

文明学と方法

齋藤 博

0 はじめに

文明学の搖籃期は文明批評が先導した。そして文明批評には人間営為の根源への問い合わせが潜在する。文明批評は、ときに自らの方位を喪失し暴走する人間営為の問題性を批判的ないし反省的に捉え直そうとする自己制御の試みである。言うまでもなく、文明の方位への問い合わせは文明の方位喪失という危機認識と表裏している。

このようにして自らの営為を＜批判する＞という知的営為は文明学とその方法論の核心を占めると考えられる。論者のこうした考え方を跡づけるためには、文明学の対象、つまり文明を産出する＞人間の営みについて、またそうした人間営為を捉える概念装置について、若干の考察が求められるし、またそれが常套の手続きでもあろうが、ここでは改めてそれに論及せず、文明営為というテクスト解釈（Hermeneutik）は Ideologiekritik によって具体化される、という主題に直接論及することにしよう。

このように考えるとき文明学にはまず不可避的に文明営為というテクストの解釈学（Hermeneutik）が求められる。そこで人間の文明営為というテクスト解釈が文明学の問題になる。文明営為というテクストは広義の、本来の意味での Ideologie として与えられる。何故なら文明の方位は Ideologie の形をとって標示されるからである。論者の考えるところによれば、こうして文明営為というテクストの解釈学の展開はさらに Ideologiekritik となる。私がここで提起しようとしている問題は、要約的な言い方をすれば、文明学の方法には＜Ideologiekritik＞が不可欠であること、さらに言えば、よかれ悪しかれ、Ideologiekritik という方法としての批判を欠いた文明学は学問としての条件を充たした体裁、つまり理論的一貫性を保ちえないのではないか、と言うことになる。

それにしても学問の方法とは、学問営為がそれに従って進められるべき道筋で、いわば標識の明示された道のようなものであるはずである。このことから、文明学の方法に不可欠だとして Ideologiekritik を持ち込むのは、さまざまな抵抗や学問的論駁（Polemik）を誘うことになる。Kritik という、つまり批判的方法が攻撃的で破壊的な衝動を含んでいると受け取られるのは、寛容で平和主義的な日本の学問風土ではもとより、それと異なるヨーロッパ世界でも指摘されていることである。

しかしそれ以上に根源的に問題的であるのは、文明学のテクストが Ideologie として与えられるという理解である。つまり人間営為はそのすべてを社会学的ないし心理学的な力によっているのではなく、不可避的に conceptual な力によっていると考えるべきである。¹⁾ Ideologie はそれ自身に未規定あるものを含んでいる。Ideologie が一つの認識批判の概念と言われるのはそこからであろう。²⁾ 批判的方法の成功する根拠は、たんに批判という手法それ自体の論理的一貫性にあるのではなく、むしろ批判の対象として選択された文明営為が本来 Ideologie として与えられ、学的研究の場に持ち込まれるところにある。文明営為にはすでに真正な逆説が組み

込まれている。言い換えれば、文明概念の構造は根底において文明 vs 非文明という価値構造を内包しており、それはつとにマンハイムによってつきとめられた<逆説>、つまり価値判断を含まない *Ideologie* 概念を構築することが行き着くところの避けられない逆説といえるものだからである。³⁾

とは言え、学問がそれに沿って展開されるべき道は明確に開拓されてあるべきもので、迷路の多い道は学問の方法としては相応しくない、と考えられがちである。批判は反批判を呼び、迷いを誘い、また終わるところがない。<*Ideologie*の終焉>は期待できない。*Ideologie* それ自体が逆説の事態である。ましてや一般的にそれが *Ideologiekritik* となるとその欠陥は顕著となる。にもかかわらず、批判的方法としての *Ideologiekritik* こそ文明学の従うべき重要な道であろうと考えられる。いずれにせよ *Ideologie* は文明営為の必然的な所産であって、いかがわしいものではない。*Ideologie* への学的アプローチは文明学の方法のために基本的・根底的な糸口を用意している。

ところが *Ideologie* の逆説が真正である故に、また *Ideologiekritik* を文明学の方法として受け容れるとすると、その方法によって文明学は、学問につねに求められる認識の確実性を自ら犠牲にするのではないか。この疑問は至極当然のように見える。たとえば、自然科学の方法に較べると、*Ideologie* 批判というこの方法は、その確実性について自然科学の方法とは天と地の相違を示す。つまり自然科学におけるその実験観察の方法と数学的記述によって呈示される自然事象の認識はひたすら拡大され蓄積される。この方法は地域性を超えて異なる文化体系をまたいで極めて広範に妥当し、永続的に自然認識の一定の確実性を保証しているのも事実である。

問題は、それにもかかわらず自然研究の科学性を横において、文明学の方法は何故 *Ideologiekritik* なのか、あるいは何故にそれでなければならないのか、にある。文明の学が存立するならば、そこには独自の学的確実性が予想されている。*Ideologie* の試みは、文明学のテクストである人間の文明営為の、つまり文明学の対象そのものの開かれたあり方から不可分である。何故なら *Ideologie* の試みは、理解の枠内に包括しきれない社会的状況を意味あるものとし、その意味目的にかなった活動がその状況の内において読みとれるようにすることだからである。文明営為は開かれている故に一方でつねに理解の枠を超えた包括不能な対象として与えられる。それは他方で意味を組み込まれて、さらに目的にかなった営為として読みとられることを求める。一体そこでの*Ideologie* の企てはどのような社会状況ないし文明営為の読みとりになるのか。包括不能な形で与えられた文明営為という開かれた対象に何らかの意味連関を与える試みが *Ideologie* の企てであるというなら、その試みのはじめには<批判する>という知的営為を欠くことができないであろう。*Ideologie*の試みは前科学的次元の事態である。ギアーツも指摘するように、科学が文化の領野では診断と批判に役立つのにに対して、*Ideologie* はそこでは正当化し申し開きをすることに役立つのである。⁴⁾ *Ideologie* は学的批判に耐えなければならない。その<批判する>営為は*Ideologiekritik* という様式を探る。<批判する>という知的営為をあらためて文明研究の方法として位置づけようとするのがここでの課題である。

ついでに、文明学の研究方法としてすでに定着している比較するという方法は、それによって比較文明学を立ち上げており、それが多くの文明研究の成果を産んでいることは周知の通りである。しかしここでいう批判的方法は文明の比較研究という方法とは次元が異なる。

1. Ideologie と文明営為

すでに触れたように Ideologie には避けられない逆説が潜在する。それがもし真正なものであるというならば、そして文明営為が Ideologie として与えられるものなら、文明の学ははじめからその逆説を受け容れ、そこから始めなければならない。Ideologie はあらゆる文明営為において企てられ立ち上がる避けられない事実だからである。そうした文明営為のコンテキストで Ideologiekritik が求められ、それが文明学の基幹を形づくるのである。Ideologie の立ち上がりが善かれ悪しかれ文明営為の基幹をなす事実であるというなら、如何なる意味で Ideologie は必然的に文明営為に組みこまれ、立ち上がるのか、まずそれが問われなければならない。

Ideologie は如何なる事実なのか、その事実性は自然科学が限定するような自然の事実ではなく、人間の営みの現実である。言うまでもなく文明学は自然の研究ではなく、人間の文明営為の学である。人間の文明営為の把握において決定的なことは、先に揚げたギアーツの言い方を借りれば、conceptual な事実を加えることである。私たちの知的営為は広い意味でのテクスト解読だと言える。しかし解読されるべきテクストとしての人間営為は自然というテクストではない。解読の方法は一般的に認識の対象の素質による。言い換えれば、自然科学と文明学ではそれぞれ解読すべきテクストが異なっている。自然科学では、<私の>自然認識も、<あなたの>それも、また<彼の>それも同一でなければならない。いわゆる客観的であって、そこに人称的区別はない。しかし人間営為の研究はどうか。すでに明らかなように、私は私の営為を認識するし、しなければならない。それが conceptual という意味である。C.ギアーツが引き合いに出す parodic paradigm はその境位を的確に捉えている。すなわち、<私のは社会哲学で、あなたのは政治的見解で、彼のは Ideologie だ。>⁵⁾ このことは、<彼>から見れば<私>のは Ideologie であることを意味している。さらに言えば、conceptual であることは Ideologie に彩られてであることである。

さらに特記すべきことは、そもそも文明営為は Ideologie 的事実であると考えられることから、文明営為の解読にはそれに独自な手法が求められる。それは自然科学の手法とは異なる解釈学的手法によって解読されるべきものとなる。解釈学的手法の狙いはテクスト解読を対話的 (dialogisch) モデルによって人間営為の相互理解を求めるにあり、それは事態の説明を目指す科学的手法とは異なる。こうして Ideologie への学的アプローチが引き受ける方法的課題はそのはじめから解釈学的手続きを従うことである。そのとき解釈学的手法は、科学的認識手法が徹底して分析的であろうとし、他方で努めて抑制し避けようとしてきたまさに道徳感情 (moral sentiment) を表現するための意味論的仕掛けとなる。⁶⁾ こうして文明営為は体系的な Ideologie として定位され、さらに文明営為は Ideologie 酿成の場であることが明らかになる。

したがって文明営為というテクストの解読にとって原初的なことは文明の営みにおいて醸成される Ideologie を解読することとなる。Ideologie を立ち上げることによって文明営為は独自の形態を示す。すでに指摘されているように、文明営為とは文明化 (civilization) という人間の営みの動態を指している。その全体的構図はたんに自然生態的、社会・心理学的営為だけではなく、さらに加えて道徳感情的営為のすべての領野を包括している。そのため文明営為はつねに流動する価値設定と選択を迫られる営みである。つまり文明化においては当の文明社会はおのれの文明的価値を、すなわち転移する文明と非文明の方位を選択することに他ならない。そ

の意味で文明営為とは自らの社会的現実の見取り図を創成することである。さらに言えば、それは自らの文明営為の象徴的枠組みを創ることで、ギアーツがケネス・パークの表現を借りて「象徴的行為 symbolic action」と呼ぶものに相当する。

ギアーツによれば、イデオロギーとは「・・・何よりもまず、解決の難しい問題を抱えた社会的現実を象る地図であり、集合意識（*collective conscience*）を創りだす母胎（*matrices*）である。」⁷⁾こうした現実の見取り図は極度に可塑的な人間の文明営為にとって必要なものである。ギアーツはそれを *symbolic templates*（象徴的型版）と言う。⁸⁾ それは文明営為の象徴的な型版となっている。人間の文明営為とは自らの文明の営みをそうした地図に描きさらにたえず塑像する営みである。それが *Ideologie* である。道具を作り、笑い、嘘をつく動物としての人間は、はじめから自己を完成させていく動物である。人間はこうした *symbolic templates* を創りだすことによっておのれ自身の文明営為を捉える。こうして「人間はイデオロギーを、すなわち社会秩序の図式的イメージを構築することによって、自らを善かれ悪しかれ政治的動物とするのである」。⁹⁾

こうして文明営為に潜在しその営みを動機づけている *Ideologie* の機能は、筆者の言い回しによって言い換えれば、まさに文明営為における人間の象徴的営為であり、ギアーツが引き合いに出した「象徴的行為」に重ねて理解することができる。そこで象徴的営為はつねに文明営為、つまり人間の暮らしのシステムを組織する働きの基点に位地どり、まさにそれを組織する原理となっている。しかし私たちの関心を誘うのは、ギアーツの指摘するように、ごく少数の例外をのぞけば、最近の思想における重要な流れの一つであるこの主題、つまり「象徴はどのように象徴する（symbolize）か、象徴はどのように機能して意味を媒介するのか」といった問題は見過ごされてきたのである。¹⁰⁾ *Ideologie* の立ち上げと象徴的営為を主題とする学問の自覺的形成は今日なお十分とは言えないであろう。

2. 記号操る人間 — *Ideologie* を立ち上げる人間の営為

周知のように、人間は記号操る存在者である、つまり *animal symbolicum* だとしたのはカッシーラーによる人間の定位に始まると言える。人間は *Ideologie* を立ち上げ文明を営む動物である。その定位からも、人間が文明を営むことにおいて必然的に *Ideologie* が産出され、それが文明営為そのものに一定の方位を与えていたという理解が導かれる。つまり人間はすでにやくから、人間が文明を営む存在であること、さらにその事実を自覚的に捉えていた。その意味で文明営為は人間的な出来事だと見える。しかしだからといって人間は自らの営為を学問的に正しく捉えていたわけではなく、ただ象徴を操りながら自らの営みを描いていたということである。ここでのコンテキストで言えば、*Ideologie* を立ち上げているのである。

象徴操ることによって人間は、人間的であること、人間らしさ、さらに人間的価値の地図を描き、それを自然や他の生物に対置して人間の暮らしのシステムとして、農村や都市（国家）や市民の生活世界の地図を、つまり *symbolic templates* を立ち上げている。その原初的な型版は人間は文明を営むということであろう。それと並行して文明を営むことのない他の生物との違いの地図も描かれる。つまり人間らしさを構成するものは、人間のどのようなところにあるのか、が問われてきた。

ヨーロッパ世界では17世紀の約100年位をかけて、人間が他の動物と違っているのは言葉を含んだ広義の記号を使う人間的力にあるということが問題にされ議論されている。つまり、人間は正しくイデア idea を使えるのか、またそれはどのようにしてか、それが問われる。たとえばF.ベーコンのイドラ論はその一つである。この問題意識は、人間は観念によって考える動物であるといった人間理解に遡ることは言うまでもない。それはホップス、デカルト、スピノザ、ライブニッツといったこの時代を代表する大思想家達に共通の課題であった。これまで述べてきたことから推察できるように、*Ideologie* の問題もここに立ち帰ってその源流を捜すことができよう。何故なら *Ideologie* の問題は、言葉や記号を操る人間の営みがどのような確実性とともに保証され、したがってその考える力とは如何なる人間の力なのかが問われることになるからである。人間にとって言葉や観念によって真実を捉えまた伝えることができるという確証がえられれば、人間の文明営為における考える力の重さは決定的な役割を果たすことになる。しかし反対に貶められた *Ideologie* に留まる限りは、ことばや記号を操れるというだけでは人間の力を決定づける目印にはなりえないであろう。

そこで人間の営みを文明学的視点から眺めるとき、記号を操ることが何故人間を他の動物から区別する決定的な境界であるのか、という問いは依然満足に答えられてはいない。何故なら人間が人間的であるのは、その営みが文明を産出するところにあるというなら、以下のようなマルクスの主張は十分な根拠をもって受け容れられるからである。それによれば、

「あらゆる人間歴史の最初の前提はもちろん生きた人間的諸個人の存在である。この諸個人がそれによって動物から区別される最初の歴史的行為は、彼らが思考するということではなくて、かれらがかれらの生活手段を生産することをはじめたということである。」¹¹⁾

ここでマルクスの注目すべきところは、生活手段の生産という行為が、動物から人間を区別すると言っているところである。唯物論的なコンテクストから離れて、つまり人間の文明営為の階層構造を顧慮するならば、人間の労働が生活手段を再生産する段階は他の動物の営みには見られないきわめて人間的な文明的営為であると見ることができる。人間による生活手段の再生産は同時に人間的欲望の再生産である。人間の労働は他の動物のそれのように自然的欲求、つまり遺伝子に組み込まれ、あらかじめ決定された欲求に従うのではなく、意識された欲求、言い換えれば、欲望に従っている。動物は人間のように欲望を再生産することはない。生活手段の再生産はすでに明らかのように、人間独自の欲望の再生産に応じていることは言うまでもない。生命再生産のメカニズムは人間も動物も共通している。生命の再生産のために生活手段を必要とすることもまた同じである。しかし異なるのは人間における生活手段の再生産が欲望の再生産にあることである。欲望の再生産は人間的情動と道徳感情の再生産であることも明らかである。そこに *Ideologie* の創成もさらに *Ideologiekritik* も淵源する。

人間の文明営為は文明の再生産過程である。さらに言えばその生産過程は開かれたシステムをなしている。つまり自然から文化体系へ、つまり自然的欲求から人間的欲望へといった具合である。それが開かれている故に、ギアツの言い回しを借りれば、*incomprehensible* なもの、つねに余剰を残す全体というものである。言い換えれば、人間の文明営為は自然的生命の再生

産であるだけでなく、欲望の再生産であり、さらに欲望制御機構としての道徳感情ないし価値や意味や目的を再生産する営為でもある。まさにそれが文明学のテクストである。

3. Ideologiekritikと象徴的営為

文明営為の開かれたシステムには欲望が欲望を産む欲望再生産過程を制御する機構として価値ないし意味再生産の過程がある。文明学はそうした再生産過程を文明営為のテクストから読み取る課題を引き受ける。ところで意味ないし価値再生産の文明営為を筆者は人間の象徴営為と定位している。象徴的営為とは先に引き合いに出したギアーツの言い回しを借りれば semantic devices、すなわち人間の営みに仕組まれた意味論的仕掛けとでも呼ぶことができよう。

これまでの論攷から、*Ideologie* の試みは文明営為の、とりわけその欲望再生産の局面の事態であることが見て取れよう。欲望再生産の過程は人間が生活手段を再生産する社会的営為である。その営みを動機づけているのはまさに人間の欲望だからである。したがって先に引き合いに出したように、この欲望再生産の営みは、生活手段を再生産する人間固有の営みであると言ふ。¹²⁾ そこで *Ideologie* の企ては開かれてある人間の営みを包括不能な全体としてそのままで捉えようとすることから、その人間の営みは正当化され弁護されるにしても、あるいは否認されるにしても、つねに全体連関においてである。このように *Ideologie* は人間営為をその全体連関において一括りに描き捉えようとする。言い換えれば、それは文明営為の現実を捉える象徴的行為なのである。

こうして文明学のテクストとしての文明営為は、*Ideologie* という象徴的行為によってつかみ取られた生活世界と言うことができる。このことから *Ideologie* の試みはすでに生活世界という文明営為の全体連関を、実はいわゆる認識論的には *incomprehensible* なものであるのに、象徴によってそれを意味づけよう (*symbolize*) としているのである。これがここで言う *Ideologie* の試みである。*Ideologie* にとって決定的なのは、事態の全体連関の象徴による意味づけである。

すでに明らかなように、*Ideologie* の試みははじめから事柄を説明するいわゆる科学的企てではない。そこでテクストとしての文明営為の解読は必然的に解釈学的でなければならない。そのため文明学の方法は人間営為というテクスト解読としてはテクストの批判的解読作業となる。この作業は対話モデルによる他者理解を意図している。他者理解の確実性は対話における確実性である。解釈学的なテクスト解読の手法としての解釈学 (*Hermeneutik*) は科学的であるよりは、*Ideologie* の企てである。その故にまた全体連関を主題にする文明学の方法として解釈学的手法が有効なのである。解釈学は真正な逆説としての *Ideologie* の事実から生まれているとも言える。その点で解釈学は *Ideologie* に潜在する真正なる逆説の事実に対する戦略を含んでいる。こうして文明学の方法に占める *Ideologiekritik* の決定的な位地が見通されるであろう。*Ideologiekritik* は少なくとも対話的確実性を意図しているからである。

Ideologie の試みが何よりも深刻に発言するのは既成の文明営為、つまり人間の暮らしのシステムの内に起こる緊張、社会的葛藤、価値の相克、そしてさらにその組織原理の崩壊を導く危機的状況に対してである。しかしその発言の力は科学的確実性に基づくのではなく、象徴の力に拠ってであることは言うまでもない。*Ideologiekritik* はこの象徴的力に関わる。科学の確実性は、自然事象の、いわば *periodic* な事象関係の因果的確実性であるが、そのような確実性は

象徴的力の属性ではない。

そこで Ideologiekritik における＜批判する＞ことつまりその批判性が問題である。これまで述べたことからも明らかなように、Ideologie は文明営為の事実ではあるが、文明の学ではない。その學問性は Ideologiekritik に求められる。先述したように、眞の意味で＜批判する＞ことは力の仕事である。＜批判する＞こうした力の仕事は旧くなった徒弟的関係社会の遺物ではなく、大学のような活力のある研究の場の産物である。しかしそこでも間違いなく＜批判する＞ことは、破壊と再生の機能を果たしている。批判が學問の戦略であることは言うまでもない。

ここで最近の新聞の記事を引き合いに出してみたい。それは、数日前の朝日新聞に載った、ギ・ソルマン（国際ジャーナリスト、元パリ政治学院教授）の＜私の視点＞という記事からである。それは、最近のテロ事件に関連してイスラム社会とキリスト教圏の社会に潜む批判のからくりに触れて、歴史を振り返った以下のくだりである。

イスラムの権力は、コーランを自分のために自己流に解釈する律法学者が握り、イスラムは閉ざされてゆく。同時期、キリスト教世界ではルネサンスと宗教改革が始まった。批判精神が科学や経済の革新と発展の動因とすれば、コーランの閉鎖性とバイブルの開放性が、イスラムの貧困とキリスト教世界の繁栄を分かった。多くのイスラムの知識人が今日、コーランを批判的に解読しようとしている・・・。¹³⁾

ここでルネサンスから宗教改革期にイスラムが自由を忘れて閉鎖性に傾いていたというこの論者の主張に立ち入ることは別として、キリスト教世界には明らかに批判精神の胚胎と芽生えがあった。それに関連して筆者はスピノザの『神学・政治論』を想起する。それはヨーロッパの知的営為のなかに根づいた批判の営みの顕著な一例だと言える。スピノザは17世紀に活躍した哲学者である。彼の『神学・政治論』の狙いは人間には考える自由・哲学する自由、さらにその内容を語る自由があること、同時に信仰についても自由があること、そうした自由を誰も奪うことは赦されないと立場から、聖書の解釈を独自な批判的方法で行った。この先駆的仕事はギ・ソルマン氏の主張を裏づけている。しかし実際は、スピノザの著作は匿名であった。それがスピノザの仕事と判明して、やがて発禁となり、彼の思想もキリスト教的ヨーロッパ世界の表舞台から永いこと消し去られる運命となった。ともかくその仕事は Ideologie の試みであったと言える。

スピノザのこの著作は、神の言葉である聖書の批判的解釈である。これは、おそらくコーランの批判的解釈の試みにもあてはまるうことだと思うが、その原型において後に文明批評に発展する批判性を含んでいる。テクスト解釈の起源はヨーロッパの場合はルネサンス期の humanitas 運動の中に求められる。ギリシャ・ローマの古典解釈と解釈手法がすでに文献研究、つまりテクスト解釈の研究として独自の方法をうち立てたことは言うまでもない。しかしそれが目指すところはまず、テクストの忠実な解釈にあって、それこそ眞のテクスト理解への道であるとする確信に基づいていた。そのためもあって文献研究の方法はややもすると、科学主義的客観性に影響されてテクスト解釈は極めて職人的な特殊な徒弟的訓練のもとで、テクストへの忠誠を身につける場となり、筆者の見るところ、これが科学主義への徒弟的態度となって独

自なテクスト理解へ展開したことも否定できない。その意味で、そこには真の神の言葉を読みとるという自由で大胆な批判精神は希薄ではなかったか、言い換えれば、それは学であることを狙ってはいるが、*Ideologiekritik* の明確な企てではなかったと言える。

テクスト理解ないし解読というこの種の文献研究の批判的理解の手法は、テクスト理解の変革的な理論として展開される解釈学的テクスト理解の手法へ繋がっている。カントの理性批判の哲学は文字通り理性を批判する哲学の試みで、批判する自由に基づいている。どうして理性の批判が赦されるのか。理性を批判するのは理性ではないか。ここでカントの「二律背反」*Antinomie* 論に立ち入ることはできない。しかし同じようにスピノザの『神学・政治論』がテクスト理解ないし解読の対象として選んだのが神の言葉としての聖書であったことは *Ideologiekritik* の原型として注目されなければならない。そのスピノザは『神学・政治論』の5章で、日本ではキリスト教の儀札は認められないが、そこでも人々は幸せであると言っている。

スピノザの『神学・政治論』は彼の死後およそ100年を経てキリスト教世界でも受け容れられる。こうした批判精神は西欧世界に根づいていく。しかしどうしても受け容れる西欧世界はやがて啓蒙理性の支配する文化体系のなかでまたすべてを合理化する明るい光の一色に塗り込まれていく。いわばそうした啓蒙のプログラムが現実となる西欧世界でそれに対する批判が、文明批評運動として一方の流れを形成する。そのなかで、つまり啓蒙のプログラムに対する批判のなかで、新たな文明概念が立ち上がっていることも注目すべきことである。

これをひとまとめにして啓蒙のプログラムとして捉えるならば、この啓蒙のプログラムの拠つて立つところは18世紀以降のヨーロッパの思想が培ってきた理性、つまり啓蒙理性にほかならない。この人間理性によって人間は自然から解放され、科学や技術の力を強化しそれによって自律を獲得し、限りない進歩の過程を歩むと信じるようになった。現にそのプログラムは私たちの生活世界に強力な行政権力のシステムや貨幣経済システムを実現している。したがって一般に文明批評の行き着くところは、啓蒙理性による進歩思想に裏打ちされ、いわば植民地化された生活世界への批評として受け取られることになる。こうした自らの文明営為が産出した問題状況を批判するというまさに自己批判的知の仕掛けの上に文明学は成り立っている。それがまさに *Ideologiekritik* の現場である。

啓蒙のプログラムにおいて目論まれる価値自由な文明営為の見取り図は、それに対する文明批評のなかで立ち上がってくる新たな文明のプログラムの地図を描いており、それはこれまでに見慣れない人間営為の見取り図となる。つまりそのプログラムも人間の暮らしの事実（システム）であり、生活世界の内部でのみ確実であるような人間営為の枠組みである。唯一永続的な生活世界は存在しない。それぞれの文明は相互に関わってより普遍的な生活世界へ開かれている。それを確認するためにも *Ideologiekritik* が求められる。

4. まとめにかえて

Ideologie の企ては人間が己の文明営為を象徴によって意味づける試みである。それは根源的に自己批判の企てである。またそれは文明の営みにおける不可避的な生起でもある。その不可避性は人間固有の文明営為のあらゆる位相において露わになる。それは、まず他の動物とは異なる人間固有の営為、つまり人間の自然的欲求からの解放であり、欲望の再生産であり、さら

には生活手段の再生産をもたらす社会的営為である。さらに文明の営みは象徴を操り自らの営為の意味づけをおこない、絶えずその意味の再生産を繰り返す象徴的営為でもある。

Ideologie の企ては価値自由な啓蒙的知の、科学する営みではない。それは欲望と感情と価値選択、あるいは象徴による意味づけの営みというべきものである。したがって *Ideologie* の企てはそのはじめから科学モデルの学的確実性を保持してはいない。このようにして *Ideologie* の企てを欠いた文明営為は実在しないとすれば、文明営為の学、つまり文明学はどのようにして自らの確実性を保持するか、あるいはその確実性は如何なるものとなるか、が問題になる。

それを小論では *Ideologiekritik* という批判的方法に求めた。すでに予想されるように *Ideologiekritik* における＜批判する＞営為は啓蒙的理性知の次元において、あるいは価値自由な普遍知の次元での相互批判の営みではない。*Ideologie* の企ては自らの営みの意味づけであり、それは文明営為のあらゆる生産的営為に深く根を張った営みである。それは自己の営為の意味を問う批判という特殊な営みである。

もしこのように文明学の知的特質を捉えることができるとすれば、その仕掛けは認識論的な一貫性にあるのではなく、*Erkenntnisangagemant* という、つまり認識責任敢取という参加なし公共の知と言うべきものになろう。¹⁴⁾ そこではじめて *Ideologiekritik* は実効性を示すと考えられる。文明学は人間営為のあらゆる局面において象徴的に関わる。したがって欲望からも、利害からも、価値や道徳からも、目的からも自由ではない。

註

- 1) Clifford Geertz, 'Ideology As a Cultural System,' *The Interpretation of Cultures*, BasicBooks, Adivision of HarperCollins Publishers, 1973, p.229 (『文化の解釈学』、吉田禎吾、柳川啓一、中牧浩充、板橋作美訳、岩波現代選書, 1991)。引用の訳は多くを訳書に負っている。
- 2) 拙論、「文明学における比較と批判－知の組みかえ論として－」、『文明研究』19号、2000、p.12
- 3) Geertz, Ibid., p.194
- 4) Geertz, Ibid., p.231
- 5) Geertz, ibid., p.194
- 6) Geertz, Ibid., p.231
- 7) Geertz, Ibid., p.220
- 8) Geertz, Ibid., p.217
- 9) Geertz, Ibid., p.218
- 10) Geertz, Ibid., p.208
- 11) K.Marx & F.Engels, *Die deutsche Idiologie*, 花崎昇平訳、【新版】「ドイツ・イデオロギー」、合同出版、1992、p.31f
- 12) マルクス、Ibid., p.30
- 13) 朝日新聞、2001年、10月21日、朝刊
- 14) 拙論、「上掲論文」、p.12f

本稿は「東海大学文明学会」(2001年、10月25日、開催)において「文明学と方法—＜批判する＞知のからくり—」と題して行った講演に手を入れたものである。