

文化と人間的活動の弁証法

岩 崎 允 胤

文化にたいして今日多くの関心が寄せられているが、これを史的唯物論の見地から原理的な点にまで掘りさげようという試みは、わが国ではまだ必ずしも多くはない。わたくしはかねてから文化を史的唯物論の基本的カテゴリーの一つと考えてきたが、今回、わたくしの考えを若干展開してみようと思う。そしてまず、手始めとして、本稿では文化を人間的活動の観点から、すなわち主体—客体の弁証法の観点から考察してみようと思う。もちろん、この観点は史的唯物論の見地の根底に横たわるものであるとしても、これだけで史的唯物論の内容を蔽いうるものではありえない。そればかりか、後者を基礎にすえなければ、これだけでは文化の考察のためにも基本的な欠陥を免れないことは、社会構成体や階級性の観点⁽¹⁾を欠落することによっても明らかであろう。本稿が考察の手始めであるゆえんである。

I 文化についての予備的考察

——文化の定義をめぐる諸説——

文化とはなにか。とはいえ、もとより、いわゆる「定義」なるものが考察の出発点にいきなりすえられるべきものでないのはいうまでもない。しかし他方、研究対象についてのおよその理解をしておかないと、以後の考察をすすめていく。文化については、すでに多くの定義が試みられているので、論議のための糸口として、その若干を整理しながらかえりみることから始めよう。

1 マルクス主義における文化概念

まず、マルクス主義のものからみよう。ソ連の『マルクス=レーニン主義哲学の基礎』(1972年)によれば、「物質的生活は社会生活の基礎である」という章のなかに「最も一般的な意味での文化は、人類史をつうじてつくりだされた物質的および精神的価値の総体である」と書かれている。そして「社会的意識

の構造と諸形態」という章では、自然の対語として「われわれが文化というのは、なによりもまず人間活動の仕方と結果、人間によって作りだされた諸価値のことである」としたうえで、文化は物質文化と精神文化とに分けられている（この区別はもちろん相対的であるとされる）。

精神文化についていえば、そのうちにはいるものは、「人間の精神活動の結果——科学、哲学、美術、道徳、政治、法律と、それに応じた施設（研究所、学校、劇場、図書館、博物館など）、人間の知的、美的、道徳的発達の場合」である。精神文化は社会構成体的な諸特徴の刻印をおびている点では、上部構造と一致するが、精神文化と上部構造とを同一視してはならない。自然についての科学的知識や、民族文化の形式である言語や、論理的思考の規範など、上部構造にはいらない精神文化の諸現象あるからである、とされる。⁽²⁾

また、B. Ж. ケルレ、M. Я. コヴァリゾンの『史的唯物論教程』（1969年）では、その第三篇「歴史過程の精神的側面、社会意識の諸形態」の始めのところで文化に言及し、次のように書かれている。「精神文化はきわめて重要なカテゴリーである。一般に文化の概念は、自然の現象と対象から区別されて、人間によって作りだされたものを特徴づけるために用いられる。このような広い意味で、文化の概念は、所与の社会の物質的および精神的発展を特徴づける。しかし、よりしばしば『文化』というタームは、狭い意味で、精神文化として用いられる」⁽³⁾云々。

ソ連では、弁証法的唯物論ないし史的唯物論にかんする教程はその後もいろいろ出版されているが、そのなかで最近届いた A. П. シェプトゥーリン編の『弁証法および史的唯物論』（1985年）でも、文化を扱った特別の章はない。「社会意識とその構造」という章で、構造としては日常意識、社会心理、イデオロギーに言及し、次の「社会意識の諸形態」という章でも、文化への言及はなく、政治意識、法的意識、道徳、芸術、宗教が扱われるのみである（そして、次の章では、「社会意識の特殊形態としての科学」がとりあげられている）。このようにみると、ソ連では、史的唯物論の体系のなかに文化はまだ十分に定着していないようである。⁽⁴⁾

東ドイツ、F. フィードラー他編の『弁証法および史的唯物論』（1974年）

も、前記『マルクス=レーニン主義哲学の基礎』とほぼ同様な定義を、広義の文化について与えている。「最広義での文化というとき、われわれは、歴史的発展をつうじて人類によって作りだされた物質的文化と観念的な価値の総体と理解する」。そして物質文化と精神文化との区別に触れたうえで、「狭い意味で、文化概念はしばしばたんに精神文化にだけ関係づけられる。とはいえ、文化の本質とそれから生じる文化的諸課題は、物質文化と精神文化との統一を顧慮する場合にのみ把握されうる」と述べている。⁽⁵⁾

ソ連や東ドイツの教程におけるこれらの規定によれば、もとより、労働、物質的生産を基礎において文化的諸現象をとらえたうえでではあるが、文化概念はとくに価値と結びつけられている、いやむしろ、しばしば文化とは諸価値とその総体であるとされているといえるだろう。そのさい、教程では、多くの場合、創造活動自体の価値ではなく、むしろ、創造活動の成果としての価値、つまり「作りだされた価値」、いかえれば対象化された価値に主として観点を置いているようにみえる。ともかく、文化を価値としてとらえる観点は、ソ連のB. П. トッガリノフ『マルクス主義における価値理論』にもみることができる。かれは価値を生活諸価値と文化諸価値とに分けてこう書いている。「生活と文化とのあいだの差異ははっきりしている。生活は自然によって人間に与えられているが、文化は人々によって創造される。……生活は文化の實在的基礎である」。そして文化の諸価値が「物質的諸価値、社会的・政治的諸価値、精神的諸価値」に三分される。⁽⁶⁾

もっとも他方、文化において活動の側面を重視する立場もほぼ70年代になって、とくにその後半になってしだいに現われてきていることに留意する必要がある。教程としても、東ドイツにおいて、E. ハーン指導のもとに編集された『史的唯物論の基礎』（1976年）には「社会生活における文化と科学」の一章が設けられ、その第一節「社会的な生活過程における文化」では、「文化は、社会組織の他の構成部分と並ぶ社会の一特殊領域とはみなされえない。それはむしろ、社会と〔人間の〕社会的活動とのあらゆる領域における社会的な生活過程の一側面である」、「文化の発展のレベルは、人間がどれほどすでに人間になったかを示す」、「文化は、人間の社会的な生活活動の一側面として、つねに客体

的および主体的諸要素の不可分な統一である」と述べられている。⁽⁷⁾さらに注目すべきものとして、文化が史的唯物論のカテゴリーであることを力説し、文化を何よりも人間的、社会的活動としてとらえるべきことを強調したB. M. メジューエフの著作『文化と歴史』⁽⁸⁾1977年⁽⁹⁾がある。

2 西欧の人類学・社会学・哲学における文化概念

では、西欧における人類学や社会学や哲学では文化はどのように規定されているであろうか。古くは、E. タイラーの『原始文化』(1871年)における有名な規定がある。「文化もしくは文明とは、その広い民族誌的な意味においては、知識、信仰、芸術、道徳、法律、慣習、その他人間が社会の成員として獲得したあらゆる能力や習性を含む複合的全体である」⁽¹⁰⁾。ここでは、文化と文明とは区別されることなく、同義のものとしてとらえられていることに留意しておこう。タイラーのこの規定は、文化人類学の以後の発展にたいして一つの重要な指針を与えたといえることができる。

ともあれ、すでにしばしば指摘されているように、文化の構念は、英米系の社会人類学・文化人類学においてと、ドイツ系の歴史哲学・文化社会学においてとは、異なるとらえられている。たとえば堀喜望氏は「文化の構成要素とメカニズム」のなかで次のように書いている。「前者が異民族・未開文化の観察記述に関わり行動の次元において捉えているのに対して、後者は自己の文化、高度文化の本質の理解と解明にしたがって、意味の領域に関わる優れた意味の文化を捉えている。したがって前者は文化をより包括的に物質文化・精神文化のみならず、運動的文化、社会組織の領域を含める広い内容に対応するのが普通であり、これに対して後者は文化と文明を区別し、文化を単に手段的価値に対してそれ自体の目的価値に関わる狭義の意味に限定し、精神的価値に関係する意味形象として規定する文化概念と接近する傾向がある」⁽¹²⁾。

また近年のものとしては、馬場修一氏の整理によれば（「文化と社会——現代文化論にむけての予備的考察——」）、後者は「価値とか理想とか最も抽象化されたかつ普遍的なレベルでの文化概念、人間の最高度の精神活動の所産としての文化概念」であり、前者は「人間が後天的に獲得しかつ学習によって後の世代に継承しうる、要するに動物と区別され得る人間活動の全てという意味で

の文化概念」である。そして前者は最狭義の文化概念、後者は最広義のそれであり、他のさまざまな定義は両者の中間に位置するであろうとされる。⁽¹³⁾

A. L. クローバーと C. クラックホーンは、1952年出版の『文化——諸概念と諸定義についての一つの批判的論評』のなかで、それまでに提起されているおびただしい数にのぼる文化概念をあげてこれを批判的に整理したうえで、次のようなかれ自身の定式化を試みている。「文化は、シンボルによって獲得され、また伝達される行動の様式（パターン）および行動のための様式から成る。それは、人間の諸集団の判然たる業績を形づくり、さまざまな人工物（artifacts）として具体化されているものを含む。文化の本質的な核心は、伝統的な〔すなわち、歴史に由来し、歴史的に選択されてきた……筆者〕諸観念、とくにそれに付せられた諸価値から成っている。⁽¹⁴⁾ この定義は、英米系の文化概念の線上で仕上げられたものといえよう。ここでは、文化は、シンボルをとおしての行動の諸パターンであり、行動の成果（人工物）をも含むものであるが、それが伝統的な諸観念、とくにこれに伴う諸価値を核心としている、とされている点に注意しておこう。なお、生松敬三氏が「『文化』の概念の哲学史」で、クローバー、クラックホーンのこの定義を「たいていの社会学者がほぼ同意すると思われる定式化」と評価していることを付言しておく。⁽¹⁵⁾

ところで、佐藤毅氏は「現代の文化的矛盾と文化革新」のなかで、文化についての諸概念を検討しながら、生活の見地から次のように氏自身の見解を述べているので、これを、これまでの考察の一応のまとめとして借用させていただく。すなわち、「私たちは『文化』をまず広義に、私たちの『生き方のすべて』、つまり『生活と思想の総体』——それを『人間に固有な生活の仕方全体』といいかえてもよいが——としてとらえなおすことに導かれる。このことは文化を『精神文化』に限定することなく、例のマルクスの『経済学批判』序言の定式における土台—上部構造の各レベルを『生き方』という点で、また『主体としての人間』という点で連関づけ結合するものとすることを意味している。あるいはまた、『いわゆる生産様式を含み、それを基礎とした社会的な生活様式』〔これは古田光氏の規定……筆者〕ということにもなる。狭義の『精神

文化』としての文化もこの広義のなかで位置づけられることになる」⁽¹⁶⁾。佐藤氏は、英米系の社会人類学、文化人類学などの研究成果をも考慮しながら、このようにマルクス主義的な文化把握を試みている。

以上によって、不十分ながら、文化についてのこれまでの諸規定にかんする一瞥（べつ）をおこなったものとして、次にわたくしは、これらの諸規定をも考慮しながら、主体—客体の弁証法の観点から、つまり人間の活動の観点から、文化についてのわたくし自身の考察の試みへとすすみたいと思う。

Ⅱ 文化についての一般的規定

——人間の活動の見地から——

そこで、本節ではまず、人間の活動について述べ、ついで、それによる文化の一般的規定を試みることにしよう。

1 人間の活動

1) 人間の活動とその諸形態

人間の活動、あるいは人間の活動のもとでなにを意味するであろうか。人間の活動は、人間のおこなう活動として、人間の活動と同じ意味と解しうるであろう。それでは人間の活動とはなにを意味するのか。

人間の活動は、日々、われわれのおこなう多種多様な行動を想起しただけでも、さまざまな形態をもつものであることは容易に察せられるが、しかし、それらを人間の活動として総体としてみたときには、それが全体的に統一的なもの、つまり全一的なものであることもまた、理解されえよう。それは、多様な諸形態をもちながら、一つの統一的なものなのである。人間は、総体として、そのような活動をとおして歴史をつくってき、またつくっているのである。後述（23—24ページ）するように、人間は、もちろんどこまでも人間的な（自己意識的—社会的・共同的な）存在であるとともに、まずもって物質的存在であり、人間的に活動的な自然存在である。したがって、人間的活動は総体として、物質的な基礎をもち、このことを離れては存しえない。そのようなものとして、人間の活動は、全一的な活動なのである。

古くアリストテレスが人間の活動を、観照、理論 (*θεωρία*)、実践 (*πρᾶξις*)、

制作（ποίησις）に分けたことが知られている。今日、われわれは活動には次のような基本的な区別のあることを認めることができるだろう。

- (1) 実践的・対象的活動
- (2) 理論的・認識的活動
- (3) 芸術的活動

これらのほかに、さらに、

- (4) スポーツ的活動

などをあげることもできよう。(2)の「理論的」を「観照的」とし、また「認識的」をとくに「科学的」として、(2)を総じて「観照的—科学的活動」といいかえることもできるだろう。

ところで、活動のこれらの諸形態のなかで、実践的・対象的活動が人間とその生活にとって基本的なものといえるだろう。マルクスも「フォイエルバッハにかんするテーゼ」(1844年)で「あらゆる社会的生活は本質的に実践的である⁽¹⁷⁾」と書いている。アリストテレスが、実践や制作よりも、観照・理論をすぐれていると考えたのとは逆に、マルクスは、「観照・直観」(Anschauung)、「観想・理論」(Theorie)にたいし「実践」(Praxis)の優位を主張したのである。

しかし、さまざまな実践の諸形態の考えられるなかで、マルクスは『ドイツ・イデオロギー』において、いっさいの人間生活の不可欠な根本条件をなすものとして、物質的生活の生産を、最も根本的な歴史的行為であると述べている。「生きるためにはなにはさておき飲食、住、衣、その他若干のことがなくてはならない。したがって最初の歴史的行為はこれらの諸要求の充足のための諸手段の産出、物質的生活そのものの生産であり、しかもこれは、今日もなお何千年前と同じように人間たちをただ生かしておくだけのために日々刻々、果たされねばならぬ歴史的行為であり、あらゆる歴史の根本条件である」。「第二は、充足された第一の要求そのもの、充足の行動およびすでに獲得された充足のための用具が、新しい諸要求へとみちびくということである。——そして新しい諸要求の産出が最初の歴史的行為である⁽¹⁸⁾」。このことから、物質的生活の生産にかかわる人間の活動、すなわちこのような労働こそが、実践の基本形態と考えられるのである。

実践には、労働のほかに、社会的あるいは政治的活動という重要な形態がある。階級闘争、平和運動、住民運動などもそれにぞくする。こうした活動によって対象の現実的な変革もたらされるのである。教育もまた、諸個人の人格的形成、かれらの人間的な自己変革にかかわるものとしてきわめて重要な社会的活動の分野である。われわれは労働（物質的な生産活動）と多様な社会的・政治的活動とを、実践のとくに主要な諸形態とみることができよう。すなわち、

実 践 (実践的-対象的活動)	}	労働（物質的な生産活動としての） 社会的活動（教育活動を含む） 政治的活動
--------------------	---	---

マルクス主義的な立場から書かれたと思われる諸論文のなかに、ときおり、活動を、主として、対自然（対物）関係において理解しているかにみうけられる見解に出会うことがある。しかし、この理解は活動を矮小化してとらえているようであるので正しくないと思う。わたくしは、上述したことから明らかであるように、活動を、その諸形態をもつきわめて広い外延をもつ——おそらく人間生活の主要部分を蔽う——人間の活動としてまずもって理解している。とくに核兵器廃絶のためのたたかいに参加し、このたたかいにかかわる哲学的・倫理的考察もおこなってきたわたくしには、反戦・平和のたたかいこそが今日「全人類の死活にかかわる最も重要かつ緊急の問題」にとりくむ社会的・政治的な活動と思われるのであり、活動を主として対自然のものとして理解しているかにみえる見解に出会うのは、むしろ意外ともいえるのである。

なお、実践的活動によって対象（自然・社会）の現実的な変革もたらされることを、さきに指摘したが、もう一つきわめて重要なポイントとなるのは、エンゲルスの「猿の人間になるさいの労働の役割」（『自然の弁証法』）のなかで力説されているように、労働こそが人間をつくりだしたという観点である。そして人間生活の発展とともに、人間の活動の領域は量的にも、質的にもますます多面的、多彩なものとなり、人間活動は今日みられるような多様な諸形態をもつにいたっている。そのなかで、物質的な生活を生産する労働を基本形態として含む実践的・対象的活動が、人間とその生活にとって基礎的なものであり、それは、対象を変革することによって、同時に人間自身をも変えてゆくのであ

る。マルクスはこのことを、「フォイエルバッハにかんするテーゼ」で、次のような鮮明な文章で書いている。「環境の変革と人間の活動または自己変革との一致はただ革命的実践としてのみとらえられうるし、合理的に理解されうる⁽¹⁹⁾」。

2) 実践・活動とその構造

(1) 実践の規定

これまでわたくしは、実践的-対象的活動、あるいは実践について書きながら、その意味についてはとくに説明しないでいた。しかし、それを明らかにしておく必要がある⁽²⁰⁾。

「フォイエルバッハにかんするテーゼ」に先立ってその前年に書いた「経済学・哲学手稿」で、マルクスが「人間はただ自然的存在であるばかりでなく、人間的な自然存在である、すなわち、自分自身にとってある存在 (für sich selbst seiendes Wesen) である⁽²¹⁾」と述べた箇所を拠りどころとしよう。

それによれば、人間はまず自然的な存在である。すなわち、身体をもち、自然力をもつ、生きた存在、しかも「活動的な自然存在」である。たとえば、おのが飢えをいやすために外物を食らう。人間は外界に自然物を対象としてもち、それとかかわり、それに働きかけることによって、はじめて自己の生存を保つ。そのかぎりでは、人間は他の諸動物となら異なるところがない。このようなあり方を、かれは、フォイエルバッハ的な用語で、「感性的」「对象的」とよんでいる。次の一文を引用しよう。「人間が一つの身体的な、自然的な、生きた、現実的な、感性的な、対象的な存在であるということは、彼が現実的な、感性的な諸対象を彼の存在の対象、彼の生の表明の対象にもっているということ、あるいは彼がただ現実的、感性的な諸対象においてのみ彼の生を表明しようということの謂である。对象的、自然的、感性的であるのも、また対象、自然、感性を自分の外に持っているのも、あるいは自分が第三者にとって対象、自然、感性であるのも、同じことである⁽²²⁾。」「感性的」「对象的」というタームのこのような意味において、実践は、まず「感性的」「对象的」、したがってまた「物質的」な活動である。

では次に「人間的」の意味はどうであろうか。「自分自身にとってある存在」とは、ヘーゲル的な用語であり、この語は、たんに自分自身に即してある存

在、いわば自分自身のうちにまだ埋もれている存在にたいする意味で使われている。つまり、即自的（an sich）にたいして向自的・対自的（für sich）ということがいわれ、後者は前者の内的な展開としてとらえられる。人間についていえば、まだ幼くて人間であることを自覚していない、自立していない状態が前者、成人して人間であることを自覚し、自立している状態が後者である。後者においては、人間は、自分を客観化し、自分を自分といういわば鏡に映して、対自化してみることができる。そこで、「自分自身にとってある存在」とは、まず、自覚的、自己意識的、したがってまた目的意識的存在を意味するといえよう。このことは同時に、人間が自立的となり、まさに人間であるところのものになっていることを意味する。それは、人間が、ほかならぬ共同的・社会的な存在になっていることを意味する。「経済的・哲学手稿」と同時期に執筆されたいわゆる「ミル評注」では、人間の活動が「社会的活動」としてとらえられ、人間の本質はその共同性にあることが力説されている。⁽²³⁾

— それゆえ、実践とは、意識的（自己意識的、目的意識的）-社会的（共同的）活動を意味するだろう。実践は、つねに本来的に、人間的社会的活動、共同的活動なのである。

したがって、「感性的人間的活動」という実践の規定にたちかえれば、これを「物質的-対象的、意識的-社会的、共同的な活動」「対象変革的な社会的活動」として理解することができるだろう。人間は生物から由来したというその素性からして自然的、感性的な存在なのであるから、端的に「人間的活動」というときも、当然、物質的-対象的なことをも含めて、考えられているといわねばならないであろう。

（2）実践の構造

それでは、実践はどういう構造をもつであろうか。実践の基本形態である労働についてみるに、労働主体は、労働手段（労働者の自然的な活動器官の延長としての）を介して労働対象（天然に存在する対象、すでになにかの労働の投下されている対象）に働きかけて、生産物をつくり出すのである。『資本論』第1巻の「労働過程」に述べられているように、「労働過程の終わりには、その始めにすでに労働者の心像のなかには存在していた、つまり観念的にはすで

に存在していた結果がでてくる。労働者は、自然的なものの形態変化をひきおこすだけではない。かれは、自然的なものの中に、同時にかれの目的を実現するのである⁽²⁴⁾。このように、労働によって、つくられるべきもののイデーとして描かれた労働の目的であるところのものが、活動をとおして客体的な物のなかに実現され、対象化されるのである。そのことは、しかし同時に、当初外的であった客体的なものが、内的な目的の実現された生産物として、人間の獲得するところのものとなったことを意味する。しかも、ここには、活動する主体としての人間の本質的な力が具体化し、その実を示しているのである。——なお念のためにいえば、エンゲルスも指摘するように、猿から人間への転化のさいにさえ、労働の発達、社会の諸成員をたがいにいっそう緊密に結びつけ、成員各個にとって共同でおこなう協働 (gemeinsames Zusammenwirken für jeden einzelnen)⁽²⁵⁾ をますます促進したのであり、人間労働は、その端緒から、共同的な労働としておこなわれる。なんらかの共同性ぬぎの人間労働は存しないのである。

さて、いま労働について述べたことを、実践一般に適用して考えることができる。それによって、われわれは、実践を、主体—客体の関係として、いいかえれば、主体—客体の弁証法としてとらえるのである。それによれば、実践主体は、一連の手段を介して、自己の目的を客体において実現するのであり、このことによって、客体を自己のものとして獲得するのである。

この意味で、実践は、対象化 (Vergegenständlichung) とわがものとする獲得 (Aneignung) との統一として理解することができる。ここには、対象化とわがものとする獲得との、逆方向の二つの過程があるように見えながら、じつは、これらは一つの過程をなしている。これらの両過程は、実践という一つの

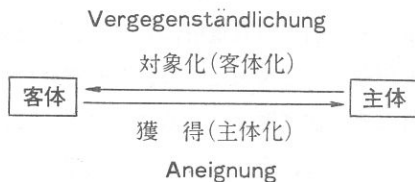


図 1

過程のなかに統一され、そのなかの二側面・二契機となっているのである。実践において、主体が客体のうちに自己を実現することは、主体の客体化であり、主体が客体をわがものとして獲得することは、客体の主体化である。ここには両過程の相互媒介があり、相互浸透がある。この意味で、主体—客体の弁証法は、主体化と客体化との統一として、そのような統一の弁証法として、よりダイナミカルにとらえることができる。その内容は、人間が自己の本質能力を対象化することと、成果をわがものとして獲得することとの統一なのである。

実践において、このように、主体と客体とは、相互に固定したままにとどまる二項ではなく、相互に他者にかかわる統一的な運動のなかにおかれている。ところで、両者の相互前提しあうこの運動のなかで、主導的なものは、もちろん主体である。主体は自らを客体化し、客体の主体化をひきおこす。このようにして、主体は、自己の本質的な力を顕現し、同時にその力をきたえ、陶冶し、発展させ、そうすることによって、自己自身をも変革してゆくのである。前述したように、マルクスが、対象変革的—革命的な実践における「環境の変革と人間的活動または自己変革との一致」に留意したのは、このためであり、実践によって、客体が変革されるばかりでなく、主体自身が自己を変革するのである。主体—客体の弁証法は、主体の主導のもとにおけるこうした否定的媒介の運動である。

3) 活動の弁証法

以上、わたくしは、実践、すなわち実践的—対象的活動の弁証法的構造について述べたが、この所論をより広く、活動一般にまで拡張することができるであろう。具体的な展開は別の機会にまつとして、ここでは、若干、顕著な例をとりあげて考察しておこう。

まず、芸術的活動について。たとえば、アテナイのパルテノン破風を飾る神神の群像にしても、奈良・興福寺の五重塔にしても、また愛すべきかの阿修羅像にしても、それらを創造した芸術家たちは、それぞれの用具をもちいて、大理石、木材等々、素材たる客体に働きかけることによって、その目的を実現したのであり、このことによって、それらのものは人間の本質のみごとな顕現たる芸術品として現存するのである。

能におけるたとえば井筒の舞台はどうか。能役者の心像のうちに形成された、井筒の女の、業平にたいするひたむきな慕情のかもしたず芸術的なイデーが、舞台という空間のなかに、囃子に伴われた舞と謡によって実現されるのである。しかもなお、その舞に先立って、能役者の前には、世阿弥の作品自身と演式上の多くの制約などが、客体として、一つの伝統的な所与としてまずあり、能役者は、これに能動的・個性的にたちむかいながら、創意ある芸術的イデーをかれの心像のうちに形成するのである。この場合には、客体は物質的-対象的なものではなく、継承・発展されるべき一つの文化的遺産である。

もしこのようにいうとすれば、歴史的なさまざまな遺産にたいして科学的研究の立場からかかわるさいにも、主体-客体の弁証法を考えることができるであろう。こうした場合、遺産は、歴史的遺跡や考古学的発掘物のように、物質的-対象的な形態をとって実在するものにはかぎられない。古い著作や古記録、古文書、あるいは民間の伝承さえも、研究活動の客体となりうるのである。

スポーツ的活動についてはどうか。たとえば100メートルのレースにおいては、スタートとゴールの両地点によって区切られた空間が活動の客体であり、棒高跳においては、助走路の先方に二本の柱にバーを渡して設定された空間が客体である。主体はもちろん競技者である。活動の手段としての役割を果たすのは、競技者の自然的諸器官、足や手をはじめとする身体、あるいはまたポール（棒）などである。登山にあっては、「山がそこにあるから登るのだ」という、山としての空間が、主体たる登山者にとって客体である。

社会的・政治的活動についていえば、たとえば、公害訴訟においては、実在する公害と企業体をとる責任回避という事態が客体であり、これを訴件としてとりあげてたたかう当事者およびこれを支援する広汎な民衆が活動の主体である。また、核兵器廃絶のためのたたかいかんしていえば、核兵器にしがみつ়く勢力、かれらによってますます増強される核兵器の総体的システムの現存という事態が、客体であり、一刻も早くそれを廃絶するためにたたかう人民が、活動の主体である。

このようにして、主体-客体の弁証法を人間の活動の種々の諸形態に適用して考えることができる。具体的な活動にたいしてこの観点をもってアプローチ

することは、その活動における主体と客体との緊張関係、主体の本質的な力の顕現、かれによるわがものとする獲得、すなわち活動の喜び、創造と伝統との関係などを、ダイナミカルにとらえるのに役立つであろう。

ともあれ、主体—客体の関係と対象変革的な活動にかぎっても、またこれを広く拡張して考えても、具体的に、主体と客体となるものはそのつどさまざまなものなのであって、それに応じて、両者の弁証法的な関係は具体的に異なった内容のものとなるのであり、このことは、上述の例によって、明らかである。

このことをまた別の新しい角度からみてみることにしよう。まず(1)、主体についていえば、主体として現実的な諸個人がまず考えられるのは当然である。諸個人が動かなければ社会ではなにも動かない。しかも、活動の苦しみと喜びを感ずるのはほかならぬ諸個人自身である。じっさい現実的な諸個人から出発して、活動を（さらにまた文化を）考察する傾向も、一方にありうる。しかし、こうした場合、もし主体—客体の関係としての活動をたんに個別的なもののみなし、このように解された対自然的な活動のいわばそとに（活動と区別して）、マルクスが『ドイツ・イデオロギー』で論じた「交通（Verkehr）」の概念を対人的関係をあらわすものとして別にとりあげるとすれば、そのような傾向には賛成しがたい。わたくしは、『ドイツ・イデオロギー』におけるコミュニケーションを始めとして複雑多様で豊かな人間関係を内容としてもつ交通という概念の重要性を認めており、それをそれとしてとりあげて論ずることになら異議をもつものではない。しかしさきに労働、実践について述べたように、人間の活動は、それ自身すでに共同的なものである。したがってわれわれが人間的活動というとき、——もちろんいましがた述べたように、一人ひとりの現実的な個人の行為がつねになければ、世の中のことはなにもおこらないが、しかし——、人間の活動は、交通を欠き、共同性を欠いた個別的な個々人の行動としてまずあるのではない。人間的労働はもちろんのこと、公害訴訟、反核・平和の運動、演劇、建築、スポーツなど、いずれも孤立的な個々人の活動ではありえない。これにはなんびとも異議をもたないであろう。孤独な自己とのたたかいといわれるマラソンにおいても、それは孤島におけるロビンソンの独走ではなく、社会的な場で、自らの力を他者と競うのである。人間的活動は本来的

には共同的なものであり、交通をもそれ自身の本質的な契機として含むものでなければならない。交通ぬぎにして活動はありえない。

階級闘争、民族独立闘争、反核・平和の運動の場合をみれば、現実的な諸個人から成りかれらの相互にとりむすぶ一定の社会関係、あるいは社会集団であるところの、階級、民族、国民、人民、人類等々、すなわち、このような意味での社会的な人間関係、人間集団は、当該の活動の主体をなしている、とわたくしは考えたい。こうした場合、人間の活動の主体は、「社会的主体」のタームであらわすことができる。社会的主体という用語は、マルクス自身も用いている。たとえば、生産について、——かれによれば——たんなる抽象としての生産一般はなく、生産はつねに一つの特種な生産部門であるとともに、総体であり、「諸生産部門の大なり小なりの一つの総体のなかで活動しているものは、つねに、ただ、ある一つの社会体であり、一つの社会的主体である」⁽²⁷⁾。B. M. メジューエフは前述した著作『文化と歴史』のなかで、とくに文化の主体について論じ、文化を総体として論ずる以上、その主体は社会的主体でなければならないとしている。文化は「人間の・対象的活動をなしうる社会的主体たる人間によって作りだされる」。「文化の存在を可能なものとする活動の主体となりうるのは、社会的主体、すなわち、その社会的諸連関・諸関係の総体における人間のみに⁽²⁸⁾」。

われわれは、文化という総体概念において「総体」を相対的にどのレベルでとらえるかに応じ、人間の社会的活動のさまざまなレベルにおいて、固有の質をもつ社会的主体を考えることができるであろう（そのさい、社会的主体がまた、本来的に、それ自身のうちに、諸主体の関係、かれらの人格的な関係を含み、これによってはじめて成立するものであるのはいうまでもない。しかも、この関係のなかでは、自己にたいして他者は、どこまでも主体でありながら同時に客体、客体でありながら同時に主体なのである。これは、人間相互の人格的關係の、したがってかれらの生活表現の重要な領域をなしている。しかし、この問題についての詳しい考察は、本稿の埒外にあり、他稿にゆずる⁽²⁹⁾）。そしてまた、このことをベースとして、現実の諸個人を、じっさい一人ひとりが意識的に無意識的に——ときに創意さえも生かして——活動することによって文

化を担う個別的な主体として考えることができるだろう。とくに、今日では、共同の場での諸個人の文化形成への積極的、能動的な、自覚的な参加がますます重要な課題となっている。諸個人の次元からみれば、かれらの自己実現、自己確認は、この点に基本的にかかわっている。それはまた諸人格の全面的発達の問題としてとらえることもできる（文化において、形成・陶冶（Bildung）が問題となるのも、このためである）。このように、それぞれの考察においてとりあげるレベル、次元の相違に注意すること、そして共同的なものと同個別的なものとのダイナミカルな弁証法を考えてゆくことが、きわめて大切であろう。

(2)これらの異なるレベルの活動主体にたいし、客体もまた、当の活動自体の質に応じて、多様なものでありうる。そこには、たんに自然と社会との区別がなされうるだけではなく、自然だけについても、さまざまな地理的諸条件、地質学的諸条件、風土的諸条件、生態学的諸条件、資源的諸条件など、多様でありうるし、社会についても、広狭さまざまな地域、また都市、農村があり、職場、学園があり、さらに公共団体があり、自治体がある、等々。また、前述したように、一定の文化遺産、芸術的伝統、等々、さらにまた、諸科学の研究する当の事柄もまた、人間の芸術的、あるいは科学的探究の客体となりうる。教育の場合、主体としての教育者にたいし、被教育者は客体でありながら、同時に一人ひとりがどこまでも人格的主体であることを本質としている。しかも他方において、教育者自身が教育されるのでなければならない。

したがって、主体—客体の関係の具体的な内容が、主体と客体とのそれぞれの質的な多様性に応じて、また多様な質的な相違を示してくるのは、当然である。われわれは、それぞれの考察のレベルでこれらの相違をじっさいに具体的に研究しなければならない。しかし、このような相違はあるにせよ、さきに概括的に述べたような、対象化とわがものとしての獲得、主体の客体化と客体の主体化、そこでの主体的契機の主導的役割、等の関係は、一般的に成りたつものといえるだろう。⁽³⁰⁾

2 文化についての一般的規定

本稿のIでわたくしは、文化の規定をめぐる諸説を予備的に考察し、ついでIIの1で、人間の活動についてのわたくしの見解を述べたので、これらを前提

としながら、文化についての一般的規定を以下で試みることにしよう。

(1) 文化はまず、ある総体概念である。たとえばここに一つの弥生式の土器があるとする。それはそれだけで文化であるか。いやむしろ、そうではなく、それはある文化のエレメントであり、ある文化にぞくしている、あるいはある文化をあらわしている、等々といった方がよいであろう。また、ある稲作農耕という一つの行為を想定するとする。それ自身が文化であるか。この場合にはいっそう、それはある文化にぞくしている、その行為にはある文化様式が伴い、ある文化をあらわしている、等々といった方がよいであろう。だからしてまた、鋤、鎌などの農具、つまり、一般に労働用具は、「労働がそのなかでおこなわれる社会諸関係の表示器 (Anezeiger)⁽³¹⁾」であるが、それらもまた、それ自身が文化なのではなく、むしろ、一定の文化の表示器でもある、といえよう。衣食住が文化であるといわれるときも、個々の衣服なり食物なり住居なりが文化そのものなのではなく、むしろ衣食住の示すある社会的な、全体としてのあり方がそのさい問題になっているといえよう。つまり、個々の事物、個々の行為がただちに文化なのではない。それらは、人間的なものであるかぎり、すでにある一定の文化にぞくし、それをあらわしている。つまり、一定の文化をつくりあげるエレメントともなっている。この意味で、それらはたしかに「文化的」ではあろう。しかし文化とは、社会的なものにかかわる、一つの総体概念である、といえよう。

(2) それでは文化とは、どういう総体概念であろうか。文化はまず、ある生活体系であろう、つまり、一つの体系として生活全体をつくりあげているところの、ある複合体である、といえよう。石田英一郎も『日本文化論』のなかで次のように書いている。「私が重要視するのは、……稲作農耕を行なった人々の日常生活の技術がどういうものであったかということです。稲作農耕はもちろん弥生時代の生活技術の基礎となるものでしょう。ただ、稲作農耕すなわち弥生式文化であるというわけではありません。稲作農耕を中心とし、根幹としながら、どのような生活体系が形成されたか、これが重要なのです」。さらに、「われわれが文化史という見地に立てば、単なる土器の形式だけが問題ではなくて、弥生時代に行なった人間の生活技術、その一連の生活様式が問題になり

ます。つまり、稲作とか土器とかいった個々の文化要素ではなく、相互に関連して人間の生活全体を形成している文化複合、文化そのものの全体が問題になります⁽³²⁾。わたくしも、文化を、さしあたりまず、生活体系としてとらえうると思うのである。

(3) しかし、文化をこのように生活体系としてとらえるにしても、——「体系」という語がときとして意味するように——生活体系ということ、たんに、あるできあがった、既成の、スタティックなものとしてのみ理解してはならないだろう⁽³³⁾。わたくしがこのことを強調するのは、ひとは往々にして、無意識的にせよ、文化を、ある所与のもの、外的にできあがったもの、目前にあるものとして——場合によっては自分一個人にとってなにか疎遠なものとしてさえも——、表象しやすいからである。こうした表象のうちには、文化を客観的なものとして——個々の意識、意欲、意図などから独立なものとして——とらえるという積極的な側面も含まれてはいるにしても、しかし、そうした表象は、どこまでもダイナミカルな、形成されてゆくもの、創造されてゆくもの、いやむしろ、創造的なもの、活動的なものとしての文化の理解に欠けているがゆえに、正しいとはいえないように思われる。

Iでみたような、文化を人間によって「つくりだされた」もの、「つくりだされた価値」とみるような規定も、このような表象を含んでいるように思える。その他、文化を「一定の仕方によって習得された社会的伝承」とか、「社会の一員としての人間が獲得したあらゆる能力や習性を含む複合的全体」とか、「人間がその生まれ落ちた社会から習得する生活の仕方、生活の表現の総体」とかとしてとらえるような、われわれの接する少なくともは文化概念は、なおスタティックな理解をのこしているように思われる。少なくともこれらは、無意識的にせよ、スタティックな表象を伴っているといえないだろうか。一般に「体系」ないし「系」、つまりジステムというとき、このタームを、われわれはたんに悟性的、形而上学的にのみとらえるのではなく、どこまでも弁証法的に把握してゆかなければならない。すなわち、体系は相対的に安定的でありながら可変的であり、可変性との統一における安定性である。これは、わたくしが『現代自然科学と唯物弁証法』で論じたところである⁽³⁴⁾。文化をまずもっ

て生活体系として理解するときも、事態は同様でなければならない。

(4) 文化は、少なくともは論者の考えているような、たんなる様式（パターン、デザイン）にとどまるものではないであろう。たしかに「様式」としても多義的である。クローバー、クラックホーンの定式では、文化は行動のパターンとされ、それは「行動の様式」と訳されている。また、design for living も「生活様式」と訳される場合がある。しかし文化をたんこのような行動や生活のパターンなりデザインなりと考えることには、わたくしは賛成しがたい。文化についてのこのような把握は、科学的認識についていえば、その発展を、ただ一定の考え方（つまりパズル解き）のパターンとその外的な交替としてのみみる見方にもつうずるものである。このような把握は、諸民族、諸階級などのもつ文化を、その内面的な本質的な特徴によってはとらえず、それらのあいだの外的比較にもとづく型式、範式としてとらえることになる。いいかえれば、パターンという観点は、特殊性をたんなるパターンに帰着することによっておのおのの特殊性をつらぬく普遍性、つまり法則性をみない。個々の「型」とらわれて普遍的な「尺度」をみない。たしかに、パターンやデザインに注目することは、対象の深い把握にいたるための一定の前段階においてならば、意味なり有効性なりをもちうるであろう。しかし、それは、対象についての科学的な認識の目標とはなりえない、パターンの指摘がときとして鋭い着想を含むことがあるとしても、パターンだけではやはり、対象を整理するための外的な道具にすぎず、つまりプラグマティックな道具箱のなかに用意された道具以上のものではないように思われる。しかも、文化をパターンとしてみるの、やはり文化にたいするスタティックな見方といえるであろう。科学的認識の進展についても、ある時期に通用しているパターンがステレオタイプ化してうまく機能なくなると、別のパターンによってとってかわられる、というように考えている人もいよう。しかし、パターンはそれ自身固定的なものであるからしてパターンなのであり、パターンは他のパターンとのあいだに内在的な関連をもたず、またそれ自身を否定して発展してゆく契機を内含していない。パターンとは、そういうプラグマティックな道具のではなからうか。

もっとも、「様式」はドイツ語の -weise の訳語ともなりうる。たとえば、

史的唯物論で Produktionsweise が「生産様式」と訳される場合のようにである。「生産様式」の理解については、これをとくに労働過程の技術的および社会的諸条件とみる見解もあるが、わたくしは、一般的には生産諸力と生産諸関係との統一という定説の見地をとっている。そこでは、生産様式のもとに、具体的な生産がそこでおこなわれるところの、生産のあり方が意味されている。そうとすれば、さきの佐藤氏による文化の定義中に含まれる古田氏の規定、「いわゆる生産様式を含み、それを基礎とした社会的な生活様式」において、「生活様式」とは、たんなる生活のためのデザインの意味ではなく、まさに Lebensweise、すなわち、そこで具体的に人間生活がおこなわれるところの、生活のあり方を意味すると解しうるであろう。生産様式が生産の体系を含むように、生活様式は、この生産様式をそれ自身の基礎として、生活体系を含むであろう。もっとも、古田氏は同じ論文のなかで、文化人類学でいう design for living を「生活様式」とも訳しており、さきの文化の規定のなかに、この意味がそのまま援用されているのか、あえて両義をもたせているのか、それとも、いまわたくしが解したような意味にとってよいのか、はっきりしないところがある。要するに、「生活様式」という語をもしわれわれがここで使うとすれば、それは、いわゆる「生産様式」が生産のパターンないしデザインではないように、生活のパターンでもデザインでもないと考えなければならない。⁽³⁵⁾

(5) 文化はそれ自身過程であり、活動、つまり核心的に言えば創造である。わたくしはさきに、文化を、たんにできあがったもの、既成の、スタティックなものとしてとらえることに疑問を提示したが、文化は、まさに、活動として、過程として、とらえなければならない。文化は、人間が主体として客体に働きかけ、自己を対象化し、こうして現実をわがものとして獲得するところの活動であり、その成果でもある。——文化 (lat. cultura) は、そもそも根源的に、自然物への人間の加工であり、自然物に人間的形態を与えることであり、「自然の人間への生成」であり、このような人間的な獲得の活動である。この意味で文化は第二の自然（発展の過程としての自然）である。そしてそのことは同時に、人間の創造力（肉体的、精神的な創造力）の発現、人間の自己形成、自己実践である。

文化とは、さらに、こういう活動と成果とを含む過程と考えられる。このような把握は、文化を、なんらかできあがった、そこに定在するものであるかのようにつかむ普通の表象からは、一見不当のようにみえるかもしれない。しかし、じつは、このように把握してはじめて、文化は、ダイナミカルな、形成されてゆくものとして、創造的なものとして、本質的に、理解されうるのではなからうか。さきにわたくしは、文化を生活体系としてとらえ、しかもこのことを弁証法的に把握しなければならないと述べたが、そのことはつまり、体系としての文化を、人間の活動とその過程において、しかもまたその成果として、それ自身可動的な、相対的に安定的な構成としてつかむことを意味する。

この点でわたくしは東ドイツの社会科学研究所出版の『史的唯物論の基礎』における次のような見解に賛成である。「うたがいもなく、物質的および精神的な成果は文化の重要な要素であるが、それが重要な要素であるのは、人間の創造力、人間の社会的本性にぞくする諸能力と諸素質の表現であり、対象化（Vergegenständlichung）であるかぎりにおいてである。文化はたんに、物質的および精神的な所産の現存のうちに示される状態（ein Zustand）ではなくて、なによりもまず次のような相互作用の社会的過程である。すなわち、人間の創造諸力の発展、これらの諸力がそのうちで展開する社会的諸形態と、人間の創造諸力のもろもろの対象化である物質的および精神的諸成果とのあいだの、相互作用の社会的過程（ein gesellschaftlicher Prozeß）である。文化と文化発展の中心には、人間の素質、能力、本能の形成と発展、人間の本質諸力の展開、労働および社会活動の全領域における人間の本質的諸力の確証がある。人間の労働はそれゆえ、もっとも根源的な根本的な文化作業であり、同時に、いっさいの文化発展の土台である⁽³⁷⁾」。われわれは文化を、人間の本質的諸力の確証としての活動として、創造的活動として、その過程としてとらえなければならない。

しかも、文化という過程はどこまでも客観的なものでなければならない。石田英一郎も、『文化人類学ノート』のなかで、文化が客観的なものであることを主張している。「すべての個人は、その社会に特有な文化の中に育ち、これを身につけるのであるから、文化はまた、これをになう個人の意志とは独立し

た存在ともみることができる⁽³⁸⁾」。文化は、このような意志や意欲から独立な、客観的な過程でありながら、しかも同時に、現実の活動的な諸人格、諸主体によってつねに担われている。つまり、人間の生活活動、かれらの本質的諸力の自己確証、およびその成果である。文化とは、このような創造的活動とその過程である。ここに文化概念の実践的な把握がある。

(6) しかし、文化は、活動と成果とを含む過程としてこれらをとらえただけでは、なお不十分である。ここでの活動をより深く——唯物論的に——理解しなければならない。まず、活動のなかでの労働の意義を確認する必要がある。前述したように、人間の活動には、実践的-対象的活動、理論的-認識的活動、芸術的活動などの諸形態があるが、われわれは、実践的-対象的活動を基本的なものにとらえ、しかも、そのなかで、人間の物質的生活を再生産する労働を、その基本形態と考えている。たとえば縄文・弥生の時代の文化を研究するとき、なによりもまず、当時の人々の農具、狩猟具、漁撈具、紡織具、工具や、かれらによる道具作りがとりあげられるのは、このためである。『史的唯物論の基礎』も、前項の引用で、とくに労働に注目し「人間の活動はそれゆえ、もっとも根源的な根本的な文化作業であり、同時に、いっさいの文化発展の土台である」と指摘しているところである。

そればかりではなく、これらの諸活動形態は、社会的な人間の活動としては、全一的であり、人間存在の物質性に照応して、その活動自体が物質的なものである（物質的生活の再生産がいっさいの人間生活の不可欠な根本条件として、諸活動形態のなかで基本的なものであるのも、このためである）。ここから、文化もまたその物質性を基礎にとらえなければならない。この点については B. M. メジュエフも前記著作で、次のように指摘している。「文化の人間の活動との、なによりもまず物質的-実践的な活動との〔上述の実践的-対象的活動と同義といてよい……筆者〕直接的な連関の承認は、唯物論的な文化理解にとって根本的なものである」、「人間の全一的な社会的-実践的な生活活動の必然的な表現として、文化は、そのすべての諸形態において、統一的な物質的な起源をもつ現象である」、そして、「文化の物質性は、歴史における人間存在の性格とあり方の直接的な結果である⁽³⁹⁾」。ここから、いわゆる物質的文化と精

神的文化との区分（これは物質的労働と精神的労働とへの分業に起因する）が相対的なものであることも、引き出されうるであろう。

(7) 文化とはさいごに、諸価値、その総体でもある。(5)で述べたように、文化とは、人間による現実のわがものとする獲得であり、人間は、文化によって、たんなる自然とは区別される。現実にたいするこのようなわがものとする獲得が、人間的観点——あるいは目的・理念的・理想的観点といってもよい——からみて、まさに文化として評価される。さきに引用したように、トゥッガリノフも、「生存は自然によって人間に与えられているが、文化は人間によってつくりだされる」と書いている。われわれが文化というとき、あるなんらかの価値的な意味がすでにそこにこめられている。もっとも、文化というものには、科学的認識や倫理的行為や芸術的作品などのように、真、善、美というカテゴリーに直接的に結びつけられているとはいえない場合もあるようにみえるかもしれない。たとえば、弥生式文化がまさに文化とされるような場合はどうであろうか。それは、はたして、真、善、美だから文化なのであろうか。しかしその場合にも、この文化は、まずもって当時の人々にとって、かれらの欲求や利益を満足させるものとして、必要であり、有用であり、しかも快くさえもある、そうしたものの総体であった⁽⁴⁰⁾。そういう総体として、この文化はやはり、真で善く美しいという価値的カテゴリーにもかかわっているのであり、ともかく、必要であり生活的意味をもつがゆえに、価値的である。文化は、後述するように、さらに人間の自由、平和ということにも本質的にかかわるのであり、その点でそれはいっそう価値的である。

新カント派（西南学派）は、周知のように、「法則定立的」あるいは「一般化的」な方法として自然科学的方法と、「個性記述的」あるいは「個性化的」な方法としての歴史科学的ないし文化科学的方法とを区別し、後者を価値関係的とみなし、しかも、その価値の本質を、実在からは二元論的に対置された超越的なものと主張している。この見解にはわたくしは同意することができない。とはいえ、文化を価値に関係づけるリッケルトの次の言葉のうちには正当なものが含まれている。「自由に大地から生ずるのは Naturprodukt（自然産物）であり、人間が耕作播種したときに田畑に産するのは Kulturprodukt

（文化産物）である。これに従えば、自然はひとりでに発生したもの、『生れたもの』およびおのれ自身の『成長』に任せられたものの総体である。文化は、価値を認められたもろもろの目的に従って行動する人間によって直接に生産されたもの、あるいは（もしそれがすでに存在しているならば）少なくともそれに付着せる価値のゆえにわざわざ養護されたものとして、自然に対立する。……文化客体にはかようにいつも価値が付着している⁽⁴¹⁾。われわれの文化という概念のうちには、すでに価値的な観点も含まれているように思う。ソ連や東ドイツの哲学教程による文化の規定や、クローバー、クラックホーンによる定式のなかに、文化を価値とみる観点が表明されているのは、このためである。

以上でわたくしは、文化を、総体概念として、まず、生活体系、生活様式（Lebensweise）としてつかみながら、これをスタティックにたんに既成の定在するものとはみず、すぐれて、主体の客体にたいする対象化とわがものとする獲得との統一として、人間の生活活動（とくに労働を基礎とする全一的な人間の生活活動）としてとらえ、しかも同時に、客観的な過程として把握し、このような人間を動物から区別する基本内容に着目して、これを価値的なものとして特徴づけたのである。

文化は、じつに、人間による自然と社会とにたいするこのような能動的なかわりの表現であり、人間の創造的な諸力の発現と発展である。そこには、人間社会の発展の見地からみれば、しだいに自由の実現ということがあり、主体個人の自己形成の見地からみれば、しだいに人格の、個性の全面的な発展があり、したがって、その自己実現、自己確認がある。

Ⅲ 活動としての、過程としての文化

本稿においてわたくしは文化を人間的活動としてとらえることを主張してきた。そのなかで、文化には、活動（共同的なもの、「交通」を本質的な契機とする）としての面のほかに、既成のもの、所与のものとしての面、成果としての面、体系としての面、過程としての面、等々がある。これらは文化の相異なる

アスペクトをなしている。そこで、これら諸アスペクトのあいだの関係を主体的にダイナミカルにとらえるという課題が生じてくる。以下において、文化の諸アスペクトのあいだに成りたつ弁証法について考察してみよう。ここでは、社会構成体の問題、諸人格が相互にとりむすぶ現実的な社会諸関係およびそれらのあいだの規定・制約の関係など、史的唯物論の基本問題はとりあえず捨象されている。また諸アスペクトの弁証法を一般的に論ずるにとどめる。すなわち、文化の諸レベルに応じての具体的な考察のための一つの一般的前提を考察することが、ここでのとりあえずのわたくしの主題である。

われわれの前には所与としての文化があり、われわれはこれにかかわり、これに働きかける。ここに活動としての文化が成りたつ。このことがなければ創造ということはないし、文化の発展ということもない。活動をとおしてのみ発展があるからである。そのさい所与としての文化は、活動としての文化の前提 (Voraussetzung) である。ところで、われわれは、活動によって一定の成果をうむ。ここに成果としての文化が成りたつ。これは、その意味で措定されたもの (Das Gesetzte) である。したがって、ここでの連関の環は、前提 (所与) としての文化→活動としての文化→被措定 (所産) としての文化ということになる。もっとも、ここで、所産としての文化はまた、一つの所与として定在することになり、それは、新たな活動のための前提となりうる。このように、活動を媒介として、所与から所産にいたる——あるいはいま述べた意味では前提から前提にいたる——この過程自身が、また文化にほかならない。すなわちこれが過程としての文化である (図2)。

しかし、いま述べたことでは事柄の把握にとって不十分であるように思われる。前提から前提にいたるということは、インプリシットに含まれているにす

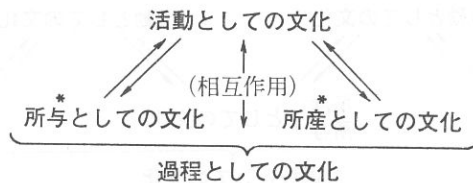


図 2 * 所与—前提, 所産—被措定

ぎない。新たな活動との連関ではじめて、被指定が前提となるのである。過程はむしろ、所与（前提）から出発して活動を媒介として成果（被指定）におわる、ということにとどまるものではない。活動は活動につづかなければならない。じつは、活動こそが現実の事柄をなすのであり、活動のこうした不断の連関こそがそもそも過程なのである。しかも所与（前提）にたいして活動はなお他者性を免れていない。逆にいえば、所与ということはそれ自身、媒介されていない他者であるということであるから。新たな活動との連関で、はじめて、所産は所与となり、被指定は前提となる。それゆえ、所与から出発して所産におわるというだけでは、過程はまだエクスプリシットにダイナミカルにとらえられているとはいえず、そこでは、過程の環は閉じているのである。——過程はむしろ反対に、活動から出発して所産・所与を媒介として活動におわるのでなければならない。いやむしろ、過程は活動におわるというべきではない。それは自己矛盾である。なぜなら、活動はほんらい成果をうみださずにはいないからである。活動におわるということは、それゆえ、活動におわらないということ、活動につづくということである。

ここでは、活動はまず所産としての文化をうみだし、これは、活動のための所与（より厳密に言えば、先立つ所与としての文化の総体に合体して）となる。いいかえれば、それは指定されたものでありながら、同時にただちに前提（より厳密に言えば、前提の構成成分）となる。ここに、所産を前提するところの新たな活動が成りたち、その活動はかならず成果をうみだすのである。ここでの連関は閉じてはいず、しかもダイナミカルである。

それゆえ、環は、→活動としての文化→被指定（所産）＝前提（所与）としての文化→活動としての文化→ということになる。これが過程としての文化に

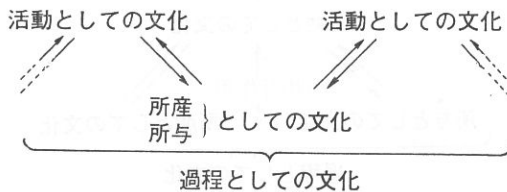


図 3

ほかならない（図3）。ここで述べた過程としての文化は、さきに述べた過程としての文化と異なるのではなく、実質的にはこれをそれ自身のうちに含んでいる（図2は図3をそれ自身のうちに含んでいる）。このように把握することによって、文化は過程としてより豊かにつかまれる。

こうして、所与としての文化も所産としての文化も、活動との関係でとらえられ、それは前提であり、また被措定である。しかも被措定であることによって前提であり、活動がここでは主導的である。ここで考えられた過程のいわば開かれた環のうちには、活動が、つまり、主体の自己実現としての活動が、文化の核心であるということ、活動こそが、そこでのアルファでありオメガであるということが、表出されている。所与と所産は客体である（しかもこれらは合体する）。所与は主体化さるべき客体であり、所産は主体化された客体である。このように理解してはじめて、文化を創造活動として、いいかえれば、主体を、文化発展の担い手である創造者として、とらえることができるのである。⁽⁴²⁾

そしてこの場合、所与と活動と所産の連関（相互作用）の相対的に安定的な構造が、体系としての文化ということになる。

もちろん、現実には、活動も、それにたいする前提となる所与も、それによる被措定となる所産も、まさに社会生活の諸レベル、諸側面の多様性に応じて多様である。⁽⁴³⁾したがって現実の総合的な文化の過程は、そのような多様性の統一として展開している。体系と過程との関係についていえば、前節で述べたように、体系は相対的に安定的でありながら可変的であり、過程のなかで、そのような安定性と可変性との統一としてある。その安定性の側面が、一般に、体系を、まさにその体系として存立させる。しかし、安定性と可変性との統一が破れれば、体系としての文化は変革される。このような体系の変革を介して、過程としての文化は存続する。これが発展の過程である。この変革をひきおこすものは、人間の活動である。

以上が、文化の諸アスペクト、すなわち、所与としての文化、活動としての文化、所産としての文化、過程としての文化の、客観的な連関、その立体的でダイナミカルな弁証法的な関係である。

上述のこととの関連で、次の補足をしておきたい。

マルクスの次の有名な言葉がある。「人間は、自分で自分の歴史をつくる。しかし、人間は、自由自在に、自分でかってに選んだ事情のもとで歴史をつくるのではなくて、あるがままの、与えられた、過去からうけついで事情のもとでつくるのである⁽⁴⁴⁾」。このことは文化についてもいえるのであるが、一般的に言えば、人間は歴史のなかにあって、歴史の担い手として（個人はその一員となって）歴史をつくるのである。人間はたしかに歴史の内部で歴史をつくる。しかし、つくられた歴史は、人間が新たに歴史をつくる前提、過去からうけついで所与の前提となる。それは活動にたいし先行するものであり、あらかじめ措定されたものである。人間はこれに働きかけることによって、歴史をつくる。しかもこのことは、別の観点からいえば、あらかじめ措定されたものに含まれている可能的な発展的内実が、現実的なものとして展開することであるともいえよう。もっとも、ここで可能的な内実というものも、当然、歴史の主体の活動を予想するものであり、そのような活動なしには、そもそも可能的なものでもありえないし、なんらの内実をももちえない。だからして、人間が歴史をつくるのである。しかし、マルクスもいうように、人間は勝手につくるのではなく、与えられた諸条件のもとに、諸条件にそくして、歴史の内部で歴史をつくる。すなわちそれが客観的な歴史の実現である。

そのかぎりでは、あらかじめ措定された前提は、とりあえず、主体にとって外的なものとして現われる。しかし、それはかれにとって外的なものにとどまることはできず、人間はこれに働きかけることにより、すなわち、自分自身を客体化し、また客体を自分自身とすることをとおして、いいかえれば、前提の前提性をいわばうちこわし、前提の内なるもの（発展的内実）と合致することをとおして、歴史をつくるのである。そして、このつくられた歴史はまた、人間にとって、その活動の前提となる。こうして、人間からみれば、自分自身の活動を介し外なるもの（前提）をうちこわして、その内なるものをそこに実現するのであり、歴史からみれば、前提にとって外なるものとみえる活動を介し、いいかえれば、本来その内なるものである活動をとおして、それ自身を実現するともいえる。いずれにせよ、このような過程が歴史である。人間は、歴史の

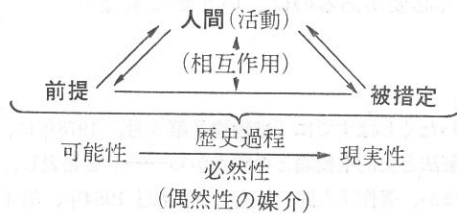


図 4

内部で、歴史によって規定されながら、その無限に多くの個性、意図、目的によって、——客観的な諸必然性を認識し、これを利用しながら——歴史をつくるのである（図4）。

人間が歴史のなかで歴史をつくるということを述べながら、わたくしは、それが、歴史という過程における可能性の現実化であることに論及している。可能性が現実化するためには、もちろん諸条件が実在しなければならないが、諸条件が十分なときに、可能性の現実化は必然性と考えられる。すなわち、主体の客体化、客体の主体化をとおしてすすむ歴史の客観的な発展の過程において、必然性がつらぬく。いいかえれば、歴史的諸前提の内なるものとの合致をとげる人間の諸活動の総体として、その総結果として、いやまさにその過程として、歴史のこの発展過程は、それ自身のうちに重層的な構造をもつ客観的な運動形態であり、そこに必然性がつらぬくのである。むろん、無数の偶然性を媒介としてつらぬくのである。歴史における必然性が、物理学や生物科学、その諸分野における必然性とは質的に異なる、より高次の必然性であるのは、いうまでもない。周知のように、マルクスは、この必然的な発展を、なによりも、歴史の土台となる経済的な社会構造の運動のなかみている。この意味でかれは、「経済的社会構成体の発展を一つの自然史的過程⁽⁴⁵⁾」⁽⁴⁵⁾ととらえるのである。

社会の多様な構造的諸レベルにおける可能性の現実化としての発展については、しかし、多様な諸形態がありうる。それは、土台による上部構造の規定・制約が「窮極において」であり、短絡されうるものではないことにもあらわれている。文化を考えると、われわれは、可能性の現実化を、多様なしかたで

柔軟にとらえてゆく必要があるのは、いうまでもない。

(注)

- (1) もっとも、わたくしはすでに『唯物論』第5号、1978年に、「文化と創造——主体—客体の弁証法と史的唯物論との観点から——」を發表し、この問題への考察を手掛け始めたほか、著作『人間と社会の弁証法』1984年、第4章第2節「文化と文明」でもわたくしの考えの一端を述べたことがある。本稿は、前者（「文化と創造」）の前半部分を下敷としながらこれに大幅の加筆をおこなったものである。
- (2) ソ連科学アカデミー哲学研究所編『マルクス=レーニン主義の基礎』川上洗・大谷孝雄訳、中・273、下・432、433ページ。
- (3) В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзон, Курс исторического материализма, 1969, стр. 279. この書物は、同著者による『史的唯物論——マルクス主義社会論概説』(Исторический материализм. Очерк марксистской теории общества) 森宏一訳、1973年とは異なる。後者は、より簡潔な教程であるが、それにはかえって文化を論じた独立した章がある。そこでも、文化は広くは「人間の創造的活動の総体的成果」を意味し、狭くは「精神的創造——科学・芸術など——と、この創造の成果、ならびにまた、これらの大衆のなかでの普及」を意味するとされる(149ページ)。
- (4) Диалектический и исторический материализм, под общей редакцией А.П. Шептулина, 1985.
- (5) Dialektischer und historischer Materialismus, hrsg. von F. Fiedler u.a., 1974, S. 610.
- (6) В.П. Тугаринов, Теория ценностей в марксизме, 1968, стр. 28, 29. トゥガリノフ『価値とはなにか——マルクス主義の哲学的価値論——』拙訳、1979年、50-53ページ。
- (7) Grundlagen des historischen Materialismus, 1976, S. 706, 707.
- (8) В.М. Межуев, Культура и история, 1977.
- (9) なお、J.W. ボゴリューボワが、東ドイツの哲学雑誌で、ソ連における相異なる哲学的文化論を整理しているので、参考のために次にしるしておく。
 - (1) 文化は、まずすぐれて、人間の労働活動の成果、労働活動によって生じる物質的・精神的諸価値の総体として理解される。——たとえば G. G. カルポフ(1952)、G. フランチェフ(1964)、A. G. スピルキン(1964)の立場。
 - (2) 文化的活動とその過程(文化的諸価値が産出され、分配され、消費される過程)が考察の中心におかれる。——E. A. バラー、N. S. スロビン(1970)の立場。
 - (3) 人間の諸活動における創造的契機が強調される。それ以来、人間が文化的諸

価値の創造者、担い手、消費者であることが、考察の中心におかれる。——
L. N. コーガン / J. R. ヴィシュネフスキー(1971)、N. S. スロビン(1980)
の立場。

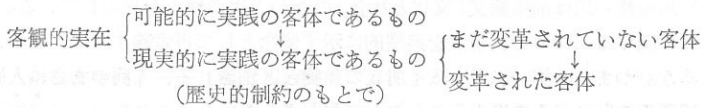
- (4) 文化にたいする価値論的なアプローチ（上述の(1)(2)(3)に共通してみられる）
の克服をめざし、文化を生物学外のメカニズムと手段との体系としてとらえ
る。文化は、社会の機能として、したがって、社会をそれ自身の内部から守
り安定させ、動かすものとして解釈される。——E. S. マルカルヤンの立
場。
- (5) 文化は社会生活の総体的性格を意味するカテゴリーであるが、これは、社会
構成体や生活様式から次のように区別される。

社会構成体——社会のタイプを示し、社会の一定の発展段階を特徴づける。
生活様式——人間の生活過程の具体的な諸特性から出発して社会を特徴づ
ける。
文化——社会と個人の創造的な諸力を具現するものであり、このカテ
ゴリーによって、社会的諸個人の能動的、創造的な働きによ
るものとして社会とその発展がとらえられる。——J. W. ボ
ゴリューボヴァの立場。

J. W. Bogoljubowa, Die Ausarbeitung des Begriffs „Kultur“ in der
sowjetischen Literatur zum historischen Materialismus, DZfPh, 1982,
No. 2, S.255-256.

- (10) 生松敬三『『文化』の概念の哲学史』『岩波講座哲学』第1巻『文化』1968年を参
照。その他、石田英一郎『文化人類学序説』全集第1巻などを参照。
- (11) E. B. Tylor, Primitive Culture, 1871.
- (12) 堀喜望「文化の構成要素とメカニズム」『講座社会学』第3巻『社会と文化』
1958年、6ページ。
- (13) 馬場修一「文化と社会——現代文化論にむけての予備的考察——」『講座哲学』
第3巻『人間の哲学』1973年、210ページ。
- (14) A. L. Kroeber & C. Kluckhorn, Culture, a Critical Review of Concepts and
Definitions, 1952, p. 66.
- (15) 生松敬三、前掲論文、前掲書、100ページ。
- (16) 佐藤毅「現代の文化的矛盾と文化革新」『現代と思想』第28号、1977年、19-20ペ
ージ。引用された古田光氏の定義は、「文化論の哲学的課題」『講座哲学』第3巻
『人間の哲学』1973年、191ページによる。ここでの「生活様式」の意味については
後述する。
- (17) マルクス「フォイエエルバッハにかんするテーゼ」マルクス=エンゲルス全集、第
3巻、5ページ。
- (18) マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』同巻、23-24ページ。

- (19) マルクス「フォイエールバッハにかんするテーゼ」同巻、4ページ。
- (20) 実践の意味・構造などについては、わたくしはこれまでいくども書いた。たとえば、『唯物論』第5号、1978年所収の「実践と認識——『科学的認識と弁証法』1979年所収（第1篇の1）——など。参照されたい。
- (21) マルクス『経済学・哲学手稿』藤野渉訳、1963年、国民文庫、224ページ、全集、第40巻、501ページ。
- (22) 同上訳、223ページ、同巻、501ページ。
- (23) マルクス「J. ミル著『政治経済学要綱』からの抜粋」同巻、369ページ。
- (24) マルクス『資本論』全集、第23巻a、234ページ。
- (25) エンゲルス『自然の弁証法』第20巻、485ページ。
- (26) このような傾向は、わが国ではソ連における A.A. Леонтьев と論争する B. Ф. Ломов の見解に基本的に依拠することによってすすめられている。わたくしはもとより A.A. Леонтьев の見解にくみするものではない。われわれにとって必要なことは、B. Ф. Ломов の指摘の意義を理解しながら、活動と交通という概念を統一的にとらえることである。そのさい、活動を主として、対自然（対物）的なもの、そしてまた個人的なものともみる見解を止揚する必要があると思う。もちろんわたくしは、たんに交通を活動の単位であるとか、また活動を交通の一種、その特殊な場合であるとか、みなすものではない。
- (27) マルクス『経済学批判への序説』全集、第13巻、613-614ページ。
- (28) В.М. Межуев, Культура и история, стр. 70.
- (29) この点については、岩崎・岩佐茂「主体—客体と主体—主体との弁証法的連関」『唯物論研究年報1986年版』所収を参照されたい。ここでは、倫理的な主体の問題まで論及されている。
- (30) 主体—客体の弁証法は、実践ないし人間の活動にかんして成りたつのであって、これをもって唯物弁証法一般に代替することはできない。そもそも、意識から独立した客観的実在と、主体にたいする客体とを区別しなければならない。例をあげよう。石油が人間によって利用されることなく天然のうちに埋蔵されたままであったさいにも、それは客観的に実在するものであった。人間が意識しようとして意識しまいが、そうしたことにかかわりなく実在し、まだ労働・実践の対象にはなっていなかった。それは主体にとって客体とはなっていなかった。しかし、石油は人間によって利用されることになり、地中より汲み出されるようになった。それは、労働・実践の客体となったのである。それは、客体となることによって主体による変革をうける。変革の過程こそ、労働・実践なのである。こうしてガソリン、灯油、その他、ナイロン、ビニールなどが生産される。このことを一般化して図示すれば、次のようになる。



ここでは、客体において、可能性から現実性への二重の移行がある。

なお、重要なことは、主体と客体との相互媒介的な運動が、それ自身、客観的な過程であるということである。

以上の点について詳しくは、『科学的認識と弁証法』、44-58ページ（「主体—客体の弁証法と弁証法的唯物論」および「いわゆる『主体—客体の弁証法』——後者は、『歴史と階級意識』の時期のルカーチ、西田幾多郎らの批判である——）を参照されたい。

- (31) K. マルクス『資本論』全集、第23巻 a、236ページ。
- (32) 石田英一郎『日本文化論』1969年、55-56、81ページ。
- (33) このことは、文化の原語 *cultura* の語源的な意味にもある。拙著『人間と社会の弁証法』143-144ページ。生松敬三、前掲論文、84ページを参照。
- (34) 体系、系を過程との統一において弁証法的にとらえることが必要である。岩崎・宮原『現代自然科学と唯物弁証法』1972年、200-208ページを参照。そこの最後のところで、わたくしは次のように書いた。「構造と要素の統一、つまり系の弁証法は、このように発展と運動の見地からとらえなければならないのであり、われわれは、系における構造と要素との考察にとどまっていることはできず、進んで、客観的实在における現実性 (Wirklichkeit) の諸過程を総体的に把握する門口にいる。ひるがえってみるに、われわれが前章で扱った質と量や、本章で扱ってきた本質と現象、内容と形式、構造と要素などのカテゴリーは、じつは、現実性の諸過程の内的諸契機をなすのである」。したがってまた、系、体系を、その構造と要素において考察することも必要である。文化についてその構造と要素の統一的な研究が必要なのである。
- (35) 「様式」はしかした *style* の訳語である。芸術等においてこの概念は、特定の時代や流派の表現上の特性を示すものとして重要である。
- (36) K. マルクス『経済学・哲学手稿』前掲訳、158ページ、全集、第40巻、465ページ。
- (37) *Grundlagen des historischen Materialismus*, 1976, S.705-706.
- (38) 石田英一郎『文化人類学ノート』1969年、18ページ。
- (39) В.М. Межуев, *Культура и история*, 1977, стр. 67, 71, 70.
- (40) См., В.П. Тугаринов, *Теория ценностей в марксизме*, 1968, стр. 11. В.П. Тоггарифов『価値とはなにか』拙訳、1979年、21-22ページ。
- (41) Н. Риккелт『文化科学と自然科学』佐竹哲雄・豊川昇訳、岩波文庫、1939年、48ページ。

- (42) 馬場修一氏は前掲論文「文化と社会」のなかで次の観点を提示している。「……文化に関する二つの分析視点を典型的に示す概念として再定義すれば、次のようになろう。つまり、第一に最も広く考えて動物と区別される、人間のまさに人間的な諸活動そのもの、その過程そのものを文化と考える場合（これを仮に<過程としての文化>と呼ぼう）であり、第二には、そうした諸活動、諸過程の結果として、所産として生みだされるものを文化と考える場合（<実体としての文化>）である」。この観点は興味ぶかい。氏は「特に過渡期的な文化状況の分析において、この二視点は重要となろう。たとえば、従来の既成文化（<実体としての文化>）にたいして、極めてアモレフではあれ全く新しい文化的意識や文化的活動があらわれてきている（<過程としての文化>）が、それは未だ自らの<実体としての文化>を結晶化するには至っていない、といった状況の場合である」。わたくしに残る疑問は、過程というものが実体にたいしてこのような意味で対立するものかどうかという点である。むしろ実体を揚棄し新しい実体を定立すること自身が過程であるように思われる。氏はガイガーの区分「過程的文化概念」、「実体的文化概念」から右の規定を発展的にひきだされているようにみえるが、ガイガー自身に、実体と過程との形而上学的分離がみられるばかりでなく、ガイガーを含めて、実体というカテゴリーの使用と、その意味に、納得しえないものが残っている。ここでのわたくしの注記は、批判のためではなく、反対に、率直に意見を述べて討論したいということを目的としている。その後、氏は、『史的唯物論と現代』（1977年）の第1巻の「文化」のなかで、「過程としての文化」「構造としての文化」という概念を提出している。
- (43) ここで述べた多様性、多層性について、馬場氏は前掲論文（212-215ページ）で、一つの示唆的な試みをおこなっている。
- (44) K. マルクス「ルイ・ボナパルトのブリュメール18日」全集、第8巻、107ページ。
- (45) K. マルクス『資本論』全集、第23巻 a、10ページ。