

論 文

文明学における比較と批判 — 知の組みかえ論として

齋藤 博

はじめに

生成する人間営為の総体を文明と理解する。こうした文明概念の定位はプローデルの言う *la civilisation* に対応する。⁽¹⁾ そしていわゆる諸々の文明 *des civilisations* はそれぞれに人間営為の全体性を表現するものと理解されよう。したがって人間営為としての諸々の文明は生成する人間営為の総体性において文明学の対象となる。言うまでもなく *la civilisation* は *une civilisation* を意味してはいない。どのような文明も数あるさまざまな文明の一つであって、文明の差異として捉えられる。そこに文明学の端緒が求められている。こうした学的境位において比較という文明学の方法が問題になる。小論は、上記表題を掲げて比較文明学会（1999年、11月、於、東海大学）で発表した草稿に手を入れたものである。

文明学台頭の背景には知の組みかえを求める時代の知的要請が隠されている。それはいわゆる＜専門化＞する知のあり方を学的知の避けられない過程と位置づける知のあり方に対する批判として生まれている。⁽²⁾ こうした要請が既成の学問体系への危機意識ないし批判となってそれが顕著な文明学的胎動をなすのは20世紀の10年代後半からだと言えよう。ヨーロッパ世界を先導していた啓蒙主義的文明理念の破綻が誰の目にも疑うべくもなく露呈してくるのは、第一次・二次の世界戦争によって象徴されるように啓蒙主義的文明装置の蝶番がきしみを見せた状況と対応している。

ところで知の組みかえ作業は人間の知的営為の全体に関わる。つまりこの方法論的作業は新たな知的営為の自律のための理論装置を組み上げること、そしてこの知的営為に内在する目的ないし狙いを鮮明化する作業であると考えられる。これは文明学の課題であると同時に新たな学問論の展開がその背後に予想される。その点で文明学は不可避的に既成の学問がよって建つ理論装置の基盤を問題化する。既成の理論装置を問題化するためには言うまでもなくその装置の解構築が不可欠である。小論ではその作業として文明学とイデオロギー批判の関わりを問う。そこで新たな知の組みかえを引き受けるべく文明学に求められる方法論上の課題が鮮明になってくる。⁽³⁾

ところで文明学的パラダイムは知の組みかえを伴う。そして知の組みかえ作業はすでにそれ自体批判的作業であることも明らかである。小論では文明学の方法、とりわけ文明学に要請される方法としての比較営為に照準を合わせ、それが知の組みかえを立ち上げる批判的作業を不可避的に要求している理論的過程に論及し、文明学に予想される学問論的状況に光を当てようとする。すでに予想されるように、この方法論的試みは関係の認識にも関わるであろう。

そこで取り上げるべき第一の論点は比較という根源的な知的営為についてである。比較が人間の知的営為においてきわめてプリミティヴな営みであることは言うまでもない。たとえば＜比較文明学＞というときその比較とはどのようなことか。さらに比較というこうしたプリ

ミティヴで根源的な知的作業は文明の比較に関わるとき、なぜ、またどのように知の組みかえと連動するのか。こうした比較の根源性を問題化するためにはごく日常的な比較の検討、さらにそれと表裏一体をなす知の生成ないし改善に関わる比較営為の根源性が問題になる。日常的比較営為にはもちろん比較基準が前提され、共有されている。しかし知の組みかえは知の改善を含意している。比較する知の改善は実は比較基準を一度解体してそこにあらためて基準を探す解構築の作業となる。そのようにして比較するという方法は接合と同時に解体作業も引き受けことになる。文明学において主題となる比較は比較基準に関する解構築の作業である。そこに知の組みかえ論の根拠もある。

第二の論点は、比較営為からは切り離すことのできない批判という知的営みについてである。文明学の成立に決定的な動機を与えたのはいわゆる文明批評である。また上に述べたことから推察されるように知の組みかえには批判という知的営為の積極性が不可欠である。比較が比較基準の解構築作業であるように、批判という知的作業は、批判基準である自己と対象の関係認識に依存する故に、批判基準を解構築する認識作業となる。つまり認識批判の作業となる。しかし何故文明学の方法にとって批判理論が不可欠なのか。それは文明概念が人間営為の動態とその両義性を含意していることにも拠ると考えられる。文明営為の認識は文明と非文明の批判的認識作業を避けることはできない。

第三の論点は上の方法論的考究から必然的に帰結される認識批判の問題である。人間の文明営為はたんに与えられてあるのではなく、在るべきものである。言い換えれば不斷に意味を求める意味指向性を内在させている。それが文明学における方法論としての批判作業を不可避なものとして要求している。神川氏は比較文明学を＜使命志向科学 mission-oriented science＞と位置づけ、本来人間の知的営為に隠れてある、そして＜学問のための学問＞という目的設定によって排除され隠蔽された知的営為の使命志向性を知の組みかえを求める文明学の内に回復すべきことを強調する。⁽⁴⁾ 文明学がそのように＜目的＞に開かれてあるところに、必然的に文明学が知の組みかえという根源的な批判作業を引き受ける理由がある。文明学の学問論的位置づけは文明営為の＜目的ないし意味＞批判的知の営みとなる。こうして文明学はイデオロギー批判として位置づけられる。

1 比べるという知のあり方と人間の文明営為

比較文明学において諸文明を比較するというとき、比較の対象である諸文明の範囲は限定されたものではなく、文明営為そのものが俎上に上る。「比較文明学においては、空間的にも時間的にも、すべての限定をこえた広大無辺な人類そのものの営みが対象となる。」これは最近の『比較文明学会会報』32号での梅棹忠夫氏の一文からの引用である。これは次のように言い換えてもよいであろう。文明学の対象は人間営為の全体ないし総体へ開かれてある、と。つまり人間営為の全体とは広大無辺なのであって限定的な定義づけをすることはできないし、すべきでもない。したがって、全体へ開かれた視野が文明学の基本的条件であることを示唆している。

しかしこのことは、具体的な研究対象が一定の限定と定義された概念枠によって考究される

べきことを否定しているわけではない。人間の文明営為<*la civilisation*>のうちに文明的差異<*des civilisations*>を探索することは文明研究の基礎作業である。したがって文明的差異こそ比較研究という方法の場を提供する。

たしかに文明学の対象をこのように広大無辺と定位することには<限定されない>という意味で消極性ないし否定性が含まれている。<対象の限定なしにどうしてそれを思考できるか?>といつたいわば分断パラダイム論者の反論もある。しかしスピノザ的な言い方を借りれば、*determinatio* は *negatio* である。このことから、逆説的ではあるが、全体が定義できないのは、全体という事態の積極性だとも言える。全体とは *determinatio* を許さない存在である。全体ははじめにあって、それはつねに時間的・空間的に新たな展開の可能性を含んでいると考えられるからである。ともあれ<広大無辺な人類そのものの営み>とは少なくとも限定枠として作用する時・空が常に改変される世界での人間営為の全体を視野におく視点から導き出される。そしてもし文明学ないし比較文明学をこのように人間営為の全体を射程に捉える知的営為として位置づけることが救われるならば、私たちの知的営為そのものはいわば<開かれてある>ことが求められよう。この開かれた全体は、すでに別のところでA.ケストラーを引き合いに出して指摘したことであるが、全体・部分という使い慣れたパラダイムから脱却したところで成立する。⁽⁵⁾

そこで全体を視野に捉える比較文明学ないし文明学の方法が問題になる。<広大無辺な人類の営み>を射程に捉える比較営為とはどういうことか。どのような比較営為によって全体が開示されるというのか。<開かれてある>というその知の特質について触れよう。

比べるとはどういうことか。文明学の対象である文明事象は広大無辺な人間営為の全体、つまりそうした限定を救さない実在であるなら、そうした時間的にも、空間的にも<開かれてある>人間営為の全体はどのようにして人間の知の対象になりうるのか。まさにこのくどのようにして>が文明学の方法としての比較営為の問題になる。言い換えれば、比べるという根源的な知の営みがどうして全体へ<開かれてある>文明的実在にアプローチする方法となりうるのか。

そこで比べるという知的営みについて一般的に言えば、比較はまず知の方法、つまり知の技法に属する。その限りで比較営為はつねに必ず与えられた比較基準に則って行われる。つまりこうした比較営為は与えられた基準ないし尺度に照らしてどちらがより真実で、より美しく、またより善いかを選択する。したがってこの選択は与えられた手段つまり技法による選択であって、それぞれの選択基準を決定する知的営為ではない筈である。言い換えれば、与えられたパラダイムにしたがって比較し選択することは、新たなパラダイムの選択や転換とはおよそ次元の異なる比較営為であると言わなければならない。

したがってこの意味で諸文明の比較作業は文明という比較基準を前提していなければならない。たとえば中国文明と日本文明の比較が成立するのはそれぞれの文明に共有される文明的なものと、さらにそれぞれの文明の差異が予想されている筈である。もちろん比較作業の結果両文明に共通な文明的なものとその差異は新たな様相として発見されることも予想される。

しかし比べるという知的営為には根源的に選択するという指向性が同居している。つまり比較のための基準を探し、選択しなければならないからである。こうして明らかに相互に質の異

なる二つの比較営為が認められる。一方は与えられた基準に従った比較選択であり、そこでは比較技法が重要であって、したがってつねに事象の優劣が導かれる。他方は基準そのものの選択と設定が問題である比較営為である。後者の比較営為は前者の日常的比較が成立するパラダイムそのものの選択に関わる。⁽⁶⁾ 明示的な比較基準に基づいて物事を比較するためには、技法としての比較知の営みでこと足りるが、それに対して新たな比較基準を創造し、決断し、選択するという比較営為には自由と創造性が求められる。そこではいわばモラルとしての知的営為が求められる。⁽⁷⁾ この論点は後に詳論する。

ところでまず近年しばしば聽かれる＜知の組み換え＞とか＜知の転換＞といった知のパラダイムに関する論議は本来知の方法に由来する問題ではない。今日の科学技術文明の産出原理である近代科学を含む近代の知的パラダイムが私たちの文明の閉塞状態を予告していることは誰の目にも明らかである。そしてそれはいわゆる学問の専門化時代の知的状況の産物である。＜知の組み換え＞論が提起されるのはまさにポスト・専門化時代（山脇氏）に提起される知への自覺的な問い合わせである。

近代科学の知的状況が閉塞の危機を迎えていると言っても、当の科学する営みは、それに固有なパラダイムに従っている限りでは、個別科学のそれぞれのどこにも閉塞状況は現れない。それどころか学問のいわゆる＜専門化＞はさらに順当に深められている。近代的な知としての科学はますます徹底的に自然現象を＜説明＞している。このことから明らかかなことは、言うところの知の閉塞症状は知の技法の問題領域にではなく、疑う余地もなかった近代科学の目的、すなわち目的なき技法に徹することによって人間的利害関心からも解放されることを理念とする知的営為の領域において発症している。すでに学問の脱専門化、言い換えればポスト・専門化時代に今日の知的状況は立ち会っている。そうした知的境位において知の組み換えとか知のパラダイムが問われている。

日常生活で比較基準が明示的に与えられていれば、たとえば時間を測るときその精度は時計という機械の如何に拠っている。その確実性はもっぱら技法としての知に依拠している。しかし計時具を選択するとなると事態は異なる。何故ならそれは新たに時の比較基準を創設し、決断し、選択することであって、時間の質を変えることだからである。新たな基準を組み込まれた計時具はたんにそれが刻む時間の確実性を増すに留まらず、時間の質と意味を変えていくことは計時具の歴史を見ても明らかであろう。私たちは時間を太陽との出会いで測ったり、〈金〉で計ることに慣れていたりする。それぞれに時間の質は明らかに異なっている。このように方法としての比較の妥当性は比較基準をめぐって状況の異なることが確認されるであろう。こうしてここでの論点は新たな質を産出する原初的比較の問題に移る。

2 根源的な比較営為と差異

比べることは差異を予想し、比べることによって差異は作り出される。そこでは差異と比較営為は根源的に繋がる。差異は人間の意識において他者化として起こる。人間の意識は身体を離れては成り立たないことも明らかである。身体は意識におけるいわば Leibapriori として捉えられよう。これについては後に論及することになる。（3・4 参照）

与えられ現存する文明社会は秩序づけられた一体性ないし全体性を持続的に維持しているシステムと考えられる。上に述べたことから、文明学の方法としての比較の問題はそうした文明社会の秩序と不可分である。言い換えれば、与えられた文明社会が保持している文明営為の文明性、つまり文明的価値と積極的に関わっている。したがって原初的な比較理論はある文明社会の一体性を、つまりその文明性を根底から問うことであるから、その文明的一体性が問題化され、その秩序内で通用するいわば文明の善（＝意味）があらためて問い合わせされることになる。こうして通用していた既成の比較基準は根底から壊され新たに構築される。これが知の組みかえとともに問題化されている事態であって、文明学における比較という方法の当面する問題である。

そこで上に述べたように比べるという人間の営みは事象の差異に関わる。さらに日常的な優先選択が、与えられた比較基準によっていわば程度の差異の比較として導かれることもすでに触れた。ここで問題になるのは程度の差異ではなく、質の差異である。質の差異とはどのような生起なのか。そして質の差異に関わる原初的比較とは如何なることか。

すでに触れたように、通用するコードに従った文明営為が産出する差異は程度の差異であって質のそれではない。その限りでは、その文明営為には根源的比較は不要であろう。なぜならその文明社会は指定された文明の価値を順調に再生産し続けることになるからである。言うまでもなくそこでは質の差異ではなく程度の差異が再生産されている。たとえば資本主義社会における生産性、近代的な啓蒙社会における科学技術の進歩、あるいはキリスト教社会における敬虔（Pietas）というようにそれぞれの差異は一定の枠のなかで起こる程度の差異である。

しかしある既成の文明社会が衰退ないし没落への過程を辿って、法、経済、あるいは文化・宗教の全体的秩序を貫く文明的価値の取捨選択が迫られるとき、それまで当の文明社会を秩序づけていた価値と価値基準は解構築を余儀なくされる。そうした文明の転換過程において生起する差異はいわゆる程度の差異ではなく、質の差異と言うべきものである。ここでいう文明の差異とはこうした質の差異である。程度の差異とは異なる質の差異を伴う文明への移行ないし再生はそれまで通用していた文明的価値や秩序が否定されて新たな生への飛躍が実現されることである。こうした文明的状況において文明学的方法としての比較は必然的に文明の質の差異を問う。

ここで筆者が差異というとき、ドゥルーズがペルグソンのいう持続において捉えた概念に拠っている。⁽⁸⁾ ところで差異は持続において実現する。持続は時間である。したがって差異が顔を覗かせる持続としての時間は言うまでもなく機械時計の示す空間化され繰り返す可逆的時間ではない。持続する時間は異なる質を自己実現する創造的で非可逆的な時間である。こうした持続としての文明営為を比べることはその社会が質の差異を実現する持続的時間の相においての比較である。文明社会は持続において自らの意図や欲望を実行し・充足しようとしている。持続は同じものを繰り返すことのない生の流れであることから、異質なるものを可能にするのは生命の、つまり生の否定と再生の営みである。

生命は同じ時間を保たない。つねに差異ある時間を生みだしている。こうした差異を産み出す生の営みはここでいう根源的な比較営為を求めている。生命のなかでの比較は持続における

比較である。先ず注目すべき重要なことは、すでに推測できるように持続としての時間では質の差異が産出されていることである。したがってここでの比較軸はもっぱら経時的である。経時的な軸での比較は質の、すなわち意味の比較になる。たとえばそれは言葉が意味を変えるのが経時的であるように、文明的意味を産み出すのは経時的相においてである。つまり持続の相においてである。

そこで問題は持続的時間の相における差異の比較ということである。生の流れは不斷に差異を産み出す。その差異は生の流れのなかで捉えられ、比較される。これが生と共にある差異の根源的な比較でなければならない。生は質の差異の生産過程である。文明営為の比較にもこうした質の差異をその射程に据えることが求められる。

持続におけるその差異は新しさとして実現される。「差異そのものが存在し、この差異は新しさとして実現される。」⁽⁹⁾ 差異が新しさとして実現されるというのは、差異が時間の具体的な内容を成していること、しかも新しさとはくいまからみればつねに未来のこと、したがって新しさは未来からくいまを支配しながら自己を実現していることになる。こうして持続における差異を比較する射程にはつねに新しさとしての差異が捉えられていかなければならない。

さらに重要なことは、差異が生まれるということは自己の持続において自己とは異なる他己を産み出すことにある。日常では差異は他のものとの間に生ずるのである。それも認められるべき差異のあり方である。しかし持続的時間のうちで生ずる差異はそうではなく自己自身との間に生ずる。⁽¹⁰⁾ その故に自己とは生命的持続的同一性を保持している。ドゥルーズによればベルグソンはこの生命的同一性を保持する原理を脱-目的的な概念、すなわちく傾向くによって理解している。しかし私は持続的同一性の原理として conatus とか habitus を充てることも赦されると考える。いずれにせよ差異は自己と他者の差異ではなく自己の持続における新しい自己との差異である。

小論では文明は人間の文明営為の総体、つまり持続的一体性と理解している。文明を支える持続的同一性の原理としての conatus によって新しい文明的差異は産出される。したがって新しさとして実現される文明的差異はこうした文明の視点から見れば、人間の生きることへの自然的欲求の意識化された、人間の欲望の充足過程で生まれる差異と理解される。⁽¹¹⁾ そこで文明営為の apriori として人間の自然的営為をになう身体を挙げておかなければならぬ。

3 比べることは関係を捜すこと

比べることは差異を産み出すことである。比べるという営みは人間にとては原初的な知的営為である。そして生みだされたその差異は関係性において開示される。それによって事象の関係性は持続の差異として開示される。比べることはこうして関係の原理でもある。しかし比べることによって事象の関係性を持続の差異として開示することは事象をいわば因果関係によって示すことではない。つまりある事象をその原因に遡って説明することではない。原初的な比較の積極性は新しい差異を産み出すことだからである。持続とは事柄の因果的繋がりではなく、意識の持続である。新しさがくいまを際立たせるのは意識の指向性に拠っている。「人間とともにまた人間とともにだけ、差異は意識的なものになる」と言われるように⁽¹²⁾、差異は

また意識的なものとして比べるという人間の根源的な営みに繋がる。こうして比較するという人間の根源的な営為は差異の哲学を予想している。

比べることが差異を産み出す人間の原初的知的営為であるということは、人間はそれによつて何かを認識していることを意味している。比べることは如何なる認識であり、何を知ることになるのか。この問い合わせは小論の主題として各章で展開される。

まず持続的時間における差異を開示する比較という知的営為は<直觀知>として定位されよう。直觀知（scientia intuitiva）はいわば理性による認識ではなく、理性知を超えている。⁽¹³⁾とはいえそれは与えられた比較基準を予想した日常的比較知ではない。それはつねに単純で明快な事象の観念に基づいている。単純で明快するために、それは確実な経験知である。

さらに直觀知はつねに全体へ開かれた知、すなわち全体連関を捉える知的営為だと言える。言い換れば直觀知によって私たちが捉えるのは個々の事象を関係づける、つまり事象の関係性を開示する。こうして直觀知は個々の事象を比べることによってそれを開かれた全体の確実な関係性へ導く原理と考えられる。

直觀知に関連して、たとえばスピノザは関係を根源的に捉えるある種の直觀を理性知を超えた直觀知と位置づける。スピノザは直觀知を単純で明快な観念と根源的な比較営為とが含まれた知、いわば理性知を超えた知と捉えている。それが関係を捉えるのは、彼の例示によれば、1、2、3という数が与えられているとき、1と2の関係そのものから3に対する数6を取り出すような知であって彼はそれを直觀知という。⁽¹⁴⁾ このように直觀知は比べると同時に関係そのものを開示する知的営為である。より積極的に言えば関係づける知的営為である。こうして直觀知は持続における差異を捉え、その一体性と多数性の総合を対象とするに相応しい知的営為だと言える。

ところで直觀知の確実性を保証するのは一方で単純で明晰な観念と、他方でその全体を連関において捉える知的営為の妥当性にある。前者は事象の単純で明快な経験知である。そして後者は関係づける知である。この二つの条件を充たす知のあり方にこそ単なる理性知ではない直觀知の存在理由が認められる。これが比べるという知的営為である。

人間がみずからの文明営為の内に差異を生みだし、それを全体へ開かれた関係そのものから認識するためには、差異は自己意識にまで高められなければならない。ドゥルーズも指摘するように、「…人間とともにまたただ人間とともにだけ、差異は意識的なものになり、自己意識にまで高まる…」⁽¹⁵⁾ ものである。原初的な比べるという営みは差異を自己意識にまで高め、そこにおいて文明事象の関係性を開示する。この根源性において、つまり人間の文明営為を全体へ開かれた関係として単純で明快な観念に基づいて開示するのはそのはじめに直觀知が位置するからである。直觀知の積極性は新たな比較のための基準を呈示しそれを全体へ開かれた関係性のなかへ投げ込むことである。

差異は新しい何ものかである。⁽¹⁶⁾ 新しさとはすでに時間を含意している。そして新しさとして実現される差異は持続的時間のうちで全体的関係へと開かれる。諸々の文明の差異は人間営為の総体である文明そのもののうちに新しさとして実現される。人間営為の総体としての文明は<自己との間の差異>として諸々の文明を産み出している。したがって諸々の文明の比較

は固有の持続としての文明的差異を比較することである。

すでに述べたことから明らかのように、差異は質の差異であり、時間を含意している。したがってそれぞれの文明を関係づけることは持続としての文明的差異を比較することである。こうしてまた比べるという根源的な知的な営みは文明営為の質の比較であり、質的関係の発見であり認識である。差異は同一性の否定である。それは事象を差異において、つまり持続において捉えることである。言い換えれば、持続は事象の差異を産み出すことである。こうして後に論じるが、差異の認識は時間の生産性に拠るのである。

そこでこうした文明的差異の関係は意味のそれである。文明営為は意味の連関性として捉えられる。人間的な文明営為は意味ないし価値の再生産を引き受ける営為である。筆者はこうした文明営為を人間の象徴的営為としている。⁽¹⁷⁾ 人間の象徴を操る営みのうちにこそ人間的な比較営為の意味構成的働きがある。

4 文明学的知を拓く比較から認識批判へ

繰り返し述べてきたように、筆者は文明を人間営為の持続的一体性として理解している。こうした人間営為は持続である故に不斷に差異を産出する。さらにその差異は質の差異であって程度の差異ではない。差異は新しさとして実現される。そして新たな差異を開かれた全体へ関係づける知的営為こそ人間の比べるという原初的な知の営みである。またこうした差異の新しさは時間を含意している故に、この比較は持続、すなわち時間における自己との差異のそれである。時間における自己との差異への認識関心は H.G. ガダマーのいわゆる「時間の生産性 Produktivitaet der Zeit」によって隠された意味の歪みを解明するという解釈学的視点を開く。この解釈学的認識関心は文明学のそれと重ねるとき、人間の文明営為のための認識批判と深く関わってくる。

すでに述べたように比べるという原初的なこの知の営みは直観知であって、あらゆる事象認識の端緒はここに求められる。したがって文明認識の端緒は直観知によって開かれる。また直観知は事象の関係性を認識する知である。その意味で直観知の理念は、先に引き合いに出した、人間営為の総体としての<文明 la civilisation>概念へ開かれている。

しかし直観知は事象の単純にして明快な経験知であって、前-学問的・原初的な知的営為である。そこで文明学的認識関心はあらためて学問論的次元で、生成する人間営為の持続的全体を認識の射程に捉えなければならない。そのためには歴史的差異と文化・社会的差異、言い換えれば文明的差異の持続的全体がその関係性において認識されるような地平が求められる。

<une civilisation 文明の質を表現するある一つの文明営為>が歴史的にどこかにあったとか在るであろうといった文明観の囚われ者は今やどこにもいないであろう。このことからも明らかのように文明認識はそのはじめにおいてすでに認識批判の知である。したがって現に在る、あるいは在るであろう<諸々の文明 des civilisations>は文明<la civilisation>の差異として理解される。すでに明らかなように、ここで諸々の文明の差異は存在する差異である。しかし同時にその差異は新しさとして実現される。⁽¹⁸⁾ こうして<文明 la civilisation>の産出する差異として<諸々の文明 des civilisations>は文明の新たな質の表現として理解することができる。言い換え

れば、文明の持続はすでにその一体性と多数性の総合であって⁽¹⁹⁾、したがって諸々の文明は文明営為そのものの持続において産出される差異の多数性として理解される。それは歴史的伝統として在るだけでなく、人間営為の新しさとしても在る。文明が人間営為の総体と考えられるのはそのためである。

言うまでもなく、文明（civilisation）とは本来文明化する営為を意味する。⁽²⁰⁾ すでに明らかのように、文明営為は自己のうちに新たな差異として諸々の文明を産出する人間の営為を言う。したがって文明概念は人間営為の動態を含意している。このことから文明化とはつねに同時に幾ばくかの非文明化であり、したがって野蛮化もある。しかも文明営為には第三のそれはない（Tertium non datur）。それが文明営為の現実的在りようである。

上に述べたように、諸々の文明的差異は存在しても、そのどれをとっても文明そのものの基準となりうる<une civilisation>はない。言い換えれば、文明の比較基準は諸々の文明営為の内から選び取ることもできない。こうして文明学にとって基本的問題が浮上してくる。すなわち比較という原初的な知的営為はどのようにして文明的認識関心を充足させるのか、である。原初的な比較営為は必然的に比較基準のあり方を問うことになる。言い換えれば、諸々の文明は確たる比較基準なしに、つまりいずれとり換わるべき基準を基準として文明を認識する。何故なら比べることなしに文明認識は成り立たないことも明らかであるから。このように文明の認識はそのはじめにおいて解釈学的な先入見やイデオロギー的歪曲のただなかに身を置くことになる。

私たちは文明を人間営為の持続的全体性と理解している。諸々の文明は文明的差異の表れである。そのかぎりで如何なる文明的差異も文明<la civilisation>では在りえない。歴史的・文化的な文明的差異の中にはじめから文明の基準は存在しない。諸々の与えられた文明的差異を比べるという手段が必然的に文明学的方法とならざるをえないのはそのためでもある。しかしその根拠は消極的である。何故ならそこでは諸々の文明が眼前に、あたかも登山家の眼前に雪山が与えられているように、あるからという理由だけで、それが比較され認識されると考えられているからである。しかしこのような認識が積極的な文明認識と言えるであろうか。

これまでの論攷から明らかなように文明学的認識は、自然事象の客観的認識モデルにしたがった広義の科学的知によって導かれてはいない。このことは、人間の文明営為はたんなる自然的所与ではなく、人間の間主体的歴史的・社会的所与でもあることから明確である。間主体的な歴史的・社会的所与としての人間営為を認識する方法がいわゆる<説明する>ことによってではなく、必然的に解釈学的に<理解する>ことによって補われなければならないことは、今日の学問論の次元では受け容れられている。文明営為は典型的な解釈学的認識対象である。文明学的認識はこの次元で主題化されなければならない。

そこで文明学に呈示される認識対象は、人間営為の歴史・文化的現実、つまり持続的全体へ開かれた人間営為の間主体的・社会的関係性である。文明学における差異の多数性の総体という概念は未確定で、予見不可能なもの、また偶然性と自由をも孕んでいる。⁽²¹⁾ こうした人間の間主体的・社会的関係性は人間営為の認識論的 *apriori* と言うべきであろう。この関係性の現実は事象の客観化を目指すいわば科学的認識関心の地平には現れない。そこで K.-O.Apel の提

起するような、学的な問い合わせを意味あるものとするあらゆる問い合わせを受け容れる認識人間学的視座が求められよう。⁽²²⁾

文明の担い手である人間は、*homo vitalis* として、つまり生きるものとして自然存在に深く根を下ろしている一方、他方で *homo intellectualis* としては象徴操る知的活動によって自らをその自然存在から解放しようとする。こうした自然からの自己解放は人間固有の社会的営為である。その社会性は間主体的コミュニケーション共同体（アーベル）を成している。そしてこうした人間の社会的営為はじつは自然からの自己解放の営為であると同時に人間固有の意味世界を拓く象徴的営為を予想している。そして象徴的営為は必然的に文明化・非文明化（野蛮化）の *Vektor* を内在させたいわばディアレクティシ（弁証法的）な文明概念の内容を構成している。⁽²³⁾ こうした文明営為に内在する両義性からは必然的に文明概念のイデオロギー的構造が浮き彫りにされ、文明概念はそのイデオロギー的輪郭を顯わにしていく。文明営為の認識は解釈学的＜理解＞に拠りつつも認識批判の場をイデオロギー批判として展開することになる。

文明営為はたんに＜在る＞のではなく＜在るべき＞ものもある。つまり人間は自らの営為を、本来指向的である意識に照らし出している。したがって文明営為の同一性はたんなる客観的事実ではなく、人間の象徴的営為によって作り上げられた意味世界であり、両義的・イデオロギー的である。これは、人間営為の、たんに在るものではなく、在るべきものとしての存在性による。在るべきものは新しさとしての文明的差異である。その認識はいわば＜省察による認識 Erkenntnis durch Reflexion＞に対置された＜責任を負う認識 Erkenntnis durch Engagement＞である。その認識内容は Engagement（責任敢取、平井氏訳）の様相を呈する。

すでに触れたように、人間の社会的・象徴的な文明営為は自らを自然から解放しようとする営為である。この文明営為はしたがってそれに先立つ原因によってだけでなく自由によって秩序づけられる。その自由のために文明営為の認識は必然的に認識批判的方法を要求するのである。このようにして人間の文明営為は独自の認識関心の射程に据えられる。⁽²⁴⁾ 文明学はその学的特質からイデオロギー批判として批判的方法を要求する。

終章 文明学の学問論的位置 — イデオロギー批判として

これまでの議論をここでふりかえっておこう。比べるという原初的な人間の営為はそれ自身知を拓く営みである。それは前-学問的（vorwissenschaftlich）とも言うべき次元で成り立つ知的営為である。比べることは自己を比較する場に置くことによって成り立つ。自然科学は自然現象が自己に対置されて＜説明＞される場である。歴史・解釈学は歴史事象を自己との対話によって歴史的・精神的時・空を超えて同一化する＜解釈＞の場を提供する。そして客観的で没価値的な知的営為の学問性が幻想であるとするのは、科学の成立そのものがすでに解釈学的視点で間主体的な相互了解の場を予想していると言えるからである。もちろんこれらは共に上記の前-学問的な知的営為に通底する。したがって比べるという原初的知の営みは今日の学問論が立ち帰るべき場であると言える。

そこで小論ではこれまでの論攷を踏まえて、とりあえず次のような課題を素描して結ぶことにしたい。すなわち文明学の学的営為が不可避的に文明営為の認識批判となるのはどのような

根拠によるのかという点である。Apel は彼の学問論の試みの枠内にく科学、解釈学、イデオロギー批判 *Szientistik, Herumeneutik, Ideologiekritik* を取り込んでいる。⁽²⁵⁾ これによればハーバーマスとともにガダマーの解釈学を批判しつつ学問論の領野に実りある貢献をなしている。⁽²⁶⁾ ここでは解釈学批判に立ち入ることを避け、文明学が何故イデオロギー批判を不可欠のものとするか、に論点を絞ることになる。それをここでは Apel の学問論的視座から論じておこう。

ここで Apel の上記論文を引き合いに出したのは、筆者の管見によれば、彼はイデオロギー批判の積極性を彼の表現を用いれば *<Erkenntnisengagement>* という、認識を責任敢取 (Engagement) の次元に置いて彼の学問論を理論-実践-問題 (Theorie-Praxis-Problem) の領野へ導いていると見えるからである。責任敢取的認識は文明的差異の新しさの認識に関わり、そこで求められる認識批判は不可避的にイデオロギー批判となる。責任敢取的認識には少なくとも二つの次元が予想される。つまり一つは異文化間の相互理解に伴う認識、もう一つは、ここでの主題である新しさとしての文明的差異の認識である。言うまでもなく文明的差異の新しさの認識は不可避的に責任敢取を引き受けるだけでなく、その認識はまた必然的にイデオロギーの影響下に置かれている。

文明学は新しさとしての文明的差異を呈示すること、これを不可避の課題としている。新しさとしての文明的差異は偶然と自由に開かれた人間営為である。その意味で文明学はmission-oriented science (神川氏) と言える。しかしそうした文明的差異の新しさの認識営為は先入観や偏見とイデオロギー的歪みの直中から立ち上げられなければならない。こうしてその認識はイデオロギー批判となる。文明的差異の新しさが偶然性と自由に開かれているのは人間の文明営為の *apriori* からくる。その第一は人間の自然・身体的なそれである。そして第二は文明営為における人間の間主体的・社会的な関係性である。そして第三は *homo intellectualis* として象徴を操る人間営為を条件づける言語ないし象徴の *apriori* である。

アーペルはウィットゲンシュタインの言い回しを用いて、いわゆる科学的＜説明＞による認識と解釈学的＜理解＞による認識の対立は自然学者と歴史家がそれぞれ異なる＜言語ゲーム Sprachspiel＞を採用していることから来る、と言う。⁽²⁷⁾ 自然科学と解釈学がそれぞれに異なる言語ゲーム（あるいはパラダイムと言ってもよい）を採用するのは、その認識関心の違いにある。しかし文明的差異の認識は先入観とりわけイデオロギー的歪みをイデオロギー批判の問題として引き受けなければならない。文明的差異の新しさを認識するこの問題は言語ゲーム的次元のそれではなく、理論-実践-問題の次元に属する。

Apel によって学問論的射程に据えられているイデオロギー批判は文明学の方法理念と深く関わっていると考えられる。⁽²⁸⁾ 文明的差異の新しさに関わる文明学的認識関心は Apel やハーバーマスのガダマー批判の積極的成果を踏まえて、とりわけ、未確定で、予見不可能な、偶然性と自由を含んだ人間営為に関わる。その不可避性と確実性は先に指摘した文明営為の *apriori* に拠っている。人間の文明営為の自然的身体的 *apriori* は生と死を含むし、間主体的・社会性は偏見と不断の相互了解への努力を求める。また象徴営為は文明的意味を、言い換えれば指向された人間営為の新しさから己の文明営為を歴史的に遡って自己診断しさらに自己治療への道を開く。こうして文明学的認識は認識批判的であることから、独自の方法理念としてイデオロギー

批判を欠くことができない。

文明学的認識関心はすでに触れたように人間営為の全体に関わる。そしてこの全体は新しい差異によって拓かれる。そこでこの差異とは<在る>ものではなく、在るべきもの、つまり自由のなかに実現されるものである。したがって文明学における認識批判としてのイデオロギー批判は本来的に意味構成的な営為に支えられなければならない。⁽²⁹⁾ イデオロギー批判の理念は批判の自由性にある。それは文明営為のうちに意味を構成していく批判の自由であって、それを引き受けるのは象徴的な文明営為の役割である。

Th.Geiger は「イデオロギーは認識批判という一つの概念である」ことを論証している。⁽³⁰⁾ そのことからイデオロギー批判の認識理念はまた自由な認識批判でなければならない。文明学における認識理念はすでに触れたように、人間の文明営為の全体へ、さらに言えば未確定で予見不可能な、そして偶然性と自由へ開かれた知である。イデオロギー批判における批判の自由は文明営為の指向性がつねに設定している新しさとしての差異の意味を批判する自由でもある。その自由は文明営為の可能性の原理であって、したがって新しい文明的差異のための、新しい文明的善なるものの、そうした意味と非意味とを間主体的な場において比較考量し選択する価値認識批判の自由である。

こうして人間の文明営為はその象徴営為の *apriori* からしてそれ自体がイデオロギー批判的な営みである。人間営為の文明学的自覚がいわゆる文明批評的自己診断と共に始まっているのは文明営為の必然的な帰結である。それとともにプローデルも言うように、ある一つの<*une civilisation*>の観念は消えていった。そしてあらゆる文明はそれぞれに異なる倫理的・宗教的・文化的価値によって出会いと相互理解の関係において在る。文明営為はそれぞれに固有の歴史と伝統の差異（*des civilisation*）を産出しつつ、他方でまたこうしたそれぞれの差異は隠された文明営為<*la civilisation*>そのものを表現する。そこに現に与えられた文明世界はいわば相互了解を目指す文明共同体（Apelのいう *Kommunikationsgemeinschaft*）として自己を実現する。

こうして小論では人間の文明営為そのものがイデオロギー批判的営為である、という理解に達する。こうした認識批判的営為の不可避性が文明営為のイデオロギー的要素、つまりその *apriori* に拠ることもすでに触れた。先に述べたハーバーマスや Apel がガダマーの解釈学を批判するにあたって彼らはともに精神分析における自己診断と自己治療を引例していることは注目される。A.Schöpf は彼の著、*Sigmund Freud und die Philosophie der Gegenwart*において精神分析は、哲学すること（*Philosophieren*）は健康か病気かを視野においていた精神的活動として理解することを求めていた、と言う。したがって精神分析の主題は意識されない葛藤を考えに入れた自己治療の要求としての哲学であるとも言う。⁽³¹⁾ このように精神分析が健康か病かを視野に捉える知的営為であること、そしてさらにそれが人間営為の、前意識的-無意識的な諸動因をその認識関心の射程に捉えていること、このために、Apel もハーバーマスもイデオロギー批判の論証過程に精神分析を取り入れると考えられる。

そこで Apel の *Erkenntnisengagement* の原理、つまり *Erkenntnis* 認識と *Engagement* 責任敢取とを結びつけて規範的原理を導き出していることは注目すべきである。何故なら文明営為そのものがすでにイデオロギー批判としての認識批判的営為であり、文明営為それ自体も文明的価値で

ある文明=非文明を、すなわち文明の健康と病を視野に捉えた知的営為であるからである。そしてこのことは人間の文明営為の学としての文明学が実践=理論の学であることを示している。Apel の「認識責任敢取」という規範的原理は精神を身体から解放することではなく、身体的なものにおいて精神的なものを表現すること、自然の人間化であり、人間の自然化に他ならないと言う。⁽³²⁾

こうして文明学の学的特質が明らかになる。それは文明営為の自己認識であり、文明営為の自己診断と自己治療の学として、したがってつねにみずからに文明的価値を呈示する課題を引き受けるイデオロギー批判として、自己治療の知的営為である。在るべきものの認識はその責任を敢えて先取りする自由な認識批判を方法とする。こうした認識批判は Leibapriori つまり身体を欠いては成り立たない認識である。それはまた自己診断と自己修復の知的実践において成り立つために、イデオロギー批判という知的活動は人間の間主体的な相互了解の社会的場において〈支配する力〉の知になることも避けられない。

註

- (1) フェルナン・ブローデル、「文明の文法 I」、松本雅弘訳、みすず書房、1995、p.35f； Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Les Editions Arthaud, Paris, 1987, p.37 : 拙論「文明への問い合わせ」、「文明研究」、15号、1997で関説するところを参照。
- (2) 山脇氏は学問論的視点から人間の知的営為の大勢をプレ・専門化時代と専門化時代とポスト・専門化時代の三段階に分けて捉える試みを提案している。山脇直司、「新・社会哲学宣言」、創文社、1999、p.72ff
- (3) こうした知的状況に關説して神川正彦氏は、今日求められるその課題へ応える道は切断のパラダイムによってではなく、(—それは〈排除のパラダイム〉となるから、) 〈接合のパラダイム〉によって拓かれると言う。そして〈接合のパラダイム〉は〈関係の認識〉のためであるとも言う。この着眼は注目すべき示唆を含んでいるであろう。神川氏は、ここでは〈関係の認識〉についてモランを引き合いに出して、科学的認識と哲学的認識、価値との間に、さらに世俗的認識と神話と宗教の間のダイアローグを実現することだと考えているようである。こうしたダイアローグは〈関係の認識〉の方法と見ているのであろう。関係の認識は排除ではなく接合のパラダイムを求めているという理解は知の組み換え論に繋がるのである。神川正彦、「総論 比較文明学という学的パラダイムの構築のために」、「比較文明学の理論と方法」(神川正彦・川窪啓資編集)、朝倉書店、1999、(pp.1-13) p.8f.
- (4) 神川正彦、「比較文明学の学的基本性格－知の組み換えのために－」、「上掲書」、(pp.176-191) p.187 知の組み換え論としての知的営為を比較文明学の視点で主題として論じている。氏はヨーロッパ文明が19世紀において唯一の中心文明となったという歴史的事態は19世紀〈近代〉学的パラダイムがまさに〈切断のパラダイム〉の様相を呈示していると言う。
- (5) 拙著、「〈文明〉を営む人間」、東海大学出版会、1997、p.4; p.47ff

- (6) 比較選択の営為については、ヘルムート・クーン、「存在との出会い—良心の形而上学のための省察」(齋藤博、玉井治訳)、東海大学出版会, 1978, p.55ff
- (7) 「知の技法」、「知のモラル」、東京大学出版会参照
- (8) ジル・ドゥルーズ (平井啓之訳)、「差異について」、青土社、p.62 (Gilles Deleuze, *Henri Bergson Différence et Differenciation*)
- (9) ジル・ドゥルーズ、「上掲書」、p.125
- (10) ジル・ドゥルーズ、「上掲書」、p.40f
- (11) 人間が他のあらゆる個物とともに自らの存在を保持しようとして努力する力はスピノザのいう *conatus* として、あるいはそれに繋がるブルデューの *habitus* として理解される。こうした *conatus* や *habitus* は他者との関係において個を個たらしめる差異の原理である。それと同時にこの *conatus* あるいは *habitus* は根源的に時間を含意している故に、自己との間に差異を生ずる原理でもある。したがって個体それぞれの *conatus* はその生の時間へ開かれている。こうして人間が己の生存に固執し生きようとする努力は具体的にはつねに質の選択を、言い換えれば、自己の中に生ずる差異の認識とそれの較考量を迫られている。生きるという自然的欲求は比較し選ぶという行為であって、それは人間の生きるという持続において原初的な差異を見出すことになる。
- (12) ジル・ドゥルーズ、「上掲書」、p.62
- (13) B.Spinosa, Ethica, II P.40, S.2; スピノザは3種の認識、すなわち第一種の *opinio*, *imaginatio* と第二種の *ratio* に対して、第3種の *scientia intuitiva* をおいている。
- (14) スピノザ、「エティカ」、II p.40, S.2
- (15) ドゥルーズ、「上掲書」、p.62.
- (16) ドゥルーズ、「上掲書」、p.111
- (17) 拙論、「計時と象徴営為」、「時間と支配」、齋藤道子編著、東海大出版会, 2000, pp.125-187; 拙著、「<文明>を営む人間」、東海大出版会、1991、p.63f.
- (18) ドゥルーズ、「上掲書」、p.125
- (19) ドゥルーズ、「上掲書」、p.70
- (20) 丸山真男、「「文明論之概略」を読む」上、岩波書店、1986-90, p.94; p.113
- (21) ドゥルーズ、「上掲書」、p.128
- (22) K.-O.Apel, 'Szientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik — Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht', *Ideologie-Wissenschaft, Ideologie-Wissenschaft Gesellschaft, Wege der Forshung Band*, CCCXLII, Wissenschaftliche Gesellschaft, 1976, ss.317-352
- (23) Theodor Geiger, 'Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie (1949)', 「上掲書」、p.181
- (24) Karl-Otto Apel, 「上掲書」、s.317
- (25) Apel, 「上掲書」、s.317
- (26) ハーバーマスとアーペルのガダマーの解釈学に対する批判については、ガダマーの視点

からではあるが、ジョージ・ウォンキー、(佐々木一也訳)『ガダマーの世 (GADAMER
Hermeneutics, Tradition and Reason)』, 紀伊国屋書店、2000, pp.189-232

- (27) Apel、「上掲書」、s.333
- (28) Apel、「上掲書」、s.345ff
- (29) Apel、「上掲書」、s.325
- (30) Th.Geiger、「上掲書」、s.173f
- (31) Apel、「上掲書」、s.352
- (32) A.Schöpf, *Sigmund Freud und die Philosophie der Gegenwart*, Koenigshauzen & Neumann, 1998,
s.8