

文明としてのアメリカ、または《パクス・アメリカーナ》(1)

橋本 富郎

共通講座教室・人間社会科学講座

(2000年9月1日受理)

America as a civilization, or 《Pax Americana》(1)

Tomiro HASHIMOTO

Department of General Studies (Humanities and Social Sciences)

(Received September 1, 2000)

This paper attempts to interpret The United States of America as a civilization and then to define the nature of “Pax Americana”. In this volume in order to understand the structure of civilization in general, the author first examines the three arguments by Yukichi Fukuzawa, Takeo Kuwahara and Tadao Umesao, concluding that civilization is a composite of culture and society.

Culture is an “inner” civilization, meaning a whole body of human ways of both thinking and acting. Society is an “outer” civilization, meaning a whole body of environments consisting of both instruments and institutions for human life.

A leading civilization acts paternally i.e., gently and/or forcibly and provides others with a universal norm for culture and a universal model for society. America as a leading civilization is based on a combination of the following principles: (1) liberal democracy, (2) a high standard of living, and (3) security. All of these account for the fact that America was surely been one of the most significant influences on world affairs in the twentieth century.

(To be continued)

I 文明の政治学

本稿の最終的な目的は、アメリカとは何かを考えることにある。アメリカを肯定的に評価する人であれ、否定的に考える人であれ、いま20世紀を終えようとするにあたって、その主役のひとりがアメリカであったという事実から目をそむけるわけにはいかないであろう。この一世紀はどのような時代であったのか、どのような底流がながれていたのか、現在われわれはどこの淵に立っているのか、そうした問題を考えるためには、アメリカを抜きにしては論じられないはずである。

そこで筆者は、まずアメリカをひとつの文明だと捉え、次いでその“文明としてのアメリカ”を手がかりにして、いわゆる《パクス・アメリカーナ》と呼ばれた状況の特徴を明らかにしてみたいと思う。もしもわれわれ日本人が、日米安全保障体制のパートナーとしてみずからの生存と安全を保持しようと望むなら、その体制の実態を熟知しなければならないのは当然であり、その努力を惜しむのは知的怠慢のそしりを免れないであろう。

(なお、とくに但し書きのない場合はすべて、本稿におけるアメリカとはアメリカ合衆国をさすこととお断りしておく。)

筆者のいう「文明」には、いくつかの限定を設けて論じなければならない。なぜなら文明は、人類の悠久たる時の流れのなかで、広く世界に散在する形で存在してきたのだが、それらを網羅する作業のなかから文明のモデルを作成するというような、気宇広大な文明論を構築しようというわけではないからである。

そこで筆者のいう文明とは、第一に、近代あるいは現代の文明のことである。もっと古い文明への言及はたんなる

参考にとどまる。第二にそれは、あくまでも政治学徒の語彙である。文明というものを政治という切り口で切った場合に、どのような断面図が見えてくるか、現代の政治の世界において文明はどのような意味と役割をもっているか。それを探ることが筆者の関心であり、拙論のささやかな試みである。したがって、民族学者や文化人類学者が用いる文明の概念とはおのずから異なってくるのは当然である。問題意識のあり方しだいで、同じ概念や言葉をちがった意味で語ることは許されるであろう。

(1) 三つの文明論

文明の構造にかんする示唆を得るために、三人の先達の文明論に耳を傾けてみよう。福沢諭吉、桑原武夫、梅棹忠夫がそれである。彼らの見解が多くの点で大きく異なっていることはいうまでもない。たとえば梅棹は、「これまで、・・・日本文化論はたくさんあっても、日本文明論というのは、じつはあまり前例がないのです。福沢諭吉の『文明論之概略』という前例はありますけれども、これはわれわれがかんがえるような意味での文明学ではありません」¹⁾と書いている。とはいえ、三人の議論のなかから文明の構造にかんする共通項をとり出すことは可能であると思われる。筆者は彼らから得た示唆の助けを借りながら、文明としてのアメリカを論じたいと思う。

a. 福沢諭吉の文明論

結論を先取りしていえば、福沢にとっての文明とは、一国の独立自存をまっとうするための手段以外のなにものでもなかった。彼が「自尊宗」を主唱したゆえんである。文久二年(1862)に幕府の遣欧使節団に随行した彼は、その往復の途次、アジアの港で衝撃的な場面をつぶさに目撃する。そこでは、イギリス人の指揮下におかれた中国人やインド人が唯々諾々として労働に従事していた。福沢の目に映った彼らの姿は使役奴隷と異なるところがなかったばかりか、福沢のまぶたの裏には日本の危うい将来が二重写しにだぶって見えて仕方がなかった。

日本が同様の運命を免れるためには、鎖国を脱して開国し、西洋の文明を摂取する以外に術はない。かくして、「入欧」は福沢にとって至上命題となる。彼は当時の世界の文明を論じて、ヨーロッパ諸国とアメリカ合衆国を最上の文明国、日本をふくむアジア諸国を半開国、アフリカとオーストラリアなどを野蛮国とそれぞれ位置づける。そして、「文明は死物にあらず、動きて進むものなり。動きて進むものはかならず順序階級を経ざるべからず。すなわち野蛮は半開に進み、半開は文明に進み、その文明もいままさに進歩の時なり」という典型的な進歩史観ののっつて、次のように断定する。「一国文明の進歩を謀るものは、ヨーロッパの文明を目的として議論の本位を定め、この本位によりて事物の利害得失を談ぜざるべからず」²⁾

福沢は論を進めて、文明を「外の文明」と「内の文明」に区別する。外にあらわれる文明とは、衣服、飲食、住居、器械、政令、法律、兵制、巨艦、大砲など、耳目でもって見聞できるものをいう。内に存する文明とは、人民の精神もしくは無形の気風をさす。それは人びとのあいだに浸潤して、広く事跡に顕われるとはいうものの、売買不可であると同時に、短時日の創造が困難なものである。この文明の精神に名前をつけるとすれば、時については時勢、人については人心、国については国俗または国論となる。

二種類の文明の関係を約言して、福沢はこう述べる。「国の文明は形をもって評すべからず。学校といい、工業といい、陸軍といい、海軍というも、皆これ文明の形のみ。この形を作るは難きに非ず、ただ銭をもって買うべしといえども、ここにまた無形の一物あり。この物たるや、目見るべからず、耳聞くべからず、売買すべからず、貸借すべからず、あまねく国人のあいだに位してその作用はなほだ強く、この物あらざればかの学校以下の諸件も実の用をなさず、真にこれを文明の精神というべき至大至重のものなり。けだしその物とは何ぞや。いわく、人民独立の気力、すなわちこれなり」³⁾と。

しかし、福沢の目に映った当時の日本は、文明の形はいかほどか整いつつあったとはいうものの、文明の精神たる人民の独立の気風は不足しているばかりか、日々に退歩をかさねているようでさえあった。たとえば明治七年に彼が下した診断、「日本にはただ政府ありて未だ国民あらずと云うも可なり」⁴⁾も、そのような実情を背景として読まれるべきものであろう。国家の外形については、廃藩置県が終了して、中央集権的な法律や政治の制度その他はなんとか目鼻がつきはじめたけれども、国家という器の中身たるべき国民の意識はまだ形成されていない、と嘆じているのである。

加えて、同年のこと、福沢はロンドンに在留している門下生の馬場辰猪にこう書きおくっている。「方今日本にて兵乱すでに治まりたれども、マインドの騒動は今なお止まず、この後もますます持続すべきの勢いあり。・・・旧習の

惑溺を一掃して新しきエレメントを誘導し、民心の改革をいたしたく…、法の権も商の権も日々に外人に犯され…。結局、我輩の目的は我が邦のナショナリチを保護するの赤心のみ⁹⁾と。

ここでナショナリチの言葉が注意をひく。なぜなら、このナショナリチが福沢の“政治的文明論”のかぎ概念になっていると思われるからである。彼はいう。外国の文明を積極的に摂取しようとするさいには、しばしば国体論が世間に登場してくる。穏健な形では、国体を守りつつ文明を取捨すべしという主張であり、極端にいたっては、文明と国体は並立できないものであるから、文明の摂取は国体を損なうとの謬説となる、と。しかし、福沢は次のような立論を擁して、ヨーロッパ文明は日本の国体を強固なものにするがゆえに、その摂取をちゅうちょすべきではないと断言する。

「国体とは何物を指すや。…体は合体の義なり、また体裁の義なり。物を集めてこれを全うし他の物と区別すべき形をいうなり。ゆえに国体とは、一種族の人民集まりて憂楽をともにし、他国人に対して自他の別をつくり、みずから互いに視ること他国人を視るよりも厚くし、みずから互いに力を尽くすこと他国人のためにするよりも勉め、一政府の下にいてみずから支配し他の政府の制御を受くるを好まず、禍福ともにみずから担当して独立する者をいうなり。西洋の語に“ナショナリチ”と名のるものこれなり⁶⁾

つづめていえば、福沢のいうナショナリチ(nationality)とは、一国の人民の政治的独立にほかならない。国体の存亡は、一にかかって国が政治の権を失うと失わざるとにある。国体の存亡は言語宗旨の存亡に比例しない。よしんば言語宗旨が存続しようとも、他国による支配下に身をおく場合には国体は断絶したものとみなさざるをえない、というのである。

したがって、国体を維持するということは、自国の人民がみずから政治をおこなうことであり、そのためには他国人に政治の権を奪われてはならない。ここには、19世紀中葉以降の日本をとりまく国際情勢が色濃く反映されているように思われる。アジアに進出してきていた西欧の諸列強は、トントンと扉を叩いて訪いをいれるというよりはむしろ、乱暴にも扉をこじあけて入ろうとするようなありさまであったからである。そうした文脈のなかで考えるとき、福沢の『文明論之概略』や『学問のすすめ』からおよそ四半世紀後に、日本の20世紀が日露戦争で幕を開けたことは、ひじょうに象徴的であるといわねばならない。国際環境がそうした様相を呈しはじめるにいたっては、日本人が一体となって「外の文明」化と「内の文明」化をふたつながら達成することを措いて、ほかに政治的独立を維持する術はない。それが福沢の処方箋だったのである。

じっさい、時勢という名の列車のポイントを切りかえて、攘夷から開国へと鉄路を変更することは不可避であった。明治四年、岩倉具視を団長とする遣米欧視察団が、ヨーロッパ文明の摂取を目的として十二カ国歴訪の旅にのぼったのが、そのあらわれのひとつである。開国へのカーブの切り方は、当然のことながらお上主導であったし、かつ前例のないほどに急であった。こんなエピソードが残っている。大久保利通を筆頭とする一流の反幕政治家たちは、国際情勢にうとい攘夷エネルギーを利用して時勢を動かそうとしたのだったが、その後「維新政府ができたあと、あるちよつとボンヤリした人間が太政官に出かけていって、いつ攘夷のお取りやめが布告されましたかと聞きにいった⁷⁾」ところ、井上毅が答えていわく、あのときはあれでよかったんじゃ、という。

福沢自身も、明治三十一年、往時を次のように回顧している。「攘夷は私の何より嫌いなことで、コンナ始末ではたとい政府は変わっても、とても国は持てない。大切な日本国を滅茶苦茶にしましうだろうと本当にそう思ったところが、後に至ってその政府がだんだん文明開化の道に進んで今日に及んだというのは、実に有り難い目出たい次第である…⁸⁾」ちなみに、彼の法名は大観院独立自尊居士という。

彼はさらに語を継いで、ナショナリチを重んずる気持ちがどこからどのようにして発生してくるかについて述べる。「この国体の情の起こる由縁を尋ぬるに、人種の同じきによるものあり、宗旨の同じきによるものあり、あるいは言語により、あるいは地理により、その趣一様ならざれども、もっとも有力なる原因と名づくべきものは、一種の人民、ともに世態の沿革を経て懐古の情を同じうするもの、すなわちこれなり⁹⁾

ナショナリチの真の淵源は、一国を形成する人びとの共感という心的状態にあるというのである。それは、世代に世代を重ねること幾星霜にわたり、同じ一定の空間に住まいつつ、生活のもろもろをともにしあってきた人びとが共有する感情や情念にほかならない。これは、文化人類学者ならばアイデンティティの、あるいは哲学者ならばエートスの、それぞれ淵源と呼ぶものだといってさしつかえないであろう。

それは、おそらく洋の東西、時の今昔を問わず、“われわれはいったい何者なのか”という問いを発せしめる契機でもある。福沢は先に「他国人に対して自他の区別をつくり、…」と述べているが、その自他の区別は集団間の「懐古の情」の違いを意識するところから始まるといっていい。ハンチントンが指摘するように、「人びとは自分の利

益を増すためだけでなく、みずからのアイデンティティを決定するためにも政治を利用する。人は自分が誰と異なっているかを知ってはじめて、またしばしば自分が誰と敵対しているかを知ってはじめて、自分が何者であるかを知る¹⁰⁾からである。

b. 桑原武夫の文明論

桑原はフランスにおける文明の概念を、次のように紹介している。culture は、「耕作」およびそこから派生した「教養」という意味で用いられるのであって、一国ないし一民族の文化というような使い方はされない。伝統的な正しいフランス語では、日本の文化を civilization japonaise = 日本文明と呼び、同様にフランスの文化をシヴィリゼーション・フランセーズ=フランス文明と呼ぶ。

フランスの汽車、ル・コルビュジエの建築や、モリエールの喜劇、ラ・フォンテーヌの寓話、スタンダールの小説や、古来のすぐれた大学制度など、それらすべての要素を含めて全体をフランス文明としている。だからフランスふうに考えると、文明と文化との区別がなく、区別しないところがフランスの誇りということになる¹¹⁾、と。

そういう含みをもたせながら、桑原は文明をば、文化と社会との複合体として捉えようとする。比較的变化しにくいシンボリックな価値の体系を文化だとし、比較的变化しやすい人間の諸関係の総和を社会だとし、それらの複合構造体が文明だということである。前者の代表的要素には言語がある。現在の私たちと同じように、仁徳天皇は「私は・この少女を・好きだ」と言ったにちがいないのであって、けっして「私は・好きだ・この少女を」とは言わなかったはずである。このように言語のシンタクスは変わっていない。そのほか、『万葉集』、芭蕉の俳句、茶道、謡曲などの伝統的な諸要素が文化のなかにふくまれる。それに対して、憲法、政治、企業、教育、新幹線などが社会を構成する諸要素である。

ところで、日本社会は太平洋戦争を境に大きく変貌した。「社会が工業化され、経済が豊かになり、・・・身分制を完全にやめてデモクラシーでいけば、大衆社会になってくるのは必然の勢い¹²⁾」である。そして、社会の大衆社会への質的変貌と量的拡大は、文化に影響をおよぼさずにはすまない。桑原はそのあたりの事情を、こう述べている。「日本の伝統文化というものは、だいたい貴族文化です。美的訓練の蓄積をもった、洗練された人にしかあじわえないところがある。それを大衆社会でどう維持するか。・・・きわめて困難な状況になっています。そういうことへの疑惑をもたずに、ただ美しいものは美しい、だから伝えるべきだと言っていたら、ちゃんと伝わるかどうかたいへんに疑問だと思います¹³⁾」と。

桑原はその例として、日本における古典文学の普及がアジアの印刷労働者に低賃金をもたらしている、という。そして、「若い諸君のうちには、日本のアジアへの経済進出や経済侵略はけしからん、低賃金労働の利用は許せぬという人がある。・・・しかしそれに対抗しようと思ったら、日本の古典を読むことをやめるのがいちばんの早道だということになるわけです。古典に沈潜することが外国の低賃金労働とつらなる、日本文明はそういうつらいところへ来ているのです」

織物についても同じことがいえる。いまでは、日本の伝統文化たる西陣織を賃金の安い韓国で織らせている。しかし、と桑原は問いかける。「美しいものは、どこで誰がつくっても美しい、というのは真理でしょうが、外国人につくらせたものを民族の誇りというのは心理的にどうしても無理があります。そこで美しいものの美しさもおのずと変わるのではないのでしょうか」と。

したがって、「日本を考えると、『古今集』とか生け花とか伝統文化だけを考へて、現在古典が読まれ、また花が活けられるところの社会を考へなければ、現代日本の文明はわからない¹⁴⁾」、というのである。

こうした桑原の所説全体から、社会が文化に与える影響を強調しようとする傾向があることがわかる。太平洋戦争以前の日本の学問は、文化尊重・文明軽視の立場をとるドイツ学から大きな影響をうけていたけれども、自分はそうした立場をとらないと繰り返して明言しているところからも、それはうかがえる。しかも、それはけっして文化に対する冒瀆ではないのだと、なにやら弁解がましく聞こえる言明さえ聞こえてくる。

それはなぜか、筆者なりに推測してみると、戦後日本において文化論が隆盛であったことに原因があるのではないか。青木保の分類を借りていえば¹⁵⁾、日本文化論は「否定的特殊性の認識」の時代(1945年～1954年)から、「歴史的相対性の認識」の時代(1955年から1963年)をへて、「肯定的特殊性の認識」の時代(1964年から1983年)へと変容してきたという。その主張を略述すれば、否定的特殊性の認識とは、敗戦原因を日本独特の文化、たとえば思想、家族、軍隊、財閥、地主、国民教育その他に求めて、戦後日本の再建はそれらを一掃するところから始まるとする考

え方であり、いわば人口一億総ざんげ的な姿勢をさしていた。歴史的相対性の認識とは、日本の文化はけっして特殊な存在なのではなく、世界の他の諸文化と同時に、平行現象的に併存するものであるとする考え方であり、日本人のアイデンティティのありかを探ろうとする意欲に裏打ちされていた。肯定的特殊性の認識とは、世界に比類なき高度経済成長をもたらした鍵は、特殊な日本文化のなかにこそ潜んでいるのだという考え方であり、回復した自負の確認と弁護であったといえるだろう。

それらは、ほとんどすべて文化論もしくは日本人論の形をとって世に出たものであった。そうした学界や読書界の潮流のなかにあつては、文明の概念を用いて日本を解釈しようとする試みは少数派であったといわねばならない。そのような知的雰囲気の中に登場したのが、ともに文明論の立場から日本を捉えようとする桑原武夫であり、梅棹忠夫だったのである。

桑原の文明論はいまひとつの点で筆者の関心をそそる。それは、彼が文明もしくは文化と力(パワー)との関連を見落としていないことである。ここでいう力には、政治的、軍事的、経済的、その他もろもろの力がふくめられており、文明もしくは文化の伝播や拡大の過程で力がどのように作用するのかについて、彼は注意を怠らない。たんなる学としての議論に終始しない、この現実直視の姿勢こそ、先述の福沢諭吉と共通するものであり、筆者はとくにこの点に注目したい。なぜなら、後述するように、それが筆者なりの文明論の重要部分につながってゆくからである。そこで、煩をいとわずに桑原の言葉を引用してみよう。

彼はこう指摘する。「文明の伝播は平和的に、理知的に行われることが望ましいのでありますが、いつもそうとは限りません。むしろ、歴史的にみまると、力の作用として、いわばゲバルトを媒介として、あるいはそれを背景にもって非合理的に行われることが多いのであります。文明ないしは文化は、もともと力、ゲバルトに対抗し、これを否定するものと考えられております。とくに日本のように安穩で、過去に他民族によって侵略されたことがないというふうな、いわば幸福すぎる歴史をもっていたところでは、その間の消息はわかりにくいのでありますけれども、文明というものは、文明自体の力のみによって伝わるものではない」⁶⁶⁾

また桑原は、アカルチュレーション(acculturaion)について述べたさいにも、文化とパワーの問題に言及している。アカルチュレーションとは、ある文化が他の文化から影響をうけて、文化システム全体が意識的、無意識的に変容する現象をさす。彼はこう述べる。「このアカルチュレーションというものは、あらゆる文化のあいだに起こりうるものではありません。一般的にいって、文明の発展段階において、先進的な文化から後進的な文化への方向においてだけ起こるようであります。・・・人類の文明は、狩猟採集の段階から農業社会に、さらにそこから工業社会へと移行していく方向性をもっていることは、否定できないのであります。アカルチュレーションはその方向において起こるというのです」⁶⁷⁾

ここで留意すべきことは、文明の発展段階説がとられていることである。「先進と後進とは、かならずしも価値的に高い低いということの意味するものではありませんけれども」との但し書きが添えられているというものの、文明の移行の方向性は必然的だと考えられている。桑原は、塞外民族である蒙古のジンギスカンが漢民族を征服して元を建国したことをもって、文明の段階の低いものによる文化破壊行為と解して、アカルチュレーションには当たらないとしている。このことから、但し書きにもかかわらず桑原が、文明というものは、高きものが低きものを、大なるものが小なるものを先導するのだと捉えていることが知れるのである。

このアカルチュレーション現象は、西暦1500年を境として急激に加速されてゆく。「すなわち、ヨーロッパ膨張時代の開始であります。それは先進文化の後進文化への影響というより、むしろ強い国の文化の弱い国の文化への強烈なインパクトという形をとりました。文化の問題を考えるさいにパワーのことを考慮するのは、文化への冒涇だと見られるおそれがあります。しかし、文化というものを抽象的理念と理解するのならともかく、文化を生きた人間集団に現存するものと考えれば、パワーとの関連を無視することはできません」⁶⁸⁾ けれん味の感じられない、じつに直裁簡明な指摘である。

この指摘は、現在の世界に住むわれわれにとって多くの示唆をふくんでいる。冷戦後の国家関係や民族関係を考えるにあたっては、文化とパワーとの関連を無視することは許されない。なぜなら、ハンチントンの言葉を借りていえば、「冷戦後の世界の中軸をなすのは、西欧文明の〈力と文化〉と、非西欧文明の〈力と文化〉の相互作用」なのであり、「紛争の根本にあるのは、社会および文化の基本的な違いである」⁶⁹⁾と目されるからである。

さらに桑原は、文化が平和の条件となりうるかという問題へと論を進めて、文化は必然的に平和の創造へつながってゆくとする主張に対して異議を唱える。その問題意識は、われわれの知的関心をそそらずにはおかない。なぜなら

現在もなお、安易な“文化⇔平和のパラレリズム”論が人気を失っていないからである。たとえば、ひと昔前にバートランド・ラッセルは、文化上のナショナリズムと政治上のナショナリズムとをはっきりと切り離れたあと、前者を、多様多彩な人間生活を世界規模で可能にする契機として積極的に評価する一方、後者を、国家関係や民族関係を対立と紛争へと導く危険な契機として否定的に考えていた。²⁰⁾ こうした安直かつ危険な二分論に立つかぎり、政治上のナショナリズムは悪玉として排斥され、文化上のナショナリズムは善玉として唱道されつづけるのは自然のなりゆきというものである。しかし、はたして問題はそれほど簡単であろうか。

世界に存在する多様かつ多数の文化がそれぞれに独特の価値をもっていて、それらが相互に認めあいながら共存するのがよいとする、いわゆる“文化的多元論”は、理論としては結構なものかもしれないが、しかし、現実の問題としてはそこから幾多の困難が生じてくることは避けがたい。なぜなら、それぞれの文化をになっている人びと自身が、おのずとそれぞれの国家を支えているという関係はどうにもならないからである。したがって、文化は純粹無垢なものであるから、薄汚れた力（パワー）とは無関係なのだと思いつける考え方については、そのあまりの単純化を怪しまずにはいられない。

現在では、国家以外の行動主体が重要視される傾向があるとはいうものの、やはり当分のあいだ、国家が以前と同じように大きな存在意義をもちつづけることは認めざるをえないであろう。そういう国家と結びついている文化もまた、けっして政治とは無縁ではありえない。「政治上のナショナリズムの強化はこまるが、文化ではむしろナショナリズムが叫ばれていいのではないか、という考え方もあるようですが、私はそうは思いません。政治と文化は別だといっても、政治をするのも文化をもつのも、同一の人間ですから²¹⁾」とする桑原の指摘に、筆者は我が意を得たりとの思いを禁じえない。文化があくまでも人間的事象であるかぎり、文化と人間の別の一面である政治との間に一線を画することはむずかしい。

c. 梅棹忠夫の文明論

梅棹はもともと専門分野である生態学から出発して、文明学の構築をもくろむ。生態学とは、生きている主体とそれをとりまく環境とのあいだの相互作用を解明しようとする学問である。主体と環境でつくる《主体⇔環境》系の究明がその根本的課題である。そして、主体を人間とし環境を自然とすれば、それは《人間⇔自然》という生態系のシステムとなる。人類史の初期には地球上の各地に部分的な生態系が成立し、やがてそれが全体としての地球生態系を形成するにいたる。

「ところが、そのような生態系内の存在としての人間が、巨大なる脳をもつようになり、その結果として、さまざまな精神的活動をおこなう。そして、その産物として、大量の装置・制度群というものをうみだして、そのなかで人間が生活するようになったというわけです。そこにおいて、人間の環境としては、自然にかわって、人間がつくりだしてきた装置・制度というものがより重要な意味をもつにいたったわけです。そこで、《人間⇔自然》系というシステムから、《人間⇔装置・制度》系への移行ということがおこります。私は、この《人間⇔装置・制度》系というシステムのことを、生態系にかわるものとして、文明系とよびたいとおもうのであります。あるいは、文明とは、このような《人間⇔装置・制度》系のことなのだ、ということにもなります²²⁾」そして、生態系から文明系へと接続、発展してゆく過程が人間の歴史にほかならないとされる。このように、梅棹は自然界における生態系をモデルとして、あるいはそこからの類推によって、人間界における文明系を考えようとするわけである。

では、文明系とはなにか、その中身をのぞいてみよう。「文明というものは、しばしば、機械文明、物質文明、技術文明というようなことばでしめされるように、われわれの生活をささえているさまざまな道具類、装置類をふくんでかんがえられているものであります。日常的な家庭用電気器具から、自動車、道路、あるいは構造物としての都市そのものにいたるまでの、もろもろの装置群、これらのものを文明の概念からおいだすわけにはゆきません。さらに、それらの装置群を操縦し、生活してゆくうえに、さまざまなとりきめ、約束ごと、すなわち制度群が存在します。これも、文明の概念からおいだすわけにはゆきません。このような、装置群と制度群をふくんだ人間の生活全体、あるいは生活システムの全体のことを、文明とよぶことにする²³⁾」これが梅棹の提言である。

文明をこのように定義するならば、文化とはなにか、また、文化は文明とどのように関連しながらどこに存在するのか、という問いがつづけて問われねばならない。

まず、文化とはなにか。梅棹はこう答える。「それに対して、文化というのは、その全システムとしての文明のなかに生きている人間の側における、価値の体系のことである、といえいかげででしょうか。人間はつねに、つくられた環境に対応して、みずからの精神のなかでの秩序をつくりあげてゆきます。それが、価値の体系であり、文化人類

学における通常の用例にしたがえば、これこそが文化であります。さまざまな装置群、制度群の精神面へのプロジェクション（投影）が文化である、ということになります」²⁴⁾と。

筆者には、梅棹の使う文明の概念の分かりやすさに比べると、文化の概念はいまひとつ定かでないうらみが残るように思われる。とくに“投影”という術語についてそうである。それを意識してか、彼はこう補足する。「われわれの社会には、さまざまな装置群、制度群が存在します。とくに物質的な装置としては、われわれが日常生活をおくるのに使用する、この机であるとか、建物であるとか、道路であるとか、自動車であるとか、さまざまな装置があります。こういうものは、人間精神の産物ではありますが、それらをもって人間精神そのものというわけにはゆかない。したがって、これらの装置群をもって、そのまま文化というわけにはゆかない。それらの装置群を精神面にプロジェクトしたところに、文化というものが鮮明にうかびあがってくるわけです」²⁵⁾と。

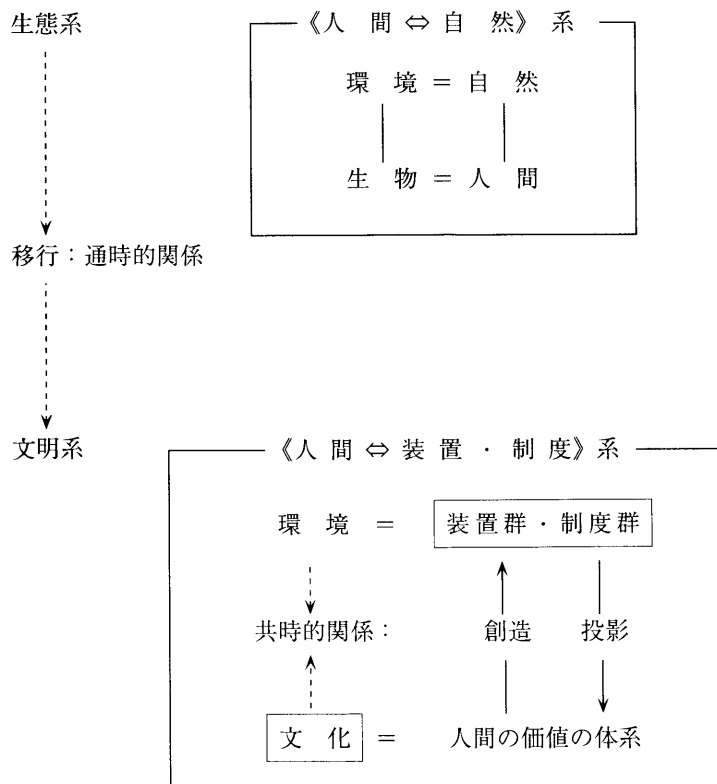
次いで、文化は文明と関連しながらどこに存在するのか。梅棹はこう答える。「・・・文化はつねに文明の一部であり、その一面である、ということになります。文明あるところ文化あり、文化あるところ文明あり、というわけです」²⁶⁾と。だとすれば、およそ人間が生きてゆく以上、梅棹のいう装置群・制度群はかならず存在しなければならないから、太古の時代であれ、現代であれ、つねに文化も文明もともに存在することになる。

たとえば、人類の旧石器時代にも、石器でつくった道具＝装置があったし、それをどう使いこなすかについての約束ごと＝制度もあったにちがいない。他方、人間であるかぎりには精神世界があったにちがいないから、そこに彼らなりの価値の体系＝文化が存在しただろうと推定される。したがって、それらの生活全体のシステムとしての文明が、文化とともに存在していた、というわけである。

そのほか、文明との関連で文化のあり場所を示唆する梅棹の表現を拾いだしてみよう。「精神的な系譜と精神的価値の体系としての文化論は、文明論のごく一部にすぎません」「わたしは文明を、人間と制度群・装置群からなるシステムとしてとらえています。それに対して、文化論は・・・けっきょく精神論であり価値論であって、具体的な文明社会を説明してくれるものではありません」²⁷⁾

以上を要するに、梅棹においても、まず文化は人間の精神活動として捉えられ、次いで、もうひとつの文明構成要素としての装置群・制度群と併存して互いに作用しあいながら、全体的システムとしての文明系を構成していると考えられているとわかっていいであろう。

こうした梅棹の文明論の全体像を、筆者の独断であえて図解してみよう。



梅棹の近著『近代世界における日本文明——比較文明学序説』の目次は、比較文明学がとりあげるトピックスの棚卸し表とっていい。文化と文明、都市、統治機構、経済機構、教養、宗教、言語と文字、家庭、観光、技術、娯楽、社会倫理、交通、情報と通信、酒、国民国家、知のコレクションがずらりと並んでおり、彼自身のいうように、現代の世相論の項目表をなしている。これらを見つめると、いろいろな文明を手当たりしだいの切り口で切ってみて、実証的に文明の本質を探ろうとする意欲が感じられる。同時に、四十数年前の梅棹の旧著『文明の生態史観序説』が思いだされてくる。両著に共通する主調音が聞こえるからである。その主調音とは、青木保の適切な評言を借りていえば、文明の積極的かつ肯定的な意味を「生活実感」においていることである。それは、日本が享受する文明生活の快適さを評価する姿勢である。青木はいう。「“近代文明” 発達の位置づけの尺度を“よりよい暮らし” においていることである。“生活の利便と暮らしのよさ” を標準として、社会比較を行っているのである」²⁹⁾

旧著(1957年刊)は、51年の日本の独立主権回復、55年のいわゆる《55年体制》成立と「もはや戦後ではない」宣言(経済白書)、56年の国連加盟といった、政治・経済情勢の上げ潮に乗って登場したものであり、したがって日本の文化的あるいは文明的独立宣言という性格を多分にもっていたからこそ、日本人の自信回復強壮剤と精神安定剤になりえたのであった。また、日本における近代文明の達成は、たんなる“ヨーロッパ・モデル”の模倣や追従ではけっしてなく、ヨーロッパからの日本の相対的独自性ゆえに達成されたのだという、いわゆる“平行進化”説が、学界のみならず一般読書界にも大きな知的刺激を与えたのだ。

近著もまた同様に、20世紀が終わろうとする今日、前出の17項目にわたって、日本の“快適な生活と便利な暮らし”の諸要素を総点検しているようなのであり、一種の日本文明礼讃の趣をもっている。そればかりか、旧著の重要テーマであったところの、“平行進化”説あるいは“類似現象”説もまた、随所において展開されている。²⁹⁾

しかしながら、注意しなければならないのは、“文明生活のよさ”の享受が現在の日本にとってあたかも所与のものであるかのように扱われていることである。いいかえれば、なぜどのようにして“快適な生活と便利な暮らし”がわれわれに可能になったのか、その原因や条件への言及が欠けているように思われるのである。そして、まさにこの点を解明することが、のちに筆者の作業となるであろう。

梅棹は統治機構の比較文明学に触れて、いまひとつ、筆者なりの文明構造論から見逃せない点を指摘している。彼はいう。「それぞれの社会は、それがもっている文化の独自性を強調するために、文化はなかなかひとつにはならない。さらに時代とともに変化しようとする。そうさせないように、つまり異化させない、同化の方向にむかわせるためには——文化というもののなりゆきだけではそうはならない——腕力がある。力がはたらかなければならない。この腕力の装置が統治機構なのだということです。つまり統治機構というのは、同化作用としての文明のひとつの核心をなすものではなからうか。それは、人類史のなかでいくつかの形がありましたが、そのいずれもがそれぞれの文明を凝集させるものであったといえとおもうのです」³⁰⁾と。同化作用としての文明が設置せざるをえない統治機構、それは腕力の装置であるという。これは、歴史を見すえた率直な“現実の承認”だといえよう。

ここでは、一国のレベルで働く腕力の装置が論じられている。一国内の文化を同化させるために、あるいは文明を凝集させるために統治機構が必要である、というのである。統治の制度をば、国家における統合のシステムに限定して考えれば、なるほどそのとおりであろう。

しかしながら、文化あるいは文明は一国内にとどまるものではない。平時における政治の世界でも、他の文化あるいは文明とのあいだで、摩擦や対立関係に入ることもあろう。戦時においてはなおのこと、互いの優劣や是非を競って激しく衝突するのはいうまでもない。その場合には腕力は、一国内における同化や凝集とは逆の方向に作用するにちがいない。つまり、みずからの文化や文明を優等なるものとして是認し、衝突の前面に押し出して、相手側のそれらを自分のほうへ同化吸収するために、力が用いられる場面が必ずあるだろう。すでに桑原の指摘に見たように、文明の伝播はかならずしも平和的に行われるとはかぎらないからである。

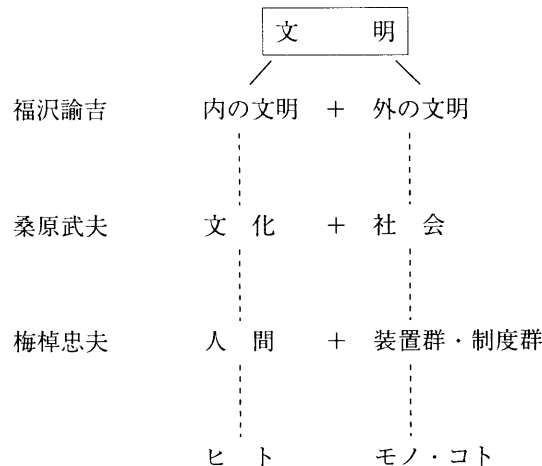
(2) 文明にかんする若干の考察

a. 文明の構造について

以上、三人の文明論を概観してきた。そこから、文明の構造にかんして次のような共通項を引き出すことができるように思われる。

福沢は文明を、内の文明と外の文明に分ける。桑原は文明を、文化と社会の複合体だとする。梅棹は文明を、《人

間⇔装置群・制度群》系という一つのシステムと規定する。しかし、いずれにおいても、文明はふたつの構成要素から成りたっている、第一は人間自身の内面の精神生活のありようであり、第二は人間がつくりだす環境である、と考えられているとあっていい。極端な言い方をすれば、文明とは、ヒトと、ヒトがつくりだすモノ・コトとで構成される世界であると考えられている。これをあえて図示してみよう。点線部分は、ほぼ同内容とみなしてさしつかえないであろうとの判断を示している。



これらのなかで、もっとも簡便な表現は桑原のそれである。そこで筆者は桑原にならって、[文明=文化+社会]の複合体として、以下の叙述を進めてゆくことにしたい。ただし、“文化”というときにも福沢の内の文明や梅棹の人間を、“社会”というときにも福沢の外の文明や梅棹の装置群・制度群を、それぞれ念頭においていることを付言しておく。つまり、交換や代入が可能な関係だと考えているわけである。

b. 文明の価値的性格について

まず、文化の性質について考えよう。桑原は文化と社会について、こう書いている。「西洋文明が日本に入ってきたまして、相当深く浸透して、大きな社会変容が起こっていますけれども、日本にむかしからあるもの、たとえばアニメイズムとか、祖先崇拜とかは、もとのままの形ではないかもしれぬが、やはり残っています。ゴーゴーを踊っても、新幹線に乗っても変わらない。新幹線でお盆に故郷に帰るといことは、ごく普通のことです」³¹⁾と。前述したように、文化とは人間の行動様式の総体のことである。それは比較的変わりにくい性質をもっている。盆の墓参りがそうである。それに比べて社会は変化しやすく、かつ変化を好むという性質をもっている。新幹線がそうである。

そうした行動様式の総体(=文化)を生みだし、それを下支えるものは、哲学の言葉でいえばエートスである。エートスとは、集団のなかでの日常的な“生き方”から長い年月のうちに形成、伝承、蓄積され、しだいに慣習や伝統となって定着したところの、選択原理としての価値観のことである。それが教育や学習を介して受け手の内面に浸透し、その結果、思考・行動・情念における志向や選好を内側から規制するものである。³²⁾梅棹もまた、文化を「人間の側における、価値の体系」としていることを改めて思いだしておこう。

さて、エートスは、人間集団ごとに、その風土、その衣食住の生活様式、その信仰、その言語などをふくめて、諸要因によって形成されてくるものであり、暗々裡に好みや選択の準則となる性質をもっている。だから、エートスは特殊であるがゆえに多様であり、そこから文化にかんするふたつの姿勢が生じる。

ひとつは、いわゆる文化相対主義である。それぞれに独自の文化をになう諸集団が等しく重んじられるべきだとの前提に立てば、あちこちに特殊な文化が仲よく並立しあう世界がよしとせられるのは自然のなりゆきとなる。ありていにいえば、8月になると、一方でフランス人はバカンスに出かけてゆく、夏の過ごし方としてはそれもよし、他方で日本人は故郷へ墓参りにゆく、同じくそれもまたよしと是認され、その結果として、おのおのの習慣的行動をありのままに理解しあうことが必要だと主張されることになる。通常の意味での“異文化理解”なるものの一面である。

もうひとつは、逆に、文化が原因となって対立や衝突へ走る方向である。とりわけ、エートスの形成要因が人為的な性格のものである場合には、衝突の可能性と激しさが増大する。たとえば「アイデアによるエートス形成」の場合が、それにあたる。中壘肇は20世紀の社会主義を例にあげる。マルクスは、社会と経済と歴史について壮大で大衆にアピー

ルしやすいアイデアを提示した。しかし、このいまだ非現実の「理念」たるアイデアは、ソ連という「現実の体制」が成立してはじめてエートス化されることができた。「そのエートスは、個人よりも集団（階級・党・国家など）を優先させ、個人の創意よりも権力者とテクノクラートによる計画や統制を尊重する“集中のエートス”と呼ぶべきものである。これに対して、“自由放任”を原則とする伝統的な西欧社会の“拡散のエートス”が、真正面から衝突することになる」。エートス＝価値観＝文化を対立軸にするところの、これが衝突の正体であった。

さらに、これらふたつのエートスが現実の世界政治のなかで国家理性にまで拡大強化され、それを擁護しあう双方の国家群が対峙した状況、それがいわゆる冷戦構造にほかならない。これが衝突の仮面であった。

次の中絶の指摘はひじょうに鋭いといわねばならない。「こうしてアイデアはエートスとなり、エートスはクラトス（現実的な力）に転化することによって、三者は統合体を形成するわけである。冷戦はまさにこの統合体同士の戦いであった」³³⁾

“エートス戦争”は、一面において、それが民族や国家間の「精神」のレベルでの闘いであって、ある「世界観と文化」と他のそれとの戦いであるがゆえに、憎悪のエネルギーは極大化する。他面において、権利のうえで対等の位置にあるエートス同士（ちなみに、こうした捉え方が文化相対主義の核心部分である。）が戦うにもかかわらず、双方ともに“我こそ普遍的正義なりという錦の御旗”を掲げるために、どうしても聖戦の様相を帯びようになる。おそらくこの二面が、ハンチントンのいう「文明の衝突」の本質だったと行ってさしつかえあるまい。

たとえ熱い闘争や戦争にまでいたらなくても、文化が価値体系もしくは選択原理であるかぎり、ややもすれば異質性ゆえの情念や競争心や対立が文化につきまとうのはむしろ自然である。桑原が“文化上のナショナリズム”と“政治上のナショナリズム”との不即不離の關係に注意を喚起したのもむべなるかなであろう。

次に、社会の性質を考えよう。社会の領域においては、文化の領域における以上に、容易に優劣の比較がおこなわれる。ここでもありていにいえば、フランス人がバカンスに出かけるときに乗るTGVと、日本人が盆の墓参りに利用する新幹線との関係は、あれもよし、これもよしの関係ではありえないからである。目に見える速度と安全とサービスの点で、どちらがより優れていると判断するか、したがってどちらをよりよいとして選択するかの問題となる。まして、新幹線の性能や運営といった区々たることからではなく、民族や国家といった人間集団全体の生活水準ともなれば、よりいっそう人びとの関心をひかずにはすまない。そして、生活水準の高低の差はただちに政治・経済システムの優劣の差としてうけとめられる。じっさい、すでに指摘したとおり、梅棹は「生活の利便と暮らしの良さ」を標準として社会の比較分析をおこなっているし、また、文明の発達的位置づけの尺度を「よりよい暮らし」においている。人間の社会の発達が意味するところは、「よりよい」、つまり明日は今日よりもよい、あるいは、この社会はあの社会よりもよい、である。

いうまでもないことだが、水は高いところから低いところへ流れるけれども、人間は生活水準の低いところから高いところへ移動する。難民や移民の動向をみれば、それは明らかである。

以上みたように、文化間でも優劣の比較がなされる場合があり、社会間ではなおさら優劣の比較が当然のようにおこなわれるとすれば、文化と社会の複合体である文明間においては、どちらが優りどちらが劣るか判断が働くのは不可避である。いいかえれば、文化については前述したような相対主義の立場がありうるし、現にそれは有力な主張となっていることは認めねばならないが、しかし文明については、以上にみた理由からして、現実としての相対主義はありえないというべきであろう。

c. 文明の普遍性と秩序について — 主要文明と周辺文明

これまでの考察のなかでは、ひとつの国家または民族にはひとつの文明があると前提しているかのような印象を与えたかもしれない。³⁴⁾なるほど個々の文明のちがいを厳密に考えてゆくなら、一国家には一文明が対応しているといわなければならない。しかし他方、はたしてわれわれは現実の世界をそのような目で見ているだろうか。いや、むしろ、文明というものは一国家を越えて、もっと広いひろがりをもつものであると考えているように思われてならない。実際問題として、現実の世界はいくつかの極または圏に分かれていると認めざるをえないし、その極または圏をひとつの文明と呼ぶことのほうが、むしろ普通なのではないだろうか。いわゆる文明圏という言葉がそれである。

では、文明圏の構成と形成はどのようなものであるか。文化的な共通点をもつ文明同士が出会うときには、両者のあいだに親和力が生まれることは想像にかたくない。逆に、異なる文化的要素をもつ文明同士が出会うときには、往々にして反発やあつれきが生じることも容易に想像される。さらに、片方の文明が他方の文明よりも、装置群や制度群

の社会的達成度において勝っていることが判明したときには、前者は後者を後援し、後者は前者に付き従うことになり、ここに主導するものと服するものとに分化してゆくのは必然といえる。筆者が先に、「文明には現実としての相対主義はありえない」と書いたゆえんである。

主導者と追随者を、親文明と子文明といいかえてもよい。こうして文明圏は、一種の家族にたとえられる。家族を結ぶ糸に相当するのが、文明圏の文化的紐帯である。子どもの数が増えて大家族となってゆくに連れて、子文明が同心円を描いて親文明をとりまくイメージを呈しつつ、文明圏は拡大してゆく。その中心に存在する親文明は文明圏の光源である。それが主要文明であり、明るさがだいに薄れてゆく部分に位置するのがもろもろの周辺文明である。

ところで、梅棹は文明の出会いについてこう述べている。「だいたい、よその文明を摂取しないで独自のものをつくりあげた文明がどこに存在しますか。文明というものは、すべてコピーなのであります。・・・[生物の種とはちがって——橋本付記]文明においては純粹文明などというものはありえないことは、歴史的にあきらかであります。文明というものは、つねに、他の文明と接触しつつ交雑しつつ、形成されてきたものであって、つねに雑種であります。文明の歴史とは、じつは交雑の歴史であります⁹⁾」と。この文明コピー説あるいは文明雑種説は鋭い指摘といわねばならないが、しかし梅棹は、どちらがオリジナルでどちらが写しなのかについては言及していない。もしも生物の交配から類推するのなら、“文明の交配”における優性遺伝形質と劣性遺伝形質とを区別すべきではないか。そうしてこそ、文明の流れの方向を知ることができると思うからである。

上に述べたように、文明圏の内部には階級制がある。それを維持するのに必要なものが秩序にほかならない。「およそ人間のいかなる状態も秩序をとまなう」とする中壘肇は、次のように言いきっている。「リーダーとフォロワーの区別を徹底的に排除する完全平等は、むしろ無秩序である。[そのなかでは——橋本付記]生命は死滅する。形式的平等は空虚な理念でなければ悪質な虚構である¹⁰⁾」と。

それでは、主要文明が文明圏を維持するのみならず、その自己増殖をも図るために必要な秩序とはなにか。一言でいうなら、それはひとつの国家を越える普遍的な基準または準則である。みずから本来の独自の文明の枠を越えて、もっと大きな範囲にまで広がっていつて是認され、受容されるという意味で、普遍性をもつ“ひな型”といいかえることもできる。ここでいうひな型は、まずヒトの考え方や行動の仕方を指示するひな型、つまり文化のひな型であり、次いでモノヤコトのひな型、つまり社会のひな型である。そういうふうにして、広く人間生活の全領域を秩序だてるものである。また、もしも文明圏の外部から異質かつ挑戦的な主要文明があらわれたなら、それに対抗するだけの強さを備えていなければならないひな型でもある。

筆者は本稿の冒頭で、拙論の目的をこう説明した。まずアメリカをひとつの文明だと捉え、次いでその“文明としてのアメリカ”を手がかりにして、いわゆる《パクス・アメリカーナ》と呼ばれた状況の特徴を明らかにしてみたい、と。ここにいう文明は主要文明のことである。なぜならアメリカは、20世紀のドラマを演じた重要な主役のひとりだったからである。

では、そのアメリカが提示し、勧誘し、ときに押しつけた“ひな型”は、どのような内容のものであったか。それが次に問うべき問題である。それによってアメリカのなんたるかが、そして《パクス・アメリカーナ》のなんたるかが判明するであろう。

(未完、次巻につづく)

注

- 1) 梅棹忠夫『近代世界における日本文明——比較文明学序説』(中央公論社, 2000), 30ページ。
- 2) 福沢諭吉『文明論之概略』(筑摩書房, 現代日本思想大系2所収, 1963), 210-2ページ。
- 3) 福沢諭吉『学問のすすめ』(岩波文庫, 1997), 48ページ。
- 4) 同書, 41ページ。
- 5) 同書, 194ページ。巻末の小泉信三の解説のなかに引用されている。
- 6) 福沢諭吉『文明論之概略』, 前掲書, 220ページ。
- 7) 司馬遼太郎対談集『日本人を考える』(文藝春秋社, 1978), 118ページ。
- 8) 福沢諭吉『福翁自伝』(岩波文庫, 1978), 198ページ。
- 9) 福沢諭吉『文明論之概略』, 前掲書所収, 220ページ。
- 10) サミュエル・ハンチントン『文明の衝突と21世紀の日本』(鈴木主税訳, 集英社, 2000), 94ページ。

- 11) 桑原武夫「ヨーロッパ文明と日本」『ヨーロッパ文明と日本』（朝日新聞社，1974），12-3ページ。
- 12) 桑原武夫『文明感想集』（筑摩書房，1975），25ページ。
- 13) 同書，32ページ。
- 14) 同書，32-3, 4ページ。
- 15) 青木保『「日本文化論」の変容 — 戦後日本の文化とアイデンティティ—』（中央公論社，1990）。
- 16) 桑原武夫「ヨーロッパ文明と日本」，前掲書所収，32-3ページ。
- 17) 桑原武夫「明治革命と日本の現代」，前掲書所収，82ページ。
- 18) 同書，84ページ。
- 19) ハンチントン，前掲書，102,150ページ。
- 20) パートランド・ラッセル『著作集2 自由と組織Ⅰ』（大淵和夫訳，みすず書房，1965），第一部参照。
- 21) 桑原武夫「平和の条件としての文化」，前掲書所収，174-9ページ。
- 22) 梅棹忠夫『近代世界における日本文明 — 比較文明学序説』（中央公論社，2000），27ページ。
- 23) 同書，22ページ。
- 24) 同書，22ページ。
- 25) 同書，25ページ。
- 26) 同書，22ページ。
- 27) 同書，202,227ページ。
- 28) 青木保，前掲書，78-9ページ。
- 29) たとえば，梅棹，前掲書，75ページ以下の「文明の拡散と収斂」を見よ。
- 30) 同書，77-8ページ。
- 31) 桑原武夫「ヨーロッパ文明と日本」，前掲書所収，16ページ。
- 32) 中埜肇『歴史と文明の論理 — ヘーゲル哲学で読む現代の世界』（中央公論社，1994），61,67ページを見よ。
- 33) 以上，中埜の所論については，同書，69-78ページを見よ。
- 34) 以後は，「国家または民族」という繰り返しのわずらわしさを避けて，国家とのみ表記する。この文脈においては，国家と民族を併記する必要はないからである。
- 35) 梅棹忠夫，前掲書，46,58ページ。
- 36) 中埜肇，前掲書，165ページ。