存立根拠である。だが、この人間の可塑性、人間固有の「自由」は、その観念力＝想像力による世界への無限の飛翔にも拘らず、その根のところで動物とは異なる人間の生物学的自然性に絡まれ、それに制約されている。この動物とは異なる人間の自然性を基盤とする「人間性」（Human Nature）について、さらにそれを、この人間固有の「自由」の、同じく人間の〈内なる自然〉との相互媒介性の面から、次に、文化の社会的客観性を論じる中で考えてみよう。

Ⅱ 文化の社会的客観性

1 社会と人間の〈内なる自然〉

人間の可塑性は文化存立の根拠であるが、文化の客観性の基礎は社会である。文化は、その本質において社会的である。すでに、文化は、その生成において、人々の社会的凝成においてあり、間主体的事象である。最もミニマムな社会関係——二人関係における共同理解の成立——意識の共同化に、すでに文化の萌芽があるといえよう。さらに、文化が、人々に共有され、再生産される場は社会、その歴史的生である。文化は社会的に価値づけられてある仕方であり、超主観的なものとして、それに人々の意識と行動が方向づけられる「範型」あるいは

「channel」であり、抽象的な型である。「社会は、文化が個にとって客観的・自律的存在であるという契機の地盤である」(藏内)。このことは、社会生活そのものが文化の産出と再生産の過程であり、同時に個人にとっては学習過程であることを意味している。人間の可塑性(=被陶冶性)に基づく文化の学習・創造の過程は、これを社会が媒介している。その前提には、社会的に価値づけられ、人々に共有され、再生産されていることによって個人に拘束性と強制性をもつ文化の社会的客観性がある。人間の可塑性とは、すでに、人間が社会的・歴史的存在であるというに等しい。文化を文化たらしめるもの、それをそれに人が従うものとするのは社会である。文化はその生成、あり方において社会と不可分である。社会があるところ、直ちに文化は表象=産出されるといえよう。

このような社会における個々の文化の支持のされ方は、個人あるいは集団により、強弱、遠近、親疎と多様であるが、同時に、社会はその自己同一性確立のために、さまざまな文化間の取捨選択を行う。人間は、この社会を通して自然界(外なる自然)と個的存在としての自己自身(＜内なる自然＞)に対峙する。後者がここでの問題である。

社会は人間にとって所与である。「人間性」(Human Nature)はここで展開され、人間の自己発見、自己形成の場は、この文化と歴史に染った社会である。ここで＜内なる自然＞ということばを外なる自然(環境)と区別して使う。「人間性」(Human Nature)ということばがすでに人間の自然性と、そして自然と人間の心との結びつきを示しているように、人間は、生物学的に、身体的・感性的に自然と連続している「ヒト」(ホモ・サピエンス)である。＜内なる自然＞ということばは、通常、具体的には、個の本能・衝動・感情・意志等を指すが、ここでは、それを身体と心双方のはたらきにおいて考えよう。心は、身体の一部である脳のはたらきによって生じる内的な出来事の総称にほかならない¹¹。(ただし、身体も心も純粹に自然なものとしては理念的にしか考えられないことはいうまでもない。そこにはすでに歴史・文化が沈澱している)。

人は、ひとつの生命として、全き他律的な存在として社会の中に生れ込む。そこに身を置き、やがて能動的・積極的な自我の目覚め(幼児期)の後、身体の物理的・生理的個別性を媒介として比較的安定した、最初の自己の確立をえる(児童期)。ただし、この段階での身体的個別性は自己完結的であり、閉鎖的である。同時に、自他分離という場合、ここでの他者は具体的な他者であって、いまだ抽象化され、「一般化された他者」としての社会ではない。青年期に至って、人間は自らの個別的な身体性そのものを対象化すると共に、それを媒介として他者・社会一般を発見する。この過程は、比較的安定的な、社会適応的なそれまで(児童期)の自己が、それ以前(自他未分離期)からあって、その後潜伏していたが決して断念することなく生きていた＜内なる自然＞の渾沌、その絶えず増大しつづけるエントロピーによって、再び脅かされ、自己が対自、対他の両面において激しく二重化=差異化されるときである。児童期から成人期への生理的・心理的・社会的な「過渡期」、いわゆる「第二の誕生」のとき、「疾風怒濤の時代」である。

それは、精神医学者、木村敏氏のことばをかりれば、それまでの「アポロ的個別性」の破滅

につながる「ディオニソス的な原理」としての「ノエシ的己」の再生という「『悲劇の誕生』の最高の舞台」である。それは、その後、繰り返し課題となる、それまでの「ノエマ的・『もの』的己」と新たな「ノエシ的・『はたらき』的己」との弁証法的止揚という難問への最初の直面を意味している¹²。それが最も激しい相で、しかも最初に出てくるのがこの時期である。

「幼い己の一重性」, 「窮屈な身体的個別性を超えて世界や宇宙との生命的共感に打ち震えるノエシ的な『はたらき』」の再生, それによる己の「根源的な両義性」の発見のときといえよう¹³。

この過程において, 人間の構造と機能は一段と複雑化する。脳の発達(量的な増大, 構造の複雑化, 領野と機能の分化)とそれに伴う心のはたらきの必然的な複雑化と深化(自己意識, 価値判断, シンボル操作といったものの一層の発達)。これら文化的諸能力の発達過程は, 個を取り囲む社会におけるさまざまな差異秩序へのめざめ, その網の目のひとつひとつの確認とそれらの接点としての己とその位置の確認という作業と平行している。人間の社会化(水平化・一般化)はこの過程に対応する。未開社会においては, 「成人」してはじめて社会の成員として認められるといわれるが, それは, 幾段階かの「通過儀礼」を経てその社会=文化の差異秩序に組み込まれることが, 人の人たるすべてであったからであろう。そこでは, 社会=文化が人間を覆いつくしている。

だが, 人間の自己形成はここに終わらない。それはようやくその第一歩にすぎない。身体を媒介とする己の己自身からの差異化で甦った<内なる自然>の活力は, その後, その都度獲得される文化的諸能力を媒介としつつ, さらに存在の様式化を求めてやまない。いわゆる人間の「自由」による文化的諸能力の習得過程である社会化に基づく己同一性の確立も, それを根源的に推進してきたものは人間の<内なる自然>(身体的成長と心の発達)である。より正確にいえば, それは, 共に人間の自然性の内実を成す「自由」と<内なる自然>との相互矛盾・葛藤の上に推進され, 定位づけられてあるものである。それは, その都度, この「根源的な両義性」においてある「人間性」(Human Nature)の何程かの観念化においてあるものにすぎない。

しかし, 「人間性」(Human Nature)という「根源的現実性」・「生命的活動性」を観念化しつつすることはできない。それは, その両義的な側面——<内なる自然>と「自由」との相互矛盾・葛藤をバネとしながら, 存在の無限の分化と統合を繰り返すことを志向してやまない。再び木村敏氏のことばをかりれば, 青年期に再生し, 再発見される己の生命の根拠, その「純粋時間的・ノエシ的」な活性は, その都度確立される「空間的的定位」を許される「ノエマ的」己に対して常に否定的にはたらくといえよう¹⁴。人間は, 生々の各時点において, それに固有な問題解決に迫られつつ, その都度己を統合しなおしながら, その統合のひとつひとつの間の意味を一貫させることにおいて, すなわちその歴史的連続性の実現において, 己を様式化するといえる。「主体とは確実な所有ではなく, それを所有するためにはそれを絶えず獲得しつづけなくてはならないものである」(フォン・ヴァイツゼッカー)¹⁵。真の自己とは,

「もの」のレベルで考えられる、論理に飛躍や脱線がなく、信念の堅固な人というのではなく、自分と自分が情勢に応じて入れ替っても、その間^{あいだ}そのものは連続している、考えの背後にある意味に連続性があるということにおいてある人をいう、と¹⁶。

人間は、相反しつつ相互に媒介しあう「ノエマ的自己」と「ノエシス的自己」双方の弁証法的止揚の上に繰り返し自己同一性を確保しなおしつつ、そのひとつひとつの間の意味的連関——歴史的連続性（アイデンティティ）を問い、偶然的に与えられた存在に必然的な意味を思惟しつつ、やがて、自己自身の根拠、その由来と行く末への問いにたどり着く。それは、各個が偶然的・特殊的に位置づけられた時空への問いに発する、自己を根源的に根拠づけているもの——自然と歴史への超越である。共に、自己存在の時空的限定を超えた、人間が、それと生命的同根性をもつ無窮の自然と、それと文化的共根性をもつ歴史への超越。これを率いるのは人間の文化的諸能力（「自由」と、「人間性」(Human Nature)）においてそれと相反しつつ相互に媒介しあっている〈内なる自然〉、この双方の協同である。

一方で、人間の生物学的不自由さに根ざす人間の文化的能力——人間固有の「自由」は、人間を自然から遠く離してそれと断絶させようとしてやまないが、他方、それと共に「人間性」の根底を成す〈内なる自然〉は、それを媒介としながら、あくまでも人間と自然とが再び連続性を回復するよう努力する。この努力によって、いったん社会化のレベルで距離化される人間と自然は、再び連続性を獲得し、人間は自己自身との関係——自然との関係を取り戻す。この過程には、同時に、個の歴史（的形成）の経過が刻み込まれている。高度に歴史的な存在をその最も深い存在の層において自然的存在として理解すること。歴史と自然との相互移入——。

身体や感性といった人間の〈内なる自然〉は、外なる自然同様、それ自体善でも悪でも、正でも不正でもない。善・悪、正、不正が生成、分化してくるのは社会＝文化によってである。人間の「自由」が行使されるときである。本来、動物とは異なる人間の自然性、人間の生物学的不自由さに由来し、文化の成立根拠である人間固有の「自由」をもっぱら善とし、〈内なる自然〉を悪（野生）とするもの、さらに前者の観念性に拍車をかけ、従って、この両者をその同じ根から分化させ、さらにそれら双方を現にある以上に疎遠化するのは社会である。しかし、人間の〈内なる自然〉と人間固有の「自由」は本質的に、相互媒介的なものであり、共に人間の自然性に根ざしており、共に両義性においてある「人間性」(Human Nature)を構成するものである、といわねばならない。

自然にあって不必要なものは何ひとつない。〈内なる自然〉の渾沌は、かえって、「人間性」の深淵をなすものとして繰り返し創造にむけて形式を与えられるべきものである。自己を極めるとは、所詮、自己に関わるいっさいの現実を引き受けること、何ひとつ疎かにすることなく対処することであろう。そうして最も内なる、深淵なる「人間性」に到り着くこと、それをバネとして自然と歴史に出会うこと。

人間をいったん反自然におくのは文化をもつ社会、それが依って立つ人間固有の「自由」であるが、人間をして再び自然と歴史に出会わせるのは、そこを舞台にあくまで自己の歴史的連続性——アイデンティティを問う個、その実現にまで人間の「自由」を引きつれてゆき、それ

を極めさせるその感性与意志——〈内なる自然〉か。ここに至ってはじめて、人間は、非過剰にして非野蛮の文化・非暴力の文化、人間の「根源的現実性」・「生命的活動性」に即した文化を考えることができる、といえよう。暴力とは、過剰な「自由」に唆された奇形の〈内なる自然〉の噴出である。それは、自然の二重の歪曲において「人間性」の極にあるものといえる。

文化——人間の「自由」は、それが自然の延長線上にある意味で「第二の自然」(キケロ)である¹⁷。唯、そのもつ観念性、それへの社会の介入によって、「第二の自然」になるといおうか。次に、この社会の介入による、人間の「生物学的弱さ」と表裏の人間の「自由」のゆくえを追いながら、それに抗する人間の主体性の問題に思いをはせたい。

2 社会における人間の「自由」のゆくえと〈内なる自然〉

人間は、生の共同化・生活の組織化において内外の自然に対峙する。近代以降、人間は自然を客観化＝服従化し¹⁸、合理的に支配してきたように、人間の〈内なる自然〉をも等質的・量的なものとして合理的に整序し、統御しようとしてきた。もっぱら自然との断絶において生活・文化を考え、〈内なる自然〉との断絶の相において人間——「人間性」を考えてきた。

〈内なる自然〉が、ロゴス(理性・論理・比率・計算能力)によって卑しめられるとき、ただ抑圧されるかあるいは排除されるだけの内なるカオスの情動は、非合理的な暗の世界で奇形化されるか、あるいは盲目のまま自ら噴出する活路を求めて外へ向って投影される。ときに、人間の「自由」による過度の合理性は蒙く過激な情動の非合理性と表裏である。それは、近代の自然観・人間観の光に対する暗の部分ではなかったか。

この暗い情動に息吹きを与え、その活性化に機会を与えるのは、また、それを内部に抑圧させると同じ社会、文化の恣意性に染った社会である。ときに、社会は、その自己同一性の確立・強化——団結のための排除と浄化のエネルギーを、また、この非合理的な情動から汲み上げる。〈内なる自然〉のいまだ未定形・無方向のままの情動は、文化的諸能力との交わりにおいて、光を当てられ、啓蒙化され、昼の世界・日常の世界に正当に位置づけられないとき、社会との性急な交わりを求めてその誘いに容易に絡められ、その裂け目から噴出する。歴史的な未来への選択と決断、いいかえれば人間の主体性とは無縁なさまざまなファナティズム——集団的妄想、社会的偏見、排除の思想、不寛容な観念等は、社会における、文化の恣意性の意図するところに添ったこのような情動の共同(有)化においてある。

自然そのものは善でも悪でもない。唯、人間の「自由」とその社会との共犯による人間の〈内なる自然〉の貶置とその集団化的狂暴化への操作において、それは悪となる。ここでの個我は、いうまでもなく、自己の〈内なる自然〉の明晰化・形式化を放棄・断念した、従って、「我を忘れ」て容易に集団表象に吸収される希薄な存在、没主体的なそれである。社会によって誘導されるこれらは、また、極めて今日的でもある。今日、なお、人間の「自由」の無限の独走可能性という幻想の前に、もはや暗の世界はその存在すら知られてないかのような光だけの世界は、その背後、その足下に暗影の世界、その屈折した表現、汚物・異物への嫌悪と排除という新たな野蛮を拡大・深化させている。

自然界に対するのとは異なり、社会にあっては、人間は、文化の表象＝産出において無限の恣意性の虜に陥りやすい。人間はそれに安楽ささえ見出す。このことは先にのべた。ラディカルな反文化思惟（帰るべき自然がすでに死に瀕している今日、これはすでに説得力さえないが）が直観的にみていた文化悪とは、この、文化の恣意性、特に社会を媒介とすることによるその一層の増殖・肥大であろう。自然から善・悪、正・不正を分化させてくるのは人間の「自由」＝文化であるが、それをさらに積極的に増殖・肥大させるのは社会、その共同化、〈勢〉の過程である。悪や不正、一般に受動的で否定的なものは共有化されることによって強大さを増す。

文化悪あるいは文化の人間の生への抑圧ということは、その、それに内在する（「自由」による）流動的な個的生からの自律性にあるが、さらに、文化が表象＝産出される場面への意識と生活の共同化においてある社会の介入、つまり文化と社会の相互不可分性による文化の恣意性の一層の増殖の問題、そして、両者の共犯による〈内なる自然〉の抑圧・排除とその恣意的な操作による、文化の、「根源的現実性」・「生命的活動性」としての「人間性」（Human Nature）からの一層の離反の問題であろう。社会と文化を共に否定する「自然へかえれ」というスローガンはこの上にある。

いうまでもなく、だが、人間は自然のままでは生きてゆけない。自然内存在ではあるが歴史に蓄積された文化を基盤として共同生活しなければ生きてゆけない。このことは、人間に反文化思惟へ向かうことを肯とさせない。問題は、あくまで社会にあって文化の恣意性を凝視しつつ、あくまで文化を通して「人間性」（Human Nature）を実現すること、そのために如何なる文化を創造するか、でしかない。それは、前節の最後にふれたように、人間が最も明白な現実、自己の〈内なる自然〉に明晰な形式を与える努力を続けながら、自己自身の根拠——自然と歴史に通底するような自己形成（Bildung）をめざす中ではじめて実現されるような、人間の「根源的現実性」・「生命的活動性」に根ざした文化、ことばをかえれば歴史の未来に責任的な主体による文化であろう。

文化は社会において活きている。文化を価値づけ代表する社会は、文化のさまざまな支持範囲の変動と共に変化してゆくが、藏内博士のいうように、文化の動態を規定し、文化の変化を惹起するような新しい問題的状况が作用し、それが沸騰し、新しい要求が生成する直接の場は個人の生、歴史的個性である。文化は社会を場としながら、その存立の根拠を人間の可塑性、いいかえれば人間固有の「自由」の行使によっているゆえんである。ただ、この、文化の制作根拠であり、人間固有の能力である「自由」が発展的に、究極にめざされるべきことは、人間が自己自身の生の根拠に最終的に責任をとるという、この「自由」の、〈内なる自然〉とのたえざる矛盾・葛藤を媒介とすることによる主体的自由への止揚、質的転換なのである。

Ⅲ 文化の意味体系性

「理の文化」（精神文化）と「運命の文化」（宗教文化）

藏内博士は、文化の意味体系性についていう。人間の生活は環境への不断の適応過程であり、

文化はこの適応のための工夫・考案である。文化は環境との間に問題解決を迫られるところに、人間が自己の意志の彼方にある必然法則態に照準して構成した意味組織である。しかし、文化がどのような様式において具体化するかは決して環境から一義的に導き出されない。自然環境と人間の具体的行動との間にはひとつの中間項、環境に対する人間の一定の表象が介入し、行動は、この「思われた意味」としての自然に、社会的に define された自然に関係している。社会における行動形態も生物学的本能による固定的なものではなく、後天的に選択され、歴史的・社会的に多様である。人間の生活においては、超越的存在との交渉もあるが、その行動形態は多様である上に、この交渉対象そのものがすでに人間の問題解決における表象的事実であり、社会的に産出されたものである。このように環境への適応行動は、所与の客観的事態より一義的に導き出されるものではない。

そこで、「文化の概念にとり重要なことは、そこにおける『思われた意味』であり、客観的価値性ではなく、価値志向性」である。従って、「文化は生活における工夫であっても、正しい工夫であることを必要としない」。このことは、この環境の客観的法則性への順応には錯誤もありうること、「文化は生物学的適応価をもたない。あるいは生物学的目的設定と没交渉なものとしても成立することを意味」してくる。この点は先にのべた。

ここで、文化はさまざまな意味体系性、意味内実によって分類されるが（一般に、物質文化、精神文化、社会文化）、ここでその種類に関わるつもりはない。本論との関連で、精神文化と藏内博士が独自に提起している「宗教文化」（「運命の文化」）に少し触れておくに留める。

西欧近代において、自然は、人間がそれと語り合い、交感しあう対象から人間がそれについて「説明」する物質的な対象となる。それは人為＝文化と対立され、もっぱら人間によって「開発」されるべき野生へと貶された。自然に対立された文化は、やがて、自然から離れば離れるほど、何か人間特有のもの、高貴さをもつものとして、ここに＜精神＞がその同義語となる。こうして、文化の王座に＜精神＞＜文化＞が君臨し、さらに、それは文化の代名詞とさえる。そこには、なお、自然の因果律に拘束される＜文明＞に対して、人間の「自由」による作為の無限の可能性というイメージがある。反自然としての＜精神＞がここに誕生する。人間の＜精神＞とは、この場合、隷従者たる自然に対する主人としての人間の謂である。それは、自らの内からも自然——快・苦といった衝動の虜になる身体を排除する。逆に、人間において自然の一部をなすのは身体のみとなる。身体なき＜精神＞と＜精神＞なき身体。

この反自然としての文化観に立つ＜精神＞＜文化＞の謳歌は、＜文明＞の謳歌とその根を一にしているといえよう。近代の機械論的自然観・物心二元論的世界観にくわえ、キリスト教による、宇宙における人間の独特な地位の位置づけは、人間の自然支配を合理化し、それに拍車をかける。M. シューラーは、その知識社会学において、「支配知」（自然科学的知、Herrschaftswissen）は「宗教的知」（Erlösungswissen）と表裏の関係にあることを指摘した¹⁹。ここに、近代＜文明＞の問題と同時にその＜文化＞の問題、すなわち両者に共通な、人間の「根源的現実性」・「生命的活動性」からの無限の離反の問題がある。このような＜精神＞（＜文化＞）は、たとえ直接手を下さずとも、無関心あるいは傍観者的に、＜文明＞の傍ら

に、その残酷——同胞の殺戮の傍らにあるとしても不思議はない。アウシュヴィッツでモーツアルトに聴き入る人々。「人間性」(Human Nature)、その心と身体の痛みに全く無関心でおれる〈精神〉的人間。問題は物心あるいは心身二元論の世界観に浸蝕された人間の〈精神〉構造である。

精神文化が、本来、このようなものだというつもりはない。それは、その表象＝産出において、人間の高度な心のはたらきによっており、固有の価値と機能をもつ。われわれはそのような多くの精神文化の遺産をもっている。

精神は、人間の生物学的自然に連続する脳の発達、それに基づく心のはたらきの複雑化の上展開される高度な能力だとすれば、それは、その根において自然に絡まれている。その本来の意味が、形づくるもの、形成するものであることを考えれば²⁰、それは、内外の自然の「観想」において、さまざまな対象を、真・善・美といった人間の理想、理念あるいは論理にそって、美的に、真的にあるいは善的に純化することにおいて対象のリアリティに迫るものであろう。その制作主体は、幾重もの自然的環境（気象・気候・無機的・有機的自然物や天然資源、地勢、風土等）と文化的・社会的・歴史的環境に染めぬかれて生々している存在であり、それ固有の内外の自然に対峙しつつ、その置かれている歴史的場での、生にとってのやむにやまれぬ問題状況を基盤として、自己と世界との関係——意味を構造化するものであろう。精神文化が民族的個性あるいは歴史的個性をもつといわれるゆえんである。

歴史上、われわれがもつ卓越した精神文化は、一方で、絶対的とさえいえる真・善・美の世界を現前させて、それを求めてやまない「人間性」の普遍性の証である。精神文化が「理の文化」(藏内)といわれるゆえんであろう。と同時に、その現前のされ方、その形は社会的・文化的・歴史的な沈澱物を土台として個性的である。なお、それがときに宗教的境地さえ呈してくるのは、その根底にある内外の自然との深い交感のためか。

藏内博士は、この精神文化とは別に「宗教文化」(「運命の文化」)をあげる。その主旨はこうである。人間は自覚的存在であり、目的を意識して行動しうる存在である。が、その与えられ方は運命的である。決して目的に基づいて生れてきたのではない。このようにして与えられた存在が後になって自己を意識する(「自覚の後至性」)と同時に、人間は生への意志とその大きな限界の認識との緊張、われわれの与えられ方の不可思議性についての疑問を抱かざるをえない。自己の由来への問いとその有限性についての解決の企てとしての宗教がここに導かれる。「宗教はそのあらゆる社会性にもかかわらず、全く個別的な運命の意識と人間の孤独な死にもとづいている。それは人間社会の所産であるが、問題解決を指導する意味体系としての文化の中で、物質文化や精神文化とは別個な考察対象として取りあつかわれねばならない」と(強調一筆者)。「運命の文化」は、このように、個々人の自己自身の実存そのことに即して問題を感じるところに由来し、それは「現実の宗教のもつあらゆる普遍性の面にもかかわらず、それを支える最後の基礎において、それぞれの自己の運命的特殊性に結合している」。

それは、人間が自己自身の実存そのものに抵抗されて表象＝産出されてくる文化であることにおいて独特である。それは、人間が自己の外に「もつ」「もの」としての文化ではなく、人

間で「ある」という「こと」においてある、自己の存在において実現している文化といおうか。自己の生そのものが文と化す文化。特殊運命的・偶然的に与えられた、従って、さまざまな制約の内にある、いまだ未定形、無方向の生を自らが明晰化し、一の歴史的個性として「ある」という「こと」たらしめるところに実現する文化とでもいおうか。

さまざまな普遍化レベルを媒介とする特殊、すなわち個性、それに根ざす「運命の文化」（「非理法権（勢）天」）。「極度の歴史的規定を帯びた歴史的な存在を、それが最も歴史的に存在するところで、自然的な存在として理解すること、また自然が自然そのものとして最も深いところで存続しているかにも見えるところで、自然を歴史的な存在として把握すること」²¹。「ひとつの社会的歴史的行為は、純粋に歴史的でもなく、純粋に自然的でもない。それは、歴史にして自然なのである」²²。それは「自然—歴史の対立的両義性の地平で動く」と²²。

いま、人間の「問題解決を指導する意味体系としての文化」という抽象的＝形式的な分類基準に基づく文化の種類のひとつとして、ここに提起された「運命の文化」は、今日、文化のあり方を考えるにあたり、ひとつの手がかり・知恵を提示してくれないか。それは、「運命の文化」が最も特殊で最も具体的な個の実存への問いから発して、人間の運命——その「生物学的弱さ」と共に、存在の歴史的被制約性と有限性、つまり人間の「自由」の限界性——の自覚においてはじめて可能な人間の主体的自由、つまり人間の歴史への選択と決断を問うものだからである。そうして、この、人間固有の「自由」の主体的自由への質的転換こそ、今日、文化について問われている緊急かつ根本的な課題ではあるまいか。

おわりに

人間であるということ

「人間学的比較文化精神医学」あるいは「人間学的・現象学的精神病理学」の立場に立つ木村敏氏は、精神疾患を個人と世界との関係の病態とみ、個々の有機体はその症状発現の場にすぎない、とする²³。今日、さまざまな精神病理があるが、たとえば、言葉をめぐる障害——聴啞（耳はきこえるがことばが出てこない）は、本来、ことばと、それがその整序されたものである音声、その一部としてあるいはそれとして、その動きと共に考えられなければならない身体、その機能低下、あるいはこわばりに由るものであること、あるいはまた、本来、ことばがそこにおいて成り立っており、そこから手操り寄せられてくる「意識以前の『共生』の世界＝渾沌」、その不在、それとの交感の不在に起因していることが指摘されている²⁴。それは、今日の、内外の自然の衰退においてある人間と世界との関係の受動的・否定的なあらわれであろうが、今日の、ある意味でのことばの過剰もまた、それと同じ根の攻撃的なあらわれにすぎないだろう。

内外の自然の破壊によって、身体の汚染とその機能低下のみならず、心のはたらきの衰退、さらに、生命に関わる基本的な動物的行動能力の鈍化さえきたしている。日常の社会生活における子供らの他者・他在への無感応、無反応、無関心が指摘されている。それは、もはや、道徳・倫理・しつけといった「もの」としての文化の不在の問題ではない。それはあまりに時代

錯誤で非人間的な発想であろう。それは、身体・感覚といった人間の生物学的基盤そのものの危機のあらわれにほかならない。

言語の問題において、中村雄二郎氏の提起した「共通感覚」(アリストテレス)の重要性を²⁵、精神病理学において「『あいだ』についての感覚」あるいは「『こと』についての感覚」としてとらえ、論じている木村氏は次のようにいう。自己と他者との実践的な関わり²⁵の成立には、物理的・生理的な知覚だけでは不十分で、対象を現実的な関わりへと取り組み、これに肉付けを与える——「もの」が「もの」としてあるという「こと」が実現する——「総合的な作用」が必要である。「共通感覚」とは、このような、名詞的な、客観化された「もの」についての感覚である個別感覚を統一する、より高次の感覚であり、それは、さまざまな仕方で、世界を受けとり、世界に対して私が能動的な態度をとるという感覚——「もの」を「もの」たらしめる基礎的な場としての「こと」についての感覚——である。つまり、私の側の、ある状況に対してとる構えや態度、意味づけを引き起こす感覚が「共通感覚」なのである。「運動の感覚」としての「共通感覚」とは、対象の位置の移動に対して、私の側がとる速やかな反応にほかならない、と²⁶。(昨今、この「運動感覚」すらもたない子供がなんと多いことか)。

これは、すでに「不可欠の生物学的実在」である、と木村氏はいう。人間は、他者への感応もできないほど、この「不可欠の生物学的実在」、²⁶「共通感覚」を喪失してしまっている。他者の不在はもはや自己の不在、自己の不在はすでに他者の不在である。それは、はや倫理や道徳といった問題ではなく、これら文化の根底にある自然の問題ではないのか。

人間を取巻く世界が人間にとってすでに確かな手だてでなくなっている。それはすでに生にとってリアリティをもっていない。文化が生にとって手ごたえをもち、活性化され、生の現場に、リアルな世界が構築されること的前提には、個々の生、その絶えず新たに湧出する渾沌である〈内なる自然〉の活力が必要である。すでに、その衰弱の前に、文化はもはや生にとって何らリアリティをもちえない。人間は、その生物学的根拠を失い、もはや自己自身を実現する手だてをもたない。

今日、このような状況の中で、根本的な反省のなされないまま、非人間的に、「人間性」(Human Nature)に逆行して、すでに身体までもこわばった人間を、既存の文化に封じ込めようとしているかのようである。問題は、むしろ内外の自然、それ本来の活力の再生である。人間を取り戻すこと、それはさしあたって自然を取り戻すこと。それは、そして、人間の自然への責任というより、すでに人間の自己自身(その根拠)への責任にほかならないのである。

中心におかれねばならないのは人間である。人間の作為による文化ではない。人が文化の栄光のためにあるのではない。いわんやその悲惨のために人はない。文化は人を生かすためにある。知ること、それは、生命をもった人をである。この中心から脱することはできない。このことは、すでに記したように、人が絶対的自由を幻想して、文化=社会を離れユートピアに生きることではない。人は野のゆり、飛ぶ鳥にはなれない。人間は本質的に、文化なくして生きられない不自由な存在である。“人間であるということ、”それは、文化を作為したそれと同じ能力において、文化の問題性に責任をとること、それに、世代から世代への歴史において、各

歴史的な生が直面してきた問題を継承する中で対処することでしかない。

観念性と恣意性、狂気と妄想とは文化が常に携えてきたものである。文化の栄光の部分、その半面にすぎない。今日、なお、〈文明〉の問題と共に、それと共謀する文化の悲惨からの解放の問題は人類すべての課題である。文化の悲惨、非人間性を直視し、それに慎重に対処しつつ、人間・文化と自然との根源的な相互媒介性の知の上に、文化に「人間性」(Human Nature)を貫徹させること。文化の反自然性は、人間固有の「自由」に由来し、社会によって増殖されるとしても、文化は、本来、「第二の自然」であり、本質的に自然の延長線上にある。唯、それは、自然そのものではない。それは歴史を介した自然、歴史の刻印を押された自然にはちがいない。

人間の文化への取り組みは、従って、人間の、その生の条件への自覚に基づく自己自身の根柢への主体的な関与、つまり、単なる人間の生物学的被制約性からの「自由」=否定的・盲目的暴走ではなく、肯定的・自覚的な自由に基づくものであること。主体的とは、自己自身と向きあうこと、決して、本来、自己を「主」とし、自己に関わる他在を「従」におくことではない。人間が、自然を隷従者とするがごときことではない。ヘーゲルのことばをまつまでもなく、そのとき人間はその隷従者のまた隷従者たらざるをえないのである。

人間固有の「自由」を超える人間の真に主体的な自由によって、この「自由」による文化の過剰、悲惨を超えること、社会的歴史的行為において、この課題に応じ答えること(Ver-antworten, Re-spondere)こそ、われわれ人間に課せられた責任である。わたくしたちが“人間であるということ”の証である。

文化の問題性が浮上してくるのは、それが沈澱しがちな時代と時代のはざま、場所と場所の境界、そこに身をおく者、あるいは社会・文化に常に距離をとり、それを相対化できる者においてであろう。

ジンメル、再びその『廃墟』へ――。

自由な〈精神〉と〈自然〉の必然との均衡の終焉。「廃墟」において、人間が作為によってもたらした〈自然〉との断絶は、再びこれとの連続の姿に回復されようとしている。ときに、めまいのするような〈精神〉の結晶、観念の独走からの解放。「廃墟」の安らぎは、そればかりではない。何にも抗することのない無限の受容性、そしてあらゆる力に対する「調停的不偏性」。

「もはや」(〈精神〉の全き実現はない)と「いまだ」(〈自然〉の全き実現でもない)のあいだに「廃墟」の本質はある、という。過去(「もはや」と未来(「いまだ」)が共に息づいている「廃墟」。過去と未来、〈精神〉と〈自然〉とが共に現在的である、いま・ここである「廃墟」。「最も歴史的に存在するところで」「自然が自然そのものとして最も深いところで存続している」(アドルノ)「廃墟」。決して無風な、透明の一義的な世界ではない。両義性の渦巻く世界。相反志向の同時に存在する豊かで多彩な世界。そのただ中。ジンメルにとって、かれのいま・ここでのときはこの「廃墟」に象徴されていたのか。

だが、「廃墟」、それは崩壊である。「腐ったもの」である。

確かに、それは、それが「人間性」の現実、「自然—歴史の対立的両義性」への知を啓いてくれるからであろう、あまりに多くの非自然・擬似自然で武装し、もはや腐ることさえ知らない人工美よりはるかにわたくしたちを引きつける。今日、汚染され、エネルギーを消費され、自らの回復力・治療力さえ失いつつある自然。他方、すでに自然への回帰を果すこともできない文化。自然を見放し、歴史から見放された文化。そこに、もはや人間は自己の本来の姿を映し出すことさえできない。もはや現代人は、自己の真の姿を映し出す鏡さえ持たない。鏡に向って、自己を世界で一番美しいといわしめるだけだろうか。

人間の「自由」の過激な奢りとそれと表裏の啓蒙化されないままの反生命的=暴力的な情動の渦巻く二十世紀転回期。人工的環境の栄光と内外の自然の衰退によって、もはや人間・「文化の悲劇」もみえなくなりつつある今世紀末。「廃墟」に、いまだ人間の自然との相互媒介性あるいは歴史と自然との相互移入を思い、文化の悲惨と来るべき危機に目を凝らしていた前世紀転回期。そうして、ひそかに、自然による、人間の作為からの解放に平安を感受していたそのとき。

だが、「廃墟」、それは「腐ったもの」である。いま、事態の一層深刻化した今世紀末、わたくしたちは、人間と自然との根源的な同根性と相互媒介性を、「腐ったもの」においてではなく、つまり、自然の偶然に任せるのではなく、意図して、主体的・責任的に歴史における文化の創造において実現しなければならないのであろう。自然は、花の中にも、人間作為の腐朽の中にもある。ただ、「人間であるということ」、その自然にして歴史である社会的歴史的行為の中にもまたそれを貫徹、開花させてやること。「自然—歴史の対立的両義性の地平で動く」人間の「天命」の実現において——。「非理法権(勢)天」。

ジンメルの傍らで、相反する諸力の受動的な美的統一、「廃墟」にある意味での人間的安らぎ、あるいは「崩壊の魅力」、あるいは無為・無用の美を感受しつつ、そこに、そこから、さまざまな相反する力の均衡と調和の世界、そのような世界の創造への道——あえていうならば、「不及」の文化以前、「過」の狂気から共に解放されてある、両義性の渦巻く「人間性」(Human Nature)の「源根的現実性」に即した、能動的で緊張そのままの均衡の世界、「中庸」の世界を受けとめたい。

「廃墟」をみるジンメルのまなざしに近代の自然観・文化観への懐疑、そしてやがて来たる近代<文明>と<文化>の総動員による時代の狂騒への予感がこめられていたか。その意味で、「廃墟」は、ジンメルにとって、ひとつの確かな生の証、ジンメルという歴史的個性のしるしであったことは確かではないか。その限りにおいて、『廃墟』は、ひとつの、歴史への大きな警鐘にちがいない。

註

1. G. Simmel: "Die Ruine" im Philosophische Kultur 1919 円子修平訳「廃墟」(ジンメル著作集7『文化の哲学』所収、白水社、1976)「廃墟」に関する以下の引用は円子訳による。

2. Th. W. Adorno : Prismen-Kulturkritik und Gesellschaft in Gesammelte Schriften, 10- I, Suhrkamp, S. 30
3. 「もの」「こと」「ノエマ」「ノエシス」の語については、後にもふれるが、木村 敏『自分ということ』 第三文明社 1983 参照
4. 中野 収「文化の変容—一六〇・七〇・八〇年代」(『現代文明を解説する』, 日本放送出版協会 昭和59年 所収), 「文化」(北川隆吉監修『現代社会学辞典』 有信堂 1984 所収) 参照
5. 中野氏によれば, 文明(の生み出す舞台, 装置, 道具—都市・建物・クルマ・テレビ等)は文化の前提であり, 条件である。と同時に, 文化は「文明の転換の個々のアイテム, アイテムの集合態としての文明のありように意味を与える」ものである(「文化の変容」)。
6. 藏内数太「文化」(『社会学』培風館, 昭和49年, 『著作集』第一巻 昭和53年 所収)「文化—その概念と分類—」(『現代社会学論叢—馬場明男博士古稀記念論文集』昭和50年 時潮社, 『著作集』第二巻 昭和52年 所収) 藏内博士の文化論に関する引用は, この二論文による。
7. ここに出てくる文化と暴力(文化の暴力性)をめぐる問題は, 昨今, 文化論のひとつの焦点か。沢田茂「生命の三つの次元について—生命・生活・文化—」大庭 健「環境と人間—ホモ・ロクウェンスの<文化の暴力>への一試論—」(共に, 新岩波講座 哲学6 『物質 生命 人間』1986 所収) 今村仁司「支配と暴力」(同 哲学11『社会と歴史』 1986 所収) 岩津洋二「文化と暴力」(講座現代の哲学4 『自然と反自然』 弘文堂 昭和52年 所収) 赤坂憲雄『異人論序説』 砂子屋書房 1985 参照
8. 坂本賢三氏によると, 社会関係における見えない絆は Goast, Holy Goast (キリスト教団) Geist (Hegel) と呼ばれてきた。日本語の「きずな」は「引き綱」であり, 「従わせる」意をもつ。「従う」はラテン語で“seguor”, ここから「きずな」を示す形容詞として“socius”ができ, 名詞“societas”(society)となる。従って, societasの原意は「きずなをもって結びつけられたもの」である。『「自然」の自然史』(前掲 現代の哲学4 所収) 14頁
9. 岩津洋二 前掲論文 324~328頁 参照
10. G. Simmel : Der Konflikt der modernen Kultur, 1918 生松敬三訳『哲学の根本問題・現代文化の葛藤』(ジジメル著作集6 白水社 1976 所収)
11. 中埜 肇「自然哲学の現代的視点」(新岩波講座 哲学5 『自然とコスモス』 1985 所収) 246~257頁 参照
12. 木村 敏 前掲書 132~158頁 (137・147・148頁)
13. 同 同 同 (140・142・147頁)
14. 同 同 同 (137頁)
15. 木村 敏『自己・あいだ・時間』 弘文堂 昭和59年 309頁
16. 木村 敏 前掲『自分ということ』108~109頁 「アイデンティティ」の語は, 同一性・存在証明・主体性・自己同一性・人格的同一性等と訳されるが, 筆者はここでの意味において「歴史的連続性」をとる。
17. 文化は「われわれが手を用いて自然界の中に別の(第二の)自然を作り出」(キケロ)したものだが, 「手」はそれ自身が自然であり, 道具はこの「手」の延長にほかならない。
18. 坂本賢三氏によると, ヨーロッパの概念としての「客観」はもとラテン語の“subjectum”であり(後にこれが「主観」に転化して, 客観は object と呼ばれるにいたるが), これは ύποκειμενονの略語で「下に投げられたもの」「支配されるもの」「臣下」という意味である。従って, 「客観」の「客」は「臣下」であり, 主に対する「従」である。自然が客観的存在であるということの意味は自然が「支配を受けるもの」「服従させられるもの」であるということである。日本語の「客」の意味は, 本来, これと異なる。それは「うち」に迎えた他の共同体の「主」であり, 自分の「うち」では主である—「客分」。「客」が「主」にほかならないことは客を「花主」と表現することでもわかる。従って, 「客」(観)という訳語は, 本来, 適切ではない。前掲論文 18

19. Max Scheler : Probleme einer Soziologie des Wissens (Versuche zu einer Soziologie des Wissens) 1924 飯島宗享他編, 『知識形態と社会』(シェーラー著作集11 白水社, 1978) 98~201頁。
機械論的自然観は自然界の内部から目的論的概念を追放することによって, かえって自然界全体の合目的な設計はこれを神の英知に帰し, 超越的な目的論を積極的に認めることになる。それは機械論的自然観が無神論や唯物論とつながるのを防ぐためでもあった, といえようか。横山輝雄「力・エントロピー・生命」(前掲 哲学6 所収) 参照
20. ギリシャの宇宙論の指導原理, 「アイデア」「エイドス」(形相) はのち「フォルマ」(ラテン語) となり, 動詞「インフォルマーレ」(形づける, 形式化する) をへて, 今日の「インフォメーション」につながる。牛田徳子「知性とロゴス—古代ギリシャが発見したもの—」(前掲 新岩波講座 哲学6 所収)
「アイデア」の語が, 今日の情報理論の中でその本来の意味が取り出されてきていることについて, 情報概念によって, 「形相」「プラウマ」(spiritus, esprit, Geist, spirit あるいはghost) 「魂」の概念の中の情^{インフォメーション}報の側面がとり上げられて科学の中に組み込まれ, これまで形而上学に任されていた魂の働きの面が対象化されてきていること, 情報とはパターンであるから, 「形相」のもつ本来の意義, 「魂」本来の「思考」の働きも取り出され客観的なものとされるにいたっていることが指摘されている。坂本賢三「コスモロジー再興」(前掲 哲学5 所収) 参照
21. Th. W. Adorno : Die Idee der Naturgeschichte in Gesammelte Schriften, 1, Suhrkamp, S. 354-355
22. 今村仁司 前掲論文 189頁
23. 木村 敏 前掲二書『自分』 38, 159頁 『自己』 304頁
24. 竹内敏晴『ことばが劈かれるとき』 思想の科学社 1978 22, 204頁
25. 中村雄二郎『言語・理性・狂気』 晶文社 1969, 『感性の覚醒』 岩波書店 1975, 『共通感覚論』 岩波書店 1984 参照
26. 木村 敏 前掲『自分』, 『異常の構造』 講談社 昭和60年 参照

原稿受理 1986年12月1日