

組織論的基盤としての哲学的人間学

斎 藤 弘 行

はじめに
哲学的人間学への道
哲学的人間学の形成
ゲーレンの哲学的人間学
文化と学習
終りに

はじめに

経営組織論のなかで人間を扱うのはいうまでもないが、人間をどのように見るか、どのような立場から人間を知ろうとするかが関心のある部分を占める。あよそ人間についての知識は古来から種々な論述がなされていて、いまさら我々の貧しい知識によっては解明される筈のものでないことは十分承知している。それにも拘わらず、我々は依然として人間を扱いたがるには何か理由があるのかもしれない。それは、組織ないしは企業経営に活動する人間の本質は一体どのようなものかについての前提はほとんど問われないままに、単に、例えば心理学（もしくは生理学）的知識を土台にして記述が進められる傾向があるということがひとつある。

さらに人間が組織論の中で語られるということは、科学的に説明されるべきだとする前提が暗々に存在していることも、我々の人間理解について何らかの物足りなさを与えているのかもしれない。もちろん人間を心理学で見れば十分な場合もあり、それで問題が説明され盡すならばよいことになる。しかし我々の立場は、人間の理解がどうも単純にはならないらしいという極く素朴な疑問にあり、この疑問を追うと、別の立場に立っている自己を見出すことになる。

結論的には、我々は、哲学的人間学の立場に方向を取ることになるのだが、それは他方で、人間を考えるための考えを含むことになっている。言い換えると、最初にあげた経営組織のなかの人間をどのように見るか、そのような立場から見るかといった問題提出にたいして完全に答えていないことになる。概して言えることは、人間を考えることは、（またある事柄はどういうことを問うことは）思考のための思考の論述を避けて通れないといった宿命を含むことなのである。我々は以下において極く限られた著者の所論をふまえて先ず組織に限定しない人間の本質についての知識を求めようとする。その際に我々は、いわゆる哲学的討議に入らないように注意する。そのときに、

我々は哲学的領域に入らない組織論を目指しているのであり、だからといって、自然科学にならないことにも気を使っている。

人間の本質を理解しようとすることはある意味では大袈裟なことであり、経営組織論にとっては不用なことであるかもしれない。経営と名のつく領域においては、人間の本質とは関係のない論理、思考が優先しているのかもしれない(実はそのこと自体も実証されたとは言い難いのであるが)。他方で、しばしば、人間を主体および主題として考えている経済活動も無視されていない。どちらが真実を語っているのだろうか。我々は、組織におけるそのような人間についての知識を補充することによって、組織の理解(と向上)を進める第一歩に入ることができる。

哲学的人間学への道

人間のことを考える学問を、よく人類学または人間学という表現で示すけれども、どちらも同一の用語である「アンソロポロジー」であることはいうまでもない。我々はしばしばこの共通の用語を、人類学と訳したり、人間学と訳したりしているわけである。しかも、この用語の上に種々な形容詞を付加することによって種々な人類学(もしくは人間学)を表現できることになる。

古くから人間についての問題は宗教や哲学が扱ってきたことについては常識になっている。¹⁾我々はここで形而上学的議論をするほどの知識はないが、先ずもって人間に対して関心を持ち、その本質を考えようとしたのは哲学であることははっきりしている。この際に、土台となる事項はそれぞれの人間が生活している時代もしくは時期であり、これが強力な作用を持つということ、それから、その時代のもつ文化がどうなっているかを確認する作業がなされるべきことがあげられる。要するに人間は必ずある時代とその文化のもとに置かれそれが人間を拘束することになるという事実が出発点である。しかも人間の何を束縛するかといえば、感性をもって動かされている理性を拘束することになる。(このような感性や理性といった表現もここでは厳格に哲学的な表現で語っているのでないことに注意しなければならないが。)²⁾

要するに人間というとすぐに身体的なことよりも精神的な考えがちだという見本を提出したと見ればよいかもしれない。人間の物理的な身体が存在とその動作は差し当って目に見える事柄であって何の疑問もないものとしておいたと考えられる。精神を考えておけば人間が理解されたということになる。この精神は時代を反映するもの、時代形式だと表現する著名な哲学者がいることもよく知られているが、それは、人の感覚をもって貫かれた理性のありさまのことである。自己の置かれている周辺の事情を敏感に受取って、それを理性的に処理するものとしての人間精神そのものが人間なのであって、決してその時代、その世界(周辺状況)から目をそらした精神性が人間だということではない。

我々はこのようにして哲学的な人間観察が神を扱う宗教領域にのめり込まないようにすることができる。また、時代の精神がたとえ客観的であっても、それはその時代にかかわることであり、いわば狭い客観性を思い浮べていることになる。しかし、だからといって人間の考察を全く無神論にしようとは言っていないで、最終的には、神についての質問は残しておくことも忘れていない（このあたりの事情は我々の理解範囲を越えているが）。従って、この種の、人間の限定的考察はかなり「利口な」立場をとっていることになるかもしれない。ここに、ことさら哲学ではなくて、人間学的（もしくは人類学的）哲学という名称がとられるかもしれないという素地が形成される。そのことはいわゆる「人間的思考」が他の学問領域にも入りこむ可能性を知らせていることになる。他のどんな学問領域でも（特別の場合は除いて）人間がテーマとして採りあげられる可能性を含んでいるということをそれは示す。

時代に生存する人間は、限定的になることにより当然、自然に生きているのではない。人間は大量現象のなかの存在として、自然から自己を隠してしまったのである。そのことがあって、各学問分野における人間の理解への努力を可能にしたとも言える。（それはかなり逆説的な表現かもしれないが。）

かなり一般的には人類学という名称を採用するならば、その代表的な学問分野として動物学があるといわれる。これは、「身体的な人類学」といえるかもしれない。このバリエーションは人種についての学問、民族学などであって古くから存在する。また、これには医学や生物学も関連している。しかしより人類学らしい様相をするものに社会人類学と呼ばれる分野である。³⁾例えば社会的階層、遺伝、能力の間に何らかの関係があるかもしれないという疑問があるとすれば、（この問題提出についての討議はさしおくとして）この種の人類学の範囲に入りこんだことになる。マネジャー階層のかかる種々な病気についての関心も、社会人類学の問題のなかにあると言われる。今、この解答についての示唆を得るのではなくて、我々は、この種の問題点が、結局、社会学的な知識、生物学的知識、さらには医学的な技術の組合わせのなかで明らかにされるのだということを知りさえすればよい。

アメリカにおいては文化人類学という名称がよく用いられていることも多くの人の知るところである。ここには各種の部分領域（例えば民族学、文化論、統計学、風俗論、社会学など）がひとまとめにされたような様相が見られている。特に、小規模な、見通しのきく社会のなかにおいて研究しようとする傾向にある。未開民族の研究がその代表的なものである。例えば南海のある島における研究はあらゆる研究対象をまとめて持っていることにより都合がよいに違いない。社会文化的生活の全体的なひろがり把握できることになる。それは相対的に狭い領域を対象とするからこそ可

能であるのにほかならない。

しかしアメリカにおけるこれらの研究成果からの発展として我々の関心を強くひくのは、たとえ未開社会や、狭い島嶼における生活のなかでの道德、習慣、経済様式、宗教、神話などが、文字通り限定された範囲の事柄だとしても、我々の今日の巨大な、産業化された社会のなかでもどれほどの相違があるのかという問題提起である。今日の都市に住む人間は、これら古いあるいは未開的(？)生活様式と信念・思想を全く払拭してしまったのだろうか。人はいわゆる現代人としてもはや古代性と未開性を持たないのか。実に、この疑問を否定できないとすることが、文化人類学の知識が与えてくれる。人は今日高度な文化のなかに住むと言われるけれど、人間それ自体の本質はさほど変わっていないのではないかとする結果が分ってくる。⁴⁾

しかし我々がここで人類学の名前を示したのは、これまでの事柄のほかにさらに、人間を問題とする学問のなかには最初から、問題設定の両面性が存在するということを考えさせるためである。つまりこれまでしばしば人間問題は、生物学的なテーマと、文化論的テーマをもっているということとをそれは含む。(この生物学的テーマのなかには、医学をはじめ、より自然科学的な思考様式に基づく研究方向が含まれていることになる。)人間はこの二つの局面を合わせもつ複雑な生物だということは古くからの説明様式である。そのどちらでもないとする人間本質の把握思考は、純粋に人類学になりえない。人間がこの二つのテーマの結合として上手に処理され、理解されるとは思われないが、その努力は存在する。それが、「哲学的人類学(人間学)」と称される領域の形成にあたる。

人はこれまでの学問研究の方向として、学問を専門化して行くこと、さらに経験的な問題設定と調査をするような、種々な名称のついた人類学のみに重心を置いていた。それは人間という、全体的なテーマのなかのある一定の側面をその都度前面に押し出す努力にほかならなかった。それはそれで重要な意義があり、必要なことである。しかし、各部分の専門領域にとらわれない構成があってもよいとする意見が出されるのも、また否定できない。なかんずくヨーロッパの哲学の歴史がそうしてきたこともまた事実である。

哲学的人間学の形成

確かに人間学という名称に至る前における人類学が、いわゆる「身体的・物的」人類学として、生物学のなかに含められ、それが一般的には自然科学の部類のなかにあったのはいうまでもない。またイギリスやフランスでは先史時代のことをも扱う民族学と同じものであるといわれる。人間が身体的にどのような相違があるということよりもむしろ、文化的視点での人間の相違を研究しようとしていることもあげられる。これは人間とは何かについての知識が既に明らかなものとしての前提に立っている。しかるに哲学的人間学(ここではあえて人類学という用語を放棄する)は、「諸

学問のなかで自明のこととして前提にされた人間についての知識を問題にする」ことになる。それは、「全体的な人間について、その本質について、その原則について、根本的に異なる特殊性について質問する」とされている。⁵⁾

このような人間学的構想が生成されるのは主として（先に触れた如く）西欧の哲学思想に基づいている。⁶⁾それは古くは神学における追究が出发点であって、ここでは神の創造物としての人間があげられる。しかし我々はこのようなキリスト教の教義的見地から離れてみると、デカルトがその代表者であることは歴史が知らせる。（注意すべきことは、神学的理解から自由になることは無神論になることではない。）ただ人間がどのようにしてつくられたのかという質問を明白に示したりしないし、また扱うことからそれたということになる。ということは、むしろ人間を当時の新しい自然科学の光のなかで理解し始めたということを意味する。人間の肉体などというものは、いわゆる「からだ」のなかの「一部分のからだ」に過ぎないのだという解釈がなされているように思われる。

それは、自然科学的な思考を採用するとはいっても、なお、その思考が全面的に支配しているのではなくて、何らかの昔時の形而上学類似的考慮がなされていることを含む。それがあの有名な二元論であって、人間は機械であり、精神によって生命を吹きこまれたものだとする考えである。我々の習びうることは、このような考えが、哲学を神学から解放したという事実である。また、人間の理解をかなり単純化したという点も見逃すことができない。事実、このために、今日に至るも多くの人の思考が多かれ少なかれ、この二元論に左右されている。

そのひとつの表現は、人間の内部的もしくは内面的側面については心理学が存在し、また一般に、人が精神科学と呼ぶ領域が存在することのなかに見られる。人間が精神を有するという思考は、さらに具体的には（精神科学のなかに含まれるかもしれないが）言語学、論理学などの分野を生むことになる。ところが人間の肉体の部分は、医学、生物学、生理学、化学などの領域に委せられることになったのはいうまでもない。（我々の大学の講座はこの二つの大きな領域に分れる傾向にあるが神学は例外であるとしている。）

しかしながら必ずしもあらゆる人が二元論に満足するというのではない。人間を再び、「完全に精神化しよう」とする方向づけも存在したことを知らなければならない。哲学史の教えるところによると、カント、フィフテ、ヘーゲル、シェリングなどがそうであるといわれる。それは哲学が再び神学に接近することなのかもしれない。それは特にドイツ観念論の標識のなかで分ることも、歴史の知らせるところであるが、我々の深入りすべき課題としては負担が多過ぎる。

結論的には、人間とは何かを考えるとときには二元論は捨てられないということができる。それはもちろん、昔時の「人間とは機械であり、そのなかで不滅の精神が生きている」とするあの表現が

押しつけられることにはならないけれども、その思想は今日でも残っていること、それに我々は支配されていることは否定しない。これはたとえ自然科学だけをとっても、二元論なしには説明不能のところがあるのでくるという意味をも含むと了解してさしつかえない。

しかし我々はここであえて、人間の理解のために二元論に拘束されることになるかもしれない。歴史的には人間の本質について、動物と人間の比較論の立場から考察したのが、シェラーだと言われる。ここでも我々は貧しい知識によって若干その考えを示すことにする。⁷⁾それは、人間がこれまでいつも神との比較のなかで問われていたことに対する方向を変えたものといえる。

人間を動物と比較しても、なかなかその相違を明確にできないことは、多くの啓蒙書の教えるところであるが、シェラーも今世紀の始めにそのことについて触れている。動物も人間も、知性（または知性的なもの）を持つと思われるし、その他、記憶、選択力、道具の使用などについてもはっきりした区別の確立した基準にはならない。（しかし一般的にはこの区分で十分にやって行けるかもしれないが。）また、生活および生活することを示すのが、⁸⁾これらの用語であって、これらを含まない標識として精神をあげているが、それが確実な区分標識のように見える。そこには、あらゆる生活は生命を吹きこまれているとする考えがあるからである。

そのとき、生活領域から解放されたものとしての精神、生物的なものの圧力から解放されたものとしての精神を想定してみると、かなりの特色づけ効果を持つ。つまり、動物が外界（環境）のなかにいるような具合には、精神を持つ生物（ここでは人間）は現われてこないところに注目する。このとき「環境を対象性へと高める」という表現をすることができる。それは自分自身を外界からある距離を置くようにすることを意味する。⁹⁾

人間が精神を持つことは、動物的な衝動を持つかどうかに関係のないことなのである。それはまた知性があるかどうかとは別のことであるとみる。人間の本質は、生活して行く上での種々の展開の線上にあるのでなくて、生活の発展に原則的には対立する方向にある生活、つまり精神の上にあるということが出来る。精神は理性と愛を合わせ持ったものであって、外部へ向っての生命の表示であるのかもしれない。¹⁰⁾

繰返しになるかもしれないが、精神を持つ独立した人間、つまり、内部的（機関的）制約から自由になった、生活の束縛から解放された人間、事物の論理的局面を通しての知識と行動を持つ人間が、特に人間と言うのであって、生物的傾向を持つかどうかとは関係ないのである。上に示した、理性や愛の現象は生物一般についてあてはまる事柄ではないのであって、専ら人間についてのものだと推量される。

これらの説明から斟酌してみると、シェラーは（この点についてのみ言う）二つの事項を

語っていることになる。そのひとつは、ディスタンス（独語表現ではディスタンツ）である。それは「人間は世界を持つ、自分のまわりに事物の開いた領域を持つ、人間は世界に開かれている」という表現を土台にして推量できる。この表現を意識してみると、人間は自分の周辺の世界との対比（または対立？）において存在するのであって、人間が世界のなかに、いわば溶解してしまって、「自然に」になっていないのだということが出来る。それは外界のみならず、自分の内部の世界についても同じようにあてはまる。¹¹⁾

それ故に、「人が外部世界と（自己の）内心世界から距離をおくことで（つまりディスタンスをとること）人間と動物の区別がなされる。人間は実質的なディスタンスを持ち、現象にたいする実質的距離を所持する能力がある。」と表現できる。¹²⁾我々はここで無理に哲学的表現をするつもりはないが、人間がある対象、現象から離れたところに自分を置くことができ、またそのような視角から事物を考察することができるということ、さらには自分自身にたいしてもある距離を置く（物理的には矛盾するが）ことができるということを、ディスタンス概念は含んでいる。それは「自己の客観的表現化」であり、「自己意識の所有」である。これは自分自身を全く他人化してしまうことでもあるし、さらに言えば、他人にたいして、否定的言動ができるようになっていることを意味する。自分の生活を否定したり、自分自身の批判をしたりできると共に、自己の衝動や活動に抑制を加える能力があるということが出来るまで、ディスタンス概念は発展することができる。そのことは、反省および批判の能力により、人間がより道徳的生物になって行くことを示唆している。

さらに、もうひとつのシェーラーの叙述からの学習は、精神が二種類あるということである。この区分は科学的というよりもかなり恣意的である。それは、言葉の上ではゼーレ（Seele）とガイスト（Geist）の使用を示す。辞典によると、ゼーレというときには肉体および物質に対する人間の意識のうごきの全体を示す日常的な表現であるとされる。さらに、有機体と密接に結びついた体験、感情、衝動の全体を表現する言葉だというほうがより科学的だといわれる。これはガイストに対す使用法である。ガイストにおいては、人間よりはむしろ神のガイストとして用いたり、この世の中の最も内部にある本質を示すのに用いたりする。事物の一般的な特色を示すときにもガイストということもある。ロマン主義および観念論の時代に形成された使用法がよくなされると伝えられている。

シェーラーのもとでもおよそこの意味内容をもつとみられる。ガイストは何か生活に反対の事柄を含むものであり、当時の学問領域（例えば生物学や精神分析）からの実際の知識を含んだものということが出来る。それは同じ精神といってもより人間の合理的（もしくは理性的）局面に焦点をあてているように見える。生活のようないわば混乱状態のなかから、何か整然としたものを想定す

るときに、さらに、何らかの人工物を秩序立てている何ものかを知ろうとするときに、ガイストの存在を予め決めておくことが都合がよいわけである。

これにたいして、ゼーレを提出するときには、人間が生活する状況をよく反映させることを目的とする。生活において人間は世界に開いた存在として種々な知識(情報)を受入れるけれども、それがいちいちどの領分の知識などと区分していないで、あたかも混沌としたものになっているということを示す。そのような状態が肉体との対比において存在するときに、その具体的な指示物は、人間の感情、空想、記憶などのことであり、正に生活の現象そのものということができる。従って、人間のより情緒的側面を(精神のなで)表現するときに、ゼーレという言葉が用いられると判断してよいであろう。

従ってシェラーのもとでは、肉体と魂(ゼーレ)の区別をするというよりも、ガイストと、魂の吹きこまれた肉体(ゼーレの入った身体)との区別をしていることになるという。その際に、ガイストは全く生活に対立することをはっきりさせようとしているとされる。誤った理解かもしれないが、ガイストの存在を前提とするときに、それが人間の日常生活から離れて、別の方向へ向うことを暗示する。すなわち、人間は一種のミクロ・コスモスなのである。そのように人間を規定してしまうことは、人間の理解をより哲学的なものにしてしまう。ということは我々をその方向へ引込むことになり、最も警戒することである。従って我々は別の人間学の線を探すことになる。

ゲーレンの哲学的人間学

我々はいつまでも精神と肉体という二元論の立場から人間を観察する必要はない。また精神という、いわば体験できない領域を前提にすることが人間の理解に適しているのかどうかの疑問もあったもよい。(ここでは精神の体験可能性についての議論はさしおくことにするが。)そのことは我々の学問傾向がより経験科学的に接近することを暗示する。以下において我々はゲーレンの考えを示すことによって、二元論から人間学を解放される様子を知ることになるであろう。¹³⁾

我々の経験にそくして答えられない、いわゆる形而上学的問題を含む人間学から抜け出るための出発点は、「行動」を語ることでであるとされる。¹⁴⁾それは次のような意味を含む。「人間を主として行動する生物として把握することであり、その際に、行動とは自然の変化を人間の目的とすることにした活動である」と。それは単に動物が行動を起して、ある方向に動くというのではない。より意識的に(ということは目的をもって)自然にたいしての働きかけをなすことを特色とする。人間の行動は必ず目的があるのであって、それは自然の変更ということである。具体的にある事物が創り出されることであるかもしれない、また加工という表現ができるかもしれない。(またそのことは文化形成を暗に含むことになるがここではまだそのことに触れることを意識的に避けること

にする。)

しかしこのような思考様式は、人間と動物の比較からの知識と、外界に対する人間の解放性という(既に我々の観察した)知識を基盤にしていることだけは確かである。生物学的討議をするかどうかの決定をさしおくとして、単純に眺めても、動物が生得的な本能によって、さらに、その種の独自の外界のなかに閉じこめられているということだけは言える。それぞれの動物種類によって異なる外界を持つということは、一方の種類の知覚と行動様式は他方の種類にとって無関係だということになる。これは生まれつきの方向づけであり、それこそが正しいものとされる。自己にとって生活価値のあるものだけを確実に、極く狭い範囲で受入れているわけである。学習能力があるとしても、それはこの範囲でのことと考えられる。¹⁵⁾

これに対して、人間があたかも欠陥ある生物として認識される。¹⁶⁾人間の身体は、武器を備えていない(ということは外界に対する防御手段をもたないこと)し、本能の力がどこまで発揮できるかはっきりしていない(本能が本当にあるのかどうかとする疑問も含めて)。感覚機関の作用もわずかとしかいいようがない。このような人間にとっては自然は「生のもの」であるに違いない。自分の物的な力をもってしてはあらゆる情況のなかで対応できないからである。ところが人間はこの自然に対して変化を企てる。自然(といっても単に風景としてのものではなく、物理的環境といったものにも限定されない)がどのような形になっていても人間にとってその生活に役立つように変更してしまうのが人間である。

特にここで注目されるのは、人間の手の力はもちろんのこと、創形能力、学習能力、知性、客観的立場の維持能力(ザハリヒカイト)のほかに、「ものを作り出す力はほとんどないが本能的に重要なものにだけに狭められない意味認識(ジン)の開放性」である。この力は、動物の本能によって代るほどの力量を発揮する。文字通り、意味認識は、感覚機関の作用を含め、それを超えた感情を含め、さらに広範にわたる領域に対して神経を行きわたらせる力のことである。さらに、これは、自分を含めたあらゆる環境に対する意味づけをすることであり、単に感覚、意識とはいえない側面をも含めるものと推量される。

これらのものがすべてまとまりとなって(ということはシステムとなっていること)人間に能力を与えところの関係にある。いかなる情況においても対応できることを可能にする。それはすべて自分が行動できるように、手もとにある自然(とくに自然のコンステレーション)を知的に加工して行く作用にほかならない。ここではむしろこの考えによると、「自然から与えられた人間」というのは「問題あるもの」ということができる。それは、独自の、あまり当てにならない生活能力の支援のために、「変化された自然」を投入することを反対に意味するという発想を含む。

しかしゲーレンはこのような平凡な人間の評価に満足することなく、次のような行動についての

理解を加える。それは単なる行動ではなくて、「行動サークル」もしくは行動の循環という考えである。この場合に、人が鍵を用いて錠前を開ける動作の例があげられているが、それはただ開けるという動作で表現してしまえば何のこともないけれど、実は種々な動作の繰返し、組合わせを含むことになる。それと同時に、そのなかに精神的な作用、知覚なども組込まれるのはいうまでもない。つまり行動(このときには動作)はひとつのサークルを描くことによって完了する。

この行動は精神的なプロセスと、身体的なプロセスとの分割によってなされるという、これまでの二元論的説明によってはうまく説明できないのだという。すなわち、上記の鍵の使用においては、行動が精神的か身体的かどうかの反省をしていたのではかえって妨害になってしまって、何事もできなくなってしまうことになる。外部事情で行動が切り替えられているのだから、自分の頭でいくら考えても正しい答えは出ないかもしれない。現実の行動とはいちいち反省的思考をとり出して意識しているのでないということになる。

文化と学習

行動的表示をもつ人間の特色を備えることと、やや間接的に関係するのが、学習の生物としての人間の表示である。この点も多くの人々の指示するところでそれ自体では珍しいものではない。ただひとつは、学習能力を備えた人間を想定することは、二元論からの脱出を可能にするばかりでなく、文化を創造する人間への思考へと橋渡しをすることが重要である。

人間が動物よりも遥かに大きな運動範囲を生まれつきにせよ、学習の結果にせよ有することが、人間を特色づける。¹⁷⁾ そのことは人間の運動の配列が無限に複雑になっていることから想像できる(例えば自動車の運転、芸術の創作)。無限に近い職業・職務が存在することができるのもそのせいである。これらはかなりの部分、学習の結果であるのは間違いない。逆に行動範囲が狭いならば、それほど学習しなくてもよいことになる。

人間の学習能力に関してさらに我々はここで人間の「透明性」と「幅」をあげることができる。前者は文字通り知識の受入れ可能性を言い、ある意味では無制限に習得できることを含む。後者は、種々な種類の事項を受入れることができることを言う。しかしそのために危険がある。物理的のみならず精神的にも人間の運動方向が拡大されることはそれに伴った負担がかかる。また無制限の学習も合わせて、活動範囲の拡大は、形式化を進める必要性を含む。それはカテゴリー化といってもよいが、人間は形式化しなければあらゆるものの区分もできないし、だからといって形式化すれば自己の無制限の拡大能力を阻止するかもしれない。人間にはもともと、自己の周辺世界のなかに入りこむことはできない存在なのだが、それを可能にしたのが学習であることはいうまでもない。

なかんずく幼児期はもちろん子供のときも、親によって養育されたという事実は、人間の表現手

段、運動、感覚認識の方向づけに大きな作用をする。そのことは成人しても消滅しないことも多くの心理学者や生物学者の指摘することであろう。このことも平凡な説明形式であるが、我々の意図は、それも、二元論から離れた人間の説明様式を示すことにある。それと共に、人間は何故に文化を持つのか、また持たねばならないかの説明にたいする暗示を与えることに気がつく。¹⁸⁾

人間と文化のかかわり合いについては別に語られるべきだが、ここでは「人間によって行動的に変化された自然」としての文化という意を、ゲーレンに従って少し考えることが次に続く課題である。¹⁹⁾これは、一般的に自然といわれる、加工されない環境のことではなくて、「人間によって世界のなかに組込まれた巢」という表現のなかに見られる。²⁰⁾この表現には誤解があるかもしれないが、我々の理解によると、人間はあるがままに生活するのではなくて、自然のなかに自然を作っていくことにより、自己の存在を確実にするとみることができよう。原始的民族といわれる人たちの文化が、特に武器、用具、住居などの物質的側面によく観察されるが、これが先ずもって作られた自然である。

これは物質的な加工・処理が施されたものであるが、人間の知的活動によって生み出された、「新しく形成された自然」と言われる。しかし、この自然はこの種の物質的の局面を表示するばかりでなく、物質的自然の存在がひとつのきっかけになって、さらに自然を人間のためになるような組替えの技術的手段となることも含んでいる。このようにして生じるのが社会的組織（または社会秩序）と言われるものである。²¹⁾例えば、家族の構成はどうなっているか、社会における対人関係の事情などが、物質的自然の影響もしくはそれとの同調によって、独自に（その地域において）形成されてくることになる。

それ故に社会秩序は自然の一種には違いないが、「よく練られた、計画的な、また、よく組上げられた自然のままの姿という材料」をもとにしていることになる。社会秩序はこのように見ると、先の物的処理および加工を施した実在物と同じく実在するものであり、しかもそれ自体は自然としての関係を人間にたいして持っている。ここまで自然を拡大するならば、我々の精神のなかに存在する事象（？）も自然のなかに含めることができる。もちろん社会的なものが精神的なものというわけではないが、そのような事象もしくは現象は、人間の知覚、精神、意識のなかにのみ捉えられるのだとする理解が先行していると解する。

ここまで思考が延長されてしまうならば、宗教や神話の存在も自然の一種だということになる。そこでは人間の精神のある種の活動の作用を必要とするし、またその活動の結果が宗教や神話としてあるものと解されるからである。人間の精神が何か人間の未知な世界に入りこんで行ってそこで問題、難問、（あるいは謎）を解きあかすのであるが、そのこと自体は精神にとっては決して未解決のものばかりでないという意味で、人間の自然の仲間に入ってくる。宗教は人間の理解を超えた

ところにある自然ということにはならないという意味をこのことは含む。

我々の自然理解はかなり進行し過ぎてしまったので、もとの社会の意味把握に戻るとすれば、人間の自然組替え技術の結果としての社会秩序はどんな単純なものであっても、そこには解釈作用を必要とする。社会に住むことは、より大きな世界と、社会がこのなかでどのような独自の役割をするかを我々は解釈しながらやっているのにほかならないという内容をそのことは含む。人は自然（ここでは世界）のなかで変化をもたらす行動（効用を生み出す行動）をしているのだが、そのことばかりによって世界が形成されるのではないことを知る必要がある。

そのときに人間をまるで受け付けない世界の前に停止していないで、人は別の行動を起こす。それは未知のことについて、その「意味に従って解釈する」という操作である。我々の創造的、形成的活動および行動はこのことに結びつく。確かに、我々の組替えに対応しない自然がいくらでもあるから、それにどのような目を向けるかが課題となる。それが哲学であり、（学問の名を付さないならば）世界観である。さらに、神話がこれに加わる。²²⁾

およそ人間の変化作用に抵抗する世界が存在するということは、既にそれだけで別の行動様式が存在していることを暗示する。宗教儀式あるいは祭典の行動などはひとつの例であるが、我々はその意味の解釈をする、そして世界のある部分を覗くことによって満足しているに過ぎない。かなり一般的には、我々は哲学を学ぶ（あるいは経験する？）ことによって、人を寄せつけない世界もしくは自然へと入って行くことができる。また哲学を形成することも、いわば我々の身近にない世界を自分で創作し、ひとつの自然があるものとみなして自己をそこに置いているのにほかならない。それ故に、哲学や世界観を創造し（あるいはそれを通して）物的世界とは別の世界のなかに入ること文化のことがらだということができる。

だからといってそのことが全く無駄な行為ということにはならない。人間の文化の主な成果のひとつは、たとえ必要に迫られてのこととはいえ、目の前にある、野生のままの自然環境から目的にとって有効なものを取り出すことにある。さらに、文化の作用は秩序・配列をつくり出すことと、安定化を生み出すことにあるとも言える。人はこの時に、「奇妙な、なじみのない特殊性を犠牲にしてまでも、人間の心のなかに明白にいつも出番を待っている混沌のなかから何か安定したものと秩序を取り出そうと努力し、いつまでも事情の見通しのきく状態および継続性で助け出そうと努力する。そのことから明らかに文化という概念の第二の大きなテーマが出現する」ということができる。²²⁾

人間がこのようにして文化を形成する生物だということは上の引用文のなかに見られる如く、何かのまとめ、配列を求めるものだという認識を深くさせる。²⁴⁾それは人間が本能に支配されるも

のとする考えを背後に押しやることになる。(あるいは本能の代用物を求めるといえるかもしれない。)²⁵⁾人間がそのようなことを思いつくのは信じられないほどの発見能力と才能があるためだとする評価をさせたのが人類学研究の成果だとする。

さてここでの発見物はこういうことになる。「最も骨の折れる条件のもとで、人間の空想力的側面をも犠牲にしてさえも、慣行および行事を維持しようとする、またこれが過去に理解し手に入れたものの土台として、また相互的な安全性と確実な秩序の保証として役立ちうようになっている」ものがそれに当る。換言すると我々はこのような人間が発見したひとつの生活方法を何と呼ぼうとも、人間が相互の安定化と秩序を保つべく、他の事柄を犠牲にしてまで獲得したがる生物だということを知る。さらにこれと共に人間の理解の背後には、人間の行動および慣行が複雑かつ片寄りがあり、時には奇妙にさえ見えるものを有することも、秩序と安定性への能力は含むことを忘れてはならない。つまり、人間が本能を放棄した生物だということは、逆に奇妙かつ奇怪な存在だということになる(それは自然ではなくなっていることかもしれない。)

それは人間のなかに一種の抑制中枢機構が形成されていることを暗示する。本能に代ってこのメカニズムが働き出す。それは人間が自分で或る方向づけを与えたり、安定化をはかったりすることを可能にする。自分が自分に命令して方向を設定し、方向づけにずれが生じるならばもとの姿に戻すようにさせることができる存在物となる。これを単に道徳もしくは風紀を備えた人間という表現で要約してもよい。各人がそのような機構を持つことによって行動の安全性と妨害排除の可能性を獲得する。というよりも、人間相互間の信頼関係が形成されて行って、相互にうまくやって行くことができるようになることを意味する。

それは社会のなかに各自の制御能力を備えた人間が集合して、行動の安定性を保証するような、しきたりができ上って来たことを示しているのにほかならない。これを一口に制度と言ってしまえば済むけれども、いくらか拡大して言えば、しきたり、ルール、行動様式ができたことであり、具体的には経済、政治、社会、宗教などの秩序として存在する協力関係が出現していることであり、人間を外部から支えて、人間の間の抑制作用をもつ結合部分となることである。²⁶⁾先に人間が道徳を持つと表現したけれど、人はこのようにして制度を有することにより、「道徳の内部側面を信頼のおけるようにする」ことができる。つまり道徳があらゆる人間にとって間違いなくあてはまるようにしてやるのが制度の役目だということになる。信頼の置ける道徳とわざわざ言う意味がここにある。

ところが制度はいつも固定化していないこともかなり常識的には分っているが、それに関して若干語るとすればこういうことになる。このことは人間の歴史が経験的に教えてくれるのであるが(文化史によって分る)そこには「漸次性の法則」というような現象が見られるとされる。制度

が崩されるときに、ある現象が次第に現われてくることをいうときに用いられる。その現象とは、人間のなかに不安、退化・墮落(の心構え) 混沌が分離して浮んでくることである。そういう部分は制度のなかで抑えられるか、意識のなかにのぼらなかったのだが、制度の破壊が進行するに従って、どこからともなく遊離して出てくるものとされる。現実には我々はこの現象を、西欧文明が未開社会の人間にどのように作用したかを見ることによって既に知っている。そのことは他方の道徳を破壊したのにほかならない。

それならば制度を守ってさえいれば万事がうまく収まることができるのだろうか。制度があらゆる社会を破壊から守るとするのは、相当な程度、観念論の伝統に根ざしていることも加えられるべきである。意識内容の表現としての、各人の共通の慣行を土台に置くことは、ひとつの楽観主義に導くことは間違いない。このようにして人は次第に非現実的となって行く。ということは生活のなかから政治的意識が消えて行くことにもなる。(もちろんここでは現代社会の政治そのものを示しているのではないが。)

人間の行動の意味のなかに、このような制度の形成を促すモメントが含まれているけれども、そのことが直接的に伝統の固定化、楽観主義の増大、人間の退化へと導くのではない。人間は行動のなかに配列・まとまり・きまりを求めたいことには変りはないのであって、行動の内容はそこにある。但し、いちど、制度化が完了したあとでどうなるのか、どのような行動が進展するのかははっきりしていない。そのためには我々は、進化の理論を必要とすることになるのだが、ここでの直接的課題としない。

これまでの叙述の通りもはや本能が人間の行動経過をきめることに代って、文化がある役目を果たすことになる。²⁷⁾つまり、種々な、人間がやるかもしれない行動様式のなかから一定の異物を取り出して、それを社会的に許可された行動形式へと高めて行って、あらゆる集団の成員がそれに拘束されるようにするのが文化の働きである。これを他方で制度と我々は先に言ったが、それは文化的な行動型(または行動見本)にほかならない。それは個人にとって、かなり多くの意思決定の負担を軽くしてやることができる。人間は平常でも、世界に開いた存在して多くの刺激および印象に満され続けていて、そのなかでどのようにして良き指標を求めるかが課題となっているが、その役目をするのが「文化=制度」なのである。

それ故に、制度は、生活に重要な課題もしくは環境を克服する形式である。それはあたかも植物の育成にとって、移植、保護、施肥などが、継続的かつ、きまった手段でなされる協力的活動としてあるのに似ているとゲーレンは言う。悪い表現になるかもしれないが、「安定化のためのゲバル」といった側面を制度はもつ。「本質的に、危険極まりない、そして激情でいっぱいなもの」であるかもしれない。そのなかで人間は相互に我慢し合い、自分も抑え、それを頼りにして自分をそ

れに委せきってしまうことも出来るものが制度ということになる。

従ってこの制度のなかでは生活の目的が共通になっていて、その通りに追求されることになる。人間はこのなかで行動の最終的な決定の方向づけをするようになってしまっている。そのことは、人間の内心的生活の安定化を獲得するという、とてつもない利得を手に入れたことになる。安定化が好まれるということは、感情的に対決しないようにしていることを意味する。人は無理にでも基本的な意思決定を自分でしなくてもよくなってしまったのである。

終りに

我々はこれまで二元論的束縛から抜け出るための操作をして来た。またそれと共に形而上学的におちいらない努力もこれに含まれる。行動に注目することによって人間の理解を深めようとしたのだが、行動は有機体的行動も入るけれども、知的な行動が主題となっている。確かに行動とは世界のなかで何かを行なうこと（また何かを達成すること）であり、（あるものに対して）何らかの変化を創り出すことでもあるし、そのことは合目的な性を生み出そうとすることである。行動はそうようにして（我々の自然の世界における）我々のひとつの方向づけにたいして何かの介入をしてことになる。介入というのは妨害かもしれないし、新しいものの創出への努力に拍車をかけてくるかもしれない。この際には明らかに物理的行動の概念を遙かに越えたところに我々は立っている。

我々は意識するとしないとにかかわらず、この点で「人間の生物学的姿と文化論的姿の合一がなされる橋渡しを作った」ことになる。それどころか生物学的範囲のほかに、種々な学問領域との結合がなされたと見るほうがよいかもしれない。これは人間がやって来た、かなりの仕事なのである。人間学が、経験的性質と哲学的性質を合わせ持つようになったばかりでなく、それ自体、個別の学問の様相を持つようになり、ドグマから解放されたということもできる。

ゲーレンは、シェーラーと対比されるが、²⁸⁾そこでの説明は動物が衝動を備えているのに対して、人間は現実の外部に立ち、目的を多様持つ（これを目的自由というが）ものであり、その経験が豊富であるという。（これがディスタンスの概念であることは既に示した。）人間は知覚と運動の組み合わせにおいて基本的に特に人間らしい点を有する。それは実生活をうまくやっていくことであり、人間らしい順応性をもつことである。すなわち事物および課題を処理して、自分の意のままにするという点で特色がある。

この程度の説明においては人間が自然のなかでの特殊なひな型だとは言えないかもしれないが、もっと人間らしさを強調すると、人間の生活に注目したときにはっきりしてくるといわれる。つまり、人間は生物的な可能性を変形して行って、それを発展させ、さらに行動をもってその可能性を

確実なものにしようとすることを通して、「精神的になる」ような可能性を自分のために取っておいているのだという指摘である。最初に(シェラーのように)精神と身体の前提を置くのではなくて、人間は次第に精神的に進展する可能性を有するものだという考えが我々の関心を強くする。生物的な予め自然的に与えられたものが精神的に推移する過程については行動がきっかけになることは既に語ったが、この点の説明は不十分であった。しかし、精神的なものの意味は、文化形成の問題に変えられ、文化を語ることによって解消されるものと思われる。

注

- 1) 以下について、Gehlen, A.: *Anthropologische Forschung: Zur Selbstbegabung und Selbstentdeckung des Menschen*, München, 1981, S.7-11の主旨を伝える。
- 2) この問題の提出者としてはHegelの名があげられているが、我々はあえてそこまで深入りしない。
- 3) イギリスで社会人類学という用語を用いるときには、民族学から区別されるという。民族学は主として、文書記録のない時代の人間に関心があり、考古学と関係するとされている。アメリカに限らずイギリスにおいても文化人類学の名称が使われる。この関心事項は文化のなかにあるとされる。しかるに社会人類学は社会である。その系譜はDurkheimやRadcliffe-Brownである。前者は、TylorやBoasの流れを汲むという。Mair, L., *An Introduction to Social Anthropology*, Oxford, 1972, pp.8-9.また、Leach, E., *Social Anthropology*, Glasgow, 1982, p.24ffにおいて社会人類学、p.37ffにおいて文化人類学の説明がなされている。
- 4) Gehlenは、ここでアメリカの文化人類学が現代人の生活の本質をどのように示したかを語っているのではなく、この学問の方法が今日の高度な社会にも適用できるのだと言っていることに注目しなくてはならない。
- 5) Landmann, M., *Philosophische Anthropologie*, Berlin / New York, 1976, S.6.もちろん、このような学問方向づけに対する反論として次のような説明もなされている。極端な自然主義者の異論は、「人間は特別な学問がそれに奉げなければならないほどの実在の領域なのか。多分、人間は他の生物とはもはや区別されないのではないか、他の方法でも生物として区別されないのではないか。人間を扱おうとする哲学の能力をもってしてもできないのではないか。何といたっても固有な魚の哲学なんて存在しないのだ。」である。もうひとつの問題として次のようなことが示されている。「哲学的人間学はこれまで生存した存続し続けるすべての人間のもとで、全体的な文化のなかではっきりしなければならないような標識を求めているのか、従って、ある生物が一般に、人間であるかどうかを決めることのできる基準について研究するのか。あるいは、こんなことはほんの予備的質問にすぎないのであって、本当はこういうことが重要なのではないのか。つまり、必ずしもすべての人間、さらには各々の文化が到達しないが、しかし、人間の心に深くあるものが第一に真実として、何よりも完全な形で現われるような人間の最高な可能性を発見すること。我々は人間の本質の最も奥深い点を求め、それを手に入れてから、人間という説明に行きつくのか、それとも我々は人間の本質の最高点、つまり人間の理想を探し求めて、もしそれがあるとすれば、人間はその域にまでは達していないのだということなのか」と。
- 6) 以下についての説明は、Gehlen, a.a. O., S.13-14の内容を示す。
- 7) 例えば、Rothacker, E., *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 1966, S.7-27.
- 8) Rothacker, a.a. O., S.7において、Schelerの生活を説明するが、それを考えるに当たって、精神が出发点となっ

ている。しかし、精神は人間のみにあるとか動物にないというのでなくて、先ず、有機的なものと精神的なものが結びついている生活の領域のなかにあるとする。精神はいわば、心的な活力だということになっている。なおこの点を強調すれば、Vitalismus の考えが展開される。この考えもさらに、サイバネティクスの傾向をもつ生物学者には誤りだとされると言われる。これについて Schmidt, H : Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart, 1978, S. 709.

- 9) Gehlen, a.a. O., S.15.
- 10) Rothacker, a.a. O., S.16-17.人間が精神を持ち、そして個人となるときに、動物とは区別されるという。また、精神は、伝統的な理性概念と、アウグスチヌス的な愛の概念、従って理念、本質を照観すること、高度の情緒、すなわち愛、悔みなどが結びついたものである。精神的機能は、精神現象として、限定された存在領域の内部で、あらゆる生命中心点たる機関作用から厳しく区別されるという。
- 11) Gehlen, a.a. O., S.15.
- 12) Rothacker, a.a. O., S.111.
- 13) Gehlen, a.a. O., S.16-25の主旨について語られるのであるが、ここではとくに、S.17-19を中心にする。
- 14) 例えば、Luhmann, N., : Soziale Systeme, Frankfurt a. M., 1984, S.124において次のようなことも語られている。
「感覚意識の選択が、外界にたいして加えられるならば、体験という特色づけがあてはまる。そして、さらに手段を求めようとすれば、システムの外部でなされることになる（たとえそのシステムが何かを体験するものとして加わったとしても）。これに対して感覚意識がシステムそれ自体にたいして加わるならば、行動という特色づけがあてはまる（たとえそのような行動が外界と関係しないでは不可能であるとしても）。」
なおここで感覚意識というのは、例えば、(a.a. O., S.92) 次のように説明される。いわゆる社会的体系は、精神的体系と社会的体系の二つを有するが、前者は組立てられたものとして統一的な（自己指示的な）意識関係の土台に関係し、後者は統一的な（自己指示的な）コミュニケーション関係の土台に関係する。この二つのシステムは協力的に進化して行く。この進化は二つのシステムに欠くことのできないものであり、複雑性と自己指示性をつくる。そのようにして進化的な結果ができ上がったときに、意味意識（Sinn）ができたという。さらに、自己指示に関して(S.31)次のような説明を得る。システム理論はその対象のひとつとして自分自身に目を向けることを課題としなければならないようになっている。古典的な認識論は自己指示を単なる任意性にたいするトートロジーとして避けることによって特色づけられる。
- 15) 例えば、Landmann, a.a. O., S.162.ここにおいて、V. Uexküll の所説を示して、動物が世界をどのように認識するかを語っている。動物も外界がある程度に、全般的な、客観的与件と考えるようになるけれども、それは人間よりも狭い範囲のことについていえるとする。Uexküll の書物については（1909および1949）その内容は分らない。
- 16) 例えば、Rosenkranz, H., Soziale Betriebsorganisation, München / Basel, 1973, S.15においても、Gehlen の説明を引用する。
- 17) 以下について、とくに、Gehlen, a.a. O., S.20-21につき説明する。
- 18) 学習については、例えば社会学のテキストにおいて、社会的学習として知られている。それは、社会化、文化順応、パーソナリティ形成として示すことができる。人間が生物的生活をして行くうちに、また合わせて社会構造に従う期間を経過して行くうちに、段階的に学習がなされるということを伝える。なかんずく、近時職場活動との関連についてこのことが語られるようになっている。これについて、Fürstenberg,

- F., : Soziologie, Berlin / New York, 1979, S.29-33.
- 19) Gehlen, a.a. O., S.21-23について語られる。
- 20) 「巢」は Nest のことであるが、これはある小さい領域・部分のことを表現しているものとも考えることもできる。
- 21) 例えば、Goodenough, W. H., : Description and Comparison in Cultural Anthropology, Cambridge, 1970, p.68 ff においては、sibling and cousin の題名のもとに扱われている。しかし、この用語は統一的な使用方法があるわけではなく、例えば Kluth, H. : Soziologie der Grozbetriebe, Stuttgart, 1968. S.18-19において、個人の、計画的な、少なくとも傾向的には合理的な調整であり、更に言えば、一定の目的を達成するための行為単位の調整というように説明されている。
- 22) Mair, op. cit., pp.254-255において、Malinowskiの所説として次のような説明がなされる。「神話を勝手にねじ曲げた歴史もしくは科学のどちらかとみなすのは誤りである。神話の本質は特性である。神話はある行動が最初にどのようになされたのかを物語るのであって、それが今でも祭礼のなかに繰返されたものであり、また社会関係におけるあることが当然そうなのだとすることを正当づけるものである……神話は宇宙論とは何の関係もない。それは今日行なわれているものがどうして正しいのかを説明するものである」と。
- 23) とくに Gehlen, a.a. O., S.23.
- 24) 以下について、Gehlen, a.a. O., S.23-25に関して語られる。
- 25) Steinbacher, F., : Die Gesellschaft : Einführung in den Grundbegriff der Soziologie, S.32.ここでも Gehlen の考えについて触れている。「制度化されたものが……いずれにせよ、我々が――人間の多元発生的歴史に対立して――文化史と名づける現象のもとで、本質的な役割を果たす」と。
- 26) 制度については例えば次のような説明がなされる。リーチ、社会人類学案内 (長島訳) 東京、1985年、295頁。「制度 (institution) : この語は社会人類学者たちの著述にひじょうに頻繁に登場するが、その使われ方はひじょうに多様である。私自身の用法は、マリノフスキーのそれに近いものである。それによると、制度という概念は、特定の一組の慣習的機構だけを含むではなくて、これらの機構にかかわる人員や、彼らが働く際に用いる資源や技術的ノウハウ、ゲームの規則、その制度の存在と継続に正当性を与える神話的憲章をも含むものである。」
- 27) 以下については、とくに Gehlen, a.a. O., S.70-71.
- 28) 以下については、Rothacker, a.a. O., S.46-47.

(2002年9月26日受理)