

特集「文化交流の未来——文化の違いを超えて」

Theme: The Future of Cultural Exchange — Surmounting Cultural Differences

「文明の衝突」を超えて

阿部美哉

一、「文明の衝突」——近代の終焉——

フランス革命以来確立されていた主権国家、国民国家を基盤とする近代の理念が揺らいでいる。文明の衝突をめぐる論争は、この揺らぎを鋭敏に反射している。

近代の国民国家に代わって文明が世界政治の中心的な要件となるであろうという「文明の衝突」という主題は、一九九三年に、ハーバード大学の政治学の泰斗、サミュ

エル・P・ハンティントン⁽¹⁾によって提起された。この刺激的な主題は、『フォーリン・アフェアーズ』誌夏号に発表された直後から、激しい論争を引き起こした。この論文は、ただちに邦訳され、わが国でも、論議を呼んだ。

ハンティントンの論文は、先ず、戦争の主体の変化を通観する。その通観によれば、一六四八年のウェストフアリア条約以後の一世紀半、西欧世界の戦争は、おもに「君主による争い」であった。だが、一七八九年にフラ

ンス革命が発生し、一七九三年にフランスに対するスペイン、オランダ、プロシヤ、オーストリア、イギリスの対仏大同盟が結成された時点以後は、「国民による戦争」の時代となり、この紛争パターンが第一次世界大戦まで続いた。ついで、一九一七年のレーニングラードにおけるソビエト政府成立以後になると、それまでの国家を単位とする戦争よりも、自由民主主義と共産主義、ファシズム、ナチズムとの戦い、さらにその後は、共産主義と自由民主主義との「イデオロギーをめぐる戦い」が主流になり、冷戦期には、イデオロギーの対立は、超大国間の抗争として尖鋭化した。そして、冷戦の終結とともに、国際政治は西欧という枠組みを超えた広がりを見せ、問題の中枢は西欧文明対非西欧文明という文明の衝突の構図によって規定されるようになったと述べている。

文明の衝突の理由を、ハンティントンは、六つにまとめている。第一は、諸文明の間には、現実には違いが存在するだけでなく、そうした違いこそがそれぞれの文明の本質であり、文明の違いは、必ず紛争を引き起こすわけではないけれども、文明上の違いが長期にわたる暴力的

な紛争を引き起こしてきたという現実である。第二は、世界がますます小さくなり、異文明との接触の増加によって、自分の文明に対する意識や、文明間の違いが意識されることが多くなっていることである。第三は、全世界的な経済の近代化と社会変化のために、人々の国民国家へのアイデンティティーが弱体化し、かわって原理主義の台頭という形で、宗教を基軸としたアイデンティティーの自覚が文明的な統合に影響を与えていることである。第四は、非西欧諸国において、マスは、西欧、ことにアメリカの文明、スタイル、習慣をもてはやすけれども、エリートは、脱西欧化を目指して、自らの文明を尊重するようになってきていることである。第五は、近代の階級闘争やイデオロギー闘争における基本命題は、「あなたはどちらを支持しますか」という問いに集約できたが、これからの文明の衝突においては、「あなたは何者ですか」という問いに集約されるということである。さらに、ハンティントンは、EC、ECO（イスラーム経済協力機構）、東南アジア経済ブロック、CARICOM（カリブ共同体）などの文化的な共通基盤を重視するブロックが

姿を現しており、文明をめぐる対立は、ミクロ・レベルではマージナルな集団の暴力的な対立、マクロ・レベルでは文化の異なる諸国間の軍事的、経済的、国際的、抗争を展開し、固有の政治的、宗教的価値の拡大を目指して競うことになる、と観察するのである。

ハンティントンは、ヨーロッパにおけるイデオロギー上の境界線が消滅するとともに、一五〇〇年当時のハプスブルク帝国とオスマン・トルコ帝国の境界線が、西欧キリスト教と東方正教およびイスラームとの境界線と重なり合って復元していると言う。そして、文明の衝突のはざまにおかれた、混乱する国々の例をあげる。東方正教会系文明と西欧系の文明の複数の文明によって引き裂かれた国家としてロシア、メッカに拒絶され、ブリュッセルにも拒絶されているが、タシケントを併合して汎トルコ帝国を作る方向に走る蓋然性が高いトルコ、そして、西欧化した非西欧国の典型でありながら、西欧文明からも、儒教文明からも遊離し、独自の文明を維持する蓋然性が高い日本である。ハンティントンは、今後の世界政治は、西欧対非西欧、さらには西欧のパワーと価値

観に対する非西欧の反抗を基軸として展開していくだろうと予測する。

マーク・ユルゲンスマイヤー⁽²⁾は、非西欧諸国における宗教的ナショナリズムの台頭を詳細に記録、分析することによって、ハンティントンの所説を実証的に証明したといえる。ユルゲンスマイヤーは、現代の世界にはグローバルに宗教的ナショナリズムが台頭しており、その結果世俗的なナショナリズムと宗教的なナショナリズムが衝突し、世俗的なナショナリズムに対する信頼が消失し、宗教が世俗的なナショナリズムを拒絶する状況にあると言う。そしてこの状況を、膨大なフィールド・ワークに基づく具体例によって活写し、その構造を解析している。ユルゲンスマイヤーは、宗教革命の基本的なモデルを、イランに求め、このモデルをエジプト、ユダヤ教国家イスラエル、パレスチナ革命とインティファダに広げ、さらに南アジアの戦闘的なヒンズー・ナショナリズムの台頭、シーク教徒のヒンズー・ナショナリズムに対する闘争、スリランカのシンハラ仏教徒の世俗的政府およびタミル・ヒンズー教徒に対する二面闘争などに照射して

いる。そして、根本的な問題として、なぜ宗教対立は暴力的なのかを問い、デモクラシーおよび人権と現代の宗教国家との関係を考察して、宗教的ナショナリズムとの共存の可能性を探っている。ユルゲンスマイヤーは、『ナショナリズムの世俗性と宗教性』の日本語版序文に、『宗教的ナショナリズムというテーマは、今日の世界において、もともと希求され、包容され、議論され、中傷され、しかも危険視されているイデオロギー的な構築物である。それは、アメリカの政治学者サミュエル・ハンティントンが述べたように、この十年間に世界政治の中心的な課題になった』と書いている。

ハンティントンの文明の衝突説は、肯定的に受け止められているばかりではない。『フォーリン・アフェアーズ』誌九月号は、これに対する賛否両論を掲載したが、その多くは、文明の衝突説を厳しく批判している。

たとえば、同誌月号に掲載された六つの論文の一つにおいて、ジョン・ホプキンス大学のフアド・アジャミ⁽³⁾は、ハンティントンは、イスラーム、スラブ、西欧、儒教、日本、ヒンズーなどの文明が、実体のある、水漏れ

もしないような明確なもので、冷戦の間はいわば生き埋めにされていたが、重石が退けられると早速、塵を払って、しゃしゃり出てきたと言う、と冷やかしている。アジャミは、ハンティントンが国家がこれからも「国際関係におけるもともと強力な要素であり続けるだろう」と言いながら、「もし次の世界戦争が起こるならば、それは、文明の間の戦争になるだろう」と述べていることに、強い異議をとる。

アジャミは、ハンティントンは諸社会の「非西欧化」、それらの「土着化」および自分たちの行きかたでやり抜こうとする意志に印象づけられているが、それは間違っているものであって、近代性と世俗性が、インドにせよ、アラブ世界にせよ、それらを体得した諸地域においては、相変わらず根強いことを過小評価していると言う。アジャミは、たとえば、ハンティントンの見方とは反対に、トルコが国家として注目するのは、フランクフルトやブリュッセルの動きであって、バクーのそれではない、と述べている。

アジャミは、ハンティントンは、北朝鮮や中国からリ

ピアやシリアへの武器の流れを邪悪な「儒教文明のイスラーム文明との癒着」と見なすが、むしろ値段が妥当で需給があれば、国家は、どんな文明でも相手にする証拠だと見なすべきだと主張する。アジャミは、文明が存在し、文明への貞節が存在することは間違いないとしても、文明を制御するのは国家であり、文明が国家を制御するのではない、と断言する。

一方、シンガポールの外務次官や同国の官吏育成大学の副学長もつとめたキシヨール・マブバーニー⁴は、個人の意見として、権力が諸文明の間で争われると言うハンティントンの見方は正しいと保障する。しかし、西欧のリーダーシップにかわるリーダーシップは誰にも提供できないのであり、中東やアジアから突然アメリカの力が撤退すれば、西欧の支配よりもっと大きな危害を引き起こす可能性があるものであって、西欧の退却は、普遍的に歓迎されるものではないことに留意すべきだと言う。

マブバーニーは、ハンティントンは、ヨーロッパを侵略したイスラームとモンゴルのノスタルジアをもとに、イスラーム・儒教コネクションという幻を弄んでいるに

文明の衝突においては非西欧の人々が主体的に参加するようになること、および西欧は西欧の利害を保持するために国際機関、軍事力および経済力を駆使することを前提としているが、この組み合わせが悲劇を生むのだと主張する。

マブバーニーは、そもそも、グローバルに、一五%の西欧人が八五%の非西欧人を支配しようという考え方のものが統治の原理に反していること、また、一九九二年のアメリカの輸出の三分の二が途上国を対象とするものであったことに言及しつつ、西欧社会の第三世界の蔑視が、歴史の流れに逆らっていると警告する。マブバーニーは、西欧の最大の欠点は、個人の自由と民主主義により、西欧文明が常に世界のピークに立っていると言う過信にあり、多くの西欧社会が経済原則の重力を否定しようとするのは、この傲慢不遜によると言う。マブバーニーは、自由の概念は、奴隷性を終わらせ、普遍的参政権を実現するなど良いことも達成したが、それは、問題を解決することばかりでなく、問題を引き起こすこともあると主張する。マブバーニーは、西欧の外から見れば、

すぎないとし、ハンティントンの言うイスラーム・儒教文明の西欧の勢力に対する挑戦は、妄想であると断定する。マブバーニーは、西欧とイスラームの対立は、アゼルバイジャン、パレスティナ、イラク、イラン、ボスニアなどいずれの場合でも、ムスリム側が敗北している事実には注意を喚起する。そして、ハンティントンのような事実に対する妄想が、イスラームその他の非西欧文明に対する西欧の攻撃を激しくしているのだと主張する。

マブバーニーによれば、西欧は、ミャンマーやペルーの民主主義の反転を攻撃するのに、アルジェリアの場合にはそれを攻撃しないが、こうした二重基準が、西欧の信用を落としているのである。あるいは、大躍進や文化革命における大暴虐をおこなった毛沢東の中国に対して求愛しておきながら、ずっと温和な鄧小平の政権が行った、中国の歴史においてはそれほどの大弾圧とは言えないような、天安門事件を言いがかりに中国に攻撃を加えていることも、西欧の二重基準の典型であって、アジアの人々は、西欧のこうした二重基準を十分に承知していると述べている。マブバーニーは、ハンティントンは、

西欧が自らの不遜によって衰退に向かっていることが分かるのであるが、ハンティントンは、これを認めることができないのだと評している。

わが国でも、ハンティントンの所説は、かなり激しい反響を呼んだ。たとえば、野田宣雄⁵は、ハンティントンの意図を日本を孤立させることにあると説いた。野田は、ハンティントンの主張の根底にあるのは、ヘーゲルやマルクスの進歩史観とはまったく趣を異にする文明を単位とする歴史の見方であると指摘し、そのような歴史の見方の代表としてシュペングラーの『西欧の没落』とトインビーの『歴史の研究』を想起した上で、彼らの間に西欧文明に対する危機感を読み取る。野田は、文明の危機感が、その文明の対外姿勢を控えめにするものではなく、ハンティントンの今後の国際政治の基軸を西欧対非西欧の対立に見いだすときに、その論調が戦闘的色彩を帯びていることに注意を喚起する。

野田は、アメリカがハンティントン流の文明的な視点を持った政策で東アジアの秩序作りに介入しようとしている時、日本もまた大きな文明的パースペクティブを持

って東アジアの秩序形勢に積極的に関与しなければなら
ないものであって、もしそれを怠れば、まさにハンティン
トンが予言しているように、日本は、東アジア圏でアメ
リカと中国の二つの文明の間で孤立して沈没してしまう
危険が大きい、と警告する。

ハンティントンの主張は、要するに、冷戦の終結と
もに、国際政治は西欧という枠組みを越えた広がりを見
せ、問題の中枢は、西欧文明対非西欧文明という固有の
文化と宗教に根ざす文明の対立の構図によって規定され
るようになった、と言うことである。その理由としてあ
げられるのが、文明上の違いが長期にわたる暴力的な紛
争を引き起こしてきた事実、自分の文明に対する意識と
文明間の違いの意識の高まり、国民国家へのアイデンテ
ィティーの弱体化とそれにかわる原理主義という形で
宗教を基軸としたアイデンティティーの台頭、非西欧諸
国における脱西欧化を目指すエリート own 自己の文明の尊
重、決断の主体の個人から帰属集団への変化という五点
である。さらに、ハンティントンは、文明をめぐる対立
は、ミクロ・レベルのマージナルな集団の暴力的な対立

とマクロ・レベルでの文化の異なる諸国間の軍事的、経
済的、国際的、抗争と固有の政治的、宗教的価値の拡大
を目指す紛争を予測している。

ハンティントンの対する反論の中心は、その西欧文明
中心の認識が個別的であるにもかかわらず、相変わらず
普遍性を主張していることに對する異議である。たとえ
ば、アジャミは、文明が存在し、文明への貞節が存在す
ることは間違いないとしても、文明を制御するのは国家
であり、文明が国家を制御するのではない、と断言する。
一方、マブバーニーは、ハンティントンの言うイスラ
ム・儒教文明の西欧の勢力に對する挑戦は、妄想である
と断定する。マブバーニーは、西欧の最大の欠点は、個
人の自由と民主主義を掲げる西欧文明が常に世界の指導
者であると自認しており、多くの西欧社会が経済原則の
重力を否定しようとするのは、この傲慢不遜によると見
る。野田は、文明の危機感、その文明の対外姿勢を控
えめにするものではなく、ハンティントンの今後の国際
政治の基軸を西欧対非西欧の対立に見いだすときに、そ
の論調が戦間的色彩を帯びていることに注意を喚起し、

日本が文明的なパースペクティブを持って東アジアの秩
序形勢に積極的に関与しなければ、日本は沈没してしま
うと警告する。

文明の衝突論を支持するにせよ、支持しないにせよ、
国民国家を世界システムの決定的な要因としてきた近代
が、大きな転換点にさしかかっていることは、今日の世
界の共通認識になっている。

二、国際社会の「文明の基準」 ——近代の普遍化——

「近代世界システム」は、十六世紀頃から西欧を中心
に次第にその形を明らかにしたといわれる。それは、
さまざまな主体とそれらのネットワーク、複雑な帰属意
識、領土と主体との流動的な関係、国内政治と国際政治
の境界の曖昧さ、そしてキリスト教の普遍主義を特徴と
したヨーロッパ中世に比較すると、きわめて異なる特徴
を持っていた。近代世界システムの主体となった近代主
権国家は、行為主体として、圧倒的な優越を確立し、暴
力機構を独占していくとともに、租税徴税機構を独占し

ていった。近代主権国家は、その領域内において信仰さ
れる宗教に関する政策を決定する権限を教会から奪い取
り、自らの上にいかなる上位者をも認めない。

近代世界システムの歴史は、近代主権国家という組織
体が地球上に普及していく過程だった。フランスとかイ
ギリスに典型的に見られた国家形態が次から次へと模倣
されていった。スウェーデンやロシアが主権国家の体裁
を取りはじめたのは、十七世紀頃からであり、中世的な
主体の残滓が残っていたドイツやイタリアも、十九世紀
半ばには、主権国家を形成した。日本の明治維新も、主
権国家化の典型であった。近代においては、主権国家の
普及によって、宗教の権威は不必要となり、主権国家が
信教の自由を人権として保障し、政教分離を法制化する
ことが一般化した。近代化とは、一面から見れば、世俗
的な国民国家の普遍化であった。

ヨーロッパ中世のイデオロギーがキリスト教の普遍性
であったのに対して、近代世界システムは、イデオロギー
の対立を特徴とし、単一のイデオロギーが普遍的な勝利
を収めることはなかった。フランス革命によって、自由

主義的民主制に基盤を置き、国民主権を掲げるナショナリズムが成立し、西側の世界に広がっていった。しかし、絶対王政の支配権を唱える正統主義がこれに対立し、二十世紀になると、前半には、全体主義が、後半には、マルクス主義がこれに挑戦した。

西欧文明を基準とする文明の概念は、日本が近代化を進めようとしたまさにその時期に、国際関係および外交関係において、一つの規範、もしくは実質的に法的な概念になりつつあった。文明の基準は、十九世紀にアジアおよびアフリカが拡大するヨーロッパ中心の国際システムの領域の中に取り込まれた時に、発生した。ヨーロッパの視点からの重要な論点は、ヨーロッパ諸国がどのような条件のもとで「非ヨーロッパの諸政治的共同体を、ヨーロッパ諸国自身が自分たちの間で作り上げた国際社会に、入れてやろうかやるまいか」という論点であった。それは、原則として、文明の基準の確立によって決定された。アジアあるいはアフリカの「諸共同体」は、もしそれらが「国際社会」に受容されることになるのならば、その基準を充たさなければならなかった。

は、この基準の適用が、治外法権すなわち「領土外における裁判」の権利の形で、ヨーロッパ人たちに特権的な法律上の地位を与えることを含むものであることが判った時には、ヨーロッパの人々の傲慢さと無遠慮さに対して、深い憤りを表明した。文明の基準は、第二次世界大戦後の戦後期までに、少なくとも国際法においては完全に死滅し、今や文明の基準は、アジアおよびアフリカの人々がそれに対して反抗している帝国主義的支配および搾取のシステムの眼目だと見られている。

H・ブルは、十九世紀後半および二十世紀前半にヨーロッパ人たちによって設定された文明の基準が「支配及び搾取の不正なシステム」の中心的な構成要素であったという見解は、間違いない事実であり、文明の基準は、「国際社会の構成員たる地位を希求する諸政府は、ヨーロッパ諸国が相互に期待する……遂行の諸基準を充たすことができないならばならないと要求した」と述べていた。ブルは、さらに、「国際法における諸権利の平等を求めるアジアおよびアフリカの人々の要求は、彼らが、諸国家の主権に対する平等の権利、諸国民の自主的決定権、

G・W・ゴングは、文明の基準の体系的な使用には重要な前史があったとは言え、それがもろもろの国際関係の中心になったのは、二十世紀の初期であった、と述べている。文明の基準は、しばしば主要なヨーロッパ列強によって非ヨーロッパ諸国に強制的に強要されたが、多くの非ヨーロッパ諸国のリーダーたちもまた、この基準を充たすことに熱中した。

明治維新以降の日本のリーダーは、文明の基準への適合をヨーロッパ中心の「国際社会」への入場券と見なした。一九一八年の初めの数週間に、レーニン、グレゴリア暦を採用しないと、新たに創られたソビエト連邦は、文明化された国際社会の一員としてまじめに取り上げられない、と宣言した。さらに、一九一二年に、中華民国が正式に披露された日に、そのリーダーの孫逸仙(孫文)は、彼の臨時政府は「文明化された国家としての諸権利を獲得するために、文明化された国家としての諸義務を履行するために全力を尽すつもりだ」と宣言した。

文明の観念は、悪名を馳せた側面も持つ。十九世紀には、中国やベルシャのような古い文化を持つ国々の人々

異なる人種の人々の権利の観念をヨーロッパから吸収するまでは、提起されることのなかった要求であって、彼らがヨーロッパと接触する以前には、彼らの経験の中には、ほとんどあるいはまったく無かったものである」とも述べていた。

ゴングの議論は、大部分、ヨーロッパ諸国中心の「国際社会」に、オスマン帝国、アビシニア、中国、日本およびタイ国を含む非ヨーロッパの政治的共同体を入れるかどうかの問題に向けられている。だが、彼はまた、文明の基準は、おおむね、文明の衝突の結果である、と主張する。全世界を支配したヨーロッパ的な文明の基準は、ヨーロッパの国際社会の中で、およびそれに入ること求めた非ヨーロッパ諸国の中の諸変化において、決定的であった。さらに、これらの変化は、かつてのヨーロッパの国際社会がグローバルな文明化された社会へと拡大したと同時に行われた、より大きなグローバルな変異の諸相であった。

「文明の基準」は、一九二〇年代には、国家間の諸関係を規制する規範になっていたが、まもなく衰退に向か

う。その衰退については、二つの要因があげられている。第一は、第一次世界大戦に続くパリ会議でウッドロー・ウィルソンが主唱し、その後第二次世界大戦後に第三世界に普及した、民族自決の原則の台頭である。第二は、自律的な人間性、人権などの原則の出現である。

ゴンクは、全世界を西欧の基準のもとに収めた近代化という現象を、国際的および交差文化的に取り決められた文明の諸相、すなわち「文明の基準」によって説明した。ゴンクは、「文明の基準」が、文明化されていない諸社会および半ば文明化されている諸社会ならびに文明化されている諸社会を外から拘束した枠組みを明らかにしたのである。

他方、ウォーラステイン⁽⁸⁾らは、近代世界システムを提唱した。彼らの包括的な研究は、過去五百年あまりにわたる近代化の歴史的展開を資本主義の展開として意味付け、世界経済の長波と世界政治の長波を関連させる。十六世紀頃発生し、中心——準周辺——周辺という三層構造を持ちながら、拡大と停滞をくり返しながら発展してきた近代世界システムにおいて、経済の長期サイクルと

なったとみなされている。

ロバートソン⁽⁹⁾は、ウォーラステインらの近代世界システムの提唱に対して、その形成がもつばら過去五百年そこそこの資本主義的な生産様式の拡大によってのみ起こったとする設計図全体に限界があると批判する。ロバートソンには、ウォーラステインらがこの膨大な因果関係の重要性を経済的、物質的な諸要素だけに求めて、諸宗教を含む文化的な変数に付帯現象的な位置しか与えていない点が、受け入れ難いのである。

ギデンズ⁽¹⁰⁾は、グローバル化のプロセスは、西欧型近代性の、より大きな個人的および集合的な反射性に向かつての、大行進を基礎とするという見方を取る。そのため、彼は、宗教を含む文化の諸要素については鈍感であった。彼は、世界の非西欧の諸社会および諸地域が「国際社会」に参入したさまざまな状況についての問題には、あまり関心がない。彼は、世界の社会のすべてが、西欧で発生した、高度近代性の反射性によって圧倒されていると考えている。そのため、ロバートソンによれば、ギデンズらの論考は、明治時代初期の日本のエリートが、近代世

国際システムにおける中心国間の競争が密接な関係を持つというのである。ウォーラステインらは、二回のコンドラチエフの波を一セットとする。したがって、上昇期をA、下降期をBとすると、A1—B1—A2—B2で一セットとなる。A1においては、世界経済の中心、周辺ともに生産が伸びるが、原材料への需要が大きいため、周辺の成長の方が高い。次にB1の時期になり、周辺から経済が停滞し始めて、中心におよぶ。失業率が高まり、階級闘争が激化する。その結果、中心では所得の再分配が起こり、中心から需要が回復し、A2の時期になる。この時期には、交易条件は世界経済の中心にとって有利となり、中心の成長の方が周辺より高くなる。やがて、供給過剰となり、恐慌が起こり、B2に入る。経済のサイクルは、国際システムの国家間の関係に影響を及ぼす。最大の影響は、生産、流通、金融、軍事などのすべての面において、ある中心国が他のすべての国を凌駕する「覇権」を求める競争にあらわれ、覇権国の勃興、興隆、衰退というサイクルと関係する。ハプスブルク家のスペイン、オランダ、イギリス、アメリカが、次々に覇権国と

界に日本の位置を反射して、西欧からさまざまな制度的慣行を導入することともに、当時その他多くの諸国がやっていたように、自国のアイデンティティーを定式化することによって、世界の状況に適合しようとしたことを無視していると批判する。

ロバートソン⁽¹¹⁾は、グローバル化こそ、現代世界の複雑な状況によって創出された最大の主題であるとする。それは、個々の社会の内部の状況の一般的特徴であるとともに、グローバルな状況の特徴であると言う。ロバートソンは、普遍主義と個別主義の相互侵入と言うテーマを取り上げる。ロバートソンは、グローバル性は、近代性の条件ではない以上に、その原因でもなく、近代性へのさまざまなタイプのさまざまな道程だと主張する。ロバートソンのグローバル化(グローバル化+ローカル化)の概念⁽¹²⁾は、もろもろの考え方や産品が、一つの全体としての世界および諸地方に、同時に市場化される傾向の増大を指す。彼は、かなりの期間にわたって、「グローバルに考えよう、ローカルに行動しよう」という標語が使われていることに着目する。グローバル化とは、ますま

す多くの人々が、全世界的に、しかも地方的に考え、そして行動するようになっていて、ということを反映している。

G・W・ゴンガが解明したように、文明の基準は、近代ヨーロッパ諸国がどのような条件のもとで、非ヨーロッパの諸政治的共同体を、ヨーロッパ諸国自体が自分たちの間で作り上げた国際社会に、入れてやろうかやるまいか、を判断するための基準として設定された。わが国をはじめとして、非西欧の政治的共同体は、ヨーロッパ諸国の国際社会に受容されるために、その基準を充たす努力を傾注した。

文明の基準ないし近代社会の条件となった概念は、フランス革命によって確立された自由主義的民主制を基礎とする国民国家の理念とイギリス産業革命に始まる資本主義的工業社会のモデルを前提とするものであった。固有の国民、領土、そして主権を具備する近代国民国家制度は、まずヨーロッパ諸国に広がり、ついで日本やトルコなどによって模倣された。他方この基準を満たさなかったアジア・アフリカの大半は、西欧列強や日本の植民

地になっていった。この過程において、中世における教会の宗教的権威が、近代国家を支えたナショナリズムによって篡奪され、ナショナリズムが一種の宗教性を帯びるとともに、宗教の世俗化が進んだ。このことは、きわめて重要な変化である。しかし、イマニエール・ウォーラステインあるいはアンソニー・ギデンズの研究に代表される近代世界システム、あるいは近代世界の生成について研究を進めている人々の大半は、世俗的な手法で研究を進めており、宗教的な事柄に無関心であるか、敵意を持っているか、のいずれかである。他方、タルコット・パーソンズやローランド・ロバートソンの見解では、長いグローバル化の歴史において、宗教と文化は、決定的に重要であったとされている。この論点は、近代と脱近代の関係に関する議論においては、一つの分岐点となっている。

三、ネットワークと習合 ——脱近代の方向性——

近代の基準は、普遍性を失い、色褪せてきた。それに

代わる新しい時代の理念が模索され、さまざまな脱近代の議論が試みられている。冷戦終結以後、近代以後の新しい世界についての見通しとして、まず田中明彦の「新しい中世」という見方、ついでジャン・フランソワ・リオタールの脱近代の概念、そしてローランド・ロバートソンのグローバル化の理論を手がかりに、「文明の衝突」を超える方向の可能性を考えて見たい。

田中⁽¹³⁾は、世界システムが、全体としては「新しい中世」に向かっていると考える。ただし、現在は移行期で、国際問題と国内問題の区別が曖昧になっている西欧諸国、アメリカ、日本など「新しい中世」の特徴をもっともよく示す部分（第一圏域、古典的な政治パターンが継続している中国やインドネシアその他のアジア諸国などいまだに「近代」の特徴を強く残す部分（第二圏域、および秩序崩壊がきわめて大規模に起こっているアフリカおよびかつてのソ連や東欧の、いわば近代から「脱落」してしまった部分（第三圏域）の三つの圏域に分けて議論を進める。田中は、冷戦とポスト冷戦という視点、覇権とポスト覇権という視点、そして相互依存という視点から

世界システムの分析を行い、その行き着く先として「新しい中世」という概念と三つの圏域の区分を提起し、最後にこの概念をアジア太平洋地域の分析および日本のあるべき対外政策にあてはめている。

田中によれば、冷戦は、米ソ二極対立の戦いであった。その戦場は、第一に戦略核競争、第二にヨーロッパ正面での軍拡競争であったが、これらの戦場では、実際の戦闘は行われなかった。第三の戦場は、第三世界で、そこでは代理戦争型の紛争が多発した。そして、第三世界における内戦は、しばしば国際化した。冷戦は、アメリカの独立革命の伝統を引き継ぐ政治的、経済的自由主義とロシア革命によってソビエト連邦の支柱となったマルクス・レーニン主義との二つのイデオロギーの間の戦いであった。自由主義的民主制を奉じる国家にとっては、ロシア革命は、二重の意味で脅威だった。私有財産の否定は、経済的自由主義への真っ向からの挑戦であったし、民主集中制は、権力の分立と相容れない「全体主義」的制度だった。これら相容れないイデオロギーの対立という意味での冷戦は、ロシア革命とともに始まったが、第

二次世界大戦までは、加えてドイツのナチズム、イタリアのファシズム、および日本の軍国主義が、自由主義的民主制に敵対するイデオロギーとして存在した。

田中は、ヨーロッパ中世という世界システムの特色として、第一に、皇帝、王、貴族、教皇、司教、修道院、騎士団、都市、同盟などさまざまな主体とこれらの主体からなるネットワークの存在を掲げる。そこでは、これらの主体間の関係はきわめて入り組んだものだったのであって、一人の騎士が複数の主君に仕えることも珍しくなかったこと、したがって帰属意識は複雑だったこと、そして領土と主体との関係も固定的というよりも流動的だったことを指摘する。第二に、イデオロギーの面では、きわめて普遍的で、ローマ教会のものとキリスト教の普遍主義が支配的だったことを指摘している。そこから、中世ヨーロッパにおいては、権威と権力の分離というパターンが生まれ、ローマ教皇が権威を象徴し、神聖ローマ皇帝が権力を象徴した。

田中は、アメリカの覇権が弱まり、冷戦が終結した二十世紀後半のシステムは、中世の世界システムと近代世

界システムのどこに似ているかと言えば、非国家主体の重要度が増していること、イデオロギー対立が終焉したことでは中世に近いが、経済の相互依存面から見ると、技術水準が違い経済システムが異なるので、ヨーロッパ中世とは、まったく違々と述べる。田中は、現在の世界では、ヨーロッパ中世とまったく異なる技術水準のもとで、近代世界システムの第三の特徴であった資本主義経済の拡大・深化が、近代世界システムを特徴付けた主体の特徴およびイデオロギー状況を崩壊させたのであって、主体およびイデオロギーの二面において、近代以前のヨーロッパ中世に似た世界システムを登場させていると主張する。

近代世界システムから「新たな中世」への移行を、田中は、自由主義的民主制と市場経済という指標によって世界を分類する「三つの圏域」の相互作用のモデルによって説明する。

第一圏域では、自由主義的民主制が定着しており、この政治体制を転覆しようなどという試みは、ほとんどない。この圏域は、具体的には、西欧諸国、カナダとアメ

リカ、日本、オーストラリア、ニュージーランドなどOECD加盟諸国であり、この圏域内部では、交通・通信網はきわめてよく整備されて、「新しい中世」の特徴をもつともよく示す。企業活動はきわめて国際化しており、人々や団体の帰属意識はきわめて複雑なものとなり、国際問題と国内問題を峻別することはきわめて難しい。紛争は頻発するが、相互依存関係の複雑さと自由主義的民主制のために、これらの国と国との紛争が軍事化することとは、ほとんどない。複雑に入り組んだ相互依存のネットワークの中で、軍事力はほとんど使われず、経済力も威圧的なものは効果を失い、説得のためのシンボルと論理の操作が決定的となる。

第二圏域は、自由主義的民主制と市場経済の双方がともに成熟するまでには至っていない地域である。第二圏域においては、国家は、きわめて重要な主体として存続している。国家は、西欧列強あるいは日本の帝国主義からの植民地化圧力に対抗したナショナリズム勢力のチャンピオンとして誕生した。権威主義的な政治体制のものでは、世界的な交通手段や通信手段の発達にもかかわら

ず、情報を制限し、人々の行動を制約することは可能であり、軍事的手段も、忌避しない場合がある。

第三圏域は、近代が達成したもののさえ失われ、秩序がまったく崩壊してしまった地域である。具体的には、ルワンダ、ブルンジ、ソマリア、スーダン、シエラレオネ、リベリアなどのアフリカ諸国、レバノン、旧ソ連のタジキスタン、グルジア、アルメニア、アゼルバイジャン、東欧のボスニアなどがこの混沌圏に入る。ここでは、部族間の虐殺、エスニック・グループ間の内戦、難民の大量発生、伝染病の蔓延が発生している。

第一圏域と第二圏域の関係には、「新たな中世」の様相と「近代」の様相の特徴が混在する。第二圏域内の、経済的にダイナミックに発展し、民主化も進む国々に対しては、第一圏域の諸国は、良好な関係を維持し、経済相互依存を強めている。しかし、第二圏域の自由を抑圧する諸国に対しては、第一圏域内の政治的関心の強い主体が、政治体制の面での改革を求める傾向が出てくる。たとえば、米中関係に、これが典型的に表れている。第二圏域の民主化の動きが見られるが経済面で成果のあが

らない地域への第一圏域の関係は、政治的に支援すべきだという勢力と経済面に関心を持つ主体との合意形成の困難を伴う。これは、ロシアに対する関係に典型的に表れている。全体として見ると、第一圏域と第二圏域の間の関係には、国家中心の相互作用が有力であり、とりわけ権威主義的な政権との関係は、軍事中心、国家中心にならざるをえない。

第一圏域と第三圏域との関係は、第一圏域が「新しい中世」に向かう中で、かわりたくない「混沌」として忘れ去られてしまう危険が非常に強い。田中は、このことを認めつつも、国際的制度やNGOを通しての活動が積極的な役割を果たしていることに希望を持っている。

田中の議論は、現実根ざしており、文明の衝突を超える一つの方向を示唆するものに違いない。しかし、田中は、経済と政治を指標とするモデルによって分析を進め、ハンティントンの導入した文明、ことに文化と宗教の要素は組み入れていない。「新しい中世」が、これらの要素を無視してよい程に世俗的な構造になるとは、考えない。

ソンスにおいては、システム原則は、穏健な福祉国家という旗標のもとでの成長経済と富裕な社会の安定化に対応するものだった。だが、今日のドイツの理論家たちのシステム理論は、テクノクラシーの理論であり、個人あるいは集団の欲求や願望とシステムの機能との調和は、もはやシステムの機能作用の単なる付随的な一要素でしかない、とする。ともあれ、オーギュスト・コントが考えていたような社会思想からニクラス・ルーマンのそれに至るまでの多くの変化や変容を超えて、社会的なものについては、同じ理念が受け継がれている。

他方、マルクス主義のモデルが生まれたのは、資本主義による、伝統的市民社会の包囲に伴う闘争の中からであった。このモデルは、先進自由主義国家においては、これらの闘争と闘争機関が、システムの調整制御因子へと変容してしまっており、共産主義国家においては、再び全体化のモデル、その全体主義的な効果へと逆戻りしてしまっている。

リオタールは、社会的なものの同質性か、それとも内在的二元性か、どちらを選ぶにしても、選択は恣意的で

第二の可能性として、脱近代の議論を考えたい。脱近代(ポスト・モダン)という言葉を使い始めたのは、六〇年代末期のアメリカの社会学者や評論家であった。この言葉が出現したのは、脱工業化(ポスト・インダストリアル)という言葉とともに、先進資本主義諸国が、文化的にも、社会的にも、変質しはじめた時期とおおむね一致している。

ポスト・モダン論の旗手、ジャン・フランソワ・リオタール⁽¹⁾は、近代社会をどのように表象するのかという問いに対して、相反する二つのモデルが与えられてきたという。一つは、社会は、機能的なひとつの全体を形成しているとするものであり、他方は、社会は二つに分断されているとするものである。第一のモデルは、タルコット・パーソンズとその学派の名を冠することができものである。第二のモデルは、マルクス主義の潮流のものである。

社会は有機的なひとつの全体を形成しており、この全体が欠けてしまえば、それはもはや社会ではないという考えは、フランス学派の創始者たちの理念であった。パー

あり、また、実証的、システムの知と批判的、反省的、解釈的な知を区別することもできない、と言う。リオタールは、この二者択一の問題そのものが、ポスト・モダンにおける知の様態には適合せず、技術やテクノロジーの変化に助けられた資本主義の現段階における経済の再発展は、国家機能の重大な変化と対をなし、社会の制御機能は、将来にわたってますますいわゆる行政官の手を離れて、自動人形の手にならねられる、と予測する。

リオタールは、伝統的な物語にしろ、人間の解放、理念の生成、発展などの「近代的」な物語にしろ、正当化の物語が衰退してしまっていることは、信憑の衰退に結び付いていると考える。一方、記憶された情報およびデータ・バンクを公衆が自由に利用することができるようにすると、言語ゲームはその時点での完全情報ゲームとなり、非ゼロ・サム・ゲームとなり、そこでは、賭金が知識あるいは情報によって構成されるから、賭金の涸渇から討論が最小にして最大の均衡という状態に行き着く危険はなくなつて、可能な言表としての言語の留保分にはかならない知識の留保分は汲みつくし難くなる。リオ

タールは、ここに、正義への欲望と未知のものへの欲望がともに尊重されるような一つの政治のデッサンがある主張する。

リオタールの「脱近代」は、「近代」を根本的に規定していた価値——普遍性として考えられた人間性——に對する不信任感を表明する。それは、現実を超えるべき理念が現実によって凌駕される逆転現象であって、現実の本質にかかわるとされた幻想的な理念が現実を正当化するのではなく、資本、技術、システムとしての社会などの現実が、理念的活動を決定するという認識なのである。小林康夫は、リオタールの「問い……は、もはや単なる『何が真理か』でもなければ、『何が事実か』でもない。それは、もし定式化することが可能であるとすれば、『どのように（正義）（実践的正当性）が可能となるか』という問いとなるであろう」と述べている。小林は、リオタールは、ルーマンの「システム理論」とハーバマスの「論議」の理論を視野に収めつつ、前者はポスト・モダン状況の追認にすぎないもの、後者は最終的には普遍性を価値とするモダンへの一種の回帰に陥っているもの

として鋭く批判することによって、「脱正当化」という独自の理論的展望を切り開いたのであって、まさにそれが物語的な展望を欠き、しかもモダンへの飽くことなきノスタルジーを断ち切ろうとしている点において、きわめて過激なものである、と評している。ごく単純化してしまつと、近代化の柱をなした、そしてすでに失われた普遍性と統一性への郷愁を断て、というのがリオタールのポスト・モダンの主張なのである。

ローランド・ロバートソン⁽¹⁶⁾は、グローバル化論を提起し、グローバル化のモデルの一つとして日本を取り上げる。ロバートソンのグローバル化論は、過去数世紀にわたって、世界は、四つの基本的な要素——国民国家、個々の自我、しばしば国際関係と呼ばれる諸社会のシステム、および人類——の枠組みにおいて、ますます圧縮されてきたと捉え、グローバル化は、多くの世紀にわたるプロセスであるという立場をとる。一般に欧米では、日本は、世界システムへの後発参入者であって、近代化するとともに、全面的に国際システムに参加することはしないという西欧の不满にもかかわらず、グローバル化に成功し

た新参者であると考えられている。だが、ロバートソンは、たとえば徳川時代の日本の国際システムからの孤立は、いわば二十世紀およびそれ以降の日本の広範なグローバル化への準備過程だった、と論じる。ロバートソンによれば、近代化の古いモデルによると、多くの国々が孤立し、もしくは撤退したが、鎖国によるグローバルな状況からの孤立は、グローバル化へ向かつての意志表示だったであり、日本の長期にわたる世界からの離脱は、「世界観察」の一形式だった。このように見て、ロバートソンは、今日の日本は、日本人がしばしば主張する固有性の故ではなく、世界に対するその方向付けの故に、モデルとして検討に値する社会となっている、と言う。

日本は、経済的な成功のために、全世界の関心と懸念の対象になっている。ことにアメリカからは、対極としてのソ連が消滅してしまったこと、およびグローバルな場における日本の上昇に比べてアメリカの衰退が危惧されたことが、日本に注目する理由になっている。アメリカ人の関心が日本に向けられるもう一つの理由は、現代の日本が、世界の新しい先行的な社会の新しい主要な様

態ないし脱近代の実現において先行しているかも知れない、という見方である。ロバートソンは、近代日本の政治が国際化ないしグローバル化を中心的な主題にしたこと、そして最近の日本の新宗教運動の多くが国際化を重要な活動に据えてきていることに注目する。

日本が宗教的な世界の中心であるとか、そうなる潜在能力を持っているという神話は、ロバートソンによれば、決して新しいものではない。それは、一八六八年の明治維新以降国家主導で推進され、そして、戦前戦中の日本の軍国主義的最盛期には、大東亜共栄圏や八紘一宇の思想や運動を通して強調された。敗戦後、多数の新宗教運動が台頭したが、これらが発達したことの意味については、これを、日本社会の内側のストレスとその解消手段の提供のせいにする傾向が一般的であった。⁽¹⁷⁾しかし、このアプローチでは、今日、たとえば在家仏教運動の創価学会やそのライバルである立正佼成会なども目立つ新しい宗教運動が、きわめて重要なやりかたで、グローバルな志向性を示していることを説明することは困難である。これらの運動は、日本を中心とする世界という明

確な概念を持って、独自の「外交政策」を展開している。そして、新宗教運動のグローバルな政治活動は、いずれも、その要を平和の理念においている。

ロバートソンは、一九四五年の日本の決定的な敗戦を象徴的に確定化した広島と長崎へのアメリカ合衆国による原爆の投下が、平和の探求を日本の社会における中心的な、そして高度に操作可能な主題にした、と観察する。創価学会、立正佼成会その他の新宗教運動は、西欧世界において会議を主催したり、国際的な政治家たちに賞を与えたり、その他諸々の活動によって、平和への貢献に力を注いでいる。ロバートソンは、たとえば、創価学会の場合、表向きにはその「教義」の強調点を戦前の国家主義から逆転しているものの、潜在意識では、戦時の日本の「八紘一宇」の観念との継続性がある、と指摘する。十九世紀の中期以後に展開した天理教や大本など新宗教運動のいくつかは、明治、大正期以来、日本の世界へのかかわりあいに関連していた。それらは、このようなやり方によって自らの正統性を獲得しようとするともに、日本の世界へのかかわりあいの増幅と世界秩序の理

念の産出に寄与した。創価学会、立正佼成会、統一教会その他の新宗教は、たとえばその学術活動に日本人でない、ことに西欧人の学者を包み込むような会議を開催したり、雑誌を発刊することによって、学者たちをそれらの世界観の中に取り込む試みに力を注いでいる。それらの活動は、長い目で見れば文化的理念の形成は大きな重要性を持つという鋭い洞察力による、と考えられる。

日本宗教についての教科書的な見方は、一八六八年以降の日本が西欧社会を模倣して近代化しようとした営みおよびその後のアジア・太平洋への侵略的な行動において「国家神道」が国民を軍国主義に動員するために演じた役割のみに焦点をあてており、日本の太平洋戦争における敗戦、およびその廃虚から一九七〇年代および一九八〇年代における世界第二の経済力を背景とする影響のある地位への台頭においての宗教の積極的な役割については、これを無視している。事実、一八八〇年代から一九四五年までの期間の大半において、日本政府は、教会と国家を区別する西欧の見方との調整をはかる目的があったので、「国家神道」を、憲法的にも、行政的にも、

宗教機関というよりは、国家の儀礼を執行する祭祀機関、ないし儒教的な道徳的機関として位置づけていた。同時に、第二次世界大戦後のアメリカ占領軍による「国家神道」の廃絶と信教自由の付与以後は、日本の宗教は、ますます世俗化する文化の付帯現象であるという見方が定着した。日本の政治、経済についての学術書や学術論文が、日本宗教については言うに及ばず、日本文化および関連の事柄について腰を入れた論述を行うことは、減多にない。

しかし、十数世紀にわたって日本が外部の世界をきわめて注意深く秤量して、外来のものの中から何を受容し、何を排除すべきかについて、高度に注意深い選択を行って来た内的な源泉および資源は何であったのか、という問題がある。日本全体が、日本社会の特徴を実質的に捨てないままで、国際的なあるいはグローバルな社会の一員になることに取り憑かれているような社会にどうしてなったのか。

ひるがえって、日本人は、古くからきわめて多くの外来の思想体系を同化し、つながりを保ち、かつしたたか

な国民的・社会的アイデンティティーを維持し、もしくは創造してきた。少なくとも千五百年の間、日本の文化とアイデンティティーは、主要な部分が外来の宗教思想と儀礼によっていた。近代化を進めた日本人は、それ自身の固有の目的のために外界で作られた理念を採択し採用する身についてた性向を持っており、それは、日本社会の中心的な特徴になっている。さらに、外界との遭遇によって作られるアイデンティティーが、日本人のアイデンティティーである、という議論さえもある。これを可能にする要因として、ロバートソンは、日本宗教の二つの特徴に注目する。第一は、日本宗教の習合的性格（シンクレティズム）である。第二は、土着的な神道の中心をなす祓の儀礼が、内か外かの境界を設定する基礎構造（インフラストラクチュア）となっていることである。

日本宗教は、神道およびシャマニズムを中心とする土着的宗教的性向を土台として、その上に相互に影響しあうインド、中国、朝鮮、そしてキリスト教に起源する諸宗教を秤量して習合した混合物である。ロバートソンは、日本における宗教的習合の重要な特徴は、政府によって

諸々の伝統の宗教が政権の権力を正当化するために機能的に用いられてきたことだ、と言う。土着の日本宗教は、大陸の儒教および仏教の導入によって発見され、神道という名称を与えられた。仏教の日本への導入の後、諸仏は、土着の神々や偉人たちの守護聖者と見なされるようになり、ある面では、諸仏の方が勝れていたが、ある面では、神々の方がより根源的であった。新しい習合の例では、明治時代の政権担当者は、ナシヨナリズムに宗教性を与えるために、儒教の家族倫理の基盤の上に、西欧起源の王権神授説を接木して、その頂点に天皇崇拜を配置する国家神道を構築し、公教育を通じて宣布した。また、戦後におけるキリスト教的な伝統の中から生まれた政教分離の受容は、日本人の選択的な西洋への志向を制度的に確認しているし、一方、仏教式の葬儀は、儒教の儀礼の普遍的な観念への接木を表象している。ともあれ、決定的な点は、一つの全体としての日本宗教の構造そのものおよび個人の日常生活におけるシンクレティズムが、土着および外来という点でそれぞれに異なるさまざまな素材から、日本人のアイデンティティを作ること

宗教的基礎構造の重要な局面は、日本社会における浄化の儀礼の重要性と関係を持つ。浄化の儀礼は、聖なるものと俗なるものとの境界を設定し、そして「内」を「外」から区別する。浄化に対する大いなる配慮は、それ自体、外で発生した諸思想を排除する能力、そして輸入されたものを「浄化」する能力の、宗教文化的な基盤である。明治時代の初期にもろもろの思想が輸入された時には、外来思想は抜い清められ、そして新しい機関の設立にあたっては、セットになった思想の一つの外国の源泉からは輸入しないというやり方で、舶来文化の、日本化の円滑化が図られた。

以上は、開国と鎖国を規則的に循環させ、そして比較的に僅かな汚染しか受けないで、もろもろの思想を組織的に輸入してきたという、日本独特のインストラクチュアについてのロバートソンの考察の要旨である。もちろん、こうした現象については、日本の外からも、日本の中からも、多数の説明が試みられてきたが、ロバートソンの独創性は、宗教への着目にある。ロバートソンは、宗教がグローバル化に一定の役割を果たしていることを

ができる、ということである。

日本宗教の基礎構造という主題は、ロバートソンによれば、市民宗教の概念に対置される。日本宗教の習合的な性質には、基礎的な結合力があり、日本社会の結束力とその対外関係の中心にある。その基礎構造の主要な特徴は、日本宗教の多神教性にあり、日本宗教の多神教性は、宗教の高度に手段的、機能的な概念を促進した。事実、少なくとも日本への仏教の導入以後には、何らかの形で、諸宗教や諸世界観の普遍主義的な主張と土着的な日本の伝統を調和させるために、何種類もの「多宗教政策」が次々に実施された。太平洋戦争以後、日本に西欧流の信教の自由と政教分離が導入されたことも、全体像には、ほとんど違いをもたらしていない。国家による諸宗教の間の関係の秤量は、今や表向きには著しく減ったけれども、個々の日本人が、そのような「政策」を彼らの日常生活において維持しているからである。ともあれ、日本宗教の徹底的に制度化された「多神教性」が、多くの種類の異なる世界観の調整、調和、機能化を可能にしている、と観察されている。

認識することは、現代のグローバルな場が単に資本主義、近代主義、帝国主義その他の何かの産物に過ぎないというような見方に対抗する際に役立つ筈だと考える。ある社会の内なる特徴が、ある社会のグローバルな場への参入の形式に影響する。そして、ある意味では、これらの特徴は、全体的なグローバルな状況の一面面である。ロバートソンは、日本は、世界秩序における個別的概念の有力な生成元の一つであると考える。

文明の衝突を超える方向を探るために、田中明彦の「新しい中世」、ジャン・フランソワ・リオタールの「脱近代」、そしてローランド・ロバートソンの「グローバル化」のモデルを眺めてきた。

田中の「新しい中世」のモデルは、相互依存関係、ないし文明間のネットワークのイメージを構築することによって、ハンティントンの文明の衝突の壁を突き破ってくれる。しかし、新しい中世を実現している第一圏域と近代の状況にある第二圏域の対決の残存、および近代化に取り残されて混沌の状況にある第三圏域との関係をいかに図るかについての考察は、必ずしも十分だとは思え

ない。ことに、田中の議論は、文明の衝突論が新しい課題として見直すべきだとする文化および宗教の問題を軽視している。このことは、ロバートソンのウォーラスティンおよびギデンズに対する文化および宗教軽視の批判をそのままではめてもよいような問題点である。

リオタールの「脱近代」のモデルは、近代モデルの徹底的な否定である。論理的には、痛快であるが、こうした全体的な否定は、近代の秩序を破壊するだけに終わって、新秩序の構築には、至らないで、究極的な混沌をもたらす可能性を秘めている。

ロバートソンの「グローバル化」論にも、問題は少ない。しかし、このグローバル化論の最大の魅力は、宗教と価値の重視にあり、また漸進的な変化への目配りにある。日本人が百二十年にわたる近代化Ⅱ欧米化の営みに飽きてきている今、日本人の根底にある習合性と禊の儀礼に、グローバル性ないし脱近代性の象徴を発見するロバートソンの所説は、われわれ日本人に自信を与え、われわれが、西欧を超え、近代を超えるための一つの大きな示唆となりえると思われる。文明の衝突の提唱は、

西欧文明の危機感の表明である。これに相当するだけの危機感がわれわれにも求められていると考えるべきであろう。

註

- (1) Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Summer 1993, pp. 22-49.
サミュエル・ハンチントン(竹下興起監訳)『文明の衝突——再現した「西欧」対「非西欧」の対立構図』『中央公論』一九九三年九月号。
- (2) Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?* Berkeley: University of California Press, 1993.
- (3) Fouad Ajami, "The Summoning: But They Said, We Will Not Harken." *Foreign Affairs*, Vol. 72 No. 14, September/October 1993, pp. 2-9.
- (4) Kishore Mahbubani, "The Dangers of Decadence: What the Rest Can Teach the West." *Foreign Affairs*, Vol. 72 No. 14, September/October 1993, pp. 10-14.
- (5) 野田宣雄『文明衝突時代の政治と宗教』PHP研究所一九九五年。
- (6) G. W. Gong, *The Standard of 'Civilization' in International Society*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
- (7) H. Bull, 1984: 'Forward,' in Gong, *op. cit.*, p. viii.

- (8) Immanuel Wallerstein and T. K. Hopkins, et al. *World Systems Analysis*, Beverly Hills: Sage Publications, 1980.
- (9) Roland Robertson, *Globalization*, London: Sage, 1993.
- (10) Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- (11) Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson, eds. *Global Modernities*, London: Sage, 1995.
- (12) Roland Robertson, *Globalization*, London: Sage, 1993.
- (13) 田中明彦『新しい「中世」——二一世紀の世界システム』日本経済新聞社、一九九六年。／田中明彦『世界システム』東京大学出版会、一九八九年。
- (14) ジャン・フランソワ・リオタール(小林康夫訳)『ポスト・モダンの条件——知・社会・言語ゲーム』水声社、一九八六年。
- (15) 前掲書、訳者あとがき。
- (16) Roland Robertson, *Globalization*, London: Sage, 1993.
- (17) Neil McFarland, *The Rushhour of Gods*, 1967.

(あべよしや・國學院大学教授)