

文明学のための一試論

齋藤 博

はじめに

文明学を始めるときに、対象として予想される文明について、またそれにアプローチするための方法的構えについて、様々な視点や考えが交わる場が求められるであろう。そのような場を呈示しようとするのが小論の狙いである。

今日の学問の状況は、その専門分化がもたらす欠陥を克服するための道が模索されてすでに久しいのである。そのような状況において更に文明学と言った学問分野を構築して学問の枝別れ現象を促進することは如何なるものであろうかという自己批判は、文明学に関わるものが採るべき基本的な構えであろう。その自己批判を踏まえてしかし、文明学が提起しようとするものは、枝別れして、全体を取り込むための道を喪失している現在の学問状況に対して総合への可能性を探ることである。そこに文明学の存在理由を見いだすことができよう。

文明学の要求は文明全体を考えることにある。このような文明学に対して今日の専門分化した諸学は、全体をひとまず棚上げし、全体を部分化することによって、部分から全体へという認識の道

を想定しているのである。しかし全体への道は実際には放棄されている。それどころか部分から全体へという認識の連続きは重大な矛盾を含んでいることが、文明学の全体への要求の自覚によって鮮明になっているのである。そして全体を部分化しないで考えるための方法が搜されるのである。対象を部分化しないで考える道とは、対象の限定をさらに超えて考えることを試みなければならぬ⁽¹⁾。その様な視点の設定に求められる基礎作業はどのようなものであろうか。

人間の営為の総体としての文明の所与性

文明学の対象は人間の営為の総体であるといえる。総体はまた統一体とも考えられなければならない。人間営為の統一体はまた客観的にはダイナミックな動態として捉えられるであろう。これを限定することはすでに抽象化・部分化になることを免れない。しかし人間の営為の全てという規定は、何等内容を示さない。それにも拘らず、人間の営為の具体的な統一性は、文明の装置をとうして共時的・通時的に顕在し、私達の前に与えられている。これを部分化しないで理解する方法を備えた学の確立が模索される

のである。

私達ここでは、文明の装置によって、人間営為の、現実的統一態としての総体の所与性を理解している。例えば H. Butter-

field は「文明の装置」によって、一七世紀後半の西欧世界の表層の変化を理解しようとしている。近代科学、それを支えるパラダイム、そして文明の装置といわれるものは、西欧のキリスト教的土壌を換えても、すなわち日本においても移植可能なものであると考えられている。⁽²⁾ また H. Kuhn は、文明の装置によって、次のような理解を示している。彼は、一九一四年ごろまでの西欧世界を捉えて、「……販売市場はなお拡大し、産業は栄え、死亡率は低下し、そして生活に便益をもたらす諸発明が次々と現れた。

要するに、文明の装置がなお機能していた。⁽³⁾ この何れの理解においてもしかし、文明の変化の全体的兆候をその装置の変化の内に捉えようとしている。この意味で、文明の装置は文明全体を捉えるための通路であると考えられる。

そこで一つの視点が設定できる、すなわち文明の認識は与えられた文明の装置から始められるのである。さらに文明の装置というからには、すでにその装置の使い手が予想されることはいまやでもない。装置の背後には人間があり、人間なしには装置は造られもしないし、動きもしない。したがってそれはまた、人間によって作られたもの、即ち人為の加えられたものを意味する。さらに人間はおのれの装置を作るに当たって自然の制約を免れることはできない。人間の営為はアプリアリに自然の生命連関の中に位

置づけられている。このように文明の装置といえども人間と自然とが織りなす生態系の制約を離れては存立し得ないのである。文明の装置はしたがって、自然・生態系の内に位置づけられた人間営為の総体であると考えられる。

しかし人間は己の営為によって装置を作り、装置によって、また装置と関わりつつ、自らを装置系の中において生かすのである。そこに人間営為の総体としての文明の具体的な現れを見ることができ。装置という概念は、一方で生活の手段であり道具であることを意味する。いうまでもなく装置からその道具性を切り離すことはできないが、同時に道具性を人間営為の統一態から切り離して考えることもできない。文明の装置という概念を手がかりに文明を捉える視点の狙いは、人間の営為の総体を、人間の主体的な営為と、営為の場である装置とが織りなすものの総体とみようとするとところにある。梅棹氏は、「……人間・装置系のことを文明ということばでよびたい……⁽⁴⁾」といっている。

すでに明かのように、文明の装置はたんに、人間の営為の結果だけを意味しているのではない。ここでは文明の装置は、人間の営為そのものの営みの場所と考えられる。文明の装置を支えるのは人間の社会的存在である。人間の営為の主体性はその装置に組み込まれてありながら、またそれに対して超越的に関わる。あたかも人間の主体性が自己自身の身体とその活動に対して超越的に関わりつつ、考え、行為するようにである。この超越的関わりが文明を人間的・人格的生命のアナロジーで理解させることにもな

る。例えば文明の様式論もこのようなコンテクストで考えられてよいであろう。(山本新著、神川・吉沢編、『周辺文明論』、刀水書房、一九八五 p.15f.) したがって文明の装置は、単なる人間の営為の結果として、人間の営為そのものから抽象されて理解されるならば、それは、海岸に打ち上げられた貝殻のように、中身の無い、即ち生命すらない単なる角質として人間の営為の結果を示すことになる。その殻は、過去のかがかやかしい文明の痕跡を刻むが、すでに廃墟として、そこには人間の営為の場所としてのいた文明の装置の機能が失われているのである。そのような文明の装置は、部分化され、歴史的な視野のなかにのみ存在する過去のものとなるのである。

具体的な文明の装置は生きて動いているものでもある。具体的な文明の装置の生動性は、人間的で、超越的なものであると理解すべきである。文明の装置は単なる有機的な生命の条件を備えた、言い換えれば生と死の循環を繰り返す生命体のモデルでは十分に説明できないであろう。文明の装置には人間的で、超越的な内容がある。超越は人間の登高を志向することから、何等かの意味で価値を産みだしているのである。またそのような価値創造的な動きの故に、それが文明とよばれるのである。その様な文明の装置においてのみ、人間の営為の総体は統一体として理解されるのである。人間の営為の統一性に文化という概念を与えてよいならば、人間の営為である文明の装置は文化としての統一性を備えているのである。

人間の営為は生きた動きの中で人間の営為自身を具現する場としての装置をもつと想定されるのである。そのとき人間は装置に對して主体として超越的な位置を確保することを止めることはない。人間の営為としての文明は、文明の装置を産出する母胎であると同時にその主体である。しかし装置としての文明が人間の営為から抽象されて、それがおかれた歴史的場面において観られるとき、文明はどのような統一体として受け取られているのであろうか。文明の装置が、ある時代に、どのような動きをし、どのような機能を持ち、どのような方向や意味を示すのか、といったことは、もちろん人間の存在を離れては考えられないものである。

歴史的な遺産としての文明は、いわば生きられた文明である。それは、残存する文明の装置の歴史学的、考古学的分析によって、ひとまず人間営為の総体から切り離して学の対象に据えられる。歴史における文明の理解は、過去の文明の装置にいのちを与えていた人間の営為を再構成して、解釈学的に補われなければならない。そのとき過去の文明はすでに生きられた文明の客観的な再現に留まらず、在るべき人間の文明の理想を示そうとしているのである。(拙著、『文明への問』、東海大学出版会刊 1979p.59f.) 過去の事実の認識は、生きられた文明の価値を呈示することができる。過去の文明を理解するという歴史認識は、このような方法論の手順を踏まなければならない。これは文明の歴史的理解ということができよう。

確かに歴史的理解は事柄を具体的に統一において捉えるものであ

らう。しかし歴史的な理解が捉える實在の統一性というものは、依然として人間営為の総体としての文明ではないといわなければならぬ。すなわちそこではまだ装置としての文明は、自己を生成するという生動において学の対象に据えられていないのである。人間の営為の総体には、生きられる或は生きらるべき世界が含まれているのである。歴史(学)の主題は生きられた世界にある。言い換えれば歴史認識によって捉えられた世界は生きられた世界の認識である。

人間の営為の総体は、まさに生成するものであることから、生きる世界すなわち未来において在るものを包括すると考えられるところで、人間営為の特質は自己自身の未来を企投し、構想することに認められる。共に生きたことのない世界に、私達は責任を引き受けることはできない。過去の生きられた世界に対しては、私達はその装置とそれを生きた人々が支えた文明を「解釈し」、理解し、或は批判しながら認識するのである。

私達は過去の作品を通して過去を生きた人と世界との出会いをもとめる解釈学的視点を想起してよいであろう。そこにはすでに生きられた世界との応答が成立すると考えられている。解釈学的視点が開拓したものは、生きられた世界をあたかも生きている世界として、その世界を支える人びととの応答・対話の道を可能にしたことである。過去の呼掛けに応ずるとき、確かに私達は、過去を生きた人々の肌に通う温かさを感じることができる。それによって歴史的認識は豊になるであろう。しかし私達は、この

人達の生きた世界について彼らと共に責めを負うわけにはいかなるのである。

生きられた過去が私達から遠くはなれていなければならないほど、言い換えればそれが自己の生きた直接の過去でなければ、私達の中に後悔すら呼び起こさないであろう。そのような距離においては歴史認識は、確かにありのままに事実を捉える条件を獲得するであろう。或はそこのみ、認識するものとしての学の責任のようなもの問われるかも知れない。このように私達が遠い過去の認識に関わって負目を引き受けるのは自己の認識の結果についてだけであろう。これに対して私達が未来にかかわるとき、事情は異なってくる。

未来とは如何なるものであるのか。アウグスチヌスにしたがえば、それは私達の期待の中にあるものである。言い換えれば未来はまだ生きられていないために、過去のように確認するなんの手だてもないのである。しかし未来は人間営為の総体を構成しているのである。人間の営為は通時的全体としては過去・現在・未来の総体である。文学の学対象としての人間営為の総体は、文明の装置の未来を含むものでなければならぬのである。文学は、人間営為の総体を学の対象にするというのであれば、未来を企投する人間の営為を取り扱うことになるであろう。

人間の営為の総体に人間の未来を含むことは承認されるとしても、未来が学的認識の主題になるということがどうして認められるであろうか。歴史認識の対象が生きた文明の装置、すなわ

ち人為の結果に限られるというのであれば、未来の文明装置というごときものは、歴史理解の射程からは消えてしまう。そして未来を包む人間営為の総体は理解不可能なものにされてしまうであろう。

未来の実在性はどのようにして認識の対象になるというのであろうか。過去はすでに生きられた世界として、あるいは「過ぎ去った汝」として現在の私達にとっては他者である。しかしその他者は歴史的に私達を制約する、従ってまたそれは歴史的認識の対象になるのである。それに対して、未来は私達にとって「問いかける汝」として他者であるといえる。未来の実在性は問いかける汝である。問いかける汝はしかし、過ぎ去った汝と異なって、生きられた世界ではなく、生きるべき世界であり、ただ己を投企することによるそれとの関わりが在るのみである。未来の他者は、そのような問いかけるものである。過ぎ去った汝を認識の対象にするように、問いかける汝を対象化して捉えることはできない。かかる汝の問いかけには、応える他にそれに関わり、捉えるすべはないのである。認識の対象となるべき世界はまだ生きられていないのである。これは歴史的な資料による対象的認識ではない。

問いかける汝に應えるのは未来の構想によってである。未来は行為によって限定されるものである。私達は自らをいわば投企することにおいて、身を以て問いかける汝に應え、未来を生きているのである。このような未来はいわゆる認識の対象ではない。むしろ実践の対象である。認識論的な限定をゆるさないものである。したがっ

て問いかける汝は、認識論的な枠の中には位置付けられない。勿論未来の予測的把握のためには、Probabilityをもとめる確率・統計的な認識の妥当性は考えられる。しかしすでに明かのように、確率・統計的な認識は、その結果に対して、確率・統計学の認識論的限定の範囲でしか妥当性を主張しないであろう。私達はしたがって、あらゆる意味で私達にとっての未来を限定することによって、問いかける汝に対して、応えることはできないのである。

未来はすなわち問いかける汝は、限定を許さない全体として与えられているのである。限定を許さない全体は確かに、認識論的な部分的把握を拒否する。しかし全体とはまさに、このようなものであるとも考えられる。したがって全体を捉えるためには限定的な認識論の枠を超えた別の認識論のモードが対応しなければならぬのである。このような認識論の試みは別に論じなければならぬが、それは実践の理論と呼ぶことができる。

私達にとってさしあたっての問題は、文明全体の所与性である。すでに明らかかなように、通時的に見るとき、人間の営為の総体は過去・現在・未来に互らなければならない。しかし現在は、いま私達の前に与えられている所与性を包括する。そして過去は歴史的な所与性である。問いかける汝としての未来は如何なる意味で与えられていると考えられるのか。それは、問いかける汝すなわちそのような他者との応答を通して初めて自己に与えられるものである。このようにして文明の全体の所与性は問いかける汝との応答を含むものでなければならぬ。

全体にロゴスを与える試み——文明の存在

文明にロゴスを与えるという試みは、どのような問題を抱えることになるのか。いずれにせよ文明の学はそのような課題を引き受けることになる。そのとき、文明は存在していなければ、それにロゴスを与えることはできない相談である。文明の存在は、それにロゴスを与えようとする態度に対応するであらう。

文明学にとって対象としての文明は何等かの意味ですでに与えられている。このような文明の所与性はしかし、上述のように、いまだ認識論的な定位によって概念規定を与えられた内容ではない。その意味で文明という対象を前にして私達は学以前に身を置かなければならないのである。文明の全体は、単なる歴史学によっても、社会学によっても、完全に対象として包括されないものである。したがって認識論的な概念規定を持たないものは無内容であるという認識論的な射程を設定すれば、このような文明の所与性は単なるカオスに過ぎず、認識を優先する近代哲学ないし学問の立場からは、存在としてすら認められないことになる。すでに予想されるように、文明の原所与性を射程に捉えるためには、近代における哲学的、学問的な認識論のいわば脱構築が求められるのである。

文明学の所与性は、さしあたり人間の営為の総体として理解される。人間の営為の総体という説明は、文明が全てであるといっているのであれば、いうまでもなくなら対象の内容を規定する

ことにはならない。すなわち文明は具体的な諸文明に、更にその仕組みである政治、経済、文化、宗教等の諸相に光があてられることによって、はじめて、その姿を露にするものであるというであらう。しかし文明学の要求は文明の所与の全体を全体として捉えようとするのであって、文明を部分に分解することではない。

しかし全体を問題化する方法は存在するであらうか。全体を捉える理論的試みとしてシステム理論の果している今日的な理論的役割を引き合いに出してよいであらう。システム理論の意義は、「現代の峭壺的に並存する自然及び社会諸科学を統合する一つの包括的な学問理論を旨し、それとともに近代ヨーロッパの機械論的、要素主義（原子論）的、実存主義的な認識論に代わる」、いわば総体にロゴスを与えようとする企図を持っていることにある。もとよりシステム理論の挑戦的意義を評価するとともに、その内包する理論的境界は考慮されなければならない。

近代的な意味で認識論的に限定されていない文明の全体という、この所与は、すでに明らかのように近代的な認識論の射程の彼方にある。それは文明の存在を問うという存在論的次元に立ち帰って問われるべきものである。システム理論がすでに予想している全体ないし総合なる存在は、それへの問いと同時に、全体の存在論的肯定を伴っているのである。すなわち文明がシステムとして、言い換えれば全体としてロゴスを与えらるということ、文明は部分としてロゴスを与えられるというのとは、文明に対する存在論的な次元が異なるのである。ここで文明の全体というのは文明

の存在を意味しているのである。文明の存在論が文明の全体にロゴスを与えるための基礎理論である。

文明という全体はその部分との関わりで捉えられるのではない。部分との関わりで捉えられる全体というものは部分的全体とでもいふべきものである。全体という存在はその肯定と否定の対立において捉えられるものでなければならぬ。部分も全体もすでに文明という存在である。文明は存在するの、存在しないのか。この存在が問題である。文明が存在しないところに部分も全体もないのである。文明を認識しようとするものは、その存在にロゴスを与えようとしているのである。文明は存在しない、しかし歴史や、科学や、技術は文明の構成部分として存在するという人がいるとしよう。そのような立場は、部分的に限定できるもの、或は部分の総合的構成によってのみ全体の存在が予想されるというのであろう。このような人にとって全体の存在は肯定も否定もされていない。そこでは存在が問われていないのである。

しかしこのような主張に関連して次のような反論が予想される。文明をそのような形而上学的な水準の枠の中で考えるのは妥当性を欠く。何故ならば、文明こそ部分的な存在であって、それが本来理想的性格を持った文化と異なるのはまさにそのためである。文明は物質の変容であり、したがって部分的にのみ存在するものである、と。この批判が文化と文明の概念使用上の縄張り争いであるならば意味はない。そうではなく、この批判によって、文化

という概念を通して全体という存在が問われているならば、存在

論的肯定という、人間営為の総体にロゴスを与えようとする私達の学問的態度と変わるところはないのである。

文明の存在論的肯定は認められないが、文化については承認できるといった文化主義者と論争するのは無意味であり、無益である。私達にとって求められている視点は、存在するものをその存在において捉えることであって、存在の部分をつまえることではないのである。もし文明が部分として存在するならば、文明は部分的存在として捉えられるのである。同じように私達は文化の部分をつまえることもできるのである。しかし問題は部分をつまえる視点に拠るのであって、文化と文明の全体の相違に因るのではない。

文明学の学問的要求は二重の構造を成している。先ず、文明学も学として近代的な諸学の一つとして認知されなければならないという要求である。そのためには、文明学という学問の固有の対象とそれにふさわしい方法論が確立され、一定の成果が呈示される必要があるのである。しかしその対象については、すでに述べたように、人間営為の全体を主題にするという、近代の学問がその発展の過程でやむなく排除し、回避したものである。そこから文明学には、全体への問いかけを喪失した近代の諸学の根底に立ち還えて、人間営為の全体を問題にすることのできる、あるいはそれを主題に据える学的態度が要求されるのである。

文明の装置の場所的性格と道

文明の装置は、そこにおいて文明が実現される場所である。⁽⁶⁾ 装

置は文明が機能する場所である。その意味でここでは装置は文明の道具であると考えられる。もちろんこのような装置にはたんに生産、交通、通信などの諸手段のみならず無形の制度組織やことばまでも含まれる。そしてこのような、複雑に関連し合いながら機能する装置なしに文明は存立しない。すでに述べたように、他方で文明の装置は単なる道具として受動的に機能しているだけではなく、そこにおいて人間が主体的に己を投企し、構想して、自己を実現していく場所として、また人間存在を限りなく制約している。この制約によって人間存在はまた社会的な存在様態をとることになる。自己と他者の関係を文明の装置は制約しているのである。

このような文明の装置を共時的レヴェルで捉えるとき、そこにおいて具体的に実在する文明は目的・手段の意味の全体として理解されるであろう。文明の装置は人間の主体的能動性の場所として文明の方向ないし目的を構想するものであると同時に、文明の装置は己自身をその目的実現のための手段としているのである。文明の装置はたんにその目的でもなく、手段でもない、それらを超えたものである。例えば私の身体は、私の人格の生命の装置であるといえる。私という存在は、さまざまな制約、限定によって、自己の人格的個性を保持しているいわば被結合存在である。しかし私は生活の瞬間瞬間に、己の身体を己の生命のための手段・道具にしているが、身体を手段化している私の生命は己の身体において在ると言わなければならない。そこで身体は二つの、異なっ

た重大な意味を実現している。すなわち身体は生命の手段であると同時に、他方で目的・手段の限りなき相互連関が実現される場所である。その場所は目的や手段の意味を超えているのである。

私の身体は肉体的、物質的であると同時に意味実現の場所として考えられなければならない。身体はここでは空間を占める場所であると同時に、その場所を包む場所として超越的な場所でもある。

文明の装置は文明の場所である。装置は一方で文明のための道具であるが、その装置は他方で手段・目的としての装置のための場所でもあると考えられる。文明の装置は文明の手段であって、更にそれを超えたものである。自ら手段であって手段を超えるものは道(みち)である。道は人やものや情報を運ぶところであると同時に、それらを運ぶ目的地を指し示しているのである。道はそこで人が出会い、争い、ものが交換され、更に情報が交わされる場所である。道は地上に、海に、そして空にまで通じている。その意味で道は自然のロゴスであるといえる。

私達は文明の装置の中にこのような道を組み込んで考えることができる。そのとき文明の全体は一つの具体性を示すであろうと考えられる。文明全体は人間を結ぶ道と、その社会を通して自然と神を結ぶ道とを主軸として、限りなく多数の道を持っていると考えられる。道によって人間のみならず、動物までも、自然を読み取っている。道によって人は共同の世界に出会うのである。人は道に立つことによって世の中に身を置くのである。道は規範として公の秩序の表現である。また道によって秩序は破壊されるの

である。

人がそこを通過して出会い、あるときは戦いを交える道は、すでにそれぞれの目的の場所である。人はそこを通過して目的地を目指するのである。道は目的や意味が生まれるところである。私達は絶対的なもの、至高なるもの、神に出会うのもこの道である。しかし同時に私達は、この道で争い、醜悪なるもの、地獄に出会うであろう。道は人の道(善)であり、また獣の道(悪)である。道はあらゆる目的と手段の場所であるといえる。道は人も獣も超えている。文明の装置は、このようにして、道具としての道を含み、人(自己と他者)が出会う道(社会)をつつみ、神と自然を結ぶ道をもった、場所として主題化されるものである。

註

(1) 梅棹忠夫氏は、対談の中で(月刊、『みんなく』、八月号、一九八七)文明学について、以下のように話している。

「……経済学、社会学、心理学など学問はいっぱいあるけれども、文明をシステムとしてかながえれば、経済学が文明全体をかながえてくれますか、社会学がかながえてくれますか、ぜんぶ部分です。医学がかながえてくれるのは、部分化しない人間の健康というものでしょう。文明について、そういうものはだれがかながえてくれますか。文明学はそれをかながえようというものなんです。」

(2) Herbert Butterfield, *The Origin of Modern Science*, London, 1962, p. 179; the apparatus of civilization

(3) H. ターン、『虚無との出会い』吉沢伝三郎訳、以文社

1971, p. 12; Helmut Kuhn, *Begegnung mit dem Nichts, ein Versuch über die Existenzphilosophie*, J. C. B. Mohr Tübingen, 1950, S. 10 参照 der Apparat der Zivilisation

(4) 梅棹忠夫、「生態系から文明系へ」、『文明学の構築のために』、中央公論社、一九八一、九頁参照。なお人間・装置系について次のように述べている。「われわれは、さまざまな道具類にとりかこまれ、複雑な機械を運転しております。巨大な建築物、道路等の施設群をもっております。そのような目に見えるもののほかに、精密にくみだてられたさまざまな制度をもっております。これらの、人間をとりまく有形無形の人工物のすべてを一括して、人間の生活をなりたたせている「装置群」とかながえることができません。(中略) 現実的存在としての人間は、人間・装置系のみならず、なかの人間であるということになります。」

(5) 山脇直司、「システムの間、から主体と世界への問いへ——システム理論の挑戦と限界——」、『上智大学哲学学科紀要』第一三三号、一九八七、二五頁。

(6) ……場のない場所の概念については文明理論の立場から改めて論じなければならないが、筆者が念頭においているのは、西田哲学における「場所の論理」である。これについては興味ある多くの研究の展開が成されている。文明理論への示唆をもった論究として中村雄二郎、「場所の論理」と共通感覚——現代日本哲学の一課題、『西田哲学の脱構築』、岩波書店、一九八七、六九頁—九六頁を挙げておく。

(7) 道については、高坂正顕、「付録へみち」の解釈学的構

造』、『歴史的世界——現象学的試論』、岩波書店、昭和一三年、三六七頁—三八〇頁を参照。

(8) 中田光雄、「文化——意味と構造——(その三)」、『比較文化』、筑波大学、比較文化会、一九八六、三号、四頁参照。中田氏は、人間活動の総体を神、自己、他人、自然の四関係一成存体として捉えている。これは文化・文明である。

(東海大学文学部教授)