

文化・文明概念再考 — 'intellectus emendatio' 試論 —

齋藤 博

はじめに

今日、文化・文明概念が置かれている知的状況は新たな知的パラダイムの再生の場として検討されうるであろう。最近ではわが国でも私たちが使い慣れてきた文化・文明概念がいわば、〈知性改善 (intellectus emendatio)〉というおおきな知的再吟味の場に晒されている。小論はそうした問題状況においてあらためて文化・文明概念に論及しその概念の、いわば解構築への一試みである。

わが国が経験したヨーロッパ化という近代化の作業は、自らの再生のための〈文明開化〉という啓蒙の運動であった。それは既成の日本の文化・文明装置の解体作業でもあったと言える。今日私達のままで進行している価値体系の変動は、たとえば、今世紀九〇年代になって誰の目にも決定的となった東西のイデオロギー対立の崩壊の現状は既成の知的パラダイムの批判的解体とその再生の過程と見ることができよう。それは新たな啓蒙の現状である。そうした現状は現代〈文明〉ないしその〈文明化〉に他ならず、そこにおいては

文明概念の解構築が求められている。文明概念の解構築とはいわば知性改善 (intellectus emendatio) の試みである。

私達の文化・文明概念に抜き差しならぬ影響を及ぼしているのは近代ヨーロッパ世界の啓蒙化、すなわち、その知性改善の過程であった。その流れのなかでいわば日本型〈文化・文明〉の概念化が進行した。ヨーロッパ的な文化、文明概念をただちに、日本型〈文化・文明〉に置き換えることはできない。しかし日本型〈文化・文明〉概念も今日の知的状況のなかで始源に遡って解構築が求められている。その作業は本来の啓蒙理性の検討から始められなければならない。

日本の近代化と文化・文明概念

私達ที่ใช้馴れている文化・文明概念は日本の近代化あるいはヨーロッパ化とともにその積極的な意味を獲得した。そのはじめには、ヨーロッパ世界は〈文明〉として受けとめられた。より積極的に言えば、それはいわゆる〈文化〉ではなかった。したがってヨ

ロップ化とは、文明化であつた。しかし、遅れて文化概念がヨーロッパ文明を補強するようにして定着する。つまり、文化概念はわが国においてはその同じ近代化の過程で文明概念に対して独自の意味形成をなしている。日本の近代化、すなわち、ヨーロッパ化とは「文明・文化」化であつた。しかも文化・文明概念がわが国の近代化・ヨーロッパ化という歴史的過程でそれなりの対立構造を内包してきたことは、次のような経過を見れば明かである。すなわち、わが国が受容した文明概念はまずそのはじめにはヨーロッパの全体を指示していた。しかしヨーロッパ受容の過程で、やがて文化概念が舶来（ヨーロッパ）世界の全体としての「文明」と「文化」を反映して文明と文化の対立構造とその軋轢を鮮明にする。さらにそうした両概念の排他的関係は、わが国の近代化の過程でそれぞれに、すなわち、一方で文化が和魂洋才的な国家イデオロギーに基づいて、文化と和魂と日本的なるものに、それに対して、文明が文明と洋才と物質的なるものといった形で定着し、和魂洋才の相互認知を成立させて今日に至っていると概観できるであろう。しかし文化・文明概念が内包している対立契機が火種となつて今日なお日本の思想風土の上に曖昧な概念枠をとどめていることも認められる。たとえば、ドイツ的な「文化」と「教養」の理念は戦後のわが国の教養教育にもその影をとどめて、あらためて文化と文明の理念をめぐる歴史的軋轢の再現がある種の混乱を招いていることも否定できない。

こうした混乱は日本の近代化そのものが背負っている問題であ

る。その起源はヨーロッパ世界にあると言える。一九世紀後半のわが国の近代化・ヨーロッパ化はすでに文化・文明の同時受容であつたからである。したがつて、もし文化・文明概念を近代化即ヨーロッパ化の大きな枠の中で捉えようとすれば、ヨーロッパ世界において「文明」に対して「文化」という価値体系が産出される過程を辿る必要がある。それによつて同時に日本型文化・文明概念の理解も深められるからである。

日本の近代化の過程において生み出された日本的な文化・文明概念の対立構造と、したがつてその概念枠の混乱のきつかけとなつたものは、言うまでもなく日本の、ヨーロッパ世界の受容の仕方によって遡るのである。したがつてその対立構造はヨーロッパ世界の価値対立を反映している。しかし日本型文化・文明概念の内部にも独自の対立構造が認められる。日本の最近の三〇年における脱ヨーロッパ化の経験は文明概念に新たな包括的・相関的な現在性の意味を盛り込もうとしている。

ところでヨーロッパ文明を受容した過程で形成された日本的な文化・文明概念について注目しておくことが必要である。すでに指摘したように、文化・文明概念の意味は多分に日本的な独自性を含意している。はじめに近代化・ヨーロッパ化は文明化であり、文明開化であつた。文明化はCivilizationの導入であり、開化はAufklärungを意味していた。開化（Aufklärung）と文明（Civilisation）は一体となつて文明概念の内容を構成していた。福沢諭吉の『文明論之概略』にみられる文明概念が、フランソワ・ギゾーの文明概念やトーマス・バククルのそれを下敷にしていることはすでにしばし

は指摘されているところである。⁽¹⁾しかし福沢を通して日本が受容した文明概念とは何であったのか。それは、少なくとも福沢をはじめ、日本の知識人によってヨーロッパ的なものとして理解されたもの、すなわち、ヨーロッパ世界を全体として理念化した価値体系であった。しかしこの文明概念はやがてわが国においては「文化概念」に置き換えられて行く。「文明」と「文化」は相互に背反的な価値を内包するヨーロッパ像を描き、それに応じて対立したヨーロッパ的価値体系がわが国に射影され、形成される。イデオロギー対立の様相を示して、「文明」に替わって「文化」が選択される。文化概念の出自はしばしば指摘されているように、ドイツにある。

日本型「文化」と「文明」の違いは何処にあるのか。その文化概念に裏打ちされた独特な教養階層が日本の知識人の間に生まれるのは明治の後半から大正にかけてである。その教養階層の思想基盤を形づくったのはドイツ的な教養イデオロギーであった。このようにわが国にヨーロッパ像とその価値体系の分裂をもたらした文化概念は教養イデオロギーとして、文明概念のそれとは異なる人間理念を掲げていた。「文化」と「文明」の違いの一つは、それを支える人間理念の違いにある。たとえば、日本の教養理念の形成に決定的とも言える影響を与えたケールは次のように文明から文化を区別している。日本の「都市に於いてはしかし、今や全然価値なき西洋の近代文明」(Zivilisation)が日本の文化をば殆ど食い盡した。⁽²⁾このような文化概念の台頭の中で日本におけるヨーロッパ理解はある一定の方位が与えられた。少なくとも、バックルやギゾーの文明開化の、言い換えれば、西ヨーロッパ的な啓蒙理性の影は薄くなった。

そもそも文明概念に対置された文化概念とはどのようなものであったのか。

ドイツと日本との外交関係が国家レベルで始まるのは一八七一年以降のことである。日本の近代化の第一歩が曲がりなりにも民族国家としての近代国家の形成にあつたとするならば、社会的・政治的・国家的な状況はまさにドイツも同じであった。E. プレスナーの表現を用いれば、「遅れてきた国民 die verspätete Nation」であった。そのような状況下では日本が近代国家形成の範型とすべきものはドイツにはなかつた筈である。福沢をはじめとする日本の知識人が日本の国家形成の範としたのはすでに近代的な国民国家をなした西欧の啓蒙化された文明であった。

しかし日本がドイツに学ぶことができたのは、「文明」ではなく、その「文化」であった。その人間理念は普遍的な教養概念によって示されていた。今日なお生き続けているドイツ的な教養概念の特性は、後に触れるように、ヘルダー以来の理想主義的な (idealistisch) 人間理念の内に求められる。その人間理念は超政治的・国家的であった。その普遍的な教養理念はしたがって国家的関心を超えて個人の内に、人格的な自由の観念に基づく人間形成を目指した。しかしフランス革命の影響の波、ナポレオンの制覇、そして新しいヨーロッパ世界の秩序形成を目の当たりにして、ドイツの国家的統一への要求はドイツ的なもの同一性へのより一層の希求となつて現われた。

ドイツでは教養 (Menschen bilden) は教育や啓蒙に対してだけでなく、人間爲のあらゆる面で、独特のアプリオリテートを確保

していたのである。³⁾そしてそれが頂点に達したのは一九世紀の初めにおいてであった。ドイツの教養理念は、したがって理想主義的な人間理念とともに日本的な文化概念と、そして文明に対するイデオロギー的対立構造を鮮明にしながら定着してきたのである。ドイツ的な人格的自由の価値は人間の平等への社会的要求とは重ならなかった。

ドイツにおいて、文化 (Kultur) が文明 (Zivilisation) に対して独自の優位性を与えられていたように、注目されるのは、日本においても教養概念は「文化」と同値され、表層的な「文明」に对照されていた。その「教養」とは自己の可能性を引き出すという人間の自己目的的営為であった。すなわち、人間の修養はそれ自体が目的であって、手段とされない営為であった。日本において教養ある者は「文化の人 (man of culture)」であり、修養を積んだ人であって、「文明の人」とは言わなかった。文化はそうした教養市民に支えられ、あらゆる人間営為に優先する価値原理と考えられた。この時すでに福沢の「文明」概念はその真価を貶められていた。文明に対する文化の優位性、これは、今日なお生きている日本的な教養信仰のドイツ的表現である。このことから推測されるように、日本が選択し、受容したドイツ的な教養概念は、緊張をはらんだビーダーマヤー (Biedermeier) 期の動揺する教養概念ではなく、まさに idealistisch-neuhumanistisch なドイツ的な人間形成の普遍的理念であった。

人間を創るといふ普遍的な教養概念の根底にある人間の自由の理念は自己を造るといふ自己目的的自由であった。たとえば、W. v.

フンボルトにとって人間を創る (Menschen bilden) とは、自己を創ること、Selbstbildung、人格的な自己陶冶であって、人間を自己以外の他の目的のために、したがって人間を市民という鑄型にほめて市民的人間を教育することさえ、教養の優先目標ではなかった。一七九二年、彼が国家に許されると認めたその役割といえは、最も自由な人間、しかも可能な限り市民的な関係の上位にある人間を創るといふこと、これを何事にもまして優先するということであった。W. v. フンボルトは、一八一〇年、国家に一つの aktive な役割を認めた状況の中でも、個人の可能性を十分に展開させることこそ教養であるとして、それによってはじめて政治的な意味で理解された自由というものの内容が条件づけられると考えた。教養は個人的人間の可能性の解放という自由を目指すのである。教養概念が人間の政治的・社会的自由をめぐって問題に当面するのはドイツではビーダーマヤー期に入ってからである。

わが国では教養市民層は文化概念とともにエリートとして生き続け、政治的反動期においてもなお彼らは小市民的に平穏な生を送ろうとする俗物的人間だとか、非政治的に内面に沈潜し、心地よさと日常性に安住する心的態度の享受者だとかとして非難されることもなかった。日本の近代化の過程で初期の文明概念に替わって文化概念が教養エリート層の世界観としての役割を持続的に担っていたと見なければならぬ。しかしこの文化概念もその歴史的役割を終っている。しかし日本における教養理念の終焉の姿はまだ十分に反省されていない。⁴⁾それに対して後に述べるように、ヨーロッパにおいてドイツ的な文化概念は西ヨーロッパ的な啓蒙主義的文明概念と

の価値対決を迫られ、そのなかで自らの基盤の再構築が求められた。その過程でこうした対決は相互に異なる文化的・及び文明的価値体系の対立構造を産出した。私達の文明概念の解構築作業はこのような知的・歴史的状况を踏まえて進められることになる。

註

- (1) 丸山真男、『文明論之概略』を讀む、上巻、岩波書店、1990、p.61、p.150
神山氏によれば、福沢諭吉の場合〈文明開化〉が〈文明〉に定着していくのは『文明論之概略』においてであるという。
- 神山四郎、『比較文明と歴史哲学』、刀水書房、1995、p.158、p.171
- (2) R. ケーベル、『ケーベル博士隨筆集』、久保勉訳、安倍能成編、岩波書店、1939、p.84
- (3) Rudolf Vierhaus, 'Bildung', "Geschichtliche Grundbegriffe — Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland", hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Ernst Klett Verlag Stuttgart, 1974, s.515
- (4) R. Vierhaus, 'ibid.', p.529
- (5) 筒井清忠、『日本型「教養」の運命』、岩波書店、1995、p.3
日本の近代化過程において〈教養〉概念の成立過程とその役割については検討すべき問題があることを指摘している。p.86

ヨーロッパの近代化と文明的価値体系の起源

ドイツにおける文化概念が織りなす価値体系は西ヨーロッパの〈文明〉的価値体系とは異なる歴史を背負った人間営為の歩みであった。さらに詳述するように、〈文化〉と〈文明〉の違いは、それぞれの歴史を担っている。しかしドイツにおける文化概念の誕生は近代世界が成立する過程でドイツ的な一つの啓蒙化であったと見なければならぬ。ドイツ的な文化の担い手である教養市民が自らの価値体系を結果として社会的・国家的な自由にまで育てることができなかったのに対して、文明の担い手たちはフランス、オランダ、イギリスなど西ヨーロッパの世界において近代的な国民国家を形成し、そこに政治的な自由という新たな価値体系を構築する大きな一歩を踏み出していった。文化と文明の対立は根底にそのようなヨーロッパ世界の価値体系の対立を含んでいる。ピーターマイヤー期の教養階層を中心にして小市民的な平穏な家庭生活を求めて非政治的な内面に安住する心的態度や生活態度に典型的に見られるように、ドイツの教養理念、文化概念に顕在化している非政治性は決して偶然の出来事ではなかった。文化概念の射程には社会的・国家的な人間理念が欠落していたのである。ドイツの教養における人間理念は個的・人格的自己の形成と完成を目指していた。その自己目的性が教養理念のうちには自己陶冶的理性 (sich-abende Vernunft) とも言うべき人間形成の自己目的が隠されていた。自己の可能性を求め自己に向かう教養の努力は一に自己の開明に懸かっていた。こうしたドイツの教養がそれを受容した日本において〈修養〉に素直

に置き換えられたことは日本の伝統からみて〈修養〉が自己目的的
営為であったからであろう。したがって教養ないし修養という内面
に向かう人格的自己完成を求める理性からはただちに人間の社会的
解放や平等の観念は導かれなかった。

近代的な国民国家の形成に遅れをとったドイツ、独自の文化的な
価値体系を形成したそのドイツの教養理念は、一七世紀のヨーロッ
パ世界どのように連続し、またそれをどのように受けとめたのか。
言い換えれば、一八世紀の中ごろに始まったドイツにおける啓蒙は
文明化ではなく、たしかにドイツ的文化を形成する方向に向かった
が、それはヨーロッパの近代化においてはどんな位置を占めたのか。
そのことの解明は私達の文化・文明概念の今日的あり方に深く関
わっていると考えられる。

端的に言って、〈啓蒙〉は文明化の原理であった。すでに触れた
ように、わが国でも福沢によって理解された文明は文明開化
(*Aufklärung*) という社会的ダイナミズムを意味していた。開化と
は啓蒙の運動に他ならなかった。しかしその文明化はドイツ的教養
の目指すものではなかった。福沢が念頭においた文明といったもの
は、たしかにドイツを含むヨーロッパ世界の価値対立の相のもとで
はまだ十分に分節化されていなかった。それにしても福沢が求めた
ものは日本の社会的・政治的独立と自由の理念の具体化であって、
したがって、西ヨーロッパ的な啓蒙のそれであった筈である。その
かぎりでドイツ的な教養は文明ではなかった。しかしすでに一八世
紀の後半にはドイツ的な文化の概念は独自の生を息づいていた。
ヨーロッパ世界においてドイツの文化と西ヨーロッパの文明はどの

ようにして対峙していくのか。文化・文明がまだ対立的な価値体
系を成していないヨーロッパの一七世紀に遡ることが必要である。

私達がそもそも一七世紀に遡って〈啓蒙〉の起源を求めるとき、
それによってまず光 (*lux*)、自然の光 (*lumen naturale*) を想像する。
光は、スピノザも指摘するように、自ら闇と光を区別する (*lux
seipsam, et tenebras manifestat. Ethica. II. schol. prop. XLIII*)。言
い換えれば、闇には自らを明らかにする、そのような積極性ないし
自発性はない。ドイツ語にはライプニッツがその意味でしばしば用
いたフランス語の *'éclairer'*、*'éclaircir'*、そして *'éclaircissement'* が
英語の *'to enlighten'* とともに翻訳されている。このように啓蒙概
念の成立する背景には暗いところに光を当て、あらためて事柄の全
体像を明らかにするというごく日常的な行為の意味が隠されてい
る。暗闇から抜け出る、あるいは解放されるのはその光の自発性に
よってである。ある一つの時代の転換を導くのは既成のパラダイム
や暗い影をともなったイデオロギーの破壊と再生を促す啓蒙の光で
ある。自然の光が啓蒙の観念と結びついて自然と人間についての既
成のパラダイムを動揺させたのはヨーロッパでは一七世紀、いわゆ
る科学革命の時である。既成の世界観が崩壊を始めるこの時代をひ
とは天才の時代ともいう。科学革命をもたらした当時の思想家たち
には啓蒙の光はつきりと意識されていたのであろう。デカルトや
ライプニッツ、そしてスピノザが、さらにイギリスではニュートン
やロックが、一七世紀の知的光源となって啓蒙の光を投げかけてい
る。〈文明〉も〈文化〉もこのような知的光源を共有している。

上に触れたように、啓蒙の光は人間の知性である。知性は光であ

る。したがって知性は自らを偽から區別して真なるものであることを示すのである。知性の内部にはそのように自己改造の原理をともなっているのである。かくしてスピノザでは啓蒙は「知性の改善 intellectus emendatio」という試みに他ならないのであった。人間はどのようにして真実に近づくのかに関して、スピノザは言う。人間は生まれつきもっている知的道具を土台にして、複雑で困難な仕事を成就するにいたるのだ、と。そこで問題は人間本来の道具とは何かを理解することに懸かっている。スピノザは言う。「明瞭で判明な観念は決して虚偽であることはない。」それは最単純な観念であるからである。⁵この点に関して、スピノザのみならず、一七世紀の思想家達にとって人間の思考の方法的自明性を裏付け、認識の方法の確実性を保証する最高の基準は単純で明晰・判明（clara et distincta）な観念であった。単純で明晰かつ判明な観念に対する確信は暗い世界に対して光をあて自己と世界の蒙を拓くという批判の力となったのである。

たとえば、スピノザでは「方法とは反省的認識あるいは観念の観念」であることから、自明で単純な観念から出発すれば、自己自身の認識のみならず、自然認識についても、また古い規範、法則、そして神的秩序までも大胆に推し量られることになるのである。また周知のように、デカルトの批判的理性とも言うべきものの起点は「ゴギト」にある。ここでは、「デカルトをいつも不安におとしられているのは、自分がだまされているのではないかとという怖れである」という竹田篤氏の指摘を引き合いに出しておきたい。氏によれば、デカルトは全力をふりしぼって「ヘマラン・ジェニ」の脅威とたたか

い、それを越えようとする。そしてデカルトを引いて次のように言う。「わたしを欺くことができるなら、だれでも欺いてみるがいい。しかしわたしが自分をなにかであると考えるかぎり、わたしを無にすることはできないのだ。」（AT・IX・28）そしてさらに、「わたしは存在する……だがどれだけのあいだか？ わたしが思惟するあいだである。」（AT・IX・21）……「デカルトは「ヘコギト」を梃子にして悪魔の姿をした「ヘマラン・ジェニ」を駆逐し、そこに至上の神の復権という図式を完成させた。わたしは思惟するあいだ」、その間、デカルト的な批判理性は機能しているのである。

ところで「わたしは思惟するあいだ」というデカルトの知的・批判的理性は、スピノザの『知性改善論』における「私がただ真剣に熟慮できている場合にのみ」という言い回しに対応している。しかしスピノザにおいてはこの批判的理性は行為的・実践的な力となる。スピノザによれば、私達が真剣に熟慮できている場合にのみ、私達は永遠無限なるものへの愛によって心を育むことができるのである。すなわち、知性の力は、人間が所有欲、官能欲そして名誉欲といった人間的欲望に捕らわれていることを知るにとどまらず、それを越える力として位置づけられている。人間の所有欲や名誉欲といったこうした諸欲望は人間自身の産物であって「ヘマラン・ジェニ」の欺きではないのである。この諸欲望は本来的に人間の社会的・政治的諸関係の所産なのであって、したがって知的に超えられるものではない。人間の社会的営為は自然的欲求ではなく、それとは異なる人間的な欲望を再生産する領域である。その点で人間の社会的営為は独自の文明的意味をもっている。¹⁰

光は自然の光であるが、一七世紀の思想家達にとってその光は神の光 *lux divina* であり、*ratio mentis* 見えない世界の、すなわち精神の活動原理であった。光は本来神の光である。したがって光として理解される知性も、自ずから闇と光を分けるという根源的に自発的な力動である。竹田氏は、デカルトの生涯は「合理」と「非合理」との闘いであったというが、その闘いのなかでデカルトによって「捨てられたもの」が(1)モラル、(2)歴史、(3)宗教(または神学)であったと指摘する。筆者が意図する本論のコンテクストから、この指摘は注目される。ここでデカルトによって「捨てられたもの」とは、言い換えれば、デカルトが自らをそれから解放した当のものであった。デカルトのそのような自己解放をたすけたのは「*コギト*」であるが、それはまたデカルトにあつては知性の光であったのである。ここでは詳論を避けるが、スピノザが『神学・政治論』や『エティカ』を著したのはしかし、どのように自己と世界を拓いていこうとしたからなのか。スピノザは人間の国家的生についてとりわけ注目していたのである。

「捨てられたもの」へ「捨てる」こと、そのことから一七世紀的な啓蒙の積極的な意味が取り出される。ヨーロッパの一七世紀において人間は己の知性によって人間の営みを拘束していた蒙昧の柵から自己自身を解放する。近代は自覚的に自己が確立される時代であるといわれる。自己は自然と他我ないし他者に対して新たな自由の理念を用意しなければならなかった。したがって一七世紀において自由の理念はなによりも知性による自然世界からの人間解放に、それとともに人間の国家的自由に関わった。それは一方で自然の哲学に

よって、そしてさらに広義のモラルの確立によって実現された。

自然哲学の原理は明晰判明な観念に求められた。その確実性は神の光によって保証されているからこそ、その啓蒙の光は自然そのものへ、そしてさらに人間自身の内面世界へ、そして神自身へ回帰する。一七世紀的な啓蒙すなわち自然哲学によって自然から知性によって自由になった人間は新たな人間理念を、言い換えれば神に対して人間になることの意味を同時に捜した。一人の人間として成長し、成人することは、自然及び人間からどのように解放されることなのか。モラルを捨て、神学を捨てる。そこでは一方で、人間の自己形成が問われた。他方で、人間の秩序と神ないし恩寵の秩序との関わりが問われた。この二つの問いは相互に深く関わっていた。自然と神の関わりの世界で人間の理念が問い直されていたのである。

このように当時の人々の精神世界を支配的に形づくっていたのは自然と新たな神の観念であったといえる。しかし一方的に無神論の表現として受けとめられた「神は自然である」というスピノザの有名なテーゼからは自然を聖化する思想はまだ生まれようもなかった。それにもかかわらず、「神は自然である」というこのテーゼは、すでに自然を聖化するものであることから、基本的にアンビバレントな意味を含んでいたのである。すなわち、デカルトの神ですら宗教を捨てたものの神の観念であった。したがってすでに自然の聖化という世俗的信仰が自然哲学に支えられて自由人の人間理念として求められたのである。自然を認識することこそ自然から解放された人間の自由の実現であると考えられた。

しかしこうした一七世紀の知的風土にはいまだ「文明」というヨーロッパ的な価値体系は認められない。むしろすべてが文明的であった。「文明」に対して「文化」というヨーロッパ的な価値体系が形を成してくるためにはさらに徹底した神学からの解放、すなわち啓蒙的理性がうしろだてにならなければならなかった。

註

- (1) 筒井清忠、『前掲書』、p.314
- (2) B. Spinoza, *TPP*, cap. II, cap. XV: lux divina ratio: ratio mentis lux est.
- (3) Horst Stuke, 'Aufklärung', in "Geschichtliche Grundbegriffe — Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland" — *land* —", Hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Bd. I, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1974, s.248
- (4) B. Spinoza, "Tractatus de intellectus emendatione", Hrsg. von C. Gebhardt, p.14
- (5) Spinoza, "Ibid.", p.26
- (6) Spinoza, "Ibid.", p.15
- (7) (8) 竹田篤『デカルトの青春—思想と実生活』、勁草書房、1965, p.191~p.201, デカルトの引用は竹田氏による。
- (9) Spinoza, "Ibid.", p.7
- (10) 拙著『「文明」を営む人間』、東海大学出版会、1994, p.65f.
- (11) 竹田篤『前掲書』p.151

"mondo civile"と文明概念

ここでデカルト(主義)に対して、あるいは一七世紀的自然学に対して「新しい学」とその学問の固有の知的場を呈示したヴィーコを引合いに出しておきたい。飯塚勝久氏は歴史的世界の哲学的反省としての「歴史哲学」の視点を提唱し、その観点から、ジャンパティスタ・ヴィーコの知的世界を歴史哲学の嚆矢と捉えている。氏によれば、ヴィーコは一八世紀前半に、イタリア・ナポリにあって独りデカルト主義に批判的立場をとって、一九世紀における知的世界の変化を見透していたかのように、デカルト主義と対決しつつ「独自の文明学、歴史哲学」を提唱したとい¹⁾う。

デカルト主義との対決からヴィーコは新しい知的世界を拓いたのである。それが「文明学」と言えるのはどうしてか。ヴィーコの著作のタイトル、"La Scienza Nuova"が意味する新しさとは、彼の知的世界が、したがって、真なるものを探求する場所が自然研究の内にあるのではなく、それとは異なる文明世界"mondo civile"の、あるいは同じことであるが、諸民族の社会的本性の探究の内にあるところにある。人間の知的営為の場は諸民族のそれぞれに独自の社会的営みの中に求められるのである。言い換えれば、人間の作為にこそ真なるものが隠されている。そこにおいてヴィーコの真なるものについてのかの基本テーゼ、すなわち、"verum et factum convertuntur"。〈真理は創られたものであり、創られたものは真理である〉が成立する。

自然は人間によって創られたものではない。人間の知的営為に

とって自らが創ったものこそ真に認識可能なのであって、人間にとって真なるものは人間によって創られたものの内に捜されるのである。したがって真なるものへの人間の認識は自然探求からではなく、人間の社会的営為から始められるべきである。神の創造に懸かる自然の認識に人間の知的営為は直接に到達することは赦されない、というのである。すでに上に見たように、デカルトやスピノザの確実性は明晰判明な観念が数学的明晰性において実現されているという確信に基づいている。それに対してヴィーコは数学的な確実性に替えて真なるものを人間世界の、対他的、社交的な日常性ないし生活世界の蓋然性こそ認めている。数学的確定性は人間世界、すなわち、人間の創った文明世界に関わる確実性ではないからである。積極的に言えば、数学的確定性は、数学を創った人間の作為そのものに普遍的に妥当する、そうしたより根源的な確定性に従っていないなければならないことである。

このようにしてヴィーコは人間の知的な場を自然にではなく、人間の営為のあらゆる諸相に、すなわち、生活世界に設定したのである。すでに推察されるように、ヴィーコの知的場においては確実性の内容が転換されている。すなわち、単純で明晰で、疑いえない観念に基づく確実性ではなく、それに替わって「真実らしきもの」の *das Wahrscheinliche* が主役を演じるのである。「真実らしきもの」とは、「ほとんど正しいが、また全く間違いであるとは言えないもの」のことである。この「真実らしきもの」はヴィーコにおいては、「sensus communis 共通感覚」のもとで獲られる。言うまでもなく、こうした真実らしきは、デカルト的には、疑わしきことに他ならな

い。デカルト的に自明なるものが、ヴィーコにおいては自明でなくなる。「真なるもの、verum」は「創られたもの、factum」であるからである。こうした相互に異なる自明性において、ヴィーコの知的世界の自明性の根柢は、いわば生得的な個々の自明性ではなく、他者とともに共有する社会的自明性に置き換えられる。中村雄二郎氏の、「合理性」と「共通感覚」との対比にしたがって、もしデカルト主義的立場を理性の立場というならば、その立場では「自我」は「主体」であるのに対して、「共通感覚」の立場では「自己」は「場所」である。⁽³⁾ 生得的観念の死はヴィーコの新しい観念によって再生するのである。

小論のコンテクストにおいて重要なことはヴィーコが共通感覚によって呈示している知的な場が *mondo civile* すなわち、人間の社会的諸関係を包括する知的所産にあると考えていることである。したがって彼の知的関心は共時的・通時的なすべての人間の社会的諸関係の全体に向けられる。それはさき引き合いに出した飯塚氏の言う、歴史哲学の思考する歴史的世界である。人間営為の真実らしさは民族的、文化的な諸営為、そして神話・物語など、あるいは言語行為、慣習、儀礼、政治などあらゆるその諸相を通して捉えられる。そして「sensus communis」はその諸相を包括する全体的な知の原理となったのである。総合性と連関性を欠いた「sensus communis」なるものは存立しないのである。「sensus communis」はヴィーコによれば青年たちを教育する場であると同時にそこから教育の目的もくみ取られるべきであるような社会的場であった。その意味で「sensus communis」は他者とともに真実に近いものを共有

し、そこで政治的・社会的判断を呈示することのできる基準であった。小論ではもとよりヴィーコの共通感覚の詳細を展開する余裕はない。しかしヴィーコを引合いに出して私達は、一七世紀的な自然哲学やそれに基づく人間理念が、人間の社会的なるものなかに見失われていた真实性を発見していく過程を見たのである。人間の作為の世界に光を当てる啓蒙的理性のたくましい芽生えを確認することができる。ヴィーコによって位置づけられた“mondo civile”文明世界はヨーロッパ世界に啓蒙の時代を拓くのである。“mondo civile”は、ミシュレの言葉を借りれば、⁽⁴⁾「世界中で単純と自然から最も遠いところにあるもの、最も人工的なもの、言い換えれば最も宿命的でなく、最も人間的で自由なもの」へ連続するのである。とはいえ、ヴィーコの知的世界である人間の営為が全体として神の摂理にしたがった生起であったことは確認されなければならない。

註

- (1) 飯塚勝久、『歴史哲学としての倫理学』、未來社、1994、p.103f.; なお飯塚氏は、近著、『フランス歴史哲学の発見』、未來社、1995、において、J. ミシュレをはじめP. ルルーやA. D. フェロン、そしてまた肯定的ではないが、F. エクシュタインなどを通してヴィーコがフランスの歴史哲学に継承されていくことを跡づけている。

(2) Karl Löwith, *Vicos Grundsatz: Verum et factum convertuntur* — seine theologische Prämisse und deren sakulare Konsequenzen —, “Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie

der Wissenschaften — Philosophisch-historische Klasse”, Jahrgang 1986 I. Abhandlung, Heidelberg, 1968, s.13

(3) 中村雄二郎、『西田哲学の脱構築』、岩波書店、1987、P.92; 中村氏は、デカルトのなかに奇妙な形で隠されていて消えていった共通感覚に気がついたという。

(4) 共通感覚論については、中村雄二郎、『共通感覚論—知の組かえのために—』、岩波現代選書、1979、p.271f; ヴィーコの *sensus communis* の蓋然的真理が「発見」という精神の自由な活動に結びつくことを指摘している。

(5) 飯塚勝久、『フランス歴史哲学の発見』、p.61. ミシュレの引用は前記著作による。

ドイツ型文化概念と政治的・国家的遅れ

文化と文明概念がそれぞれに固有の価値体系をもつものとしてヨーロッパ世界に一般化されるのは、とりわけドイツにおいて啓蒙とは何かという問が独自の答を用意する一八世紀後半においてである。それと並行して、文化概念がドイツ的な血と土の観念と結びついて、西ヨーロッパ的な啓蒙運動である文明世界に対して異なった価値体系を構築していくのである。これはしかしドイツにおける独自の啓蒙化に他ならなかった。かくして文化と文明概念の背後には啓蒙理性の理解をめぐって対立構造が隠されている。ここで狙いはその対立構造の発生源を歴史的に基礎づけるのではなく、その対立の構造契機に光を当てることである。そのことによって日本の近代化に重大な影響を与えたドイツ型（文化）の理論的展

開も跡づけることができよう。言うまでもなく、〈啓蒙〉を問う問いは今日ではヨーロッパ世界という地方性を超えて普遍的な知的場を共有していると思なければならぬ。¹⁾

そこでドイツ的啓蒙とは何であったか。M. Mendelssohnは「Über die Frage: was heisst aufklären?」の冒頭で「Die Worte Aufklärung, Kulturbildung sind in unserer Sprache noch neue Ankömmling⁽²⁾」と言っている。つまりメンデルスゾーンには文化も啓蒙もそして教養もドイツ語の新来者であった。それだけでなくこの新たな知的状況を表現する文化概念「Kultur」は〈啓蒙 Aufklärung〉や〈教養 Bildung〉概念とともに未分化の一体を成していたのである。しかし啓蒙化の過程で、「mondo civile⁽³⁾」というヴィーコの文明的世界はドイツには取り込まれることなく、文明世界に対して文化概念が独自の価値体系の基盤となる。こうしてドイツの文化概念とともにドイツ独自の近代的な国民形成が始まる。それは文化による国家市民、すなわち、教養市民の養成である。ところで「自由な市民の間の合意をもとにした契約としての国家は西欧特有の理念である。その根源には人間を市民(civis)として見る視点の転換がある。」¹⁾「ブレズナーの指摘するこうした視点の転換が実は〈文明〉社会の原理であろう。ともあれドイツにとって求められたのは国民 Nation の形成原理であった。それに対応して文化理念がドイツの統一像の基盤となった。

啓蒙主義が人間の理性能力への確信に基づいており、したがってその理性の自律性と自立への欲求が人間営為の進歩を保証する思想原理となったことは一般に言えることであろう。西ヨーロッパの啓

蒙主義は自然法思想に基づく個人の自由の自覚を育んだ。しかしドイツにおいて啓蒙思想はどのように社会的・政治的原理となりえたのか。あるいはなりえなかったのか。この時点でドイツ的理性は西欧の啓蒙的理性を拒んだのであった。その結果としてその理性信仰は一方でドイツ的な文化概念の特質を成していったが、他方で、そのことがまたドイツの国家形成の遅れと深く関わったのである。

しかし〈文化〉がドイツの民族統一の原理となつて、その対〈文明〉的構造はさらに鮮明になる。ドイツが国民国家的な民族統一をようやく実現した一九世紀の後半においてなおドイツには政治的ヒューマニズムに基づく国家理念が欠けていた、とブレズナーは言う。西ヨーロッパ的な啓蒙思想が育てた政治的ヒューマニズムはドイツの啓蒙思想には根づかなかつたのである。政治的ヒューマニズムはすでに一六世紀に始まり、一七、一八世紀にはその盛期を迎えていたものであり、一九世紀の後半にはこうしたヒューマニズムの価値体系はむしろ根底から動揺し始めていたとさえ言える。¹⁾かくして一九世紀後半に結実するドイツの民族統一のための国家理念はドイツ自身の内に求められなければならない。そのためにイギリスやフランスそして合衆国がすでに見出していた国家理念に替えてビスマルク帝国の成立後もドイツという国の政治的世界像はロマン主義的な民族概念に拠り所を求めた。

ところでドイツにおいて一八世紀半ばには一般に膾炙された〈啓蒙〉、〈教養〉そして〈文化〉といった新しい知的状況を表現する新来の諸概念は、一八〇〇年代にはいつてそれぞれに意味の差異化の過程をとり始めるのである。⁵⁾たとえば、ヘルダーにおいて、はじめ

は(1786)文化(Kultur)は啓蒙(Aufklärung)と同義であったが、一七八七年には両概念の同義性は否定されている。⁽⁶⁾そもそも啓蒙といわれる運動がイギリスやフランスといった他のヨーロッパ世界におけるそれとは異なる独自の様相を呈示していたのである。その過程で啓蒙主義の所産である民主主義的で合理的な国家理念はドイツの国家形成になら効力を示さなかった。西ヨーロッパ的な啓蒙主義はしたがってドイツには根づかなかった。文化概念は国家理念を欠いた啓蒙理性であった。

啓蒙的理性の起源をヨーロッパの一七世紀に遡って見るとき、ブレスナーの次のような指摘は注目されよう。ドイツは「一七世紀以来、西ヨーロッパと分離し始めた。ドイツは人間の自然法に基づく近代の国法及び国際法の形成にほとんど与ることがなかった。市民の自由を保護し、その自由を保護するために法治国家として存在する国家の理念は、ドイツにも先見の明をもってその実現を願った人はいたにしても、国としては限られた部分しか受け入れることができなかった。」⁽⁷⁾この指摘が明示するように、ドイツにおいては少なくともウィーロの“*mondo civile*”を包括する啓蒙的理性の定着は見なかった。「⁽⁸⁾ついで啓蒙主義の諸理念はドイツでは政治的効力を発揮する機会を持てなかった」のである。かくしてドイツ的な文化は政治的・国家的な啓蒙理性を欠くために西ヨーロッパ的文明とは異質なものとして位置づけられる。

註

(1) 山脇直司、「啓蒙理解のゆくえ—フーコーとハーバーマス、

社会哲学の変容—」『思想』1995, 9. の全体的視点。

(2) “*Was ist Aufklärung? — Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift.*” Hrsg. von Norbert Ninske. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, s.444

(3) Helmuth Plessner, “*Die verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes.*” Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 66, 1994, s. 63. 邦訳 松本道介, 『ドイツロマン主義とナチズム — 遅れてきた国民—』講談社学術文庫, 1995, p.104 引用の訳文は松本氏邦訳による。

(4) H. Plessner, “*Ibid.*”, s.41. 『邦訳』, p.63

(5) Horst Stuke, “*Aufklärung*” in “*Geschichtliche Grundbegriffe — Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*”, Hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Bd. I, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1974, s.304

(6) *Ibid.*, p.299

(7) Norbert Ninske, “*Was ist Aufklärung?*”, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, s.XV

(8) H. Plessner, “*Ibid.*”, s.41. 『邦訳』, p.74: E. トレルチ, 『ユイッ精神と西欧』, 西村貞二訳, 筑摩叢書 171, 1970, p.17. マイスター・エックハルトやライプニッツに遡るドイツの思想世界においてあらゆる自然法思想が粉碎され、その姿を消す経緯が指摘される。

(9) H. Plessner, “*Ibid.*”, s.76. 『邦訳』, p.128

ドイツの文化と世俗の聖化

近代の啓蒙主義は人間を信仰と神学から解放した。その結果、人々の意識に宗教的空洞化をもたらした。ドイツの場合この空洞化はどのようにして克服されたのか。ドイツにおいて文化が果たした役割についてプレスナーの指摘は鋭い。彼によれば、「フランスではその啓蒙主義的国家が、信者に対して形而上学的独占権を持つカトリック教会からの解放を済ませており、国家が形而上学的要求を持ち出すことがないように配慮されている」¹が、それを欠いたドイツにおいては独自の宗教的空洞化が進むのである。ドイツの文化概念はその空洞化の独自性に深く関わっている。信仰が失われたあとにその代替品として学問、とりわけ哲学が求められた。プレスナーはこうした代替はドイツ的特質であるかも知れないしながら、ドイツでは世俗化という一般的な傾向のなかでも生活に対する敬虔な態度が学問に、とりわけ哲学にその世界観的表現を求め、そしてその姿勢は仕事と遊びに、研究と芸術に、社会、経済、国家の全活動に浸透している、と指摘する。まさに世俗の聖化である。このように文化概念はドイツ的で独自の世俗の聖化によって敬虔な態度と学問的理性との結合を実現しているのである。哲学的な知がドイツの啓蒙の役割を担った。文化概念において宗教的なものは世俗化され日常化されたのである。

ドイツ語の「文化 Kultur」は翻訳を許さない言葉である。それは上述のように「文化」がドイツの本質ともいべき世俗化された信仰行為の表現であるからである。何故、文化の原理が宗教なき文明のそれと異なるのかの理由はそこにある。文化概念の独自性には

宗教性を帯びたドイツ人の学問的情念(パトス)が秘められている。このドイツ的宗教性とは、プレスナーによれば、ルター主義の世俗活動と職業活動に対する関わり方に起源をもつ⁵と言う。ドイツでは国家や家庭や職業さえも信仰の行為のために神から与えられた領域と受け取られ、そうした信仰の行為として世俗的な人間営為はすべて聖化されたのである。つまり文化概念を構成するあらゆる本質的要素は人間の神への奉仕としてかたちづくられるのである。⁶「文化という言葉は終始世俗の枠の中に置かれ、世俗の事物について言われる性質のものでありながら、宗教的基盤との関わりを秘めている。」⁷とプレスナーは言う。「職業 Beruf」という信仰上の行為のなかで、人間は神に奉仕する。それによって世俗的行為そのものが聖化されるのである。⁸

仕事の、したがって生活世界の聖化こそ、人間の自由という内的価値を決めるのであって、外に現われた仕事の成果ではなかった。ドイツ的自由の概念の独自性もそこにある。それは宗教の領域で成り立つ自由であって、「個人的確信の自由」とも言うべきものである。したがってその自由は平等を求めない。自由は社会的平等への要求によって実現されるのではなく、むしろ果たすべき義務によって成り立つのである。職業生活は聖化された生活であった。こうした日常的な人間営為の聖化は内面的な自由の価値をたかめたのである。そのためこの自由は国家的政治的ではなかった。プレスナーは言う。「文化」は世俗化されたルター主義であって、世俗化されたキリスト教ではない。¹⁰ドイツ文化は独自の啓蒙理性を確立したのである。

小論では、ヨーロッパ世界が一八世紀から一九世紀にかけて自らの近代化をすすめるなかで、ドイツの近代化が西ヨーロッパ的な価値体系に対して文化概念に基づく独自の価値体系を構築してきたことを概観してきた。その文化概念はドイツの文化、政治、経済、モラル、そして信仰行為の全体を包括する原理として知的、哲学的世界を拓いた。その後その知的営為も哲学を含む諸学問の専門化、職業化によって包括的な知の世界を終焉に導いている。しかし文化概念が果たした役割の意味は今日においてなお〈啓蒙的理性〉をめぐるエレンコスの論争のなかに継承され新たな〈啓蒙のプロジェクト〉を求める知的営為として再生している^[1]。それを私達の文明理解のコンテクストにおいて読みとるとき、今日の文明状況は新たな文化・文明概念の解構築のための恰好の場所となっていると言えるであらう。

註

- (1) H. Plessner, "Ibid.", s.62, 『邦訳』 p.103f
- (2) H. Plessner, "Ibid.", s.71f, 『邦訳』 p.120
- (3) (4) H. Plessner, "Ibid.", s.69, 『邦訳』 p.115f
- (5) H. Plessner, "Ibid.", s.73, 『邦訳』 p.122
- (6) H. Plessner, "Ibid.", s.73, 『邦訳』 p.123
- (7) (∞) H. Plessner, "Ibid.", s.73, 『邦訳』 p.122
- (9) トレルナ『前掲書』 p.98
- (10) H. Plessner, "Ibid.", s.79, 『邦訳』 p.132
- (11) 山脇直司「前掲論文」 p.20