

文明史の理論

ダンディー・テイラー著

神武庸四郎訳

一橋電子出版局

はじめに

私は、あのトマス・カーライルが紹介をこころみた『衣服哲学』の作者トイフェルスドレックにあやかって、一種の「文明史の哲学」をえがこうという意図をひめているのだが、そうした「哲学」はかえって対象をあいまいにするおそれがあるので、文明史に関連する著作を山のように生産してきた歴史家たちの所業を批判的に論断するという点を鮮明にするためにあえて「理論」という表題を採用した。実際に、文明史をえがきながら文明の概念をなおざりにしている歴史家がなんと大勢いることか！「あいまいさ」へのこだわりをすてて、みずからの無知にたいして無知な姿勢を平然ととっている社会研究者に本書を警告の意味でささげなくてはならないかもしれない。おおげさだと冷笑する読者もすくなくないと、私は予想しているが、社会研究、いわゆる社会科学はいまや消滅の危機にあることを本書の読者は自覚してほしい。

とはいえ、このような威勢のいい宣言を試してみたものの、できあがった成果はじつに貧弱きわまるものである。せいぜい基本的な問題状況のサマリーにすぎないような著作になってしまった。しかし、ここにとりあげた問題はどれも、これまで社会研究や歴史研究にたずさわる人びとがかならずしも十分な関心をもってとりくんでこなかったものばかりである。その意味で本書は「文明史入門」としての役割もはたしうるのではないかと、私はひそかに期待している。

私は本文中に注を挿入することが気質にあわない。そこで、主要な参考文献は、バックルの先例にならって、一括して本書の最初に掲げることとし、本文ではいちいち出典をあげないようにした。引用箇所などを正確に知りたい読者は自分でしらべてほしい。

2011年3月11日
ロンドン・チェルシーにて

訳者序文

本書は現代イギリスの代表的哲学者と目されるダンディー・テイラー (Dandy Taylor) 氏の著書 *Theory of Culture and Civilization* (2011) の翻訳である。字義通りに訳すと『文化と文明の理論』であるが、著者の意図は歴史的視線をつうじた文明の理論的考察にあるので、表記のような書名を採用した。また、原著にある〈参考文献〉には、もちろん、日本語の関連文献があげられていないので、翻訳にあたり、日本の読者にとってやくだつであろうとかがえられる日本語の参考文献および翻訳書の日本語名を補っておいた。これらの日本語文献についてはテイラー氏がそれらの論旨を一部参考に行っているとおもわれるので、私の独断で掲載したしだいである。また、僭越ながら、読者の参考となるように日本文化に関連

する補足および補章を本書の末尾のほうで挿入しておいた。本文の理解にとって役立つように、という私の意図が読者に諒解していただければさいわいである。おなじような趣旨から、適宜「訳注」を設けておいたが、わずらわしいとおもわれる読者は読み飛ばしてもけっこうである。著者自身の脚注は上付きの(*)印で示した。

光栄なことだが、テイラー氏は私の英語論文にも目を通され、著作の中で言及している。しかし、日本の読者は私の著書『経済史入門』(有斐閣、2006年)を利用できるはずだから、それを適宜参照してテイラー氏の著書をよみこなすことが十分可能である。

なお、ダンディー・テイラー氏は日本語版にやや長い序文を寄せてくださったので、以下にその訳文をかかげておく。

日本語版への序文

ちょうど1年前の3月11日、日本人は空前の自然災害にみまわれた。いみじくも、そのおなじ日に私の著書『文化と文明の理論』がロンドンのチェルシーの出版社から刊行された。それから1年後の今日、訳者神武氏のおはからいで、私はこの序文を記すという名誉をあたえられた。

しかし、そのこと自体は私にとってたいへん名誉なことではあるが、日本文化という観点からかんがえると、その後、日本人の民度は一段と低下したようだ。おそらく、第二次大戦後からつづくこの低下傾向がさらに急角度に進行しはじめたのかもしれない。ひと頃、すくなくとも1980年代までは「日本人は猫を食う」という臆説が飛び交い、いわゆる知識人の一部もそうした愚見をまことしやかに口にしていた。そこには前の大戦で多数のイギリス人を苛んだ日本人への憎しみもはたらいているだろうが、しかしそうした日本人観が根も葉もないたわごとだとして片付けられない思想風土がイギリスには存在している。日本人のみならず、非ヨーロッパ人全体への不安、かれらは人類全体をたえまなく低下する文化的水平化運動へと駆り立て後戻りのできない野蛮状態へといざなうかもしれないという恐れ、ウェルズがモーロックとよんだ人類の成れの果ての姿をかれらが担うのではないかという危惧、そうした、将来の人類社会への懸念とむすびついた非ヨーロッパ人というものゝの表象は、たぶん、いくばくかは私のなかにもあるとあってよい。そうはいっても、もちろん、私は日本文化の高貴な側面を無視するつもりはないが、そして明治維新以後の日本社会が産み出した知的ヒーローたちのことをきわめて高く評価している者だが、文化のにない手がたえず押しのけられて無知蒙昧な「国民」、文化水準がますます低いほうに「平等化」されたところに成立するオクロクラットが多数派をしめる状況は、いまもなお一貫してつづいているようにおもわれる。こうした状況がうまれた歴史具体的な決定的要因として第二次大戦後の米国による日本統治があげられる。「猫」の話題ほど非現実的ではないとおもわれるが、多くのイギリス人は最近の日本人の容貌、しぐさ、そして生活様式までもがどことなく米国人に似てきたとい

う印象をもっている。その背景となっているのは戦後の日本が選択した政治的社会的進路である。戦後、吉田茂に率いられた日本政府は全面的に米国の支配を受け入れる決定をしたのだ。外交官の経験豊かな吉田は、大英帝国の実情もよく知っており、帝国のメンバーとして「本国」の政治的「保護」を受けている国々の上層階級がいかにかつての物質的な生活を享受できたかを熟知していた。かれは、英国の大学で教育を受けた俊才白洲次郎をブレーンとして日本をアメリカの「保護国」とする路線をとり外交・軍事を中心とする政治的意思決定をアメリカにゆだねた。ここからアメリカの社会・文化を「丸呑み」する日本人の「文化パターン」が生成してきた。民族自決権などというめんどろな権利を放棄し、多数派にしたがって豊かな生活を享受できればよいという「思想」が日本のすみずみに行きわたった。とくに戦後生まれの日本人たちにとってこうした生活態度はあたりまえになったようにおもわれる。しかし、このような人間は国民の権利はおろか、自分個人の権利をも他人にゆだねてしまうことになる。まさしくこれは典型的な「自己放棄（エントオイセルング）」にほかならないのであって、その行き着く先は、カーライルのいう精神的「奴隷」である（本書の後半でこのトピックがあつかわれている）。日本人は外国の日本人観がおおきくかわってしまったことに気づく能力をも「放棄」してしまったのだろうか。

そういう観点からすると、日本の言語文化についても今やあらたな出発点がもうけられるべきかもしれない。かつて日本を代表する作家志賀直哉はフランス語を国語にするように提案したらしいが、これは卓見である。私はむしろ日本の国語を英語とするように忠告したい。ひらがな、カタカナ、そして漢字という二つの表音文字と一つの表意文字からなる日本語の広大な言語空間を操るうえで今の日本人には文化的能力があまりにも不足している。むしろ、有能な日本人だけが「第二外国語」として日本語をまなび、一般の日本人は英語だけを使うようにするとよい。そうすれば、日本人の基礎学力、とくに文学、数学、哲学などについての知識水準が今よりも高められるかもしれない。とはいえ、これは私の絶望的な希望的観測であり、それ以上のものではない。じっさいに日本の大学には特定の科目だけを英語で講義すべきだなどと吹聴している「英語の得意な大学教員」たちがいるそうだが、そうした試みは愚の骨頂であろう。かれらは日本語を十分に使いこなせないからそう主張して得意になっているだけであって、おそらく、英語で哲学や文学を享受する能力を具えているとはおもえない。この程度の「大学教員」しかいない国にまともな言語文化の担い手などいるわけがなからう。

日本の文化水準にたいして批判がましいことをいうのはこのくらいにして、最後に、謝辞をつけくわえておく。本書を著すにあたり、訳書の＜参考文献＞に掲載されている一部の日本語文献に関連する情報については、すべて神武氏が個人的に作成した英文サマリーを利用することができた。とくに今西錦司、河合雅雄、石田英一郎らの日本語の著作について神武氏の

詳細な英訳原稿(未公刊)を利用できたのは幸運であった。河合の霊長類学、あるいは石田の文化人類学は本書の議論を展開するうえで導きの糸となったことはあきらかである。神武氏にたいしては、私の著作の翻訳という厄介な仕事への感謝とともに、この場を借りて深く謝意を表しておきたい。読者もご存知のように、最近では社会科学にかんして日本人の書いた英語の著書・論文はたくさん公刊されているが、自己顕示欲を満たすためだけに書かれたような駄作ばかりで、私にとって読むにたえないようなものが大半である。そうした著作が日本における社会研究の水準の低さを印象づける役割をはたす結果をもたらしたくないかと、私は懸念している。もちろん、例外はある。じっさいに、丸山眞男の諸著作の英訳本や独訳本は日本文化にたいする私のイメージづくりにとって欠かせなかった。こんご、河合、石田らの著作の英訳本が出版されることを、私は心から期待している。

2012年3月11日
ダンディー・テイラー記す

目次

- 序論 予備概念
- 第1章 世界史のはじまり
- 第2章 サルからヒトへ
- 第3章 文化人類学的な文化概念
- 第4章 オイクメネーと文化システム—エジプト広域文化圏との関連—
- 第5章 文明史の構造
- 第6章 文明史の構造(つづき)
- 第7章 文明と文化
- 第8章 文明の将来
- 第9章 文化の将来—教養論—
- <訳者による補遺>
- 第1章 明治期以降の日本の思想文化
- 第2章 文明と日本文化

<参考文献>

主要日本語文献:

- 石田英一郎『文化人類学』講談社文庫、1976年。
- 井筒俊彦『イスラーム文化』岩波文庫
- 今西錦司『生物の世界』講談社文庫、1972年。
- 色川大吉『昭和史世相篇』小学館、1994年。
- 大岡昇平『レイテ戦記』中公文庫、1974年。

- 岡倉天心(覚三)『茶の本(The Book of Tea)』岩波文庫、講談社学術文庫
- 角田文衛『西洋文化の誕生』三省堂、1961年。
- 神武庸四郎『経済史入門』有斐閣、2006年。
- 同 「産業革命の構造(1)(2)」(『経済学研究』第44-45号、2002-3年、所収)
- 同 「経済システム分析の予備概念」(『経済学研究』第47号、2005年、所収)
- 同 「経済システム論の基礎概念—「観察の観察」理論入門」(『一橋論叢』第133巻4号、2005年、所収)
- 同 「デモクラシーからオクロクラシーへ」(『一橋論叢』第134巻6号、2005年、所収)
- 河合雅雄『森林がサルを生んだ—原罪の自然誌』平凡社、1979年。
- 同 『人間の由来』小学館、1992年。
- 小林秀雄『無常ということ』角川文庫その他
- 志賀直哉『暗夜行路』新潮文庫その他
- 高橋和巳『孤立無援の思想』(同時代ライブラリー)岩波書店、1991年。
- 竹内好『日本とアジア』(竹内好評論集第3巻)筑摩書房、1966年。
- 土居光知『文学序説』(再訂版)岩波書店、1949年。
- 中里介山『大菩薩峠』ちくま文庫、1995年。
- 中島健蔵『昭和時代』岩波新書、1957年。
- 夏目漱石『草枕』新潮文庫その他
- 同 『私の個人主義』講談社文庫その他
- 埴谷雄高『死霊』講談社文庫、2003年。
- 原田慶吉『楔形文字法の研究』清水弘文堂、1967年。
- 平田清明『経済学と歴史認識』岩波書店、1971年。
- 福沢諭吉『文明論之概略』岩波文庫その他
- 同 『学問のすすめ』岩波文庫その他
- 丸山眞男『日本の思想』岩波新書、1961年。
- 同 『忠誠と反逆』ちくま文庫、1998年。
- 同 「好さんとのつきあい」(『丸山眞男集』第10巻、岩波書店、1996年、所収)
- 同 「日本思想史における『古層』の問題」(『丸山眞男集』第11巻、岩波書店、1996年、所収)
- 三島由紀夫「文化防衛論」新潮文庫、ちくま文庫その他
- 柳田國男『遠野物語』新潮文庫その他

主要外国語文献

- Agamben, Giorgio(2005) *Profanazioni*. ジョルジョ・アガンベン(上村・堤訳)『瀆神』月曜社、2005年。

- Allen, R. G. D.(1959) *Mathematical Economics*, 2nd ed.アレン(安井琢磨・木村健康監訳)『数理経済学』紀伊国屋書店。
- Arnold, Matthew(1869) *Culture and Anarchy*, アーノルド(多田英次訳)『教養と無秩序』岩波文庫、1946年。
- Benjamin, Walter(1985) ‘Kapitalismus als Religion’ in *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*.
- Benjamin, Walter(1974) ‘Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit’, in *Walter Benjamin Gesammelte Schriften* I.2.「複製技術の時代における芸術作品」(ベンヤミン[野村修訳]『ボードレール』岩波文庫、所収)。
- Brentano, Lujo(1929) *Das Wirtschaftsleben der Antiken Welt: Vorlesungen gehalten alt Einleitung zur Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters*, Jena, Gustav Fischer,.邦訳;ブレンタノ(舟越康寿訳)『欧羅巴古代経済史概説』日本評論社、1944年。
- Burckhart,J(1969) *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Ullstein Bücher,.ブルクハルト(藤田健治訳)『世界史的諸考察』岩波文庫、1972年。
- Campbell & Reece(2005), *Biology*, 7th ed. キャンベル『生物学』、丸善。
- Carlyle, Thomas(1838)*Sartor Resartus*, Oxford World’s Classics (1987).カーライル(石田憲次訳)『衣服哲学』岩波文庫、1946年。
- Carlyle, Thomas(1841) *Heroes and Hero- Worship*.カーライル(栗原孟男訳)『英雄論』創元社、1953年。
- Carlyle, Thomas(1843) *Past and Present*.カーライル(石田憲次・石田英二訳)『過去と現在』岩波文庫、1941年。
- Cassirer, Ernst,(1944), *An Essay on Man: an Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press. カッシーラー(宮城音彌訳)『人間』岩波書店、1953年。
- Childe, V. G.(1936)*Man makes himself*, チャイルド(ねず・まさし訳)『文明の起源』、岩波新書。
- Ende, Michael(1973) *Momo*, Stuttgart/Wien. ミヒヤエル・エンデ(大島かおり訳)『モモ』岩波書店、1976年。
- Freud, Sigmund(1933), *Das Ich und das es*フロイト(井村恒郎訳)「自我とエス」(『フロイト選集』第4巻、日本教文社、1970年、所収)
- Die Gesetze Hammurabis*(1903)übersetzt von Hugo Winckler, Leipzig.
- Goethe, Johan Wolfgang(1821-) *Wilhelm Meisters Wanderjahre*.ゲーテ(関泰祐訳)『ウィルヘルム・マイステルの遍歴時代』岩波文庫、1964-65年。
- Goethe, Johan Wolfgang(-1832) *Faust*.ゲーテ(高橋義孝訳)『ファウス

- ト』新潮文庫、1967-8年。
- Kamitake, Y.(2008) 'The Formal Structure of Industrial Revolutions,' in *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, Vol.40 No.1.
- Kamitake, Y.(2009) 'Fundamental Concepts for Economic Systems Theory' in *Hitotsubashi Journal of Economics*, Vol.50 No.2
- Kamitake, Y.(2010) 'Structural Transformation of the Metamorphosis Group: Towards a Metaeconomic Theory of Metamorphosis', in *Hitotsubashi Journal of Economics*, Vol.51, No.1.
- Köhler, Wolfgang (1924) *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Springer, 2. Auf.ケーラー(宮孝一訳)『類人猿の知恵実験』岩波書店、1962年。
- Kroeber, A.L.(1952), *The Nature of Culture*.
- Lévy-Bruhl, L.(1910),*Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, Paris. レヴィ・ブリュル(山田吉彦訳)『未開社会の思惟』、岩波文庫、1953年。
- Lévi-Strauss, Claude(1983), *Le Regard Éloigné*, Paris.レヴィ=ストロース『はるかなる視線』1、2分冊、みすず書房、1986-88年。
- Luhmann, N.(1984), *Soziale Systeme*, Suhrkamp. ルーマン『社会システム理論』(恒星社厚生閣)、1993-95年。
- Marx, K.(1867), *Das Kapital*, Bd.1(邦訳各種)
- Marx, K.(1953), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin
- Marcuse, H.(1964), *One-Dimensional Man*, Beacon Press, USA. マルクーゼ『一次元的人間』河出書房新社、1980年。
- McNeill, William H.(1998), *A World History*, 4rd ed., マクニール『世界史』中公文庫、2008年。
- Nietzsche, Friedrich(1892) *Also sprach Zarathustra*.ニーチェ『ツァラトゥストラはかく語りき』角川文庫、中公文庫その他。
- Piaget, Jean(1968) *Le structuralisme*.
- Radbruch, Gustav(1949) *Kulturlehre des Sozialismus*.ラートブルフ(野田・山田訳)『社会主義の文化理論』(ラートブルフ著作集第8巻)東大出版会、1961年。
- Salvioli, Joseph(1922), *Der Kapitalismus in Altertum: Studien über die römische Wirtschaftsgeschichte*, Zweite Auflage, Berlin.
- Schmitt, Carl(1954)*Land und Meer*.カール・シュミット(生松・前野訳)『陸と海と—世界史的—考察—』福村出版、1971年。
- Schulze-Gaevernitz, G. von(1897), *Carlyle*, Berlin.

- Schulze-Gaevernitz, G. von(1909) *Marx oder Kant?*.
- Schulze-Gaevernitz, G. von(1926) 'Die Geistigen Grundlagen der angelsächsischen Weltherrschaft I' in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 56.Band, Tübingen.
- Sorokin, Pitirim(1957), *Social & Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*,.
- Toynbee, Arnold(1976), *Mankind and Mother Earth*,. アーノルド・トインビー著『人類と母なる大地』I、社会思想社、1979年。
- Uexküll, J./ Kriszat, Georg (1934/1970), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und menschen*, Frankfurt am Mein. ユクスキュル・クリサート著(日高・羽田訳)『生物から見た世界』岩波文庫、2005年。
- Weber, M.(1924) 'Agrarverhältnisse im Altertum' in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen,. ウェーバー(渡辺金一・弓削達訳)『古代社会経済史』東洋経済新報社、1959年。
- Weber, M.(1972), *Wirtschaft und Gesellshcaft*, 一部邦訳『支配の諸類型』、『支配の社会学』、創文社。
- Weber, M.(1924), *Wirtschaftsgeschichte*, München und Leipzig, ウェーバー『一般社会経済史要論』上下巻、岩波書店、1954-55年。

序論 予備概念

本論にはいるに先だって、あらかじめ「システム」という概念について必要な注釈をこころみておこう。今後、システム(より限定的には社会システム)という概念が頻繁につかわれるが、その類型的な区別をあらかじめしめしておく。

周知のように、イギリスの代表的な数理経済学者アレン(R. G. D. Allen)は1950年代までに経済学でつかわれてきた数学的手法を網羅した大著『数理経済学』のなかで、オペレーターの代数や閉回路制御システムの概念をたくみに概説している。しかし、残念ながらオペレーターとシステムとのいっそう形式的な関係について説きおよんではない。両者は、たとえばドイツの社会学者ルーマン(Niklas Luhmann)が指摘しているように、インプット・アウトプット図式として一般化されなくてはならない。そうすることによって、システム概念は経済システムをふくむ社会システム全体を包括する方法概念として役立てることができるのである。

そこで、私はシステムの定義にうつることにしよう。システムとは、インプット(入力)→オペレーター→アウトプット(出力)という図式で表現される形式的な構造を意味する。構造であるから、それは要素と、要素間の関係との

対であって、この対がシステムのかたちをとっているわけである。要素がシステムであるとき、また関係にシステムが挿入できるとき、それらのシステムはサブシステムと称される。システムには、通常、アウトプットをつうじてインプットを制御するフィードバック・システムや、システム外の条件の予測情報をインプットとするフィードフォワード・システムが付随しているが、それらはサブシステムである。通常の社会システムは、たとえば人体をシステムと見なしたときの代謝 (metabolism) のように、いわゆる「動的平衡」システムと解される。それを以下では機能システム (functional system) とよぼう。システムを形式化して数学的な用語法におきかえるとすれば、それは対象 (object) と射 (morphism) の対からなる数学的構造である圏 (category) と見なすことができる。このこのばあい、機能システムのはたらきに時間をくみこむためには射の不可逆性を仮定する必要がでてくる。

つぎに、おなじく生命体システムからのアナロジーによって、それ自体が機能システムである社会システムをかんがえよう。そのシステムは生物学的にオートポイエーシス・システムとよばれる。周知のように、オートポイエーシスの概念はチリの生物学者マトウラーナ (Maturana) とヴァレラ (Varela) によって提案され、ルーマンによってその社会システム論への適用が試みられた。それは成長と老化 (growth with aging) のシステムを表現している。一般化していえば、「自己産出」する時間的過程のなかで存続する社会システムが定義される。それを存続システム (continuous system) とよぼう。それに形式的に時間をいれるとすれば、前提となる機能システムを圏として順次、連続的で不可逆的な関手 (functor) の特定化が必要となる。ルーマンは直接的にオートポイエーシス・システムを社会システムに準用して、たとえばその開閉性を特徴づけているが、それよりも存続システムの類型的特質としてそれをとりあげるほうが社会システムの理論的特性をもっとはっきり表現できるであろう。また、存続システムについてはいろいろな類型が想定できる。その重要な類型として、フィードバック機能のはたらきがきわめて弱いか、ほとんどはたらかない社会システムをかんがえる必要が生ずる。それを今後ディフィードバック・システム (de-feedback system) とよぶことにする。いわゆる「コーポレーション化」という現象は社会システムがディフィードバック・システムへと変化していくプロセスを意味している。たとえば、「表現の自由」を唯一の行動原則として機能するマスメディア・システム、パラダイムの防御・保存を目的とする学会システム、政治家によるコントロールを欠いた官僚制システムなどがあげられよう。存続システムのいまひとつの重要なケースをあげておこう。個体としての存続システムは、親→子という種の存続システムをつくる。これは複製存続システムとよばれるであろう。

今後、システムという概念は自由につかわれるが、以上のような含意が前提とされていることにあらかじめ注意をうながしておく。

第 1 章 世界史のはじまり

世界史(人類史)の発端をどのようにさだめるかについては論述の到達点におうじて、いろいろな方式がかんがえられる。そこで、歴史的時間の短縮を年表の収縮によってころみつ、まず、生物学的なヒトの出現の前提として生物社会のはじまりを見きわめることからはじめよう。

第 1 節 年表の収縮

歴史の理論はもっとも広い意味では歴史の時空システム解析と定義され、したがって(対象が古い順に)地球史ないし地質学的時空解析(geological space time analysis)、古生物学、霊長類学、考古学、文化人類学、古代学、史料批判学などの基礎的な学問分野にとって基本的な理論システムを提供する。

まず、もっともおおきな時間圏をしめすために地球史の年表(単位:億年前)を挙げると、冥王代(45.5~40)、太古代(40~27)、真核生物出現(21)、原生代(19~5.5)、顕生代(5.5~)、古生代(5.5~2.5)、中生代(2.5~0.65)、そして新生代(0.65~)というぐあいになる。さらに、たとえばキャンベルの有名な生物学教科書を参考にして、100 万年を単位として新生代の年表へと「収縮」させると^(*)、哺乳類、鳥類と送粉昆虫の大規模な放散がはじまる暁新世(65.5~55.8)、被子植物の優占がすすみ、多くの現代の哺乳類の目が放散する始新世(~33.9)、類人猿を含む霊長類の群が生起する漸新世(~23)、哺乳類と被子植物の放散が続き、類人猿に類似した人類の祖先が出現する中新世(~5.3)、人類が出現する鮮新世(~1.8)、ヒト属の形成が見られる更新世(~0.01)、そして完新世(0.01~)[有史時代]という分類が可能になる。

(*) キャンベルの著書を参照。

ひとまず、漸新世以降の状況をまとめるために、サル文化の展開する場として生物社会の存在領域を概念化する必要がある。本書では生物社会論を今後くわしく展開するつもりはないので、のちの議論と関連する範囲で論点を紹介するにとどめる。

第 2 節 生物社会

近年、行動生態学においてダーウィンの進化論を遺伝子への還元という視点からとらえなおそうとするかんがえ方がよく話題となっている。これはネオダーウィニズムとよばれている進化論の現代版であり、じっさいに、ダーウィニズムの発祥地であるわが国ではこの説を支持するものが多い^(*)。それに対しては構造主義の立場から有力な異論が出されている。進化は連続的過程ではなく、構造変換の不連続過程として捉えられるべきだという意見である。この立場に先行して、生物社会の歴史を構造主義的にとらえ

ようとする議論もふるくから知られている。

(*) じつは、ネオダーウィニズムについて私はかならずしも全面否定の立場をとってはいない。いうまでもなく、遺伝子はひとつのシステムであり、遺伝情報を伝達する機能をもっている。当然のことながら、システムはシステムを含みうるから、社会の類似物—私はあとでのべる理由から、それを「擬似社会 (pseudo-community)」とよぶ—が遺伝情報として伝えられない理由はないだろう。だからといって、たとえば人間の「自分勝手な性格」がそのまま遺伝子情報として遺伝するというようなことはかんがえがたいだろう。あくまで、情報化されたかぎりでの「擬似社会」性は遺伝するのではなからうか、というのが私のつつましい憶測である。

生物社会としてしばしば論じられているのは同位社会、すなわちシヌシア (synusia) である。OED の説明によれば、シヌシアとは「一つ以上の種の生物たち (通常植物) の集団」であり「それらの種は類似の生活形 (life-forms) をもち、おなじ生態的ニッチ (niche) (*) を占有し、そしてそれらが形成する共同体 (community) において類似の役割をはたす」というように規定される。したがって、シヌシアは個体間の相互作用という関係の入った構造と見なされる。これは人間社会にも準用できるが、人間のばあいには社会的意識や社会の対象化といったオペレーター要素が考慮されなくてはならないから、そのばあい、シヌシアをいきなり社会 (community, society) という言葉に置きかえるときには注意を要する。マックス・ウェーバーが指摘しているように、社会の概念を人間以外の動物、さらには生物に適用しようとするのは一種のアナロジーであって、それ以上のものではありえない。その結果、人間社会の認識が深まれば動物 (生物) 社会の捉え方もすすむことになるのである。生物社会をいくら穿りかえしても人間社会の理解が進化することはけっしてないのである。この点に配慮したうえで、さらに生物社会の概念化をすすめよう。

(*) ニッチとは「資源利用のパターン」ないしはもっとひろく「生活様式」のこと。

生物社会が論じられるばあい、この「社会」はある種の機能システムとして把握される。生物の身体が示す構造は一種の平衡現象であり交互作用の一つの状態であるという視点からとらえられた、生物個体の集合である生物社会はある種の歴史的段階をたどってきたことがわかる。第一段階は、文字どおり個体である。つぎの段階は種社会であって、そこでは血縁関係にもとづいて時間の空間化が生起する。そして第三段階として同位社会、つまりシヌシア ($\sigma\upsilon\nu\sigma\iota\alpha$) があらわれる。同位社会は種社会の単純な拡張形態と見なされている。つまり種社会は部分集合として同位社会の要素となる。第四段階は複合シヌシアであって、その構造は血縁関係に地縁関係が結合され、多様なニッチ分化がすすんで、いわゆる「すみわけ」

とよばれる現象が生ずる。複合シヌシアのシステム特性は地縁的共同体＝空間構造として機能システムである一方、血縁的共同体としてのシヌシアは存続システム特性を必ずしももたないという点である。もちろん、存続システムとなるケースも存在する。たとえば、哺乳類の複合シヌシアがそうである。最後の段階は全体生物社会である。とりわけ、食性連鎖に代表される分業をつうじて複合シヌシアはこの全体社会にいたる。このような見方からすると、そのひとつの大きな「時代」変換として、爬虫類が「支配」する全体社会から哺乳類の「支配」する全体社会への移行が想定できるかもしれない。

以上概括したような生物社会論は、爬虫類→哺乳類→人類、という図式で表現される過程を構造主義的にとらえたものであって、単線的不可逆進化だけでなく逆転の過程も想定できる。たとえば、バクテリアや昆虫が全体生物社会の運命を規定することはあながち不可能なことではないかもしれない。じっさいに人類は、バクテリアならぬ新型インフルエンザウィルスの出現に対して、第一次的にはワクチン生産を期待する対症療法で適応するほかなく、もしそのウィルスが強毒性であれば、そしてその種のウィルスが累積的にふえていけば、人類は滅亡するしかないだろう。

ところで、生物、とりわけ動物の集団を一般的に複合シヌシアとして捉えるとしても、そのなかからただちに「文化」とよべるようなものは出てこない。そのためには食性連鎖を断ち切って、天敵のいない(天敵から自己を防御できる)哺乳類の出現が要請される。それは広い意味でのサル類である。じっさいに、生物社会論の視点からも、シヌシアの変質過程としてのヒト文化形成過程として、サル型血縁・地縁シヌシア⇒ヒトのシヌシア⇒ユニットとしての家族の地縁集団⇒文化圏、という図式がみちびかれるであろう。

第2章 サルからヒトへ

本章では、まず、ヒト化(hominization)の基本的内容およびサルとヒトとのちがいを理解し、つぎにヒトないし人間の文化の独自性を把握することが目標となる。とくに、霊長類学上の文化概念の説明に重点をおいて解説をこころみ、のちに論じられることになる文化人類学者の文化概念との類似と相違をかんがえるばあいの手がかりにしようとおもう。

第1節 サルの文化からヒトの文化へ

私たちはとくに動物にかんして文化という概念を適用することができるであろうか。世の中には知識人もどきの「文化人」がおおぜいいて文化水準のおそろしく低い、俗受けする「文化論」をはずかしげもなく喧伝し、はては荒唐無稽な「動物文化論」までもちだしているようである。そこでまず、解毒剤を処方する意味で、いわゆる霊長類学(primatology)における文化の定義をかいま見ることからはじめよう。

一般にサル類は樹上生活の実現によって食性連鎖を断ち切り、哺乳類の中でまったく独自の新しい生活形をつくり、その結果、文化の成立によって決定的な役割をはたした。その事実は、特定のサル類(類人猿)のヒト化の基本的な契機をかんがえるうえでたいせつな論点を提供している。サル類の生態の観察にもとづく生物社会論的な見方からすると、文化とは「社会」の中で創りだされ「社会」を構成するメンバーによって分有され「社会」的習慣としてそこに定着し伝えられる生活様式である、というように定義できる。ここにいう「社会」を人間社会とおきかえてもこの定義は一応なりたつだろう。さらに文化が成立するばあいの要素として、発明、伝播(他個体による学習)、そして伝統(行動型の継承と維持)などがしばしばあげられているが、要するに、社会生活を反復し存続させ展開する生活様式、あるいは、システム概念にひきつけていえば、社会生活の存続システム、これが文化なのである(訳注)。

(訳注) サルの文化については、日本では河合雅雄が霊長類学の第一人者としてすぐれた解説をこころみている。〈参考文献〉参照。

このばあい文化は環境に規定されると同時にそれ自体環境としての性質をもそなえていることに注意しなくてはならない。文化をシステムとかんがえるばあい、環境はフィルターあるいは空間であって、論理的には無限の空間である。その意味で環境は自然と同一視することもできよう。環境という視点から文化はふたつの属性をもつといつてよい。第一は自己増殖性である。すなわち、ある文化が環境になると、それが土台となって新しい文化がうまれるのである。第二は多発性と多様性である。環境の類似性と異質性におうじて文化はいたるところに生成するのである。

しかし、サル類は文化環境を意識的に創造したり拡大したりすることができない。むしろ、私たちはそこにこそ人間の独自性を見出すことができるのである。人間が創造した文化環境のもとに成立するさまざまな文化構造に適応して、ポピュレーションとしての人間集団の「すみわけ」もおこなわれるようになった。その点に人類の特異性があらわれてくるわけである。

さて、こうした議論をシステムの視点から読みかえるとどうなるだろうか。そのばあい、機能システムとしての生態システム(ecosystem)—全体生物社会—が前提ないし環境の一部となる。そのうえで、文化システムはつぎのように図式化されよう。すなわち、それは

インプットとしての社会→社会的オペレーター→アウトプットとしての社会

というかたちにまとめられるであろう。そこに成立する諸文化システムは、ひとまず、それぞれが自律性をもち相互に独立したものでなくてはならない。ここで社会というものはいまだ抽象的にかんがえられた観念にすぎない。その最も本源的なすがたは血縁関係にもとづく家族である。それは、もちろん、サル社会の基本単位でもある。したがって、家族の連続的アウトプット、つまり家族生活という循環運動は文化の動態を表現する。その運動は家族構成員一人一人については時間軸にそった包絡線をえがく。その線は平面図が円になるような螺旋であり、或る時点でとぎれる(つまり、理想的には、個体の死によっておわる)。しかし、この螺旋は途切れることなく連続する不可逆過程を表現する。家族の子孫がそれを担いつづけるからである。そこには、この過程を円滑にすすめるのに必要な通過儀礼が成立し、文化の運動の節目節目を順序づけていく。その運動はしばしば強制をともなう。つまり、躰(しつけ)である。躰は単位となる家族からその範囲を拡大していき、家族集団から地縁的共同体(社会)におよぶ。そのばあい、躰は拡張されて社会的教育システムというかたちをとるだろう。

やや論点先取りになるが、以上の議論とのかかわりで私なりに抽象的な「文明」システムのもっとも基本的な構造を図式化すれば、

インプットとしての社会→メタ社会的オペレーター(共通部分の抽出とその自立化・普遍化)→対象化された社会(アウトプット)・・・→社会の対象化の連続

といったぐあいになる。もとより、文明の概念規定などはもっとあとで出てくることになるので、ここに私がしめしたのは一種の「無定義述語」としての「文明」にすぎない。具体的には、共同体(community)における生産と消費→メタ社会的オペレーター→営利の構造(商品、貨幣の出現)、というかたちで営利社会としての資本主義社会が出現する、という図式をこの「文明」

システムは内在させている。私のくせでいくぶん先走りすぎたきらいはあるが、いずれにしても社会のこうした分析は、数学者の用語法からのアナロジーでいえば、「超局所 (microlocal)」分析となづけられるかもしれない。一般に社会学者は広大な連想にもとづく造形を可能にするこうした分析が苦手のようなのだが、ほかならぬ社会の分析にとってそれはきわめて有効な方法なのである。人間と他の哺乳類、とりわけサルとの境界領域に視点をさだめて、本源的かつ原始的な社会関係の比較分析 (たとえば、個体と個人、血縁集団と家族などの分析) をおこなうことは、まさしく典型的な「超局所」分析の応用例である。

第 2 節 ヒト化の基本線

さて、ふたたびヒト化の基本的な歴史図式を検討しよう。まず、当然のことながら、サル類の出現がヒト化の前提条件となる。サル類出現の文化的意義は、食性連鎖をつうじた「生態システムの機能」システムからサル類が離脱することによって、群れ社会とサル文化が形成されたことにある。他方、ヒトの独自性は、家族形成によって文化環境 (ニッチとしての文化環境) を飛躍的に発展させたことにもとめられる。しかし、さらに議論をすすめるためにはサルとヒトとのちがいについてももうすこし立ち入った検討が必要になってくる。しかし、まことに不誠実で怠惰なやりかたかもしれないが、ここではゲシュタルト心理学の創始者のひとりケーラー (Wolfgang Köhler) の議論を手がかりにして、ヒト化の本質的な意味をやや性急なかたちでまとめるだけにしておこう。今後の理論展開にとってはそれで十分なのである。

ヒト化の決定的なメルクマールとして、しばしば、サルにくらべてはるかに高度なヒトの知能がとりあげられる。よく知られているように、人類学者チャイルド (V. G. Childe) はヒト化に果す知能の役割にもとづいて二段階の経済革命を構想した。第一の革命は紀元前 8000 年以降新石器時代に展開した素朴な技術の段階に相当し、「新石器革命」ともよばれている。つづいて紀元前 4000 年以降の金属器時代の第二革命においては知能・思考の応用・普及と道具製作とがむすびついて、まさしくテクノロジーのいちじるしい発展が見られた、とされている。このとらえ方自体は歴史物語の一コマとして一般的な興味を引くかもしれないが、それはもっぱら知能の「量的」発展という事実を段階論的にてぎわよく整理したにすぎず、当面の論点にかかわる問題の提起に直接つながってくるわけではない。ヒト化の基本的な契機をあきらかにしてヒトとサルとのちがいをかんがえるためにはケーラーのこころみたチンパンジー実験についての観察結果がどうしても参照される必要がある。かれは自分の実体験をふまえてつぎのようにその結果をまとめている。

「多年チンパンジーと一緒に暮らしてきて、私に推測されることは、類人猿と未開の自然人とのなんとんでも抹殺することのできない巨大な懸隔

は、言葉がかれらに欠けていることのほかに、かれらの精神的な生活時間が極めて狭く限られていることに基づくと思われるのである。なにゆえにチンパンジーが文化的な発達への初歩にも到達していないかは、この上なく貴重な技術的補助手段（言語）の欠けていることと、最も重要な知性の材料すなわち『心像』（観念）が限られていることに原因していると思われる。特にこの第二の因子についていえば、最も簡単な、目の前にある形の複合に対してすら、たやすく朦朧となるチンパンジーは、『心像の世界』においてはまことにみじめなものであろう。」

ここでは「精神的な生活時間」の広がりや狭さをどのようにして測定するかという定量的な問題が「『チンパンジーの生活している時間』が過去と未来にどの程度ひろがっているか」という定性的な論点に置き換えられて観察の意味づけが語られている。

後述する人間の言語能力をひとまず保留して、ケーラーの議論の要点をまとめておこう。人間にくらべてチンパンジーに欠けているものは、第一にイメージングのはたらきである。それはシステム性能ともいえるかもしれない。感覚の対象をインプットとして、そこに頭脳のオペレーターがはたらき、アウトプットとしてさまざまな像（イメージ）を結実させる、そうしたシステムがサルにははたかばかにはごく限られた行動システム（えさとり、交尾、リーダーあらそいなど）としてしかはたかばかかないのである。そのかぎりでは、この点はサルとヒトとの量的なちがいにすぎないかもしれないが、じつは両者の決定的な質的相違がイメージングにかんして存在する。それこそ人間の第二の独自性である。すなわち、人間はイメージングを連続的に合成することができる。とりわけ連想（アソシエーション）にもとづくイメージングが重要である。そこに人間の抽象化能力の根拠をもとめている数学者もいるくらいである。じつさいに、人間はアソシエーションを抽象化して代数構造という抽象像をつくりあげることのできたほどのイメージング合成能力を発揮してきた^{（訳注）}。そして、最後に、第三の人間の独自性は時の観念である。時は時間であり順序であり回数であり、そして無限の啓示である。人間は過去を記憶し、記憶の合成結果として未来像をえがき、そこにむかって行動することができる。サルにはこういう観念がまったくないことを、ケーラーは確信したのであった。しかし、サルとヒトとのこうしたちがいを人類史にそくして意味づけるためには文化人類学的な視点がぜひとも必要になる。それはまた人間の文化的な本質の理解にもつながっていく。次章ではその課題をとりあげることしよう。

（訳注）ここで、著者がおもいえがいている数学者—正確には、数学者集団—というのはブルバキ（Nicholas Bourbaki）のことであろう。数学上のアソシエーションは日本語では「結合」と訳される。ブルバキは「結合法則」を重視して代数構造をとらえているのである。

第3章 文化人類学的な文化概念

第1節 まえおき

最初に、いわゆる始原文化圏(primeval culture)の時代限定とその特徴をまとめておく。ここでも、まえとおなじように年表を収縮させる作業が必要になる。ヒト化への歴史を100万年単位でかんがえると、500万年前のラミダス猿人からアナメンシス猿人にうつり、400万年前のアファール猿人をへて300万年前のホモ属の出現にいたる。そこから現代の人類への系譜がおぼろげながらたどられ、そして180万年前のジャワ原人以降、始原文化圏の本格的な形成が追跡されている。それは1万年単位で整理されている^(訳注)。

(訳注)以下の説明にかんする日本語文献として、角田文衛『西洋文化の誕生』(1961年)をあげておく。

始原文化圏の時期区分は今から60万年～30万年前の「前期」から、30万年～8万年前の「中期」をへて、「後期」(今から8万年前～)にいたっている。新人(現生人類)の出現は4万年前(アフリカ起源)とされている。同じころ、クロマニヨン人・周口店上洞人が出現していることは周知であろう。始原文化圏の特徴として、獲得経済、定住生活、洞窟生活、技術(石器)、宗教(芸術と一体化)、言語の形成(「無文字文化」)があげられているが、もちろん、歴史家とよばれている人たちがよくやるように、これらの特徴をただ列挙しただけすましてしまうのでは、始原文化圏の歴史的な意味づけはいっこうにすすまない。文化人類学的な文化概念の理論的整理が必要なゆえんである^(訳注)。

(訳注)この点については、日本の文化人類学者がアメリカやドイツの文献を利用してみごとに論点を整理している。たとえば、古典的な著作である石田英一郎『文化人類学』(講談社文庫)を参照するとよい。

文化人類学的文化理論を論ずる前提として、新カント派のながれをくむ哲学者カッシーラー(Ernst Cassirer)の議論にふれることからはじめよう。そのわけは、カッシーラーの人間把握がその有力な理論的土台を形成しているからである。

第2節 人間であることのメルクマール

カッシーラーは、まず、ユクスキュル(Jacob von Uexküll)の議論を援用してかれ独自のシンボル論を展開している。ユクスキュルの議論では、主体C環世界(Umwelt)C環境(Umgebung, environment)、という包含関係がなりたつ、とされており、そうした一般図式をふまえ、動物のケースでは客体がただちに主体の内的世界(感受システム-感応システム)と対応関係をなりたたせているのにたいして、人間のケースでは客体の類別が主体

の内的世界(感受システム—シンボル・システム—感応システム)に対応しているという抽象的な比較がおこなわれている。このばあい、シンボル・システムが介在する点に人間のばあいの特徴がある、というのがユクスキュルの主張である。しかし、これでは生物一般と人間との比較という漠然として内容がしめされるだけで、人間にとってのシンボルの意味づけが十分には果たされない。

そうしたかれの議論の限界にあまりふれることなく、カッシーラーはユクスキュルのとらえ方をつぎのようにたくみに再構成している。

「生物学的『種』が、外界の刺激を受けいれる感受システム(receptor system)およびそれらに反応する感応システム(effector system)は、すべてのばあいと密接にからみ合っている。両者はユクスキュルにより、動物の機能的円環(functional circle, Funktionskreis)として記述されている同一連鎖をなしている。…人間の機能的円環は、量的に拡大されるばかりでなく、質的変化をも受けてきている。人間は、いわば自己を、その環境に適応させる新たな方法を発見した。あらゆる動物の『種』に見出されるはずの感受システムと感応システムのあいだに、人間においては、シンボリック・システム(symbolic system, 象徴系)として記載される第三の連結を見出すのである。」

この「機能的円環」こそ、シンボリック・システムという一種の対象保存システムが人間にとってはたらく場にほかならない。このシステムの素材はさまざまな記号としてのモノである。道具の製作と改良、画像(たとえば、洞窟画)、像型(木造や石造)そして、のちの文字の原型となる音声言語(音声の定型化)などである。モノづくりの過程と結果が同時に抽象作用でもあるところにシンボルの意味が見出される。シンボルを媒介にして人間は生活に登場するさまざまな対象に思考作用をおよぼすのである。そこに人間の悟性あるいは理性が成立するといつてよい。

ところで、こうしたシンボリック・システムにもとづいて、カッシーラーは「人間」の定義をこころみている。かれはこういつている。

「人間を animal rationale(理性的動物)と定義するのではなくて、animal symbolicum(シンボリック動物)と定義したい。このように定義することによって、私たちは人間の特殊の差異を指示できるのであり、人間の前途にひらかれている新たな道—文明への道—を理解しうるであろう。」

「シンボリック動物」としての人間というこのとらえ方、理性に先行してシンボルが存在するという観点、カッシーラーの構造主義的立場とともに、文化理論を構成するばあいに欠かせない。もちろん、哲学者特有の抽象へのこだわりと具体化への冷笑的態度ゆえに、かれの議論がただちに文化の理論構成につながるわけではない。そこで、「人間」概念の以上の特徴づけについては次節でもうすこし総合的な見地から再評価をこころみよう。

第3節 文化理論の構成

一般的に文化人類学者たちは、「文化」と「文明」という概念を明確に区別しないことが多い。その結果、両者がしばしば(あえて)混同してもちいられている。そうした姿勢をかれらがとるわけは、文明概念にふくまれる、ある種の「いかがわしさ」、そしていわゆる「文明論」への懐疑的態度にあるようにおもわれる。しかも、かれらのなかにはカッシーラーの強調したシンボル化の契機をとりわけ重視し、霊長類学で提起されている広義の文化概念をそのまま人間に拡張することに批判的立場をとる者もいる。そこで以下では、広義の文化概念をくみこむことのできるように文化人類学的な文化理論の要点を整理していくことにする。

まず、しばしばとりあげられる道具の発明についてだが、それは身体諸器関を、遺伝とは独立に、延長し拡大しすることを可能にした。それに関連して、周知のプロメテウスの神話に象徴されているような火の使用を人間が知ったのも、手と指のはたらきにある。しかし、人間の文化をかんがえるうえで決定的に重要な契機は生活経験の固定化と蓄積である^(訳注)。

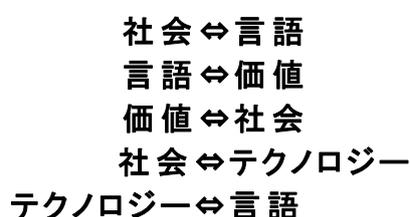
(訳注) 読者の参考となるように石田の前掲書から関連部分をつぎに引用しておく。「道具や火の使用と結合しつつ、人類文化の形成にとって、いまひとつ決定的な要因が生まれた。それは新たにえた経験を観念として固定化し、蓄積しうる能力である。今日のサル類についてみても、棒のような対象物を、手の長さの延長のため、すなわち原始的な道具として、使用することを覚えることがある。くり返された試行錯誤の末、ふたつの棒をつなぎ合わすことさえ可能なことが実験されている。しかし、われわれの知る限りでは、この新しい経験は、かれらにあっては、ある時間以上中断されると、同じ試行錯誤の動作を、また最初からやり直すことによって到達しうる、一回ずつのエピソードにすぎない。たとえ一つの道具に感覚的な心像がともなったにしても、それは外的な動作とともに終始し、観念として固定し継続しえない。ところが、人間にあっては、ひとつの外的な行為にともなう内的な経験は、断絶のない観念となってたくわえられるのである。この経験の固定化と蓄積は、なにによって可能となったのであろうか。」

その手段としてのシンボル、それに文化人類学者たちは力点をおく。文化の形成は、言語能力(記号の合成への社会的意味付与能力)をはじめとするさまざまなシンボル形成能力の成立を必然的にともなっている、というのである。なぜならば、シンボルを介して伝達・蓄積された知識・信仰・規範などのシステムが特定の人間集団のなかで規則的かつ一様に存続するからである。さらに、人間はもちまへのシンボル化能力によって知識を意識的に蒐集・蓄積し、その結果として経験的知識をたえず抽象化していくことができるので、「サル社会」のばあいとは決定的に異なった、高次元の社会

的能力を展開できるようになった。

以上のような見方をふまえるとき、生活様式および生活の知恵の蓄積としての広義の文化概念は、シンボル化のオペレーターを導入して狭義の文化、つまり「人間文化」に帰着するであろう。そこで、システムの観点から文化の構造を図式化してみよう。

まず第一はシンボル形成であって、それは第一次的文化要素、つまり社会と言語の形成を意味する。システムのことばでいうと、人間の視聴覚機能（インプット）がオペレーターとしての人間集団（→始原的社会）をはたらかせ、シンボル集合（音声言語、踊り、絵画）としてのアウトプットをもたらすのである。さらに、シンボル集合のシンボル化が文字言語、儀式などを生み出してくる。第二に、シンボル形成の帰結として社会的コミュニケーションの拡大と社会システムが展開し、第二次的文化要素としての価値と技術的知識（テクノロジー）が形成されることになる。これらの要素をシステムの視点から定義すると、システムとしての価値は、オペレーターたちを産出するシステム、つまり数学でいう「射」をつくりだすシステムであり、技術的知識（テクノロジー）というのは、部分社会システムを産出するシステム、つまり「圏」をつくりだすシステムである。こうしてコミュニティ内部での文化の構造化がすすみ、社会、言語、価値およびテクノロジーという文化構造の基本カテゴリーたちが相互にはたらきあい、つぎのような相互作用関係（⇔）をともなった構造連関ができあがるわけである：



このように整理された文化理論にそくして、文化から文明にいたる歴史理論の構成が可能になるのではなかろうかとおもわれる。しかしながら、文化の時間的な運動（歴史！）をさらに分析するためには、以上の文化構造をシステム化して、つまり、より動的な観点から整理して、とらえなおさなくてはならない。

第4節 文化心性と文化システム

シンボル化の契機をどのようなキーワードでとらえて文化の歴史的内容をあきらかにするかという論点については、文化人類学者のクローバー(A. L. Kroeber)による「様式(style)」が代表的であるが、そこからは理論的な「文化」理解につながる視点がたいしてでてこない。むしろ、それを「文化システム」としてとらえようとした社会学者ソーロキン(Pitirim Sorokin)のこころみが役にたつ(*)。

(*)クローバーやソーロキンの文化理論については、〈参考文献〉にあげられているかれらの著作を適宜参照せよ。

ソーロキンは「文化システム」の基礎となる「心性 (mentality)」(これをかれは「文化」ともよんでいる)を類別して、その対極的な2類型をみちびいている。しかし、かれは厳密なシステム概念をふまえた理論的解釈をこころみているわけではない。とりあえず、以下に「心性」の7類型をあげ、それらについてのソーロキンによる説明を随時引用しておこう。

まず、「理念形成的」文化(心性)の前提としてかれはつぎの4点をあげている。

- (1)現実性は非「感覚作用的」かつ非物質的な、永続する存在として把握される。
- (2)必要と目的とは精神的に規定される。
- (3)必要と目的の充足範囲は最大であり、その水準は最高である。
- (4)それらの充足ないし実現の方法は、最大限可能な範囲で、物的必要の最小化と削除を自己に課すことである。

これらの前提をみたとす「理念形成主義 (ideationalism)」にはふたつの型がある。

i) 禁欲的理念形成主義 (ascetic ideationalism)

肉体的欲求の抑制をつうじた精神的な必要と目的との達成をもとめ、感覚作用世界から、そして自己からさえも、完全に離脱することによって達成されるのがこの立場である。仏教における解脱はその典型であり、そこでは「すべての『感覚作用的』環境、そして個人の『自己』は超『感覚作用的』、究極的現実性に解消される」のである。

ii) 能動的理念形成主義 (active ideationalism)

個人の肉体的欲求の「最小化」によると同時に、感覚作用世界、とくに社会文化世界の変革によって、「精神的現実性」あるいは価値を取りもどそうとするのがこの立場である。その担い手としてソーロキンのあげている事例は初期のキリスト教の12使徒およびグレゴリウス I 世とレオ I 世といった教皇などであって、のちにふれるカーライルの宗教的ヒーローを髣髴とさせる。

つぎに、「理念形成的」文化の対極にあるのが、「感覚作用的」文化(心性)である。ここでは、「精神的現実性」と対称的に「『感覚作用的』現実性」が「定義」される。後者は「感覚作用器官に提示されたものとしてのみ現実性を見る」立場に由来し、感覚世界の「生成、過程、変化、流れ、進化、進歩、変換」を意味する。この「現実性」の必要と目的とはおもに物的であり、またこれらの必要の最大充足がもとめられる。それらを実現する方法は内面世界ではなく外部世界の修正と活用による。

「感覚作用的」文化心性には三つの類型が区別される(以下、通し番号

で示す)。

iii) 能動的な「感覚作用的」文化心性(能動的「快樂主義者」)

外部環境の制御をつうじて「『感覚作用的』現実性」の必要と目的との達成をもとめるのがこれである。歴史上の偉人、大征服者、帝国の形成者、つまり現世指向的なヒーローがその担い手である。

iv) 受動的な「感覚作用的」心性(受動的「快樂主義者」)

感覚作用的快樂を享受することに生活の意味をもとめる心性がこれであって、「人生は短い」、「今をたのしめ(Carpe diem)」、「ワイン、女そして歌」、「食って飲んでたのしもう」、これらはこの心性のモットーである。

v) シニカルな「感覚作用的」心性(シニカル「快樂主義」)

これは理念形成主義的仮面を着脱して、じつは物的利益の最大の見返りをもとめる偽善者の立場を意味する。ソーロキンはその典型例としてモリエールの描いた偽宗教家タルチュフをあげている。かれのような偽善者は「心理社会的な『色合い』を変えることに習熟し、しかも流れにそって動くために自分の諸価値を再調整することになれている」のである。

最後に、ソーロキンは以上 2 種類の文化心性の混合型を提示する。

vi) 理想主義的(Idealistic)文化心性

それは「理念形成的」および「感覚作用的」要素の統一をあらわすが、後者に重きがおかれている。質的にそれは両方の型の前提をひとつの内部的に一貫した調和的な統一体にまで総合している。それにとって現実性は多面的であり、精神的なものとの物質的なものとの持続する存在と転変つななき生成という局面をもつ。この文化心性の必要と目的とは精神的かつ物質的であるが、しかし、物質的なものが精神的なものに従属している。学問文化、科学者集団の心性などはその代表例とみなされよう。

vii) 「擬似理念形成的」(Pseudo-Ideational)文化心性

現実の「建前だけの」社会主義体制や「自由世界」といったイデオロギーにしめられるような、「擬似理念形成的な心性」がこれである。それは文化発展の未熟な低民度社会によくあらわれる文化類型であるから、ソーロキンは「準文化的(subcultural)」心性ともよんでいる。

さて、以上 7 つの文化ないし文化心性をそのまま踏襲することにはあまり理論的な意味がない。むしろ、ソーロキンが意識的に対立させてもちいている心性、すなわち「理念形成的」心性(以下では I と略記)と「感覚作用的」心性(以下では、S と略記)が有効な視点を提供する。たとえば、「理念形成的」な数概念は実数、「感覚作用的」なそれは有理数であり、また、「理念形成的」経済は計画経済や国民経済であり、「感覚作用的」経済には実物経済と貨幣経済の両方がふくまれる。もっと一般化していえば、「理念形成的」現実性(ideational or mental reality)と合理性(rationality)とが対立的な契機として用語化されているわけである。これをさきあげた図式にそくして整理すれば、つぎの 8 類型に拡充される。

①I 言語: 音声言語

- ②S 言語:文字(記号)言語
- ③I 社会:共同体(community, Gemeinschaft)
- ④S 社会:society, Gesellschaft
- ⑤I 価値:本質的(基本的)価値;真善美
- ⑥S 価値:擬制的価値(経済的価値)
- ⑦I テクノロジー:自然環境の原型(原自然)に適応するテクノロジー
- ⑧S テクノロジー:「感覚作用的」現実性社会あるいは合理性社会に適応するテクノロジー(人工的エネルギー、機械など)

さて、文化システムについてのソーロキンの議論をさらに展開しよう。かれの説明によれば、「文化システム(Cultural System)」は「それ自身の機能・変化・運命の論理をもつ。それは外的条件の(通常あまりたいしたことのない)結果であるばかりでなく、それ自身の性質の結果でもある。」つまり、正確に言えば、文化システムは開システムであると同時に閉システムでもある。端的に、「開閉(クロープン)システム(clopen system)」である。また、文化システムの拡大形態である「統合文化システム(Unified Cultural System)」ないし「統合システム」について、ソーロキンはこういつている。

「空間的な集積体(congeries)の変化の性質は機能的ないし論理的に統合されたシステムの性質とは異なる。集積体にあつては変化が意味するのはおもに諸要素の機械的な追加または削除、あるいはおもに外的な力によるそれらの再配列であろう。統合文化システムにおいて変化とは全体としての、あるいは大部分の転換を意味するだろう。」

この「説明」をふまえて、かれの用語法をシステム論的に解釈してみよう。まず、文化システムとは、I と S とをオペレーターとし、文化要素を再生産する複製存続システムである。「統合システム」をつくるのは、もともとは共通部分としての I オペレーターであるが、それが S オペレーターに移ることによっておおきな変化がおこる。また、ソーロキンは、はっきりした定義を下してはいないが、「スーパーシステム(supersystem)」という表現をもちいている。適当な変更をくわえてこのことばを用いると、「文明」概念の核心がうかびあがってくるのがわかる。すなわち、文化をシステム(集合)とみて C_i (添え字は複数であることを意味する)とあらわすと、(ある関係を共有してつながる)構造 $\cap C_i$ (集合の共通部分)が存在しうる。これはソーロキンのいう「統合システム」である。それがひろがりをもってあらわるとき、つまり $\cup \cap C_i$ (共通部分の上限)が存在するとき、かれのいう「スーパーシステム」があらわれる。これは—かれはそう呼んではいないが—まさしく「文明」をあらわすだろう。そして、その社会的な姿が合理性社会(society, Gesellschaft)であることはのちにあきらかとなるはずである。

第4章 オイクメネーと文化システム—エジプト広域文化圏との関連—

文明史を把握するうえでオイクメネーという概念は一般的に有用性をもっている。ことに文明の核心部分または起動力は、歴史的にいわゆる「固有のオイクメネー」のなかにできあがるので、用語法の正確な理解がどうしても必要になる。「文化システム」についても、具体的史実を解釈したりオイクメネーと関係づけて文明史を構成するばあいには概念的な拡充が欠かせない。それらの作業をふまえた上で本章では、文明史の萌芽を生成させた古代オリエン特世界のうち、とくにエジプト広域文化圏に展開した文化システムの、とりわけ経済的・社会的な特質の検討がおこなわれるであろう。

第1節 オイクメネーという視点と文化概念の拡充

しばしば文明史の出発点としてとりあげられることの多い4大広域文化圏(5千年～4千年前、紀元前3千年～2千年)について周知の類別を、ひとまず、年表式に整理して示しておこう(とりたてて解説する必要はあるまい)。すでに示唆した「文明」の概念を明確にするためには、これらの文化圏を「文明」とよばないでおくほうがよい。もっとはっきりいえば、「4大文明」という命名法はじつに不正確かつ不相当であって、あいまいな概念をつかうことに慣れきっている歴史家たちの常套表現以外のなにものでもない。

(1)メソポタミア文化圏

シュメール人の先王朝(紀元前3000年ころ)

初期王朝(紀元前2800年ころ)

ウル第一王朝(紀元前2500年ころ)

アッカド王朝(紀元前2300年ころ)

ウル第三王朝(紀元前2060年ころ)

(2)エジプト文化圏

ハム族のノモス(都市国家)群(紀元前3000年ころ)

メネス王の統一以後の「初期王朝」(紀元前2850年ころ以降)

古王国(ほぼ紀元前2650年以降)

(3)黄河・長江(揚子江)文化圏

①揚子江下流域の良渚(リョウショ)文化(紀元前3300～2200年)

②黄河中・下流域の竜山文化(紀元前2500～2000年)

(4)インダス文化圏

通常「インダス文明」ないし「ハラッパー文明」(紀元前2300～1700年)とよばれているもの。

以上の諸広域文化圏のなかで私たちは本章ならびに次章において古代オリエン特、すなわちエジプト、シリア・パレスチナ地方、それからメソポタミアに焦点をあわせることになるが、その理論的な根拠はおいおいあきらかになるだろう。

まず、4大広域文化圏をイメージしつつ、オイクメネーの語義をあきらかに

することからはじめよう。οἰκουμένη というギリシャ語は「人間の住処 (スミカ)、(the inhabited)」という意味のことばである。これは前にふれた、ユクスキールの「環世界 (Umwelt, circumstance)」に相当する用語であるが、歴史家や文化人類学者はオイクメネーのほうを多用するので、今後本書ではオイクメネーという表現をつかうことにする。

オイクメネーは、とくに歴史的なコンテクストのもとでは、ヘレニズム世界の形成からその分解にいたる時代をあらわすためにもちいられる言葉である。こうした用語法については「固有のオイクメネー」という表現が適当である。しかし、この言葉はもっと広い意味で使われることもある。米国の歴史家マクニールは、やや広い意味で、紀元前 5 世紀をオイクメネー世界の完結、紀元前 1 世紀をオイクメネー世界の最初の終結、として時期区分をこころみている。これに対して、文化人類学者はもっと広い意味でこのことばを用いている。おなじく米国の文化人類学者クローバー (Alfred L. Kroeber) は「地域的なひろがりを持ち、内容のゆたかな、文化成長の大きな網 (web)」ないし「歴史的なつながり (nexus)」としてオイクメネーを再定義している。しかし、ここではトインビー (Arnold J. Toynbee) の用語法にしたがいたい。かれはオイクメネー概念をクローバーよりもさらに拡大して解釈し、「生物圏 (biosphere)」のなかにオイクメネーを位置づけている。すなわち、「人間の生息地」という意味で使っている。この使い方は生物界、とりわけ動物界におけるヒトまたは人間の位置を考えるうえで暗示的である。たとえば、昆虫や魚とおなじように人間は空中や水中には生息できない。オイクメネーとは「人間のニッチ」、したがって人間の「環世界」と言いかえることもできる。

トインビーによるオイクメネー概念の適用例を紹介しよう。まず、オイクメネーの拡大と収縮として 15 世紀～16 世紀前半の史実があげられる。とりわけ、コロンブスのアメリカ大陸発見 (1492 年) 以降の地理上の諸発見によるオイクメネーの拡大、また科学史におけるコペルニクス『天体の回転について』(1543 年) に具体化されたオイクメネー像の収縮などがその用例である。また、オイクメネーの支配にかかわる史実として、ふたつの事例があげられる。ひとつは 13 世紀前半、チンギスハンによるオイクメネー征服の野望であり、いまひとつは 20 世紀前半の 2 度の「仲間殺し」戦争以降の米国の優位である。また、オイクメネーの自己破壊としては「文化環境」による「自然環境」の破壊がかんがえられるが、いわゆる「環境問題」(公害や温暖化) はその具体的なあらわれである。しかし、トインビーのオイクメネー概念には一定の限界がみられる。つまり、歴史家の常として、この用語の理論的な意味づけがあまりおこなわれていないのである。生物学的なアナロジーによって導入されたこの言葉は浩瀚なトインビーの歴史叙述にくみこまれ、あいまいさを残したまま、叙述を「専制的に」支配している。この種の「言葉の専制」は歴史家の常套手段なのかもしれない。なお、オイクメネーとシステムとの関連についてはのちにふれることにして、つぎにブルクハルト

(Jacob Burckhart)の議論をふまえて文化概念の拡充をこころみよう。

ドイツの歴史家ブルクハルトについてはいまさら解説の必要はなからう。ここでは、かれの方法論的な著作『世界史的諸考察』にみられる議論を参考にして文化概念の拡充をおこなう。かれは、とくに世界史の理論を構成するうえで「三つの原動力(die drei Potenzen)」を重視している。ブルクハルトの「三つの原動力」、つまり、文化、宗教そして国家、を私流に解釈すると、文化は文化人類学的な複合システムとみなすことができ、宗教は精神文化(「理念形成的」価値)の自立化の帰結であり、そして国家は文化形成の空間的なシステム(「感覚作用的」テクノロジー)にほかならない。

しかし、さらに二つの原動力が追加されなくてはならない。その一つは学問(Wissenschaft, science)である。それは文化が純粹に抽象化されて成立するもの(その意味で「理念形成的」テクノロジー)であり、とくにプラトンやアリストテレスの φιλοσοφία はその後展開する Wissenschaft や science の出発点として重要である。いま一つは芸術(Kunst, art and folk craft)である。

したがって、ブルクハルトの用語法をふくめてかんがえるならば、私たちはここで拡大された文化システムの構造を提示したことになる。まえにあげられた文化システムの定義、すなわち、「I と S とをオペレーターとし、文化要素を再生産する複製存続システム」という定義に変化はないが、ここではさらに価値のサブシステムとして宗教が、テクノロジーと社会のサブシステムとして国家が、テクノロジーのサブシステムとして学問と芸術がくわわった拡大文化システムが想定されうることになる。あらたにシステムに追加されたこれらの要素もまたシステムとみなされる。なお、今後、この拡大された文化システムをたんに文化システムとよぶことにする。

こうした用語法をふまえつつ、次節では古代オリエントのなかで長期持続的な専制国家システムを構築したエジプト王朝の文化システムの具体的な内容の検討にうつることにしよう。

第2節 エジプトの古代王朝

文化システムの1類型としてエジプトの古代王朝をかんがえるとき、そこに最初の「宗教国家」の成立が見いだされる。しかし、それ以上の文化的意味を古代のエジプト広域文化圏はもっている。とはいえ、私はヨーロッパ古代史家たちのように歴史叙述のほうに重点をおくことはさけようとおもう。というのは、ほかならぬ文明の萌芽となる資本主義システムの原型を育成したエジプト文化圏の特性をしぼりだすことが当面の目的だからである。そうした、いくぶん理論的な問題の提起にあたってはドイツの学者たちがおおきな貢献をしている。ずるいやりかたかもしれないが、かれらの主張から今後の議論の参考になるような論点を摘出して文化システムとしてのエジプト古代文化の特質をあきらかにしよう。

紀元前 3000 年頃から 20 世紀以上にわたって「王朝」と名づけられるような統一「国家」がエジプトの広域文化圏に存在したことは重大な意義をもっている。とりわけ注目すべき基本的な特徴としてつぎの二つの点に注意しよう。第一は、「現人神」が君臨して、三角形のイメージでえがかれる支配システム(社会秩序)が存在したことである。すなわち、「王＝神」を頂点にしてすべての被支配者の階層社会秩序が出現したこと。これをマルクスが「総体的奴隷制」と名づけたことは正当である。しかし、この「国家」は最も本源的な、その意味で単純明快な全体主義国家の原型と見なすこともできる。第二に、しかし、このエジプト「国家」はあきらかに、たとえばサルの「社会」(リーダーの「君臨」するシヌシア)、さらにそれを含む「全体社会」とはまったく異なる点に注目しよう。両者の決定的なちがいは前者における社会の対象化という側面にあらわれている。すなわち、社会という観念がその内部構成員である人間によってイメージされ現実化されたという意味で、社会が対象化されているのである。その前提は社会意識である。より正確には社会意識にもとづく社会行動である。しかし、それはあたかもサルの個体に組み込まれた生体システムのように所与性をもち「伝統的に」反復された。そのためにはこの社会秩序は(ヒトよりすすんだ)人間の集団の精神的な適応対象として、価値として絶対化されなくてはならない。そこに成立して行くのが宗教的価値という絶対的観念(「理念形成的」価値)である。この宗教的価値を一方の柱とし、さまざまな社会システムの物質的基礎を合成する「感覚作用的」テクノロジーが他方の柱となって、おのおのが相対的に独立して共生する高次の社会システムが国家にほかならない。

そこで、エジプト古代国家の特性をさらに検討するために、つぎには、ドイツ歴史派経済学の代表者のひとりブレンターノ(Lujo Brentano)の古代エジプト社会論と「社会学者」マックス・ウェーバーの議論とを、比較の意味もこめてとりあげてみよう。

ブレンターノはエジプトの古王国、中王国、新王国を段階的に規定して、「自然経済の時代(Zeit der Naturalwirtschaft)」、「封建的秩序(feudale Ordnung)」の時代、そして資本主義的な時代というように分類する。最後の時代について彼はこういっている。

「貨幣経済の導入により地方豪族(Gaufursten)の封建政治にかわって、貨幣を給付される王の官僚が登場し、また軍隊も資本主義にもとづいて組織された。」「権威と慣習にかわって、商業を支配する最大利益追求の原理が国内の国民経済のなかでますます重要になった。」

かれによれば、古代エジプトにおいてすでに「封建制から資本主義への移行」という発展図式が適用できることになる。かれの議論は、やはり歴史家の特徴だろうか、言葉遣いがじつにあいまいであり、しかも方法的な根拠のはっきりしない素朴な段階論が不用意にもちだされている。おなじ歴史家で

あってもロストフツェフの古代社会経済史研究のほうがはるかに多くの情報を提供してくれるのだが、それはそれで肝心かなめな問題の所在が浩瀚な叙述のなかに消えうせてしまっていて、当面の私たちの目的にはそぐわない。

他方、とくに新王国に「ライトウルギー国家」の起点を見いだそうとするウェーバーの議論ははるかにすぐれた歴史理論構築への手がかりを提供してくれる。ウェーバーによるいくつかの特徴づけを項目別に列挙しておこう。

(1) 家産官僚制

「完全な首尾一貫性をもって実施された最初の家産官僚制的行政は、われわれの知る限り、古代エジプトのそれである。」という一般的規定はウェーバー社会学の中心テーマのひとつである官僚制論の根幹をなす歴史認識であろう。かれのいう家産官僚制 (Patrimonialbureaukratie) とは「不自由な役人 (奴隷・・・) が実質的な権限を与えられて階層的に編成されて機能し、したがって形式的には官僚制的に機能しているばかり」の官僚制のことである。

(2) 奴隷

「エジプトの官僚は、法的にはともかく、少なくとも事実上はファラオの奴隷であった。」とウェーバーがいうとき、「奴隷」とは自己の存在の意思決定を他者にゆだね自己の責任を他者に転嫁して生きる人間類型を指しており、のちにふれるように、カーライルが人間存在の本性として特徴づけている人間のありかたである。「奴隷」は従属することによってしか生活ができないので、自覚的かつ自立的な個人というヨーロッパ近代の観念はこれに対立するものである。このとらえかたは上述のようなマルクスの「総体的奴隷制」論と実質的におなじものだといってよいであろう。マルクスもウェーバーも非ヨーロッパ人というのは一般的に「奴隷」であったとかがえていたのかもしれない。じっさいに、マルクスも「生産様式」のアジア的性格を強調しているほどである。私も今日のアジア人たちは本質的に「奴隷」ではなかろうかとおもっている。

(3) オイコス経済

ウェーバーは古代エジプトの国家経済を「エジプトは、・・・事実上ほとんど、異常にふくれ上がった、家産制的に統治された、ファラオの単一のオイコス〔経済〕のようである」と特徴づけている。「オイコス経済」という表現はもともと19世紀ドイツの経済学者ロートベルトウスがもちいたものだが、ウェーバーはそれをうまく自己の概念的枠組みにとりこんで古代エジプト経済の「感覚作用的」現実性を規定している。

(4) ライトウルギー的欲求充足の合理化

マルクスのいう「総体的奴隷制」が根幹となっている国家は、ウェーバーの用語法でいえば「ライトウルギー (公役制) 国家」である。国家システムが実物経済にもとづく公共サービスからなっているような国家のことである。こ

の概念をふまえて、ウェーバーは古代エジプト社会の合理化過程をつぎのようにみごとに描きだしている。

「エジプトでは、実物経済のおこなわれていた古い時代のファラオがすでに自営商業を営んでいたが、プトレマイオス王朝あるいはましてローマの支配の時代になると、金納の租税とならんでさまざまな独占のシステムが導入され、これらが、実物経済の優勢であった時期における古いライトウルギー的欲求充足に取って代わった。家産制は、その財政が合理化されるにともなって、知らず知らずのうちに、金納貢租システムをとともなう合理的な官僚制的行政に移るからである。」

こうしたウェーバーの議論から古代エジプトの文化システムが、大づかみのかたちではあるが、うかびあがってくるようにおもわれる。とりわけ、社会的合理化の契機がいろいろな側面にあらわれていることに注目したい。かれの示唆する、古代エジプト文化における計算合理性の発展は、ことのほか重要である。じっさいに、そこでは経済合理性や社会的支配システムの合理性のほかに、広範な部面での2項算法の成立も指摘できる。古代エジプトにおいて測量術などに由来する計算技術(算術)が発展していたことはよく知られている。しかし、こうした方面ではるかに熟達した計算技術をおもに経済活動の分野で発達させたのはセム族系の古代人たちであった。かれらはエジプトからメソポタミアにおよぶ古代オリエントの広域文化圏のただなかであって、実用的な計算テクノロジーを発展させた。もちろん、その根底には2項算法が観念的に存在していたことに注意しておく必要がある。

さて、これまでの議論であきらかになった文化システムの構造連関はいまだ十分な形式化のできていない単純なものである。それは古代オリエント文化圏のオイクメネーにはぐくまれたエジプトの文化システムと、そこに展開した萌芽的なS社会(合理性社会)、という関係である。理論的一般化をさらにすすめるためには古代オリエントの広域文化圏のなかで、とりわけエジプトとオリエントとをつなぐシリア・パレスチナ地方を中心に活躍したセム族の歴史的貢献が分析されなくてはならない。じつはそこにこそ私たちは文明の原点をもとめることができるのである。この点の検討は次章の課題となる。

第 5 章 文明史の構造

前章で予告したように、私たちは古代のセム族の動向に焦点をあわせて文明史の起点となる史実を具体的に検討してみることにしよう。それをふまえて、資本主義システムを中心とする社会システムたちの複合体である文明システムの原点となる「スーパーシステム」を歴史的に、そして概念的に位置づけたいとおもう。

第 1 節 セム族の役割：文明の中核システムの形成

「スーパーシステム」と名づけられた諸文化システムの「共通部分」について、私たちはまず、いくつかの特徴を指摘しておかなくてはならない。もちろん、数学的な類推はここではまったく役に立たない。むしろ、わが国の古いことわざ「腹が減ると道理も聞こえない(The belly has no ears.)^(訳注)」がいろいろなヒントをあたえてくれる。じっさいに文化システムたちの共通項として私たちはまず、文化の「感覚作用」的側面、あるいは衣食住生活としての「現実性」をあげることができる。そうした面で人間は直接に自己の物質的欲望をみたしうる社会を形成するから、そこに成立するのは S 社会である。S 社会を支えるのは S 価値と S テクノロジーであり、とくに S 価値のなかでも経済的価値が根幹となる。そうした、いわば「土台」に支えられるかぎり、I 価値や S 言語の一定程度の展開が見られることもある。さて、これらの要件をみたま大域的な社会システムのかたちはどのようなものであろうか。じつはそれこそが「文明(civilization)」とよばれてきた動態的な社会構造の歴史的実態なのである。

(訳注)いうまでもなく、日本語では「衣食足りて礼節を知る」と表現されるべきものである。

そこで、いくぶん天下りの的であるが、しかも論点先取りのそしりをまぬがれないかもしれないが、さっそく「文明」ということばの意味内容をあたえることからはじめよう。ひとまず、複数の文化システムまたは文化圏(文化システムたちの空間的な集まり)のあいだの「共通部分」として成立する非血縁的な社会関係(society, Gesellschaft)の形成運動のことを「文明」とよぶことにする。しかし、この「共通部分」が時間軸にそくして機能するためには、それはシステムでなくてはならない。しかも、それは「S 社会(合理性社会)」として諸文化システムを統合したり分解したり変質させたりするオペレーターにならなくてはならない。人間はその条件をみたしてくれるようなあたらしい物質的欲望システムの複合体を発明した。すなわち、「共通部分」の根底にあってそれを支えているこのような複合体は、いわゆる営利交換^(訳注)によって起動させられる商品交換のシステムにほかならない。マルクスはそれを大ざっぱに「資本」とよんで済ましていたが、私は科学的概念としての機能をいっそうはっきりと表現するためにそのシステムを資本主義システム

とよぶことにする。じつは資本主義システムの形成こそがまさしく文明史の起点となるという点に注意しよう。歴史家サルヴィオリ(Joseph Salvioli)は古代ローマにおける「資本主義」の存在を積極的に認めているが、マルクスの用語法を援用しつつ、そこでは「新たな剰余価値をもたらす商品」の生産システム、その意味での「産業資本」のシステムが欠落していたことをとくに強調している。しかし、かれの指摘している生産と消費の分離という状況があったと仮定しても、「譲渡利潤」獲得の現実的な可能性があるかぎり、まさにそのことによって資本主義システムを起動させる営利交換^(訳注)は十分に作動することができたはずである。とりわけ、古代における資本主義システムの担い手としてセム族の活動は決定的な経済的意味をもっていたから、私たちは、とりあえず、古代セム系民族(語族)の歴史的な動向を簡単にまとめておくことにしよう。

(訳注)著者はルーマンのシステム図式にあまりこだわりをもっていないようだが、正確には「営利交換」を「営利交換オペレーター」と読み替えるほうが理論的にはのぞましい。

周知のように、紀元前 19 世紀以降のバビロン第 1 王朝(セム系アムル人の王朝)のハンムラビ王(c1728-1686)は、後世ハンムラビ法典とよばれるようになった法令を楔形文字でまとめあげた。この法典により、当時の日常的な経済生活の一斑があきらかになるが、その具体的内容についてはのちにくわしくのべよう。ところで、古代オリエントでセム族の活動が活発になるのは紀元前 12 世紀以降のことである。ユダヤ人は、10 世紀以降、ヘブライ王国を建設したが、それはイスラエル王国とユダ王国とに分裂した。フェニキア人はシドンやチルスなどの都市国家を拠点に海上貿易に従事し、のちには北アフリカの植民都市カルタゴを根城に再三にわたりローマと抗争をくりかえした。また、セム系アラム人はダマスカスなどの都市国家を拠点にして内陸中継貿易を営んだ。紀元前 8 世紀以降、セム族の国家であるアッシリア帝国はニネヴェを首都とする専制国家として強大な勢力をふるった。さらにまたセム系カルディア人によって新バビロニア王国が建国された。その専制国家はユダ王国を滅ぼしたネブカドネザル 2 世(604-562)のときに黄金時代をむかえたことが知られている。

セム系諸民族は文化圏の中心が地中海西方に移動して古代ギリシャの都市国家が繁栄をきわめアレクサンドロス大王がヘレニズム世界の骨格をつくりあげた時代にも商業貿易活動において巨万の富をきずき、その後、ローマ帝国の生成・発展期には上述のフェニキア人がローマ軍に対抗できるほどの権勢をふるった。とはいえ、ここでギリシャ・ローマ時代のセム族の、もっと限定的にはユダヤ人の活動について立ち入ることはさげよう。その理由の一斑は、偉大な歴史家ロストフツェフによる浩瀚な古典的経済史叙述がすでに存在していて当時の具体的な経済的・文化的史実にあえて加えるべき格別の材料が私の手もとにはないという点にあるが、いまひとつ、も

っと重要な理由がある。それは、私たちの当面の目的が文明史の原点を形成する資本主義システムの原型をもとめ、それを理論的に概念化することにあり、そのために、さきに言及したハンムラビ法典の内容分析のほうに考察の焦点をあわせたいこと、これである。

第 2 節 ハンムラビ法典の主内容

さて、私たちはハンムラビ法典を具体的に分析するうえでの手がかりを得るため、ふたたびブレンターノとウェーバーに登場してもらうことにしよう。ブレンターノは、かれが研究をおこなっていた当時すでに存在していたハンムラビ法典のドイツ語訳(楔形文字を直接解読してドイツ語に表現しなおしたもの)にもとづいて、その全体的な内容をつぎのようにまとめている。

「ハムラビ法典のほとんど大部分は借金に関する事件の規則を定めている。年 1 割 7 分ないし 2 割の利子つきでの金銭貸付、労賃および家賃、相続財産の分割その他がおこなわれたという。金銀の重量単位によって計算することも完成していた。金銭の預入、一定の場所における支払いの実行、顧客相互間の債権の差引勘定、顧客に貸し出した金額の回収等を可能にするところの制度を有する銀行組織も形成せられていた。商業はバビロンから水陸両路によって隣国、すなわちアラビヤ・インドにまで向かって広がっていた。」

おおまかにいえば、この要約そのものにはとくに重大なまちがいがあるわけではないが、かれが主題としているはずの「資本主義」とのかかわりについて法典の示唆する内容の説明がまったくあたえてられていない。かれの理論的能力の限界—あるいは、理論的無能力！—によるものであろう。かれにくらべると、マックス・ウェーバーの解釈力は数段格が上であるといつてよい。ウェーバーはいきなり、つぎのような鋭い指摘をしている。

「バビロンとその法律とは、まさにオリエント全域における『資本主義』発展の担い手となったのであり、しかも、この地方の貴金属ストックのほとんどすべてが輸入されていたにもかかわらず、そうであったのである。」

じっさい、貴金属の存在だけでは「資本主義」が機能する十分条件とはなりえない。交換経済が一定程度以上に発展して貴金属がそのネットワークにくみこまれないかぎり、それはたんなる「美しい」物質にとどまるのである。さらに、こうした「資本主義」の早熟的な発展と商品交換との関連についても、ウェーバーは「実物交換」から貨幣的交換への移行局面とむすびつけて適切な解釈をこころみている。やや長いが、つぎに引用しておく。

「われわれはバビロンにおいて、国内取引においてもともと鑄造貨幣を必要としないだけでなく、規則的かつ有効な貨幣交換をも必要としない、高度に発達した実物交換技術(Naturaltausch-Technik)をみいだす。古代バビロニア帝国において貨幣は、なお使用財の形(指輪)をとり重量を基準とした銀であった。それは価格財としても機能したが、おもに、実物

で互いに交換される諸財の価値尺度 (Wertmesser) として、他方では、国内取引において (エジプトにみられたように) 実物では均等化しない価値差額があるばあいにかぎって有効な交換手段として機能した。のちになってようやく貨幣は一種の鑄造貨幣形態をとる。それは最初、評判のよい商人団が重量に私的保証をあたえるという方法をとったようである。文書には『X のスタンプがある 5 分の 1 シケル貨』となっている。こうしてはじめて貨幣は有効な価格財機能を独占しはじめる。古代バビロニア帝国では、ナツメヤシは穀物と、家屋は農地としばしば交換されており、随所で価格の折り合わない部分が銀で決済されている。これらの方法とならんで、つぎにはきわめて複雑な交換行為があらわている。そのばあい、双方の商品が銀で評価されてはじめて交換が実現できる。たとえば、土地が 816 シケル^(*)の銀と交換されるとき、そのうち 100 シケルが荷馬車 1 台、300 シケルがロバ 1 頭、50 シケルがロバの装備品 1 式、31 シケルが牛 1 頭、のこりが油、衣服その他の小項目によって支弁される。」

(*) ドイツ語で Sekel。古代バビロニアなどでもちいられた重量単位。約 12 - 14 グラムの金銀をあらわす重量単位。

ウェーバーはまさしく「法典」のなかにかれのいう「計算合理性」の展開を検出しているのである。しかも、つぎの引用文からあきらかなように、そこに萌芽的な銀行の存在をも読みとっている。

「ところで、この種の交換はまさに実物による交換であったので、銀行類似企業がはやくから仲介所および決算所として必要になった。『富豪 (Geldmann)』はハンムラビ法典に頻出する基礎概念である。われわれは職業的商人による実物収入の換金をみいだす。かれらは銀の勘定とともに穀物、ナツメヤシその他の勘定をとりあつかっている。」

以上のウェーバーによる「法典」解釈から資本主義システムの構造の存在が看取できるのだが、私たちは「法典」からの直接的な摘要をつうじて、その全体的なイメージをさらにふくらますことにする。

ハンムラビ法典は、家族関係にかんする事案が全体の 3 分の 2 以上をしめており、とくに夫婦関係にかんするトラブルの処理が中心になっている。今日的な表現をすれば、民法の家族法に相当する。しかし、そうした関係にまで貨幣経済が浸透していることは注目し得る。すなわち、そこには商法としての要素もふくまれているのである。また、違約行為にたいしては罰則規定も存在していた。いくつかの規定を以下に列挙してみよう。

(1) 財の貸付、寄託の取り決め、そして利子の規定

財とは食物 (すべての穀物と果物)、および貴金属 (銀) である。利子は一般に年率で 3 分の 1 と定められていた。たとえば、51 条にはこう規定されている:

「ある者が払いもどすべき貨幣をもたないならば、かれは(穀物または)ゴマを、かれが事業者からえている貨幣と利子との対価にしたがって、王国の料金表におうじて事業者にあたえなくてはならない。」

(2)問屋契約の規定

バビロニアでは「問屋営業(Kommissionsgeschäft, commission)」が営まれていたようである。「問屋営業」とは委託販売にもとづく営利にほかならないから、まさに営利交換のはたらく資本主義システムの本源的な形式である。たとえば、102条にはこうある：

「ある事業者が仲立ち商人に企業活動のための貨幣を貸し、そしてこの仲立ち商人が出かけていった所で損害をこうむったとき、この仲立ち商人は元手(資本)をこの事業者に戻さなくてはならない。」

(3)男女関係にかんする金銭上の処理規定

たとえば、つぎの139条に規定されているように、結婚にさいして夫は妻に結納金をおさめなくてはならないが、離婚にさいしては

「(婚姻時の)結納がなかったとき、夫は1Mine^(*)の銀(貨幣)を離縁贈与金として女にあたえるべし。」

と定められている。「縁の切れ目」には金(カネ)が必要なのだ！また、自分が性的関係をもった女性を自分の息子の「嫁」にしたばあいの罰金やこの女性の人格保護も規定されている。じっさいに、156条にはこうある：

「ある者が息子に、ある娘と婚約させ、息子が彼女を(性的に)知らないとき、さらにその者が娘のところで寝泊りしているとき、彼は2分の1Mineの金を娘に支払い、また娘が父の家から持参したすべての物を返却すべし。娘は意中の男と結婚することができる。」

(*)英語では mina.約1~2重量ポンド。

以上のような諸規定は他の類似の条項にも見出されるが、とくに商品交換や貨幣取引に限定してみても、いろいろな興味深い推定を可能にしてくれる。当時の他の文書(たとえば、アッシリア文書)の規定をも参考にして、一般的な内容をつぎにまとめておこう。

第一に、すでにハンムラビ王の時代に貨幣計算や利子計算がかなり普及していたことがわかる。第二に、「現実売買」が一般的だが、賃貸借(雇用)取引も存在したらしい。しかし、原則的にはバビロニアだけでなく、アッシリアにおいても「現実売買」が遵守されていたようである。さらに一般化して、Gを物財一般、Cを商品、貨幣をMというように記号におきかえると、現物取引(G-GまたはC-C)と貨幣取引(M-M)との分離が原則的であった、という注目すべき事実が推定できる。第三に、投機取引(先物投機)もおこなわれていたことがわかる。つまり、現金で先払いし、後日、時価で買主が現物を取得する、といった取引である。私たちはここから、資本主義システムの存在を十分に推定できる。ふたたび、上の記号法をつかえば、…を営利交換の過程と見なして、

$G \cdots G + \Delta G,$

$C \cdots C + \Delta C,$

$M \cdots M + \Delta M,$

という交換取引の存在 (Δ は利益の増減をしめす) が確認できよう。この点をふまえ、次節では「原文明」という概念の形式的構造をあきらかにしよう。

第 3 節 文化システムの抽象化：原文明の概念構成

私たちが原文明 (proto-civilization) と名づけようとするものは広域文化圏の「共通部分 (supersystem)」が歴史的に抽出された結果として成立する。それは、大きくわけて三つの要素からなっている。

第一の、もっとも基底的な要素はつぎのような基本的包含関係のもとであられる。すなわち、

オイクメネー \supset 文化システム \supset S 社会 (合理性社会)

という関係である。このばあい、合理性社会の起動力となるのが資本主義システムである。すなわち、社会生活の基礎としての交換、前述の I 社会のもとでいとなまれる実物経済のなかで財の交換システムが営利をともなった存続システムとしてあらわれる。ハンムラビ法典に表現された実物経済と貨幣経済との共生関係はその証しである。そうした関係は、さらに交換対象の計算システムをつくりだす。市場がそれである。そこであらたな価値 (S 価値!) の観念がはぐくまれる。まず、経済的に合理的な「関数」として営利交換が登場し、つぎにそれがつくる資本主義システムの作用域はオイクメネーの拡大をうながす。そして、後者は資本主義システムのさらなる空間的拡大を推進して原文明が生成する土台づくりをするわけである。しかし、第二に、S 価値のみならず、I 価値の展開形態も原文明の要素となる。学問や宗教の普遍的展開である。それは紀元前 6 世紀前後の世界史上の時期に相当し、かつて哲学者のヤスパースが「枢軸時代 (Achsenzeit)」と名づけたものにほかならない。また、第三に S 言語による芸術や文学の展開も古代ヨーロッパ原文明には欠かせない。周知のイーリアス、オデュッセイア、聖書における文学的創造やヘロドトス、トゥキュディデスの古典的な歴史叙述のことが想起されよう^(訳注)。

(訳注) 中世のヨーロッパにつながる古代地中海世界に見られたこの種の原文明の例は非ヨーロッパ世界にも存在している。たとえば、日本の、いわゆる「鎖国」体制のもとでも、小規模ながら、原文明の構造が見られる。おなじような原文明は中国史のなかにも検出されている。加藤繁『支那経済史概説』(1944 年、弘文堂)などを参照。

第 6 章 文明史の構造(つづき)

文明史の構造のおおよそのすがたは前章の叙述のなかである程度までうかびあがってきたであろう。資本主義システムを核とする文明の概念的・理論的な理解をいっそう深めることがここでのねらいである。とりわけ、文明にかんするウェーバーとマルクスの議論をふまえて、私なりに文明史の方向を整理してみようとおもう。

第 1 節 文明システムの不可逆過程

歴史は大きな偏りをともなった不可逆過程であることに、ひとまず読者の注意をうながしておく。というのは、とりかえしのつかないその偏りこそがさまざまな原文明のなかから実現された歴史的「選択」の一意性を保証しているからである。歴史としての一意的な文明は、古典古代的な原文明を構成した諸要素のなかから「合理化」にそぐわないものがそぎ落とされたのち、まさにヨーロッパという時空的な世界に展開して大域化(グローバル化)をとげたのであって、非ヨーロッパ世界のどこであっても、いちおう原文明とよべるような構造は存在したものの、こうした事態は生起しなかった。したがって、ヨーロッパの史実がそのまま文明史の主脈を形成することになる。そこで、これまでに登場した重要な概念をおりこみながら、文明史の大筋をまとめておこう。

文明ということばは、まさにその言語的なかたち(-tion)からわかるように、能動的な、あるいは動的な意味をふくんでいる。また、この英語の語源はラテン語の *civitas* (広い意味での社会) であることにも注意しよう。ことに、血縁的な社会関係が非血縁的なそれへと変質をとげる歴史過程がこのことばにはこめられている。念のため、前章でのべた文明の定義をもう一度くりかえそう。つまり、文明とは文化システムまたは文化圏(文化システムの集合)の「共通部分」として成立する非血縁的な社会関係(*society*, *Gesellschaft*)の形成運動であった。これが文明の動的な、それゆえにまたシステム的な意味である。ところで、文明がシステムであるためには、アウトプットとして合理性社会を産み出しつづけなくてはならない。こうした文明システムの核となるのが営利交換^(訳注)である。そのアウトプットが商品であり、その集合はひとつの開いたメカニズムをつくっている。ここに成立する時空的世界は商品世界(最初は商品流通世界、つぎには生産をふくむ商品世界)であり、人間社会に置きかえれば合理性社会(S 社会、*society*, *Gesellschaft*)である。そこでは商品化という因子(*factor*)^(訳注)が自由闊達にうごいて文化に浸透し文化を変質させる。

(訳注)前にも注記したように、理論的厳密性を重視する立場からいうと、これらはいずれもオペレーターと見なされなくてはならない。以下同様。

ところで、資本主義システムの集合体は商品化因子として文化構造に作用し、その諸要素を「感覚作用的」なもの、さらには商品へと変換する。もうすこしくわしくいうと、第一に、文明システムの本源的なかたちである、アウトプットとしての合理性社会においては資本主義システムが商品流通市場を拡張して資本主義システムのオイクメネーとしての世界市場をつくりだす。歴史上の起点となる世界市場は「地中海商業交易圏」とよばれるものであって、そこから、ある程度の紆余曲折をへてヨーロッパにおける合理性社会が展開することになる。第二に、商品化因子のつくりだすアウトプットとして商品「価値」についてもふれておこう。商品という財(goods)はじつにすぐれた(good!)交換=計算対象だから「価値」であるという観念が市場をつうじてひろまり、「商業の復活」以後、イタリア商人たちの「価値」計算が複式簿記の成立をみちびいた。ここで商品「価値」は2項算法による計算テクノロジーとむすびついた。じっさいに、価値、価格という意味でのvalueの用例は1303年までさかのぼる。第三に、テクノロジーもまた商品となる。とくに、アウトプットとしてのテクノロジー商品が本格的に取引対象となるのは18世紀以降のイギリス産業革命期においてであり、そのころから科学(テクノロジー)と工業(テクノロジー)とが結合するようになった。

以上のような商品化のプロセスとともに、しばしばその過程に拮抗するかたちでヨーロッパでは文化が固有の展開を見せる。とりわけ、「理念形成的」要素の作用によって、文化の再生(ルネサンス!)が断続的に生起したのである。「商業の復活」以後の文化の全般的再生は、まず、いわゆる「12世紀ルネサンス」としてあらわれ、つぎにはイタリア・ルネサンスにおいていっそうのひろがりを見せた。その後に展開した宗教改革もまた文化的再生のあらわれにほかならない。他方、学問(思想)の再生と展開は16、7世紀のヨーロッパにおける「科学革命」に受けつがれ、18世紀の啓蒙主義時代にはヨーロッパ世界に広く深く浸透した。おなじ時期の国民国家の形成もまた一種の国民文化的再生とかがえられよう。18世紀以降のヨーロッパにおける普遍的芸術の展開にも注目する必要がある。国民文学は、のちに世界文学とよばれるようになるほどに深みを増していった。また、ヨーロッパ特有の古典音楽の発展も重要である。さらに、19世紀後半以降、社会主義思想の影響下に生活のなかの芸術という認識がたかまった。わが国のウィリアム・モリスが提唱した「芸術家社会主義」はその典型である。19世紀以降のヨーロッパにおける思想的な「再生」についてはのちにもう一度論ずることとして、ここではひとまず、「文明」を理論的にどう理解するかという論点にかんして二人の社会思想史上の巨人—すなわち、マルクスとウェーバー—が展開した議論をとりあげ、検討をくわえておく必要があるだろう。

第2節 二つの文明史論

まず、マルクスの文明理解について、いちおうの概括をこころみしておく。かれ自身、文明史をそれ自体としてとりあげているわけではないが、本書のコ

ンテクストにそくして推論すれば、かれの「文明史観」もまた一つのコロラリーとしておのずから導出できるであろう。じっさい、かれこそは資本主義システムのもとになる「資本」の概念を商品化の歴史過程のなかからあぶりだしているのであって、その点からするとかれは「資本」に還元される歴史としての人類史というかたちで一元論的文明史をとらえたといつてよい。マルクスにおける「文明化(civilization)」の展開は、『経済学批判要綱』に示されているように、分業と交換の発展にもとめられ、その歴史的な起点は私的所有にあった^(訳注)。個別文化を支えるオイコス経済どうしの共通項として出現する分業と交換が自立して、その内部で充足されるべき物質的欲求そのものが社会的行為の動機づけをあたえるような関係、つまり営利が自己目的化するところに成立する、非血縁的な関係が文明の推進力になる。「自己目的化した営利」のことをマルクスは「資本」となづけた。こうした「資本」たちのつくる社会(「資本家的共産主義」!)の要素的な経済システムこそ資本主義システムにほかならない。結局、資本主義システムが文明になうのである。しかも、「資本」は自己に対立するものをみとめない。したがって、「資本」は自己に敵対する文化システムを破壊するか、従属させる。

(訳注) 周知のことだろうが、こうした議論について、日本では経済学史家平田清明がはるかに詳細かつ有益な分析をこころみている。

しかし、マルクスは「資本」の存在しないユートピア社会を夢見たユートピア社会主義者であった。かれの批判した「空想的社会主義」よりもさらに非現実的な、いわば「幻想的社会主義」を構想したのである。じっさい、マルクスは社会主義のもとで「自由の王国」が到来するなどというたわごとを平然とこぼしている。「資本」ないし資本主義システムから人間はのがれられないことにかれは気づかなかったのであろうか。おそらく、かれは気づいていたにちがいない。かれは「資本」のもたらす未曾有の「生産力」をおそれていたはずである。それは近代社会に暮らす人間にとって空気のようなあたりまえの存在になってしまったが、放っておくと、猛毒のガスへと転化することになるかもしれないからである。マルクスは「自由の王国」というイデオロギーの政治的効果に期待をかけるほかなかったのかもしれない。

さて、私たちはいま一人の巨人、マックス・ウェーバーの所論に目をむけよう。かれは非血縁的な、その意味で「目的合理的」な動機づけをともなう社会関係をヨーロッパ文明史の根底においている。かれはそうした社会関係を、社会学者テンニースの用語法にならって「フェアゲゼルシャフトウング、Vergesellschaftung」(「ゲゼルシャフト化」)とよんでいる。ウェーバーは「近代に独自のヨーロッパ資本主義」の形成史を全体的に、ゲゼルシャフト化(英語でいえば、community に対する society の優位化)による家計からの経営の分離のプロセスとして描いている。この歴史把握もまた、資本主義システムの歴史からヨーロッパ固有の合理性社会にいたるヨーロッパ文

明の歴史認識とかがえられることができる。問題はその帰結である。

ウェーバーは資本主義システムの推進する徹底した合理化の極致として官僚制をもちだす。資本主義システム自体が官僚制化していくというのである。官僚制は合理化そのものをも否定しかねない合理化因子をつくりだす社会的機械システムである。しかもそれ自体は資本主義システムの推進的な要素であるイノベーション能力には無縁である。つまり、官僚制は資本主義システムに代替できないだけでなく、その否定につながりうる。

ところで、官僚制が資本主義システムを抑圧したところに成立した政治システム、全体主義システムがソ連型の社会主義体制として20世紀初頭につくりだされた。マルクス主義—正しくはマルクス・レーニン主義—はそれをささえるイデオロギーとして機能したが、そこに出現したのは「独裁者たちの自由な王国」であった。その種の独裁国家のほとんどは自滅の一途をたどり、今日では資本主義システムにもとづく合理性社会が世界の大半をおおっている。しかし、合理性社会のなかで官僚制がほろびることはなく、さまざまにかたちを変えながら、たえず再生しつづけている。これから先、人間たちはその社会を有効に統御できるだろうか。

人間たちは資本主義システムと官僚制から「自由」になることができない、というのがマルクス、そしてとくにウェーバーがのこした深刻な教訓といってよいだろう。しかし、この教訓を冷静に受けとめ、そしてこれらのシステムの実効性ある制御をくわだてようとする者がどれだけいるだろうか、心細いかぎりである。とはいえ、このように悲観してみたところで、あまり意味はないだろう。なぜならば、それぞれの人間には自分の能力を上回る人間を深く理解したり高く評価したりすることなどできないし、しかも人間の民度がますます低下しつづけている今日ではマルクスやウェーバー、さらにかれらにつづくヨーロッパのすぐれた知識人たちが提示した広く深い学識(カルチュア)を吸収できる人間はしだいにいなくなっているからである。私に実行可能なことといえば、これまで人間がたどってきた文明の不可逆過程を整理して、いまの人間たちになんとか理解できるかたちにまとめておくことだけである。

第3節 文明とオイクメネー

さて、もういちどオイクメネー、つまり「人間の住処」の話題にもどることにしよう。すでに指摘したとおり、オイクメネーというのは、ユクスキュルという「環世界」と同等な概念である。前章末尾であわただしくまとめた議論との関連でいえば、資本主義システムの空間的あるいは時空的な拡張運動とオイクメネーの拡大とはおたがいに作用しあいながら展開してきたことが注目される。とりわけ、人類の(ヨーロッパ人の)歴史にとってオイクメネーがたえず拡大する過程を重視したのは、19世紀のわが国を、そして世界を代表する歴史家バックル(Henry Thomas Buckle)である。かれは、もちろんオイクメネーというような表現をもちいてはいないのだが、気候・食物・土壌その他の自然環境によって根源的に規定されてきた人間の衣食住生活の歴

史を、マルクスのばあいとは異なる、一種の唯物論的な歴史観のもとにみごとに叙述して見せた。

ところで、歴史家とよばれる人々が一般にそうしているように「進歩」とか「発展」とかいう「感覚作用的」価値関心にひきつけて、空間的拡大という側面から捉えられたオイクメネー概念は、おそらく、グローバル・オイクメネーと名づけられるような歴史過程に対応しているであろう。前に見たように、文明化という意味での文明システムの運動は固有のオイクメネーの拡大過程として展開したが、それはしだいに資本主義システムのオイクメネーの拡大運動というかたちを鮮明にしてきた。とくに、地理上の諸発見以降、カール・シュミット(Carl Schmitt)のいう「海の国」の主導権にしたがって、たえまなく広がる大域的なオイクメネー(グローバル・オイクメネー)が文明史の舞台となった。こうした文明システムの動向にたいして、その内部とその外部とに文明に対抗して自立化しようとする諸文化システムが生成しては消滅するという循環運動がくりかえされてきた。そこには、局所的・離散的な文化システムのオイクメネー(以下ではローカル・オイクメネーとよぶ)の形成が並行してみられたのである。そこで、ローカル・オイクメネーをつつみこんでいくグローバル・オイクメネーの歴史について簡単にまとめておこう。

その基本的な特徴は、ローカル・オイクメネーがいったん強制的に解体されて文明化に適合するように造りなおされる点にある。まず、私たちはスペインによるローカル・オイクメネーの破壊と再編成の歴史をコンキスタドーレの名とともに想起するであろう。1521年、コルテスは、12世紀からつづくアステカ帝国を征服し、つづいて1533年にはピサロが略奪と虐殺のかぎりをつくして、15世紀に形成されたインカ帝国を破壊したのであった。16世紀末以降になると、「植民地支配」というかたちのローカル・オイクメネーの略奪がさかんになる。オランダの植民地支配は東南アジアを中心に展開し、1602年の東インド会社の設立をもって頂点にたつた。おなじように、17世紀におけるコルベールの重商主義政策のもとでフランスはアメリカ、アジアにたいして植民地支配を行使した。最も大規模な植民地支配を遂行したのは、ほかならぬわが「大英帝国」である。17, 8世紀の重商主義帝国(いわゆる「前哨帝国」)の形成にはじまり、19世紀前半にはパックス・ブリタニカとよばれる大英帝国の世界支配体制がつくられたことはよく知られている。しかし、19世紀後半の、いわゆる「古典的帝国主義時代」から20世紀前半にかけて、二度にわたる世界規模の「仲間殺し」戦争をともないつつ、グローバル・オイクメネーの主要な構成国によるローカル・オイクメネーの分割・再分割抗争がたえまなく繰りひろげられた。さらに20世紀後半から21世紀初頭にかけて、英語族(「アングロサクソン」)、とりわけリーダーとしての米国による世界支配(グローバリゼーション)が国際関係史の軸心をなしてきたことは周知の事実であろう。

こうしたグローバル・オイクメネーの拡大過程を私たちはシステムの視点

からあらためて整理することにより、本章をしめくくることにしよう。文明と文化との関係を歴史的順序のなかでかんがえるとき、文明はシステムとして三つの様相を呈する複合的累積過程をたどって、いわば拡大存続システムへと変貌をとげたといつてよい。第一は単線的文明システムとよばれるべきもので、実質的に前章で説明された原文明のなかに内在していた。すなわち、「理念形成的」文化要素をふくむ文化システムの集合（以下、K とするす）に資本主義システム（以下、CS とするす）という因子が作用して、アウトプットとして合理性社会（以下、R とするす）が生成する、というのがこのシステムである。システムのかたちで図式化すれば、

$$K \Rightarrow CS \Rightarrow R$$

というふうに表現されよう。第二の様相は複線的文明システムとでもいうべき複合体である。単線的文明システムと共存するかたちで、その因子である CS とアウトプットとが互換され合理性社会が因子となって資本主義システムを産出するシステム、図式であらわすと

$$K \Rightarrow R \Rightarrow CS$$

というシステムが出現するケースである。16 世紀以降のヨーロッパ近代社会に典型的に見られた複合システムがそれである。資本主義的経営と「世俗内的禁欲」との「親和関係」、とウェーバーがなづけた状況はそれを象徴している。そのばあい、「理念形成的」文化要素が「感覚作用的」文化要素に変換されていく過程が徐々に、しかも後戻りすることなく、あらわれてきたのであった。そして、18 世紀後半以降の産業革命期には第三の様相が際だってくる。「感覚作用的」因子が全面的にはたらくようになって、とくに因子としてのテクノロジー集合 (T) が資本主義システムのもとの合理性社会 {CS,R} に作用するシステム、すなわち

$$\{CS,R\} \Rightarrow T \Rightarrow \{CS,R\}$$

という図式に表現されるシステムが複線的文明システムに覆いかぶさって、ついには後者をサブシステムとして取り込むことになる。それは、まさしくトリアーデ型文明システムにほかならない。

第 7 章 文明と文化

文明（文化システム群の「共通部分」）の拡大とそれにとまなうグローバルオイクメネーが文化システム（したがってローカルオイクメネー）におよぼす影響をいくつかの事例についてかんがえてみたい。事例の選択については、時間的にも空間的にもいくぶん恣意的であるが、そうしたケース・スタディの意図は文明から相対的に自立した文化と、文明に同調する文化とのちがいをあきらかにすることにある。その意味で以下の分析は歴史的というよりも構造的である。自立的文化の構造的諸相をつうじて文明の歴史的位を逆に照射しようというわけである。

第 1 節 社会主義の文化

まず、文明に対抗する文化の基本的なかたちとして社会主義をとりあげよう。社会主義は文明の外部における抵抗文化の代表例である。その土台を形成したのは文明の歴史的拠点であるヨーロッパ社会の内部に成立した社会主義思想である。その根底にはヨーロッパ近代における個人主義や自由主義があり、それらを批判的に受け止めつつこの思想がでてきたことに注意すべきである。しかし、社会主義の批判的意味内容がヨーロッパ思想の否定的形式に転換されることによって社会主義体制はヨーロッパの外側に実現された。その典型がほかならぬマルクス主義なのである。それは全体主義的思想風土に適合した社会主義思想として非ヨーロッパ世界に移植され、全体主義的社会主義ともいべきマルクス＝レーニン主義となって実践的意味を獲得した。じっさいに、1917 年のロシア革命以降、マルクス主義的な社会主義文化はグローバル・オイクメネーへの同化の程度の弱いロシア社会（ローカル・オイクメネー）に浸透したのである。周知のように、そこからはマルクス主義の一元論によって「洗脳」された「一次元的人間」の文化が出現したにとどまる。（ここで「一次元的人間（one-dimensional man）」というのは哲学者マルクーゼの造語であって、対立軸を欠いた人間、たとえば自分で意思決定をする能力がなく他者を頼りにすることしかできない精神的奴隷のことである。）結局、マルクス・レーニン主義的な社会主義文化は 20 世紀末の 1991 年 12 月にソ連が解体して「独立国家共同体」への移行がはじまるとともにすっかり力をうしなった。

ある意味でマルクス主義的社会主義の運命はヨーロッパの多くの知識人たちによって 20 世紀のはじめから予見されていたといてよい。みずから社会主義への心情的理解をもちつつ、マルクス主義的社会主義の弱みを洞察していたのはドイツの法学者ラートブルフ（Gustav Radbruch）であった。かれは福音主義（聖書主義）的な立場からキリスト教にも親近感をいだいていたようである。この傑出した法学者はフリードリヒ・エンゲルスが論じた社会主義への移行の歴史的必然性にかんして、その弱点をみごとに

突いた^(*)。エンゲルスは歴史的必然と倫理的必然とを同一視していたと、ラートブルフは主張する。マルクス主義的社会主義のなかには資本主義的個人主義、物質的利害に動機づけられた個人という観念がはっきりと根を下ろしており、社会主義本来の共同体(ゲマインシャフト)的、とりわけ倫理的な意味がぬけおちていることをかれは見抜いていたのである。共同体のなかにおける自由な個人という理念像こそ、かれのいう「自由社会主義」の根幹にあった。そこではじめて資本主義に毒されない「人格」の位置づけが成就されることになる。かれにとって「社会主義」の根幹にある倫理的基礎は「仲間」を理念的な頂点とする隣人関係、公共心(common sense)そして「労働の悦び」であるが、それはシステムとしてみればゲマインシャフトである。システムの図式化すれば、

個人的人格集合⇒共同体因子⇒個人的人格集合

共同体⇒個人的人格因子⇒共同体

という二重の合成システムによって構成される「理念形成的」社会こそが「社会主義」なのであって、ウェーバーが「共産主義」とよんだものと類似している。ウェーバーは『経済と社会』の第2章においてこうしている。

「共産主義的な、しかも同時に計算になじまない給付ゲマインシャフト化または給付ゲゼルシャフト化は生計の最適化の算出ということにもとづいているのではなく、直接に感知された連帯性にもとづいている。したがって、この種の社会関係は一現在にいたるまで一経済外的に方向づけられた意識態度を基礎としてあらわれる。すなわち、それは(1)家族の家共産主義として、一伝統的および博愛的基礎のうえに—(2)軍隊の戦友共産主義として、(3)(宗教的)共同体の愛の共産主義として、あらわれてきた。後二者のばあいにおいては、原理的に特殊情緒的(カリスマ的)な基礎にもとづいている。」

いわゆる「原始共産制」もまた、ウェーバーにおいてはこの種のゲマインシャフト的な「共産主義」として意味づけられている。かれはマルクス主義的な「共産主義」や「社会主義」にたいしては、徹頭徹尾批判者としてふるまったといつてよい。いずれにせよ、ウェーバーもラートブルフも「理念形成的」社会(コミュニティ)として「共産主義」あるいは「社会主義」を評価していることが重要である。

(*)以下の議論の詳細については、Gustav Radbruch, *Kulturlehre des Sozialismus* (1949), 参照。(『社会主義の文化理論』という名称で、日本語訳がでている—訳者。)

さて、話しを「自由社会主義」にもどそう。ラートブルフによれば、「自由社会主義」の担い手となりうる「人格」を最初に描き出したのはゲーテであった。ゲーテこそは「機械文明」の到来の必然性をみとめたうえで、それと対峙しうる人間、社会的全体のなかにおける自由な「人格」のありかたを『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』という小説に託して描きあげたというのである。

ゲーテのこの教養小説のなかにラートブルフは社会主義的共同体文化の下図を見出した。社会主義の倫理的内容には宗教もふくまれることをかれは指摘している。かれはドイツのマルクス主義的社会主義の指導的人物であったローザ・ルクセンブルグの手紙のなかに社会主義における宗教的要素の具体例を発見している。ルクセンブルグは獄中から友人にあてた手紙のなかでこういっている。

「私は闇のなかで生に微笑みかけるのです。まるで私がなにかすべての悪や悲しみの嘘を責めて、これを純粋な明澄さと幸福に変ずる魔法の秘密を知ってでもいるかのように。・・・(中略)・・・私はこの秘密は人生そのものをおいてほかないように思います。そんなときにはよく私はあなたのことにかんがえ、そしてあなたにこの魔法の秘訣をお教えして、あなたがいつもどんな境遇にあっても人生の美しさと喜ばしさを感じ、あなたもまた歓喜のうちに生き、まるで花々の咲き乱れた牧場をこえていくようなふうになられたらどんなにうれしいかと思うのです。・・・(中略)・・・私はあなたがご自分をあらゆる小さなことやつまらないことや気遣いから護ってくれる星をちりばめたマントを着てこの世をお渡りになれるようにただもう私の尽きない内心の明朗さをおわかちできさえしたらと思っています。」

この手紙はもっと長いローザの手紙の末尾であるが、その手紙を全部引用したあと、ラートブルフは宗教についてこう結論している。

「あの魔法の秘訣と星をちりばめたマントは私たちが宗教とよぶところのものにほかならない。そして『神』だの『来世』だのは宗教ではなくて神学であり、しかもまったくよくない神学であることがしばしばである。」

ウェーバー流にいえば、「革命戦士」ローザ・ルクセンブルグのもとめたものはまさしく「愛の共産主義」であった。そこに見出される「理念」は普遍的な愛にもとづく一種の信仰共同体への見果てぬ夢であったろう。しかし、私たちはほかならぬマルクス主義者たちのなかに、特有の「信仰共同体」の存在を看取することができる。それはキリスト教(Christianity)と対比していえばマルクス教(Marxianity)である。マルクス教徒たち(Marxians)は、ラートブルフの表現にしたがえば、「歴史の唯物論的説明」(唯物史観、史的唯物論)という「歴史の観念論的解釈」に原則的なこだわりをもっている。かれらの「聖書」はなんであろうか。それは18,9世紀の書籍の集大成からなっている。マルクス教の急進的な使徒レーニンの「教え」を敷衍すると、旧約聖書にあたるのはドイツ観念論哲学、フランスの唯物論、「空想的」社会主義そして古典派経済学という典籍の集合体である。他方、新約聖書に相当するのは『共産党宣言』などのマルクスとエンゲルスの共同著作、『経済学批判』、『資本論』などのマルクスの著作、それから『自然弁証法』、『反デューリング論』などのエンゲルスの著作であろう。開祖マルクスとエンゲルスとは教義論的に無矛盾であると見なされる。とくに、エンゲルスの「補完的」著作群は文字通り調和的にマルクスの展開した教義を支える役割

をもっている。マルクス教徒の伝道の究極的な手段は革命であり、革命をつうじてグローバルな布教活動が実現される。とりわけ、マルクス教のグローバル化を「世界革命」として特徴づけた悲劇の使徒がトロツキーである。これにたいしてトロツキーの暗殺を命じた、ロシアの「マルクス教会」の教皇こそスターリンにほかならない。

しかしながら、今日の時点からみると、マルクス教は、特定の知識人のなかに一定の局所的な信仰共同体をつくりあげたとはいえ、ことばの本来の意味における普遍的宗教を形成するにはいたっていない。そこで、つぎに私たちは文化要素としての信仰共同体、つまり宗教文化と、文明とのかかわりについて語ることにしよう。

第 2 節 宗教文化と文明

まず、文明の外部における宗教文化を形成したイスラム世界の反文明的立場にふれておく。イスラム世界のローカル・オイクメネーは歴史的にいくたびも侵害されてきたが、とくに 19 世紀後半以降のヨーロッパ諸国による植民地化政策、そして帝国主義政策によるイスラム世界のローカル・オイクメネーの侵害とグローバル(ヨーロッパ中心の)オイクメネーへの併合がすすむなかで、この宗教文化は急進性をたかめた。とくに、第 2 次大戦後のユダヤ人入植地建設を目的とした、パレスチナ人のローカル・オイクメネーの破壊が強行されてからは一段とこの傾向が強まった。そこには抵抗する思想文化としての、反文明的なイスラム原理主義(fundamentalism)の形成が見られた。宗教の受肉化された「イスラム文化」における原理主義(「内面への道」)の起点はイスラム教における「密教」としてのシーア派の立場にもとめられるようである。そのことはイマームたちの言葉、たとえば、シーア派第 4 代イマーム、アービディーン(7 世紀初頭)の「われわれは古代エジプト、ファラオの民の間に生きたイスラエル人のような位置にある」という言明やシーア派第 6 代イマーム、アッ・サーディクの「われわれは異邦人だ、異国(トクニ)人だ」という、シオニズムまがいの主張に象徴されている^(訳注)。この思想が住処をうばわれたパレスチナ人の嘆きとみごとに符合していることはあきらかである。それはさらにエスカレートして、2011 年にアメリカ軍により謀殺されたビン・ラディンの思想にまでつながっている。かれが 2002 年にアメリカ人に対しておこなったつぎの発言はイスラム文化圏の「防衛」をめざす、イスラム原理主義にもとづく文明批判のエッセンスをしめしているといえよう。

「あなたがたは人類史上最悪の文明である。・・・(中略)・・・アメリカは利貸しを認めているが、これはあらゆる宗教によって禁じられている。しかし、アメリカ経済は投資と利貸しによって成り立っている。この結果、ユダヤ人はさまざまな形態、見せかけを用い、アメリカ経済を牛耳るようになっている。それを通じてアメリカのメディアを支配し、いまやあなたがたの生活のあらゆる面を支配して、あなたがたをしもべにし、犠牲にして、自分の目

的をかなえている。」

(訳注) これらの言葉に関連して、イスラム哲学者井筒俊彦はつぎのようにいっている。「一般に『内面への道』をとる人々はみな大なり小なり自分たちがイスラム共同体における異邦人であることを意識している。また同時に、異邦人であることによってこそ、自分たちは本当の意味でのイスラム教徒なのであるという誇りがそこにはあるのです。」と。(かれの著書『イスラム文化』より)

文明の内部における抵抗文化の他の事例としては全体主義文化(戦争文化)があげられる。それはローカル・オイクメネーを防衛するために戦争という「仲間殺し」を通じてしか存続できない文化システムの類型であって、生活空間(Lebensraum)の形成をもとめたドイツのナチス体制や「大東亜共栄圏」の建設を志向した日本の天皇制などが想い浮かべられるだろう。しかし、この種の抵抗文化は後述の擬文化と少なからぬ親縁性をもっているとかんがえられる。文明にたいする真の抵抗文化は、イスラム教のように、むしろ人間の内面に浸透した絶対的な神観念に根ざしているといつてよい。そうした観念をふまえた文化の基盤は文明の内部にも存立しうる。宗教改革以降の、プロテスタントイズムのラディカルなセクトを中心にした宗教的コミュニティの形成がそれである。その代表的事例としてクエーカーをとりあげよう。

よく知られているように、1702年ウィリアム・ペン(William Penn)は仲間とともに北米イギリス植民地に移住し、その地にクエーカーの信徒たちの「宗教国家」ペンシルヴァニアを創設した。クエーカーは自由・平等・博愛の理念をつうじて非文明化の思想と行動をつらぬいた。クエーカー教徒を意味するフレンズ(Friends)という表現にその特徴が見出される。そこでは神と対話する(「沈黙の礼拝」)個人の自由な宗教活動が重視され、その態度はごく自然に「良心の自由」と個人主義とにむすびついた。また、神のもとでは信徒ひとりひとりが平等であり、そこから民主主義の理念がうまれてくる。多数決を否定してひとりひとりが神の声にしたがうという態度もおなじである。他方、信者はおのおの他の信者、さらには非信徒にたいしても愛をもって接することが重んじられ、それはまさしく博愛(フレンズ!)にほかならない。自由、平等、博愛というフランス革命の理念がここでは一人一人の信徒の内面に自然なかたちでしみわたっていることに注目すべきである。ちなみに、クエーカーに類似のセクトとして、再洗礼派の流れをくむメノー派の一派であるアーミッシュ(Amish)が有名である。彼らは18世紀前半にペンシルヴァニアに移住した。

クエーカーのなかに純粹培養的に植えつけられた個人の自由や民主主義の理念はヨーロッパにおける国民国家(nation-state)の形成過程とも密接につながっている。そのばあい、絶対王政の支配からぬけ出て近代国

家が「下から」つくりあげられる歴史過程は文明の内部から生じたものでありながら文明から相対的に自立した、非文明的要素の人格的な形成過程でもあること、この点の認識がたいせつである。ひと言でいえば、それは国民(nation)の成立である。国民は、ひとまず、宗教(とりわけキリスト教)の信者であることから区別されるかたちで、自立的な文化システムの要素である。宗教改革のみならず、啓蒙主義の思想的洗礼をも受けつつ、国民は自覚的な個人としてあらわれ、自由を体現する個人となる一方、国民は集団として政治的民主主義の担い手となる(訳注)。

(訳注) 自立的な文化システムの要素としての民衆(folk)についても付言しておくほうがよからう。それは、ヨーロッパ的な国民観念と比較したばあいの—たとえば江戸時代の—日本人の個人観念はどのようなものかといった問題設定にかかわっている。強固な封建的家(いえ)観念をもつ民衆は昭和時代まで残存している。日本のばあい、個人としての民衆が個人の自由(たとえば、江戸時代の町人のケース)の主体となり、集団としての民衆が政治的民主主義をになったとってよいかもかもしれない。

第3節 擬文化(psuedo-culture)の形成

私たちは文明との関連のもとで文化がしめす、いまひとつのかたちに目をむけよう。ウェーバーと同世代のドイツの経済学者シュルツェ・ゲーヴァニッツ(Gerhart von Schulze-Geavernitz)^(*)が「英語圏の世界支配」と名づけている世界史的状况をになった19世紀の英国や20世紀の米国は文明システムの中心に位置していたことはいうまでもない。しかし、それらの国の文化は文明に順応ないし同化して縮小する傾向をもつ一方、文明のつくり出した合理性社会に適合してきた。そこには擬文化とでもよばれるべき文化がさまざまなかたちで創出されている。一般的には、文化が文明化される過程において擬文化システムがつくりだされるのである。

(*)文献にあげられているかれの論文を参照。

まず、いくぶん抽象的なやりかたで擬文化の定義と特徴づけをこころみよう。とりわけ商品化因子のはたらきにより、文化構造の要素が「理念形成的」側面を喪失し「感覚作用的」側面だけが機能しているばあい、そうした構造をもつ文化を擬文化とよぶことにする。擬文化の第一の特徴は社会的制御可能幻想(「共同幻想」!)を創出する点にある。文化の実在性(reality)が低下し、その意味で文化をになう人間の民度が下がるにつれ、実在的に不可能な、したがって現実的な解の存在しない事態について制御可能という幻想が社会的に認知される。たとえば、エネルギー消費の拡大や「情報爆発」や核力の管理は社会的に制御不明ないし制御不能であるにもかかわらず、制御可能であると社会的に認知され、制御可能であることを前提として実行可能性が議論される。人口「爆発」や無知の普遍化

についてもおなじである。とくに無知は「無知の無知」状況の連鎖によってとめどなく普遍化する。他方で、あらたな、いっそう手の込んだ野蛮が擬文化と共生するようになる。すでにのべたように、ヒトから人間への移行においては、野蛮を制御するメンタリティがはたらく。野蛮は内面化する。内面化した野蛮の存在領域を精神分析的につきとめたことは心理学者フロイトの功績である。それはイド(Id)またはエス(Es)と名づけられた。人間のロボット化(後述)や擬文化の形成と並行して人間からヒトへ、さらにはヒト以上に非人間的な存在への反転がおこり、野蛮が再現する^(*)。

(*)この点については次章であらためてふれよう。

つぎに、擬文化のかたちをいまずし具体的に見るために 20 世紀後半の米国のばあいをとりあげよう。19 世紀の米国文化は、とりわけ 20 世紀後半以降の米国の文明上の主導権のもとで社会的影響力を着実に弱めてきた。図式化していえば、マルクーゼのいう「次元的人間」が「資本」に順応したかたちで産出され社会の多数派をしめるようになると、19 世紀的文化諸要素は米国主導の資本主義文明に同化し、そこに文明としてのアメリカ擬文化が形成されたのである。あのクエーカー的な民主主義は機能転化をとげ、社会的な 2 項算法として多数決原理ないし多数派支配(マジョリティ・ルール)が民主主義の「原理」(!)となった。意見の内容評価にたいする賛成・反対関係は数値的な多数・少数関係におきかえられ、その結果、多数の「意思」が成立する。形式的には、いちおうこのようにいってよいだろうが、このいい方はじつは結果と原因とをとりちがえている、という鋭い指摘をおこなった学者がいる。まえに言及したラートブルフである。かれはつぎのように論じている。

「投票や議員の多数は、おおざっぱに言えば、政治権力のための道具ではなくて、その結果なのである。新聞または市井の人たちを、資本または大衆を、意のままにできるものは、とりもなおさずまた投票や議員の多数を制することができる。・・・(中略)・・・投票場や国会は勢力推移の舞台ではなく、ただ国会外の勢力推移が政治的に値踏みされる場所」である。

このロジックは、もちろん、全体主義のレジームにも共通するが、米国のような外見的民主主義国においてとりわけ深刻な妥当性をしめしている。

ところで、第 2 次大戦後の米国におけるデジタル言語文化の展開も擬似文化形成におおきく貢献した。ちょうど数学で実数の性質が有理数の言語におきかえて分析されるように、アナログ情報が大規模にデジタル情報へと変換されはじめた。その状況についてはこれを年表にまとめておくほうがよいだろう。とくに年表によって読者に確認してほしいのは、ロボットとしての人間のイメージが数学的にオートマトンとして精密に定式化され、その結果として、その後全世界におよぶロボット化のグローバル化が現出したことである。

年表

- 1920 年 チェコの作家チャペックの戯曲『ロスマの万能ロボット』
(robot という言葉の普及するきっかけ)チェック語 robota
(強制労働・奴隷)
- 1936 年 Turing Machine の発明(イギリスの A.M. Turing,と米国の
E.L. Post)
- 1940 年中頃 電動式 Manipulator(robot system の一種)の出現→産
業用ロボットの前身
- 1942 年 E. Fermiらによりシカゴ大学構内に実験的原子炉がはじめて設
置
- 1945 年 ペンシルベニア大学の Mauchly と Eckert による, 真空管を利用
し、計算機 ENIAC の製作(最初の電子計算機)
- 1946 年 Geroge Gamow(ジョージ・ガモフ), 宇宙生成のビッグバン説を
提唱(膨張する宇宙のイメージ)
- 1948 年 i Norbert Wiener, *Cybernetics*(総合的情報科学の最初の
試み)
ii C.E. Shannon, *A Mathematical theory of
Communication*(情報理論の最初の体系化)
iii J. von Neumann, *The General and Logical Theory of
Automata*
(オートマトン理論の数理論理的定式化)
- 1949 年 i ノイマンを中心とする研究グループによる EDVAC の製作(最
初のプログラム内蔵式コンピューター)
ii L. von Bertalanffy, *Das biologische Weltbild*(一般
システム論のはじまり)
- 1953 年 James Watson と Francis Crick が遺伝子 DNA の 2 重らせ
ん構造を提唱
- 1955 年 ジョージ・ガモフ, DNA 中の塩基配列とたんぱく質を形成するアミ
ノ酸の配列との対応関係の存在を指摘(情報のやり取りとし
ての遺伝メカニズム)
- 1956 年 i 自動計算機械にかんする共同研究 Automata Studies 刊
行
ii 「一般システム学会」の年報 General Systems 創刊
- 1957 年 Frank Rosenblatt による perceptron の考案(→ニューラルネ
ットワーク)
-
-

話しをふたたび民主主義の問題にもどそう。上にのべたような、機能転化した民主主義については、いまひとつ重要な論点が存在する。それは第2次大戦後における米国の「世界戦略」にかかわっている。じっさいに、国内的には黒人差別という「国際世論」の「人道的批判」の除去が黒人社会層の「資本主義的」分断をつうじておこなわれ、とくに富裕な黒人層（ブラック・ブルジョアジー！）を中心に黒人社会の「多数派」への組み込みがすすめられた。他方、とりわけベトナム戦争以後にめだってきたステューデントパワーや「反体制的」言動や、もっと一般的にマイノリティの社会的影響力などを封じるために「多数派支配」が巧妙に利用された。その状況を哲学者マルクーゼは「脱昇華」という概念をつかってみごとに説明している。このほか近代ヨーロッパ世界では、文学者、思想家、哲学者などの知識人が社会のさまざまな物質的精神的あつれきを除去し、さらには人間社会の将来をしめす道しるべを創造してきた。かれらはまさしく人間社会の問題を「昇華」して、真の意味での実在的進歩を推進してきた。のちにふれるように、英国の思想家カーライルが「ヒーロー」とよんだ人間類型もまたそうした役割をになった社会の少数派であった。こうした役割をになう人間の存在は社会的「昇華」に不可欠である。19世紀から20世紀にかけてそうした役割を果たした文学者、思想家、宗教家、政治家が米国にもたくさんいたのであり、またかれらの存在は社会的にもひろく認められていた。このような「昇華」の担い手を社会的に消去する体制を案出したこと、これが20世紀後半の米国社会に深刻な状況をもたらしうることを、マルクーゼは予言した。米国社会を内部から真に「革新」する人間たちはこの社会にうまれてこないのではないかと、かれは危惧したのである。とくに共産主義＝悪と「自由主義」＝善という「価値理念」を世界にひろめることから始めて、「民主主義」（善としての多数派支配）および「自由主義」（善としての資本主義システムの自由放任）という多数派イデオロギーを流布してきた米国社会は、おそらく、マルクーゼの警告をすっかり忘却したかにみえる。

ところで、ヒーローはかならずしも「昇華」につながるわけではないし、また「脱昇華」を推進し「多数派支配」を実行してきた社会集団も「少数派」である。それはエスタブリッシュメント(establishment)とよばれる「少数派」であり、そのブレーンの一環を形成したのは、のちに言及することになるランド(RAND)である。この「少数派」の意味を確認するために、私たちはふたたびラートブルフの「民主主義」的選挙にかんする言明に耳をかたむけよう。

「国民主権は万人の万人にたいする主権ではなく、より強い集団のより弱い集団にたいする支配(Herrschaft)なのである。・・・(中略)・・・選挙人は自由ではなく、個別人格ではなくて、最も徹底した社会学的不平等をもったものであり、それは、テロや暗示により、新聞や街頭をつうじ、結局これらすべての影響力を支配する力すなわち資本をつうじて、いろいろの度合いで影響をあたえうるか、それらに左右されうるかするものな

のである。多数とはこうして見るとただ実力をあたえられた少数にすぎない。」

最後に、擬文化の類型と普遍化について簡単にまとめておこう。今日の世界の状況をながめるとき、擬文化の他の類型を私は、非ヨーロッパ世界の中国と日本に見ることができるとおもっている。両国ともに歴史的にはヨーロッパのばあいにまさるともおとらない偉大な文化発展をとげたにもかかわらず、ことに 20 世紀後半における文明のグローバリゼーションとともに、みすぼらしい擬文化をつくりあげてしまった。中国へのマルクス・レーニン主義あるいは「マルクス教」の浸透はこの国の運命をとりかえしのつかない状態にいたらしめたとおもわれる。このイデオロギーの根底には文化破壊の要素しか存在していないことに、ほかならぬ中国の共産主義者たちは気づかなかったようだ。毛沢東に率いられたかれらは「文化大革命」の名の下に大規模な文化破壊を「実践」したのである。その教育体制のなかから、「共産党官僚」支配に順応した「一次元的人間」が大量にうまれてきた。そして、その現実のすがたは、皮肉なことに、共産党の担う「資本」の「労働力」として「搾取される」「人民」のマスプロダクションと著しい貧富の差をともなった「一次元的人間」の社会である。そこに成立したのは全体主義的擬文化にほかならない。他方、アメリカ擬文化を複製する従属的擬文化をもっとも忠実につくりあげたのは第 2 次大戦後の日本であろう。日本の「戦後文化」は権力中枢のおおもとであるアメリカの擬文化を「猿まね」(imitation でなく、copy) する文化であったといわれている^(訳注)。

(訳注)この点について著者はあまり詳しくなさそうなので、本書の終わりで私は補完的な注釈をほどこしておいた。

さらに、擬文化の普遍化について要約しておこう。20 世紀後半以降の文化変質の普遍的傾向は擬文化要素の拡大である。その担い手は商品化因子である。文化の諸要素にそくしていうと、まず第一に S 言語またはデジタル言語があげられる。じっさいに、デジタル情報文化とよばれるようなものが一般化するようになった。たとえば、反復のないデジタル情報が書籍情報にたいして優位をしめたり、制御されずに累積しいつでも消去できる情報「文化」が頻出したりしてきた。

第二に、S 価値または経済的価値が飛躍的に拡大した。鑑賞・観光文化(文化の商品化)については、ベンヤミン(Walter Benjamin)やアガンベン(Giorgio Agamben)の議論がよく知られている。ベンヤミンは『宗教としての資本主義(Kapitalismus als Religion)』という著作のなかで「宗教」になぞらえて資本主義を説明している。かれによれば、資本主義というのは教義がなく、崇拝する対象をもっていることだけに意味を与える宗教、つまり「崇拝宗教(Kultreligion)」である。「崇拝する対象」は、もちろん、商品(マルクスのいう物神[Fetisch])である。崇拝対象をもたない者は「罪

を背負う」ことになる。罪を負っている者の例としては失業者・老人・病人（役立つ労働力＝商品をもたない者）、借金を払うための商品＝貨幣をもたない貧乏人などがあげられる。ベンヤミンの議論にそくして資本主義の「宗教的儀式」をシステム化してみれば、

商品化されたあらゆる対象（インプット）⇒資本主義システム＝「宗教的儀式」の因子⇒アウトプットとしての「借金」＝「罪」

という具合になろう。ベンヤミンを継承したアガンベンの資本主義論も示唆的である。かれは資本主義のゆくえをつぎのように意味づける。

「宗教としての資本主義は、まさにそのもてる力をすべて駆使して、贖罪にではなく罪に向かい、希望にではなく絶望に向かうがゆえに、世界の変形ではなく、その破壊をめざす。」

資本主義「宗教」の形式は世界を聖と俗にわけると分法である。すなわち、価値と使用価値、生産と消費、富者と貧者、そして勝者と敗者という2分法が「世俗化」され普及する、というのである。この「宗教」のもとでは商品としての文化財や芸術「鑑賞」、観光文化、観光産業などが「展示価値」（ベンヤミン）となる^(*)。「国家」も着実に商品化する。公債発行主体としての国家という経済的観点から国家の「格付け」ないしその商品「価値」評価がおこなわれていることは周知であろう。

(*)ベンヤミンやアガンベンの議論については参考文献を見よ。

第三に、Sテクノロジーまたは商品テクノロジーも急増している。資本主義システム（一般産業・情報サービス産業・マスメディア）による「格付け」が学問・科学技術の商品化をうながす状況が進行している。文明がすすむとともに学問は資本主義システムに適合的なテクノロジー、つまりサービス商品としてのみ意味をもつようになる。たとえば、弁護士サービスのための法解釈学、財務管理・企業経営技術としての会計学・経営学、医療サービスのための臨床医学・薬学・生化学、原発・核兵器開発のための核物理学、国際化への情報提供のための地域研究等々、際限のないプロセスがつづいている。また、マスメディアをつうじて素粒子研究がスポーツやその他の娯楽と同等化される「話題」となってくる。ラートブルフはこのような事態を「専門家状況」という視点から鋭く指摘している。

「人間は一個の全体であるとか、文化は一個の全体であるとか、完璧な人間にたいして一個の完璧な文化をあたえるべきであるとかいうことは忘れ去られてしまった。いまでもまだ文化の専門家というものはいるが、もはや文化人はいない。まことにこの専門家状況（Spezialistentum）こそ大きさにしたがってサービスを極端にまでおしすすめたものである。資本主義文化は資本主義経済とおなじく、大量生産というおなじ道をしめす。売れ行きなどかまわずに大量の商品を積みあげるのとちょうど符合したように、教養に役立つかどうかかまわず途方もなく大量の知識が積みあげられる。あらゆる文化の倉庫、すなわち図書館だの画廊だの博物館な

どはあふれるほどである。・・・(中略)・・・もはや美とか真理とかがそれ自体として素直にもとめられるのではなく、新しいもの、おもしろいもの、まだ前になかったものがもとめられる。」

ラートブルフの資本主義文化の描写はさらに延々とつづいていくが、ここでとどめておこう。私たちは文化の退化や民度の低下を慨嘆していることで満足してはならないだろう。人間たちは文明を根本的に統御して文明化された文化に歯止めをかけられるであろうか、人間たちが文化的に覚醒する可能性はあるだろうか、一人一人の文化(教養)が専門化や特殊化を超越できるのか、等々の問題を私たちはあらためて提起しなくてはならない。

第 8 章 文明の将来

私たちはいきなり文化による文明の制御可能性といった問題を取りあげるわけにはいかない。というのは、それは困難きわまる問題であり、おいそれと楽観的発言をこころみることのできない難問だからである。むしろ、そのための前提となる論点を提示するにとどめるほうが無難かもしれない。そこで、本章では文明を対象化して超越論的な視点から人間の変質をかんがえ、さらに、20世紀以降の文明を「防衛」する「十字軍」として米国がはたしてきた役割を批判的にまとめたうえで、文明の将来にかかわる問題ならびに問題視角を導き出すことにしよう。

第 1 節 モンスター化への不可逆過程

前にのべたように、ヒトとサルとは共通の祖先をもち、ヒト化の帰結として人間は発生したのであった。ひるがえって、文明の「進歩」とともにそのなかで改造され変換されてきた人間たちはどうなっていくのだろうか？ こんどは「サル化」が生ずるのであるだろうか？ おそらく、このような可逆性はありませんであろう。すでにのべたことをまとめていえば、20世紀後半以降の第三次産業革命の帰結として、まず、本来の文化環境が縮小し、文化および文化財の商品化と、人間的な生活様式の蓄積運動としての文化形成や「理念形成的」文化要素の収縮とが生じた。とりわけ、20世紀末には、いわゆる「情報爆発」によって人間の思考時間はますます短縮し、その結果、「大衆(mass)」化した個人たちの自由な思考能力が縮小・低下の一途をたどってきた。

そうした状況のもとでは人間の文化的劣化あるいは悪の文化の再生がおこる。このことは単純に「サル化」あるいは「ヒト化」という意味でのアニマル化を意味してはいない。サルも驚くほどの、いわばモンスター化が人間には生じているというほうが正確である。モンスター(Monster)ということばの語義を OED でしらべてみると、そこにはモンスターとは「自然ではない、異様な者(Something extraordinary and unnatural)」を意味すると記されているが、例のトマス・カーライルは「怠惰な人間(the idle man)」のことをそうよんでいる。この特徴づけについてはすぐあとであらためてふれるとして、ひとまず、ここでは或る生態学者が語っている人間の特徴づけを引用しておきたい。かれはつぎのように総括的に論じている^(訳注)。

「同じ種の仲間は殺さない、食べない、という動物社会の鉄則を破る者の存在が、古くから知られている。それは人間である。」

このような人類の「独自性」の深刻な帰結として人間による道具の発明は、悪を確実に内在させた、他のあらゆる動物とは別次元の生活と社会をつくる可能性をあたえたといつてよい。その意味するところは、ニーチェの表現をつかえば、まさしく悪の「永劫回帰」にほかならない。

(訳注) 著者がこの発言をどこから引用したのかわからないが、これはあきらかにわが国の代表的な霊鳥類学者河合雅雄がその著作『森林がサルを生んだ—原罪の自然誌』のなかで語ったことばである。

さて、そこで私は人間のモンスター化の基本線をいまずし現代的な局面からまとめてみようとおもう。上述の「思考時間の減少」は人間が「怠惰になる」決定的な契機となった。それは、カーライルのいうモンスターにふさわしい。カーライルは「無為徒食の輩」をモンスターとよんでいる。のちにウィリアム・モリスもおなじような表現—Idleness—をつかっている。後述のミハエル・エンデの表現にならえばモンスターとは「時間泥棒」の被害者にほかならない。しかし、「時間泥棒」として機能する人間や人間集団(「資本」!)もまたモンスターである。SF 小説家ウェルズが「モーロック(Morlocks)」となづけているのは後者であるとも解釈されよう。それはともかく、こうした人間類型の出現が問題である。わが国ではスウィフトの時代から風刺小説の伝統がつづいているが、そこには人間の非人間性を描写する手法があみ出されてきた。人間が、たとえば外見は人間らしいが中身はそうでない或る者(スウィフトのいう「ヤフー(Yahoo)」)、カーライルのいう「モンスター」、ウェルズのいう「モーロック」であるとすれば、人間としての性質にそぐわないこと、人間らしからぬ行動をいろいろやっていることが理解できる。したがって、かれらは人間ではない! こうした推論方法には、記号論理でいえば、つぎのようなかたちの証明法(背理法、帰謬法、*reductio ad absurdum*)がかくされている。すなわち、矛盾を \wedge であらわすと、

$$(A \rightarrow \wedge) \rightarrow \neg A, \text{あるいは} (\neg A \rightarrow \wedge) \rightarrow \neg \neg A = A$$

となる。

「思考時間の減少」した人間にはこのロジックがあてはまるかもしれないが、それよりもさらに重要な事実がそこからみちびかれる。反省的行動でなく反射的行動あるいはオートマトン(ロボット)的受理システムの比重拡大という過程がそれである。とりあえず、ここでは「ケイタイロボット」を例にとろう。それはデジタル思考回路の育成(点数評価によるデジタル教育)という条件整備過程をへてつくられてきた。その結果、人間の条件反射システムが構成されたのである。すなわち、思考のルーティーンのマニュアル化がすすみ、さまざまな機械的操作の思考回路が端末化され、ついには内容や意味についての反省を欠いた「便宜性(convenience)」という観念が一人歩きしていろいろな「時間泥棒」の出入りが大幅に緩和され、ついには思考時間の削減がはてしなくすすむようになったのである。ここに要約された過程—ミハエル・エンデの表現をかりて「時間泥棒」状況とよぼう—は、とくに 20 世紀後半以降の文化環境の、デジタル信号による情報化(以下、たんに情報化と略記)によって著しい「発展」をとげた。以下に列挙してみよう。

第一に、時間の商品化(時間差としての利子、労働時間としての賃金)そして空間の商品化(とくに土地開発、「観光資源」開発)をつうじて、あり

とあらゆるの商品が貨幣計算可能なデジタル信号に還元されつつある。第二に、このようなデジタル信号(記号)列としてのメッセージ(通報)の集合は膨大な情報集合(以下、情報と略称)を形成する。社会システムはいずれも情報処理システムと見なされるようになり、それらの情報処理システムにはいたるところに端末(terminal)が生起する。そして「端末」がこんどは自立化して商品(work-station, もっとひろくソフトウェア商品)となる。第三に、これと並行して、情報処理システムと情報処理テクノロジーが文化環境を覆いつくし、人間はホモサピエンス(賢人)としての特性を徐々に失い、文化環境への適応選択だけが社会行動の基本的な動機を形成する。その動機には内面化された野蛮な心性(フロイト流に言えば、邪悪な「イド」ないし「エス」)が強く働きうるかもしれない。ここに成立する情報処理機械としてのヒトは、いわば「デジタル・モンスター」となって「人間界」の多数派支配をなう可能性がますます高まっている。この事態を予言的にいち早く映像化した米国映画が1956年に製作された『禁断の惑星(The Forbidden Planet)』であり、当時のイギリスでも評判になった。この映画の内容についてはのちに立ち返ることにする。

ところで、モンスター化は性差をとまなうことに注意する必要がある。とりわけ、人間の雄(男)のモンスター化はいちじるしい。生態学者たちはこの論点にかんして解答をあたえているわけではないが、性差ないし「性的二型(dimorphism)」の問題として興味ぶかい議論をおこなっている。社会的にも人間の性差はきわめて重要な意義を人間文化にあたえて交尾の社会的対象化をうながした。それらの意義はつぎのようにまとめられる。まず、交尾の観念化としての恋愛、つまり観念的交尾の抽象化(プラトニックラブ)によって性差を超越した愛の観念が生じた。交尾欲求の内面化は人体システムへの交尾欲求の浸透をもたらした。このことがフロイトの精神分析論の根拠となったことは周知の事実である。そして、ついには交尾の社会的対象化の文明化されたかたちとして交尾は商品化し公娼制度という「売春」の社会システム化につながった。こうした社会的過程自体の評価はともかくとして、ここでとりわけ深刻な意味をもつのは、もっぱら雄(男)のモンスター化と連動して交尾の社会化が進展した点である。性欲や性衝動の契機がはっきりとしたかたちをとって社会的にあらわれている一方で思考のドメインの萎縮が生じてきたばあいに、男はそうした欲求や衝動にたいして「自己システム」を制御できるであろうか。この問題にたいしては脳生理学的な検証や行動生態学的な「遺伝子還元」がある意味で有効な視点を提供するかもしれないが、これ以上の論及はさげよう。

さて、モンスター化と密接にかかわる情報集合および商品化にかんして、文化とのかかわりでさらに重要ないくつかのトピックをとりあげることにする。第一に、情報空間の特性についてコメントをくわえておく。情報化は時間の商品化と相互作用をたもちつつ進展するので、文明と情報化は、とりわけ

第三次産業革命の時代には不可分の関係をもつようになる。情報のつくる空間は時間軸に働きかけることが少なく、情報システムのドメインは無限大に近い。その結果、この空間は開いている。しかし、そこに情報を授受する人間集合が成立して世代的な関係がはいつてくると、こんどは閉じた空間にもなる。特定の世代集団は特定の情報空間をつくり、そこに時間軸にそった不連結空間ができあがる。このことはイニシエーション(initiation)との関連でレヴィ=ストロースが示唆している。他方、時間軸に作用することの少ない情報空間については日本思想史の事例が参考になる。日本の代表的な社会学者丸山眞男がドイツ語の著書^(訳注)のなかで指摘しているように、とりわけ日本文化の基底に見られる刹那的な世界観のもとでは無時間的情報空間が構造化しやすいようである。丸山は、歴史の時間軸上にときたま「いきほひ」として噴きあがる「まつり」に代表される刹那の情動は非歴史的な「文化伝統」「古層」との調和を生み出すので、そこから歴史の空間化認識(「思い出」としての歴史)が出てくる、と主張しているが、じつに興味深い議論である。

(訳注)『日本の思想』(岩波新書)のことを指している。この本はドイツ語に翻訳され、ヨーロッパで高い評価を得ている。日本人には理解できる者がすくなく、しだいに忘れ去られようとしている。

第二に、情報化による文化破壊のしくみが問題となる。世代ごとの情報空間は一般に時間軸の希薄な「現代」に一種の分断状態をつくりだす。これは、世代間のコミュニケーションを、したがって文化固有の作用(継承と伝播)を分断する。たとえば、30代の情報空間と50代のそれとは分離しているので、両者間のコミュニケーションは成り立たなくなる可能性が高まる。いいかえれば、情報化は諸個人の「閉システム」化をうながしてディスコミュニケーション状況を創出し、往々にして日常的な文化構造を破壊する傾向をもつ。そして、そこには、いわゆる「無縁社会(discrete society)」が成立することもある。社会(文化)環境への知的・道徳的反省作用のない「個人本位の(egoistic)」行動はその帰結のひとつであり、オポチュニスト的個人主義を社会全体に拡散する。さらに重要なことは、「無縁社会」にあっては相互理解の音声言語プロセス(ひとことでいえば、直接の「対話」)が消去されがちである。そこからは相互理解の欠落した短絡行動が生じやすく、「同感(sympathy、σ υ μ π α θ ή ς)」は、しばしばうしなわれる。^(訳注)

(訳注)この議論との関連で、日本でじっさいにおこった事件について読者の注意をうながしておく。それは1973年8月28日に発生した「ピアノ(騒音)殺人事件」である。その事件の具体的経過の解説は省略するが、この事件では、前提としてピアノ=芸術文化=社会的容認対象という短絡があった。ピアノを子供に習わせる(近所に音を発する)ことの社会的結果を反省することなく、だれもが認めてくれる「情操教育」=文化教育という社会通念(多数派の観念)が浸透しつつあったのである。

第 2 節 文明の「十字軍」としての米国

さて、すこし視野を限定して第 2 次大戦後の米国にふたたび目をむけることにする。さきにふれた映画『禁断の惑星』の予言的な意味をかんがえてみることから始めよう。そこには、物語の舞台となったある恒星系の惑星「アルテア 4」にのこされた先住生命体の「文明」が映像化されていた。あらすじの要点はこうである。

「アルテア 4」では、あらゆるエネルギーが地殻内部に装備された大量の原子炉群によってくりつづけられていた。それらによって組み立てられているエネルギーシステムは一種の複製存続システムろなって、「いま」も稼動中である。他方、そこに生命体の痕跡はまったくない。しかし、心理的な現象に敏感に反応するシステムだけが存在していた。このシステムは深層心理現象(フロイトがイドと名づけたもの)を物質的エネルギーの担い手として実在化させる能力をもっていた。その能力さえ維持されれば「身体」は不要になる。それは核エネルギーによって永遠の「生命」をあたえる能力であった。そのシステムを作動させて実在化された「生命体」が「イドのモンスター(monsters of the id)」である。システムが人間の邪悪な心理に反応すると、邪悪な「生命体」がちどころに産出される。システムの操作能力を身につけた人間が邪悪な心をいだいた途端、その心のままに(制御されることなく)機能するモンスターが暴れまわり、最終的には、全体のエネルギーシステムにくみこまれた自爆装置によってこの惑星は自爆する。

およそ、このような筋立てである。じつにおどろくべきことだが、当時核力の開発および利用(核兵器と原子炉)とデジタル情報技術による人間のロボット化という文明のテクノロジーにかんして最先端に位置していた米国で、原子力エネルギーと「形のない」生命創出装置とだけからできている「世界」がこのときすでに描き出されていたのだ。この映画はじつにいろいろな意味をあたえているが、それに深入りすることはやめて、最大の核力保有国となった米国の戦後を見てみよう。ここではとくに第 2 次大戦後における米国の「世界政策」の諸特徴に注目したい。

第一に、前章でも指摘したように、理念的民主主義の米国流の「合理化」は多数派支配としての「民主主義」と少数派を抑圧・抹殺する「自由」とに帰着した。この「自由」を実現し「民主主義」を強制する手段として強力な軍事力がたくわえられ、他方では世界的規模の諜報活動が展開された。第二に、米国は戦争を合理化した。つまり、反米勢力(共産主義国、非キリスト教国など)をマイノリティー化して「民主主義」の実現をはかったのである。このばあい、反対勢力を消去すれば、多数派の割合がふえることに注意しよう。参考のため、以下に主要な戦争にかんする年表をかかげておく。

関係年表

1950～53 年 朝鮮戦争

1965～73年	ベトナム戦争
1991年	湾岸戦争
2001年	アフガニスタン侵攻
2003年	イラク侵攻

第三は人間の「合理化」である。反対勢力を「脱昇華」して多数派人間群（「一次元的人間」の集団）が創出された。この関連で学問文化・芸術文化も徹底的に「合理化」された。米国の「世界政策」に適合しない文化は消去され米国の主導する文明に適合した擬文化が育成されるようになった。哲学・文学・芸術などの、「理念形成的」価値にかかわる文化科学の諸分野は、当然ながら衰退の一途をたどって今日にいたっている。第四に、民主党と共和党という二大政党の実質的な相違がほとんどなくなり、19世紀の20,30年代に当時のジャクソン大統領によって実施された「獵官制(the spoils system)」が形骸化した結果、政治家による官僚制の統御能力はいちじるしく低下し、他方では基幹的な官僚制システム(国防総省、CIA、財務省など)が固定化するようになった。大統領選挙というのは資本主義システムとしてのマスメディアをつうじた「見世物」(Show)ないし人気投票にすぎなくなった。最後に、国民経済の恒常的軍事化が巨大な消費需要を形成する軍事部門の拡大をうながした。それこそは戦争の持続的な勃発をつうじて景気浮揚を実現しうる最強の「経済部門」にほかならない。それを後押ししたのが「経済分析」という一種の経済学的イデオロギーであった。「経済分析」は自然科学的な外見を保持しつつ、内実は「擬似科学」としての側面を多分にそなえている。それは解析力学の数学的手法を模倣することからはじまり、個人を動物個体に見立てて行動生態学的なゲームを演出している。他方では、たとえば、ベトナム戦争のさいにはRANDの有力な構成員となった「経済分析」学者たちがオペレーションズリサーチの一貫として戦場での経済的な殺人効率(kill-ratio)の計算を請け負ったこともある。かれらの行為は経済学への冒涇以外のなにものでもない。

皮肉の意味をこめて文明の「十字軍」とでも名づけられるべき米国の「世界政策」は以上のような特徴をしめしつつ、いまもなおグローバルに展開している。かつて米国は自立的文化の国であった。19世紀のアメリカは哲学的散文詩『ユーリカ』を創作したポーや詩集『草の葉』をつうじて民主主義哲学を讃えたホイットマン、そして偉大な世界文学『白鯨』を完成させたメルヴィルを生んだ国であった。20世紀前半においてもなお、ドスパソスの「カメラアイ」を通してえがかれた小説『U.S.A』になかでアメリカ合衆国は「古きよき」文化をゆたかにそなえていた。そして、20世紀後半以降、米国は文明を讃える「擬文化」のゲームセンターへと変貌をとげ、もはや二度と元にもどることはできなくなってしまった。

第4節 文化による文明の制御可能性

グローバリゼーションという無内容なスローガンのもとで文明化の、制御されることのない「自由な」運動が反復する状況のなかで、はたして「理念形成的」文化要素の作用をふたたび働かせる因子は存在するだろうか。私は人間のひとつの能力に期待をかけたい。それは人間が「無文字社会」の叙事詩からはじまってずっと継承してきた歴史物語（ヒストリー）の伝播能力である。その能力は「歴史的イマジネーション」と名づけられる。それは不可逆的な生命を運命づけられた人間が作りあげた文化環境の不可逆性をたえず再認識する能力である。

しかし、モンスターと形容できるほどにロボット化したヒト、外部情報に依存するほかのない「幸福な奴隷 (happy slave)」あるいは「一次元的人間」としてのヒトから、ふたたび人間そのものへと回帰する可能性はあるのだろうか。そのためには社会や教育をつうじた個人文化（教養！）の再生および集団（社会）文化としての国民文化にはぐくまれる歴史意識が土台となるが、そこにはきわめて大きな障害がある。文明の中核を形成する資本主義システムの存在である。

人間は資本主義システムから「自由」になれるのだろうか、という問い、それは人間社会の将来を規定する根本的な問いである。しかし、資本主義システムは人間のカルマ（業）のようなものだから、それはできそうにない。もっと正確にいうと、人間はシステムとして資本主義に適合し、それを支えるように変化してきたので、そのシステムを絶対的なものと信じこむように「なってきた」のである。その生成メカニズムは不可抗的にはたらいっているから、それを対象化していくことが人間にはできなく「なる」のである。また、そのようなグローバルな対象を人間はみずからの思考ドメインの範囲外においてるので、人間という他律的システムは資本主義システムにしたがうようにプログラムされてきた。人間はこのような、局所的に行動するロボットに「なっ」てしまった。つまり、「であること」から「なること」へ^(*)、という不可逆過程が着実にすすんできたのである。

(*) この表現は丸山眞男のドイツ語の本から借用したが、かれの議論とは直接のつながりはない。

しかし、資本主義文明の展開を第三者的に観察しているばかりで社会的に行動することもなく手をこまねいているだけでは、私たち人間は地球が「禁断の惑星」となるのを待つほかなくなってしまうだろう。「歴史的イマジネーション」をはたらかせて国民文化や個人文化（教養）を蓄積し、他方では資本主義システムを制御するテクノロジーを創りあげなくてはならないゆえんである。まず、国民文化の問題からとりあげよう。

文化が文明に対抗したり相対的にそれから自立化したりする具体的事例についてはこれまでにいくつか言及してきたが、そのなかでは文明に対す

る国家の自立という問題がしばしば発生してきたことがわかる。ソビエト連邦やレーベンスラウム、あるいは大東亜共栄圏といった歴史的個体がそうした問題状況を象徴している。国民や民族という観念に根ざした集団の思想と行動にたいしては、しばしばナショナリズムという表現がもちいられる。それは19世紀になってから、とりわけ文明の周辺部に位置する国民ないし民族のなかに生成してきた。19世紀前半にはパックス・ブリタニカに対抗して、とりわけ経済的な側面で自立化をめざしたドイツのナショナリズムがその一例であり、おなじ世紀の後半には帝国主義というかたちをとった文明の支配に抗して非ヨーロッパ世界にさまざまなナショナリズムがうまれてきた。そこに見出されるひとつの典型的なパターンは経済的自立と主権国家としての独立をめざす、いわゆる「前向きのナショナリズム」である。20世紀後半に南北問題が深刻化するなかで注目され積極的に評価されたのも、この型のナショナリズムである。これにたいして、文明の主導権争いのなかにあらわてきたナショナリズムはファシズムに代表される「後向きのナショナリズム」である。守旧的な「文化防衛」のためにアーリア民族の優位を唱え反セム族化、とくに反ユダヤ主義を宣伝し、大量のユダヤ人虐殺を実行したナチズムはその典型である。他方、ロシアのナショナリズムには両面があり、とくに革命後のスターリンの独裁体制は革命前のロシア帝国主義の「後向きのナショナリズム」を継承したとあってよい。そこには両刃の剣としてのナショナリズムの二面性があらわれている。

しかし、ナショナリズムは多義的なリスクをとともなうことに注意する必要がある。たしかに、ナチスの反ユダヤ主義には古来からの資本主義システムの「権化(incarnation)」であるユダヤ人への反感が背景となっていたかぎり、外見上「反資本主義」的であったが、ことからはそれほど単純ではないことが知られている。真正の、その意味で「理念形成的」なナショナリズムは、しばしば政治的あるいは経済的に利用される。都合のよい政治宣伝のために、あるいは政治権力を獲得するために国土(nationalist)を装って政敵を打倒するケースはよく見受けられる。国賊(traiter, rebel)でない者を国賊呼ばわりして私利私欲を満たそうとする真の国賊もたくさんいる。おそらく、民度の低さに比例してナショナリズムの多義性ないし欺瞞性は高まるとあってよいかもしれない。じっさいに、かつてわが国でもオズワルド・モーズリのような、こけおどしのファシストが政治の表舞台に登場しナチスを真似たパフォーマンスをくりかえしたが、その社会的影響力は大したものではなかった。

ナショナリズムのなかに国民文化の未来像をえがくことは、やはりきわめて危険であると、私は確信する。国民文化はかならずしも国家文化ではなく、むしろ民俗文化や地域文化と多くの共通点をもっている。そして、その根底には個人文化が存在しているのである。「歴史的イマジネーション」にもとづいて自立的な国民文化を継承・蓄積していくには、あらためて個人文

化としての教養のありようが論じられなくてはならない。私はそうかんがえている。

しかしながら、この問題の検討に移るまえに、いまひとつ、文明システムの制御可能性にかかわる理論的論点をとりあげておこう。それは一般にシステムと時間との関係にかかわっている。ここでは、心理学者であるとともに「発生的構造主義」の提唱者でもあったピアジェ(Jean Piaget)の問題整理を参考にして、ごく基本的な問題点をまとめておこう^(*)。そこで、ピアジェにしたがって構造ないしシステム固有の属性を分類するとすれば、それらは「全体性」、「変換性」および「自己調節」というふう整理される。それらの属性が示唆する論点は閉機能システムの全体性、オペレーターおよびそこに組み込まれているフィードバックシステムの性能、インプットとアウトプットとの集合としての同等性の問題などにおきかえることができる。いまひとつ、ピアジェの提起したのは「全体が先か部分が先か」という問題である。それは周知の創発(emergence)のアポリアに帰着する。この問いに明示的な解答をあたえることはできない。全体が先決されるとすれば、全体の許容する要素が部分である。部分が先決されるとすれば、全体は部分によって合成されなくてはならない。たとえば、全体を群の圏とすれば、部分はやはり群であろう。したがって部分の要素は合成法則(2項算法)をもつ。ところが、ある全体(部分)は連続的にどのようにして他の全体(部分)に変換されるであろうか、という問題、わかりやすくいい直せば、全体の変換は変換の変換をみちびき後者も前者をみちびくという可逆性のなりたつプロセスが論理的に明示的な形式でたどられうるかどうかという問題が依然としてこのこされる。システムでいえば、存続システムの問題、圏の類推からいえば連続的な「関手」の問題が解決をもとめられることになる。この「関手」は構造化する主体の多重的写像(応用)をともなう発見(法)的行為(操作)の表現である。ピアジェが圏の概念のなかに「数学者の操作を把握しようとする努力」が見出されるというとき、その含意は「母構造^(**)」からたえず遠ざかりつつ同型でない圏をもとめるたえまない試行錯誤が数学者のしごと(研究)であるということである。たとえば、ピアジェが形式論理操作の集合のなかに有名な INRC 群の構造を合成したとき、かれは数学者としてふるまっていたのである。

(*) Jean Piaget, *Le structuralisme*, 1968.(この本には邦訳があるが、重大な誤訳が散見されるので挙げないことにした。—訳者)

(**)^(**)「母構造」というのはブルバキの用語で、数学的構造の起点となる順序構造、代数構造そして位相構造のことである。わかりやすく記号で表現してみよう。いま、任意の集合を E 、部分集合を Π 、積集合を $E \times E$ とあらわすならば、 $\Pi(E \times E)$ の要素を指定する順序関係のはいった構造が順序構造、2項算法 β (およびそのグラフも β を流用して)が $\beta \in \Pi((E \times E) \times E)$ で指定されている代数システムとしての構造が代数構

造、そして E の開集合の全体 Ω が $\Omega \in \Pi(\Pi(E))$ であたえられている集合の構造が位相構造である。

さて、私たちが構造の動態にかんするこれらの論題を時間のなかでとらえようとするばあい、ただちにいくつかの深刻な状況が生じてくることがわかる。まず、システムの「全体性」は時間的には開いているので、その部分や要素にたいして内部化を許容するコマンドが不明瞭になる。システム相互の接続にかんしてはダブルコンティンジェンシーが作用することによってきわめて複雑化する。いま、象徴的に時間の問題をかんがえるために偶発的の発生により、さまざまなシステムの機能が中断するばあいのことを想定しよう。そうすると、どのような状況が生ずるであろうか。第一に、オペレーターの働きを論理化するアルゴリズムの切断がおこる。切断の修復は不確定にならざるをえない。つまり、つぎの論理回路がどの時空点にはじまるのか、不確定である。第二に、いろいろなシステムのオペレーターがもつ演算の段階が異なるときにはシステムどうしの接続が不確かになる。第三に、オペレーターとしての人間の意思決定能力が破たんする。

これらさまざまな影響が時間軸にそっていつそう危機的な状況をもたらす。とくに、ドイツの文化哲学者ギュンター・ドゥクス(Günter Dux)の表現をつかうと、「現在の過去」としての現在と「現在の将来」としての将来との切断状況があらわれる^(*)。人間一人ひとりの側から局所的視線で見ると、かれは自己の所属する社会システムにたいしていろいろな接続能力を発揮しなくてはならないが、そのシステムの数はおびただしい大きさになることが知られている^(訳注)。今日ではおおくの社会システムの構造がデジタル化(デジタル信号の集合体に変換)されているから、一つ一つの接続行為そのものの困難は低減している。しかし、所属関係の強度や所属員数の多さにおうじて、単純な 2 項算法だけでは対応できなくなってしまう。そのうえ、社会システムをおのおの構造的全体とみなすとき、構造間に「変換法則」が存在しているかどうか、まったく不確実である。

ここで私たちが直面するのは不可逆的な無限をともなつた制御である。この点も個人文化のなかで、とりわけ基礎的な学問的テクノロジーの領域でかんがえられなくてはならない問題にちがいない。残念ながら、現在までのところ、解決の展望はない。

(*) Dux, Günter, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2000、参照。

(訳注) 記者のいい方によれば、この事態は「潜在社会」のなかで「顕在社会」を「選択」という問題を示唆する。テイラー氏がこの有益な概念を活用していないことが悔やまれる。

第 9 章 文化の将来—カルチュア論—

文明を制御するものとしてのカルチュア(文化)の意義を根源的にとらえなおし、個人の文化ないし教養としてのその含意を強調したのは 19 世紀のわが国の思想家たちであった^(訳注)。その礎を構築したのがトマス・カーライルである。私はまず、19 世紀のイギリス思想史を簡単にふりかえることからはじめよう。そのうえでカーライルの思想の骨格にふれていこうとおもう。カーライルに肩入れしすぎるといふ印象をいただく読者がいるかもしれないが、まさにかれこそはヨーロッパを舞台とした文明の狂乱状態にもっとも鋭敏な、そしてもっともラディカルな批判的まなざしを投じた思想家であった。

(訳注)個人のカルチュアを日本語にうつすばあい、カルチュアは、しばしば、教養と訳される。つまり、個人のレベルで文化をとらえるとき、それは教養であり、したがって教養とは個人文化にほかならない。しかし、カルチュアには修養ないし教育という意味もこめられている。本文はこの意味をふくめて(ばあいによってはさらに広い意味をこめて)カルチュアということばがおもにつかわれている。

第 1 節 19 世紀のカルチュア思想

18 世紀末から 19 世紀にかけてイギリスではカルチュアの意味がかなり自覚的に個人の思想とむすびつけて解釈されるようになったようにおもわれる。そのばあい、文明に適合する文化と文明に批判的な文化とが共生するかたちをとったといつてよい。

一方では、文明に適合する文化の思想的表現としてジェレミー・ベンサム(Jeremy Bentham)にはじまる功利主義思想が幅広い社会的支持をえた。人間の社会的行為全般を合理的に解釈し、それをとりわけ計算合理性に重点をおいて展開した一群の思想は功利主義とよばれている。「最大多数の最大幸福」というスローガンに象徴されるこのイギリス的合理主義についてはベンサムから J.S.ミルをへてシジウィック(Henry Sidgwick)にいたる系譜がたどられよう。そこに見出される幸福計算は、ジェヴォンズ(W. S. Jevons)、マーシャル(Alfred Marshall)、そしてピグー(A. C. Pigou)にいたる経済思想史のなかで、基数的な効用(utility)、苦痛あるいは負効用(disutility)、福祉(welfare)などの合理的・数学的に定義可能なキーワードによって論理的な表現をうけとることになる。これにたいして文明批判としてのカルチュアの認識も、とりわけカーライルを起点として深められた。そうした思潮はイギリスのリアリズムとよばれよう。19 世紀のイギリスでは、カルチュアをことのほか個人文化という意味での知識の修養のありかたとして理解する伝統が定着したようにおもわれる。その傾向に先鞭をつけたのはカーライルである。かれはドイツの代表的な文化人(man of culture)ゲーテ(J. W. von Goethe)からつよい感化をうけつつ、前世紀の啓蒙主義時代の思想家ルソー(J. J. Rousseau)やジョンソン(Samuel Johnson)の思

想を純化して独自のリアリズムを批評主義(criticism)というかたちで文学的に展開した。とはいえ、啓蒙主義の時代としての18世紀をカーライルは「不信仰の時代」として批判し、かれの待望する「信仰の時代」とははっきり区別している。カーライルの思想は19世紀後半のイギリス思想史をおおう二通りの異なる(対照的な)系譜をつくりだしたので、かれの思想の本体に深入りするまえにこの系譜のおおすじをたどっておこう。

第一の流れはマシュー・アーノルド(Matthew Arnold)に代表される。かれはカーライルの思想の普遍性をみとめず、かなり批判的に継承するが、後述のように、独自のカルチュア論を展開してイギリス教養主義ないし知性主義の基礎づけをおこなった。第二はラスキン(John Ruskin)からモリス(William Morris)にいたる流れである。ラスキンはカーライルの熱狂的なファンであり、かれのスピリットを活かして芸術論、教育論、文芸論、経済学など多様な分野でカルチュア論・文化論を展開した。かれの思想は広義の生活文化におよび、そこにイギリス固有の文化のありようを模索したのである。さらに、社会主義思想の影響を受けながらラスキンを継承して文化(芸術)活動を展開したのはウィリアム・モリスである。かれは『ユートピアだより(News from Nowhere)』のような評論や小説など多彩な著作をのこしたが、そうした創作活動だけでなく芸術作品の制作にも積極的に取り組み、イギリス的な「民芸」の基礎をつくりあげた。もっとも、ラスキンにくらべるとモリス自身はカーライルの思想にたいしてあまり興味をしめさなかったようであるが。それはともかく、当面の主題から逸脱するおそれがあるのでラスキンやモリスへのこれ以上の言及はさけることにする。ここでは、アーノルドのカルチュア論をいまずこし敷衍しておこう。

アーノルドはラグビー校(パブリックスクール)の校長トマス・アーノルド(Thomas Arnold)の長男として生まれ、ラグビー校からオックスフォード大学をへて、大学教授、そして文芸評論家となった人物である。かれは中産階級(middle class)にぞくする自由主義者(しかし自己の属する階級にも厳しく批判的な「華麗なエレミヤ(an elegant Jeremiah)」)であった。かれによると、教養の構成要素は「優美と英知(Sweetness and Light)」であり、それをつうじて人間としての完成(perfection)が実現され、その手段となるのが(宗教をふくむ)思想である。文化人ないし教養人(Men of Culture)とは人格的な「完成」をもとめ、「最良の自己(best self)」を体現する人間であり、ヨーロッパにおけるその思想的源泉はヘレニズム(Hellenism)あるいはギリシャ主義と、ヘブライズム(Hebraism)、すなわち、ヘブライ主義である。前者は価値(真善美)の理念を追求する立場であり、後者は価値の絶対的な担い手である神への信仰をつうじて価値の理念を防備する律法や規律、つまりこうした理念の形式を重視し絶対者たる神を擁護し秩序を志向する立場であって、その具体的なかたちはユダヤ教から成立したキリスト教へと変遷していく。その過程で旧約聖書的世界の律法から新約聖書の福音を介した人間愛や人類愛が神信仰の起動力と

なった。こうした、いわば古典主義にのっとりアーノルドはイギリスの社会階級を、皮肉をこめて分類する。つまり、貴族階級 (Aristocratic class) はまさに野蛮人 (barbarians) であり、中産階級 (Middle class) は俗物 (philistines) であり、そして労働階級 (Working class) は衆愚 (populace) である。そこで、教養人育成の可能性が問われる。かれによれば、教養人をつくるのは無秩序でない社会であり、「秩序なくしては社会はなりたちえないし、また社会なくしては人間の完成はありえない (...without order there can be no society, and without society there can be human perfection.)」のであった。どの階級にも教養人はいるが、かれらは往々にして異邦人 (aliens) としてあつかわれる。その意味で教養人の立場から「誠実にして澆刺とした観念の流行をはかる」批評主義を実践した思想家こそ、アーノルドにほかならない。

アーノルドのこうしたカルチュア論は文化論の普遍的意味を闡明したのものとして有意義な思想と見なされてきたが、カーライルの根源的かつ人間主義的な議論にくらべると、かなり劣っているといわざるをえない。じっさいに、かれのカーライル批判は、あえていえば、カーライル思想の無理解にもとづいており、またアナキー (無秩序) のとらえかたもすでにカーライルによって十二分にとらえられていたのである。

第 2 節 カーライルの文化論

カーライルはカルチュアを直接の対象として論じてはいないが、かれの議論の根幹は文明批評的な視点からの「理念形成的」なカルチュアのありかたを探求することにあつた。かれのラディカルな方法態度は、ひと言でいえば、「真面目 (sincerity)」のであった。「真面目」をつうじて人間文化の実在的な諸局面への探求をあくことなくつづけたのであった。本節はやや長いので、以下ではいくつかの小節にわけて、かれの議論を整理しよう。

I 方法ないし方法態度

すでにソーロキンのもちいた用語「理念形成的」および「感覚作用的」を本書では多用してきたが、カーライルにも類似の用語が存在する。「実在性 (reality)」と「仮象 (semblance)」である。それはかれがよくつかう、一種の 2 項対立図式である。それはまた「本質的なもの」と「非本質的なもの」という表現で適用されていることもある。。たとえば、『英雄論』の第 4 講演で、かれはルターについてこう言っている。

「実在に接触し、いかなる代償をはらおうともそれらに接触しつづけることはかれの本分であった。かれの使命は全世界を実在に立ちかえらせることであつた。世界はあまりにも長く仮象に住していたからである。 (...it was his task to get acquainted with realities, and keep acquainted with them, at whatever cost: his task was to bring the whole world back to reality, for it had dwelt too long with semblance!)」

かれはまた「神」、「社会」そして「信仰」という概念にも独特の意味をあたえて多用している。カーライルはキリスト教徒でもイスラム教徒でもないが、信仰ということに格別の意味をあたえ神の存在も積極的にみとめている。しかし、かれの想定する神は人間の行為にかんして 2 項対立を解決し自動詞を他動詞にかえる役割をもつ最高の絶対者である。とくに、「自動詞を他動詞にかえる」ということの意味が重要である。たとえば、「人間が生きる」ということは「神が人間に命をあたえる」ことであり、「人間社会が滅びる」ということは「神が人間社会を滅ぼす」ことに等しいといったぐあいである。この転換機能の現世的な担い手こそ、後述のヒーローであるともいえよう。

カーライルは「社会」ということばをあまりつかわない。むしろ、「生活」という表現を多用する。「生活の内面的条件」とか「生活の外面的輪郭」とかいうかたちで社会があつかわれている。じっさいに、かれにとって「社会生活は、社会を構成するすべての個人の生活の総計」(「歴史について」1833 年)なのである。しかし、彼の社会認識にははるかに高踏的な、あるいは超越論的な視座が用意されている。かれにとって人間の能力は世界、自然あるいは社会について正しい認識をおこなうには程遠いものと見なされているようである。絶対的なものへの「信仰」をぬきにして人間がそれらを認識することはできない。かれの「信仰」概念の幅広さについてはシュルツェ・ゲーヴァニッツが適切に指摘している。絶対的なものを「信仰」をつうじて前提とした上で、人間は「正しい」ことを見きわめるしかない。そしてこの「信仰」はまさしく実在論的なカーライルの立場を表現している。逆に、そうした絶対的なものをカーライルは『過去と現在』のなかでスフィンクスに喩えている。しかも、その比喩が当を得ているのはスフィンクスの作用が人間の無知への警鐘となっているからである。すなわち、人間がその発する問いに答えられないか、それを無視すると、殺されるのである。スフィンクスとしての自然あるいはスフィンクスとしての社会の問いに答えられないか、その問いを無視する人間たちはいつか理由も分からずに自然や社会によって殺されるほかなくなるかもしれない。みずからの無知や無能に無知な人間たちが増えれば増えるほど、この危険性はますます高まるにちがいない。カーライルの議論はそのことを暗示しているように、私にはおもわれる。

信仰についても、かれ独自の 2 項対立が想定されていることに注意しよう。対立的であるとともに交替的な、「信仰の時代 (ages of Faith)」と「不信仰」の時代という二つの時代の存在である。カーライルにとって、18 世紀は「不信仰の時代」であり、その世紀末にフランス革命がおこった。しかし、その意義をかれはみとめるものの、革命は所詮破壊であり、無秩序をもたらすという評価もわすれられない。したがって、「フォイエルバッハにかんするテーゼ」において提示されたマルクスの有名なつぎの言明もカーライルにとっては否定的な意味しかもたないであろう。すなわち、「哲学者たちは世界をさまざまに解釈したにすぎない。大切なことはしかしそれを変えることである。」

という言明である。もとより、「解釈」はそれ自体では不毛である。制御するために解釈するのである。じっさいに、カーライルによれば、ナポレオンはフランス革命の成果を必然的なものと認識し、その新たな成果を無秩序にいたらせないように「制御」したのであった。だから、ナポレオンはヒーローなのである。しかし、シュルツェ・ゲーヴァニッツがカーライルの議論を解釈して主張しているように、革命という社会現象は、しばしば、悪魔への信仰と共存する。そこには、ヒーローならぬ独裁者があらわれる。

ついでに、カーライルの方法態度として、とりわけ、かれの批判者たちが問題にする「韜晦趣味」にふれておこう。カーライルがザウアータイクやトイフェルスドレックといった架空のドイツ人学者をしばしば登場させて議論をすすめるやり方を「韜晦趣味」と名づけるむきがあるが、この見解はあやまりであろう。むしろ、「ドイツ人としてのカーライル」の自意識が対象化された結果である。かれのなかにあるイギリス的なものをいったん突き放して、ドイツ的視点、さらには、いわばメタの視点を挿入する役割をその手法がしめしているといったほうがよい。だからこそ、「仕立屋の仕立て直し」が実現されるのである。いまひとつ、オプティミズムとよばれているかれの方法態度にも注意を喚起しておこう。カーライルは善や正義はかならず実現し、悪や不正はかならず滅びると主張する。これは表面的には、一般的なオプティミズムと大差のない主張に見える。ところが、この主張にはかなりラディカルな意味がこめられている。カーライルは人間の歴史を自然史の一部とみなす。そこには、おそらく自然法もまたふくまれている。自然の摂理という含意もある。その結果、つぎのような主張もなりたつことになる。たとえば、人間が悪ならば、人間はかならず滅びる。これは善の実現にほかならない。これは類似の、つぎのような主張にもつながる。つまり、人間が罪悪を犯せば神が人間をかならず滅ぼす、という主張である。

II 自由と民主主義

自由とか民主主義とかいった言葉についてもカーライルは独自の解釈をこころみている。幼児の自由とは、なすがままに行動できること、つまりレッセフェールである。文化的な未熟児たちが「大人」と命名されている社会でもおなじである。かれらは社会を意識することがすくないままに、放任状態こそ自由であるとみなすことしかできない。奴隷状態から自由になった者たち、つまり解放奴隷は本当に自由人なのだろうか。解放されたとたんに、かれらは明日からの生活の必要にせまられる。資本主義の「束縛」から解放された「プロレタリアート」に「自由の王国」がつかれるだろうか。無秩序な放任社会への復帰を、それゆえにまた弱肉強食の資本主義社会への回帰をめざすことしかできそうにない。マルクスの世迷言をすでにカーライルは見抜いていたのだ。「衣装」としての自由は、しょせん、放任状態や無秩序状態のいかえにすぎない。おそらく、カーライルが念頭においていたのは内面の自

由であり、その観点からチャーティズムの理念を支持したのであろう。内面の自由は集団の自由ではない。個人のもとではじめて内面性は自覚されるからである。しかし、こうした自覚能力にたいしてカーライルは一貫して懐疑的態度をとっている。それはかれの人間性のとらえかたにかかわるので、奴隷との関連でのちに再論しよう。

つぎに、かたちばかりの民主主義もまた、カーライルにとっては「衣装」としての機能しかはたせない形式である。しかし、中身となる人間の内面性をぬきにしては、それは「衣装」にすらなりえず、「多数決」というこどものあそびに帰着する。そのとき、デモクラシーはオクログラシー（愚民主主義）に墮するであろう。かつて「人民民主主義」というスローガンを打ち出した独裁者たちは、それが「愚民多数決」という支配システムの別名であることを心得ていた。プロテスタント系の弱小宗教団体のなかで、近代のデモクラシーは多数決と相容れない個人の自由を、神とのかかわりで最大限尊重する理念として再生したといわれている。しかし、すこし見方をかえると、それは精神奴隷たちの民主主義といえるかもしれない。民主主義はもともと奴隷的である。それは宗教的な精神奴隷、つまり神の奴隷に端を発している。神の奴隷として、つまり神のもとで信者たちは平等であり、自由であり、博愛の心をもつ。しかし、カーライル自身は民主主義の機能的な側面にも格別の注意をむけている。かれによると、「民主主義は、その本質上、自己消却的 (self-cancelling) な仕事であって、究極において民主主義があたえる正味の結果は、ゼロである。」（「チャーティズム」第 6 章）かれはさらに強いいいかたで、「民主主義は反乱と廃絶の無統制な方法である」と明言する。それは「ゼロおよび真空状態を残し」、そして「無統治と自由放任の全面的な完成」である（同所）。こうしたかたちで、カーライルは民主主義が「多数決ルール」に帰着することをすでに予言しているのである。

Ⅲ ヒーロー論

つぎに、カーライルの人間観にとって決定的な意味をもつヒーローについて、ややくわしく紹介しよう。ヒーローと奴隷とは密接に関係している。もっとも広い意味で「奴隷 (thrall)」ということばをもちいたのは、おそらくカーライルがはじめてであろう。『過去と現在』のなかで指摘されているように、人間は生まれつき隷属する存在であり、隷属の対象をいろいろなかたちでもとめる。これを逆にいえば、人間の歴史は隷属の対象であるヒーローの創造過程でもある。自覚的にヒーローをつくりだすことのできる集団ないし社会（コミュニティ）を組織できる人間たちは強者となる。サクソン人もノルマン人も身体的には大差がなかったが、ノルマン人が征服者となりえたのはすぐれたヒーローを育て上げたからである。

しかし、カーライルにとってヒーローは強力な王を意味するだけでなく、聖職者をもふくむきわめて広い概念である^(訳注)。かれはヒーローを創出する人間の営みのなかに文化の形成を見ていたといってよい。かれは人間の存在

にとって絶対者の観念が必須の重要性をもつことを強調する。その観念こそ、「信仰」なのである。そして、その「信仰」の対象はまさしく内面的な人間の実在性を表現するものとしてのヒーローなのである。ヒーローの最初のかたちは神であり、それが人間生活の現実「下降」するにつれ、ヒーローは多様なかたちをとってくる。

(訳注)「英雄」という日本語は肉体的強者あるいは強靱な男という観念とむすびつくので、もっと広い内容をこめるためにヒーローというカタカナ語で訳しておく。

ちなみに、カーライルはヒーローをつぎのように類型化している。

- (1) 神としてのヒーロー：オーディン(The Hero as Divinity: Odin)
- (2) 預言者としてのヒーロー：ムハンマド(The Hero as Prophet: Mahomet)
- (3) 詩人としてのヒーロー：ダンテ、シェークスピア(The Hero as Poet: Dante, Shakespeare)
- (4) 聖職者としてのヒーロー：ルター、ノックス(The Hero as Priest: Luther, Knox)
- (5) 文人としてのヒーロー：ジョンソン、ルソー、バーンズ(The Hero as a Man of Letters: Johnson, Rousseau, Burns)
- (6) 帝王としてのヒーロー：クロムウェル、ナポレオン(The Hero as King: Cromwell, Napoleon)

ところで、カーライルはヒーローとの関連で広義の奴隷、すなわち精神奴隷について論じている。なんらかの集団あるいは社会のなかで人間たちはみずからが精神奴隷となるうえで申し分のない「主」を、したがってヒーローをつくらうとする。とりわけ、絶対的価値の形成の一貫としてかれらはヒーローをつくりだす。ばあいによっては、身体的な形のない絶対者をつくり、その「現世」的な僕(しもべ)としてヒーローを社会的に選抜する。その選に漏れたヒーローは異端者あるいは隠者となるだろう。しかし、ヒーローとなる人間も奴隷ではないのだろうか。かれは「奴隷主」を、とりわけみずからの心のかから排除しつづける。かれの奴隷たちが満足するまでつづける。しかし、奴隷のいないヒーロー候補者もいる。かれは、時としていかなる絶対者をも認めないほどに「強い個人」となる。ごく限られた哲学者や思想家や科学者はこういうヒーローとなる。とはいえ、かれらはヒーローとはいえ、異端者や隠者であることがおおいが、もっと「平和的」なかたちでは「教養人」となる。ヒーローは独裁者として君臨することもありうるが、独裁者はかならずしもヒーローではない。むしろ、しばしば悪人であり、ヒーローを装う詐欺師である。また、知識人は一般に精神奴隷である。権力に隷属する知識人の代表は御用学者(opportunist scholar)であろう。官僚制に隷属して官僚のプログラムの実現に協力する「賢人」たちも精神奴隷の1類型をしめしている。

しかしながら、カーライルにあっては奴隷の観念がもっと広がりを見せてく

る。かれによれば、人間の本性は奴隷であり、その意味で奴隷となる権利をもつ。じっさいに、かれのつぎの発言はこのことを示唆している。

「あらゆる『人間の権利』の中で、賢者によって導いてもらいたい、おだやかにでも強制によってでも、正しい進路へ導いてもらいたいという、この無知な人間の権利は、最も疑う余地のない権利である。」(「チャーティズム」第6章)

エリッヒ・フロムの分析した「自由からの逃走」という社会心理現象は、こうした人間の本性からすれば必然である。だからこそ、ヒトラーやムッソリーニやスターリンや毛沢東のような、はしたない独裁者が、「英雄もどき」が、幼児的「大人」たちのつくる社会に出現してくるのである。こうした劣悪な支配者を選び取る人間奴隷は、もちろん、民度の低い奴隷にすぎない。

最後に、カーライルのヒーロー概念についてよく見うけられる誤解を解消しておこう。多くの論者はカーライルのヒーロー概念をじつに狭い意味での歴史上の「英雄」とみなし、さらにはかれの考えかたを「英雄史観」と直結している。しかし、ヒーローというのは人格的自由を全面的に享受する能力をそなえた個人を意味している。だからこそ、カーライルのヒーローとニーチェの「超人」とのあいだにある概念的な親和性を私たちは見出すことができるのである^(訳注)。

(訳注) この論点を明確にとらえたのは夏目漱石である。ヒーローという概念は「英雄」とか「偉人」とかいう日本語の内容をあらわしているが、夏目漱石はそれがもっと普遍的な、個人のありようを意味していることに注意をむけている。かれはつぎのようにいっている。

「ニイチエは superman ヲ説ク、バーナード、ショーモ ideal man ヲ説ク、Wells モ giant ヲ説ク、Carlyle モ hero ヲトク。…(中略)…現代ハパーソナリチーの出来ル丈膨張する世なり而して自由の世なり。自由は…(中略)…人々が自己ノパーソナリチーヲ出来得る限り主張するスルト云フ意ナリ。…(中略)…彼等は自由ヲ主張シ個人主義ヲ主張シ。パーソナリチーの独立ト発展トを主張シタル結果世の中の存外窮屈にて滅多ニ身動キモナラヌコトヲ発見セルト同時に此傾向ヲドコ迄モ拡大セネバ自己の意志の自由を害スルコト非常ナリ。」(全集第24巻、135頁)

カーライルを自分にとってヒーローと見なしていた漱石は、ヒーローが理念としての個人のありようを意味していることをカーライルの言明から看取している。だからこそ、ニーチェの「超人」にも違和感なく興味をしめしたのであろう。

第3節 ドイツの教養人とカーライル

カーライルの文化思想は大ブリテンの島々にかぎられた狭隘なものではない。かれの思想はすくなくならずドイツ人の思想から根源的な影響をうけ、

さらにはかれと同時代あるいは後代のドイツの思想家に直接的あるいは間接的な反響をおよぼした。

すでにのべたように、カーライルはゲーテのヘレニズム的精神から深い感化を受け、また、かれ自身明言してはいないが、哲学者カントからすくなからぬ教訓をえていることは確実である。とりわけ、ゲーテからは『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』の英訳をつうじて、また直接的な文通をおこなうなかではかりしれぬ暗示を受けていた。ゲーテは啓蒙主義以降のヨーロッパ文化を代表する思想家であり「世界文学」を希求した文学者であった。とくにかれは教養小説『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』において社会をつうじて自己を克服していく自由な人間の像を構築し、あのラートブルフはそこに「自由社会主義」の原点をもとめたのであった。『遍歴時代』の主人公ヴィルヘルムはその子フェーリクスを理想的な学園コミュニティ「教育州」にあずけ、個性的人格重視の教育と、3種類の宗教（「民族的宗教」、「哲学的宗教」そして「キリスト教的宗教」）のうえに構築される個人への畏敬とをふまえた教育理念を息子が体得することを期待した。そして、みずからは「教育州」をつうじて知り合った「同志」とともにアメリカに建設されるべき「共同社会」への熱望を表明し、そのために外科医の技術を身につけた。まさしくゲーテの「ユートピア社会主義」がこの小説にははっきりと打ち出されていたのである。また、世界文学の代表的作品『ファウスト』の第2部でゲーテは社会をつうじて人格的自由を高めていく晩年のファウストの変貌ぶりを活写した。「潮が力づくで土を噛み削ろうとしても、万人が力をあわせて急いで穴をふさぐだろう。そうだ、おれはこういう精神にこの身を捧げているのだ。」「おれは自由な土地の上に、自由な民とともに生きたい。」このように社会を媒介にして自己克服をとげたファウスト的人格をカーライルはヒーローとして象徴化し、そしてまたかれにとって最大のヒーローであるゲーテとの交流を通してかれ自身がヒーローとなったのである。しかし、カーライルはヘブライズムの精神的後裔であった。とりわけ、普遍的な愛の自覚によってユダヤ教の狭さをのり越えたキリストをかれは深く「信仰」したのであった。ヒーローとしての、「強い個人」としてのクロムウェルにたいする高い評価はそのことを如実に物語っている。そこでつぎに、カーライルのヒーロー概念が間接的あるいは直接的におよぼしたドイツへの反響の一端についてふれておくことにする。

周知のように、ニーチェは『ツアラトウストラかく語りき』のなかでカーライルのヒーローを—おそらくは間接的に—継承して超越的な人間存在を希求し、「超人(Übermensch)」と「末人(der letzte Mensch)」とを区別した。すなわち、「昇華」の担い手として「超越(Überwindung)」をめざす人格と、それを否定し物事を「矮小化」して「地をはいまわる蚤」のように生きて生きて、しかも長生きする「末人」(教養人もどき、知識人もどきの「専門バカ」、「政治屋」との区別である。かれは「末人」が民衆のこころを捉える時代の到来を予言したのであった。ニーチェよりもすこしあとの時代に登場した、偉大

なドイツ的教養人マックス・ウェーバーはニーチェの「末人」論を受け継いだ。かれは有名な論文のなかでこうしている。

「文化発展の最後に現れる『末人たち』にとっては、つぎのことばが真理となるのではなかろうか。『精神のない専門人、まごころを欠いた教養人、これらの無なる者たちは、人間性のかつて達したことのない段階にまですでに登りつめた、と自負するだろう』と。」(『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』末尾の一節より)

かれの根源的な問いかけは、人間は官僚制の重圧をのりきれるだろうか、ということにある。もとより、そこに楽観的な解答はありえない。ウェーバーの友人であり、かれとおなじく社会諸科学および歴史研究の領域でユニークな成果をあげたシュルツェ・ゲーヴァニッツは、すでにこれまでも折にふれて登場しているが、熱烈なカーライルの信奉者であった。とりわけ、禁欲的プロテスタンティズムの構築したヨーロッパ独自の思想的伝統から生じた「個人化」という視点からイギリスの「帝国主義」史や米国の「精神史」を論じた。その視点にそくして、かれは「英語族」からのドイツ国民の自立という問題意識のもとに「強い個人(der starke Einzelmensch)」の形成をドイツ人にむかってよびかけている。

以上3人の教養人のなかでもニーチェの思想の意義は甚大である。というのは、ヨーロッパのになってきた「合理性社会」こそがヨーロッパを「没落」させる根拠になりうることを、かれははっきりと言明したからである。かれの思想は非合理主義とよばれているが、それは「非合理」の实在を主張したというよりも「合理性社会」のあらゆる観念を「理念形成的」实在性へと回帰させようとしたものである。啓蒙主義の時代以降の合理主義思想と対決し、さらにはそれを克服しようとするニーチェのこうしたかんがえ方は、比類ない根源的な歴史意識としてシュペンゲラー(Oswald Spengler)に継承される。

合理性の観念、おなじことだが「感覚作用的」思考からの脱却をめざすニーチェ以降の思想・学問文化をあげると、哲学の方面では実存主義、現象学、構造主義などが注目されよう。ヒルベルト以後の数学者たちが実数と無限と連続への抽象的接近をもとめて抽象的あるいは基礎的な数学的構造に関心をしめすようになったこともこの関連で理解できるかもしれない。物理学上の相対論や量子論もおなじ思考構造をあらわしている。他方、文学や芸術においても「意識のながれ」の小説化や抽象絵画あるいはシュールレアリスムのようなかたちで真の实在性への抽象的回帰がもとめられるようになった。

しかしながら、これらの思想的系譜ははたして、文明から自立した文化の再生(永続的なルネサンス)につながるであろうか。そこから、人類が文明を制御してみずからの存在のカルマを克服できるだけの生活の知恵を創造する力がみちびかれることになるだろうか。こうした問いかけにたいして楽観主

義的な「批評家」たちは、しばしば、みずからの知性の浅はかさに無知な、耳障りのいい薄っぺらな歴史的「展望」を打ちだしてきた。それは「進歩史観」とでもよべるかもしれない。最後にこの「思想」について、ふたたびカーライルの目をとおして、私なりの批評をこころみることにしよう。

第4節 人間は進歩するか？

システムとしての人間の性能はたしかに、ことばの通常の意味で進歩してきたし、これからも進歩するであろう。人間の身体の状態は一段と持続性をもって改善されてきており、頭脳の性能はやはり高度化してきたといえてよい。たとえば、複雑な数学の問題も着実に解かれてきている。テクノロジーの重層的な発展もめざましい。

こうした歴史過程ははたして「善いこと」であろうか。それをひたすら無反省に「善いこと」と見なす信仰が、じつは、いわゆる「進歩史観」にほかならない。しかし、すこしかんがえてみればわかるように、そしてカーライルが示唆したように、「神」がなければ「悪魔」もなくなってしまうのであり、善という価値が横行するときには悪も「栄える」のである。人間は善行において進歩するのとおなじように悪事の能力も進歩させてきた。人間はそうした意味で「成長」するのである。また、思考する能力が高まるのとおなじように思考しなくなる能力、とりわけテクノロジー（とくに機械）によってあたえられる思考「節約」能力もたかまる。思考時間の節約によってどのような結果が生ずるであろうか。機械のように働く時間が増えるかもしれないし、機械によって遊ぶ時間も増えるだろうし、悪事を「あそぶ」時間も増えるだろうが、正味の思考時間は減少する。機械的にすばやく頭を回転させる能力は高まるかもしれないが、おなじ思考対象に集中的な思考をおよぼす（思考を深める）ことがますますなくなっていくだろう。人間同士の仲間殺しも浅薄な動機から機械的におこなわれる。人間関係が機械的になり、感性や理性のはたらく余地が狭まりつつある。

ところで、いろいろな個人の所属する社会ははたして「進歩」するだろうか。さらには社会がそのなかにいる個人を「進歩」させるだろうか。「進歩」の意味を根源的に問うことなく、この問いだけを肯定するのも「進歩史観」の特徴である。社会はそれ自身があたかも人間のような生命体として「進歩」するというかんがえ方はいわゆる有機体説のなかにふくまれている。社会がそこに所属する個人の意思とは独立に運動することはありうるし、それこそが社会問題の根源でもある。しかし、社会それ自身がそれ自身の力で能動的に「進歩する」などというのは幻想以上のものではない。それは構成員である一人一人の人間によって制御される対象であり、人間の意思から独立に動き出したときには人間のほうが能動的に制御しなくてはならない。人間を受動的位位置にあてはめて社会の「教育的」意義を説くことは危険ですらある。というのは、社会に依存する人間には社会を制御ことなど到底できないからである。「進歩史観」というのはそうした社会の能動性を無反省に、

没思想的にみとめるイデオロギーにほかならない。

あらためて、カーライルがいまなぜ読まれなくてはならないか、という問題をかんがえてみよう。その問いはラディカルな、つまり根源に遡る思考の必要性から答えられるべきである。カーライルの著作を「進歩史観」から捉えてはならない。その視角はカーライルの思想の半分以上を無意味なものとする結果にいたる。というのは、「進歩史観」から見たとき、円熟期のカーライルの思想にたいしては「保守主義」、「反動」、「貴族趣味」、「過去の美化」というような、いわゆる「イデオロギー批判」特有の独善的な評価しかあたえられなくなるからである。その結果、カーライルは「進歩を否定し過去を賛美する反動的思想家」という汚名をあたえられることになる。

カーライルはピューリタンのな—マシュー・アーノルドの表現にならえば、ヘブライ主義的な—「強い個人」としてみずからヒーローであることをもとめた。かれの心には歳とともに無常観がますます支配的となり、現世にたいする絶望と俗人への侮蔑がつよくはたらくようになった。かれは過去を「とりもどせる」などというオプティミズムをいだいてはいない。当然ながら、かれは社会をあくまで受動的な、人間に従属する対象とみなした。だからこそ、社会をつくっている人間はまれに偶発的にしかあらわれないヒーローに社会の制御をまかせることしかできないと、かれはかんがえたのである。「真面目」という方法態度からはじまったカーライルの思想遍歴の到達点はラディカルな文明史的終末論であるといつてよい。それは私の見解とも多くの共通点をもっている。

しかしながら、カーライルのペシミズムはなお牧歌的であった。20世紀後半以降の世界に生息する私たち人類にとって事態ははるかに深刻である。すでに、哲学や文学や宗教に代表される理念的な価値の伝統的な形式をいちじるしく欠いている東アジアの諸国では、もともと全体主義的な集団化が「先進」的であったために個人文化的な「退歩」が着実にすすみ、社会性の欠落した閉システムとしてのデジタル・モンスターの跋扈によって理念形成の主体であるはずの個人は消滅しつつある。ドイツや米国の学者たちが議論しているような、いわゆる「社会的エントロピー」の増大を抑止できる最終的な根拠となる自由な個人が姿を消そうとしているのである。情報のエントロピーと情報量との関係から類推すれば、まさに個人文化こそは「社会的エントロピー」の増大をおさえる「社会的ネゲントロピー」の中心的な要素であり、その要素の相対的収縮は多数派の人間「個体」がロボット化していることの裏がえしである。じっさい、日本や中国、あるいは韓国などのアジア諸国においては自由な社会的個人を育てるはずの人格教育が、資本主義システムに忠実なロボットの大量生産工程に、デジタルモンスターの社会的「育成」プログラムの実行プロセスにすりかえられつつあるらしい。他方で、これらの地域には私が民度低下の不可逆的スパイラルと名づけている傾向法則あるいは仮説があてはまりそうである。文化システム全体の最小部

分としての個人文化の水準が低下すると、その合成結果としての全体システムも機能的に低下し、後者の機能低下は部分システムとしての前者のさらなる機能低下を許容する、というのがこの仮説である。ピアジェ流に構造化すれば、それは時間軸を導入した半束の数学的構造によって形式化できるが、そのこと自体は本質的な問題につながってくるわけではない。問題はつぎの点にある。すなわち、この傾向が支配するところでは、外生的要因（外部の文化）や偶発的要因（知的ヒーローの出現）がはたらくときにだけ個人文化水準は引き上げられるが、往々にして民度の低さがその水準の維持を阻むことになりやすい、ということである^{（訳注）}。

（訳注）テイラー氏のこの議論は、日本のばあいには明治維新以後のヨーロッパ文化の導入とそれに刺激された個人文化の活性化や第二次大戦後のアメリカ文化の衝撃などを想起すると、理解しやすくなるだろう。これらの論点については補遺のなかで、さらにくわしい情報を提供するつもりである。

いずれヨーロッパにも、こうした個人文化的「退歩」への動きが非ヨーロッパ世界からおよんできて民度低下の不可逆的スパイラルが作動しはじめるときがくるかもしれない。そのとき、人類社会はとりかえしのつかない最期をむかえることになるのだろうか。おそらくはそうなるにちがいないと、私はつよく感じている。

おわり

＜訳者による補遺＞

当然のことながら、本文には日本の事情にふれた叙述がきわめてすくないので、私は以下の二つの章にわたって日本の文化あるいはそれと文明史との関連についていくばくかの事実をとりあげ、読者の参考に供しようとおもう。もとより、その素材の選択については私の、なかば独断的な視座からおこなわれており、そこに読者がすくなからぬ偏りの感じをいただくであろうことはやむをえないだろうが、その是正は読者みずからの日本文化研究によっておこなわれるべきであるし、またそれがのぞましい。

第 1 章 明治期以降の日本の思想文化

本文にもしばしば登場したシュルツェ・ゲーヴァニッツのいう「強い個人」と類似の観念は日本の思想史からもうかびあがってくる。ここでは、日本の読者のために、そうした流れの一端をたどることにしよう。つまり、カルチュア論ないし教養論にそくして日本の思想文化のありようをえがいておこうというのである。まず、鎖国からの「開国」以降の日本における思想の展開にそくして、文明との関連で日本文化をみる視点を整理しよう。鎖国から離脱する過程に現れた、文明への対抗軸としての個人文化ないし教養の日本的形態について、「教養人」の日本的類型をたどるかたちで順次まとめておく。

第 1 節 明治期の「教養人」

まず最初にあげられるべき「教養人」として福沢諭吉をあげることには異論がないであろう。福沢は個人の自立と国の独立とを一体化してとらえた最初の日本人である。かれの有名なことば、すなわち「一身独立して一国独立すること」(『学問のすすめ』より)こそ、このような主張をみごとに総括している。べつのところ、かれは「独立とは、自分にて自分の身を支配し、他に依りすぎる心なきをいふ」と敷衍してのべているが、その趣旨は明瞭である。他人への依頼心をおさえて自立することが、他者への思いやりや他者との交流をふかめる契機にもなると、かれは主張しているのである。それは国のばあいにもあてはまり、国が独立するからこそ、外国にたいする、ゆとりのある「交際」が可能になるというわけである。そのことがまた、「文明」を相対化し、それを客観的に評価する可能性をもたらすことになる。福沢によれば文明には広狭二義がある。それは精神文明と物質文明である。福沢は文明を精神文明に重きを置いてとらえる。すなわち、かれの表現では「文明とは人の安楽と品位との進歩を云ふなり。又この人の安楽と品位とを得せしむるものは人の智徳なるが故に、文明とは人の智徳の進歩と云ふて可なり。」(『文明論之概略』より)

というぐあいになる。ここで「智徳」というのは知性とモラル(あるいは社会倫理)のことである。そして、これらの「進歩」には「人間交際」(人間相互のコミュニケーション、つまり社会)が不可欠とされる。福沢の発言から、文明を

形成するいくつかの要素が見出される。まず、文明は運動(文明化, civilization)である。つまり、文明は「進歩」でなくてはならない。つぎに、文明は人間によってになられる、すぐれて精神的な運動である。そして、第三に、文明は「人間交際」すなわち、社会ないし社会的コミュニケーションによって「進歩」するのである。明治期には文明にたいする拒絶的な姿勢をしめした思想家も多かった。たとえば、田岡嶺雲はトルストイの影響をうけて「悪魔的文明」論を展開し、それを一種の散文詩にまとめている。以下はその一節である。

「文明の悪魔と号する者あり、以上の魔衆〔「器械の悪魔」「分業の悪魔」「交通の悪魔」「印刷の悪魔」等々〕の作りなせる一切に満足し、敢て向上の念を起すべからざるを地上の人に諭せり。」

しかし、福沢は「文明」のなかに合理性や社会性といった肯定的な要素を見だし、「国の独立は目的なり、今の我文明はこの目的に達するの術なり」として、「文明」の意義を強調したのであった。

福沢とおなじように文明の客観的な評価を個人や個性を重視する立場からこころみたのが夏目漱石であった。かれの文明批判のエッセンスはつぎの叙述に要約されている。

「汽車の見える所を現実世界と云う。汽車程二十世紀の文明を代表するものはあるまい。何百と云う人間を同じ箱へ詰めて轟と通る。情け容赦はない。詰め込まれた人間は皆同程度の速力で、同一の停車場(ステーション)へとまってそうして、同様に蒸気の恩沢に浴さねばならぬ。人は汽車へ乗ると云う。余は積み込まれると云う。人は汽車で行くと云う。余は運搬されると云う。汽車程個性を軽蔑したものはない。文明はあらゆる限りの手段をつくして、個性を発達せしめたる後、あらゆる限りの方法によってこの個性を踏み付け様とする。・・・文明は個人に自由を与えて虎の如く猛からしめたる後、これを檻牢の内に投げ込んで、天下の平和を維持しつつある。」(『草枕』より)

ここで漱石は文明と個人の自由とをむすびつけて論じているが、しかしのちにかれは学習院での講演記録『私の個人主義』のなかでいっそう突っ込んだ自由論を展開している。そこでは「自己本位」という立場の重要性を指摘し、イギリス人の自由観を高く評価してこういつている。

「彼らはただ自由なのではありません。自分の自由を愛するとともに他の自由を尊敬するように、子供の時分から社会的教育をちゃんと受けているのです。」

また、かれは国家主義を個人主義に対立させて、後者を制限しようとする考えかたにも反対して「私共は国家主義でもあり世界主義でもあり、同時に個人主義でもある」と語ったのち、「国家的道徳というものは個人的道徳に比べると、ずっと段の低いもの」と主張している。かれの人格的自由論はまさしくカーライルを継承した根源的な立場を意味していたといえよう。ところで、漱石と並び称される森鷗外はどうであろうか。かれの哲学的エッセイ

『妄想』にせめられた発言から推定すると、鷗外は自然科学的な合理主義の立場をとっていたことが明瞭である。

他方、漱石とは異なる視点から個人と文明との関連を説いた「教養人」が岡倉天心である。天心は東洋「精神」の独自性を主張し、それをになう東洋的な「個人」を強調した。かれは『茶の本』のなかで、興味深い文明批評を展開し、さらに東洋の個人主義を、道教や禅、さらにそれを基礎とする茶道に関連づけて論じている。かれは「文明国」ということばに冷ややかなまなざしをむけて、こういつている。

「一般の西洋人は・・・日本が平和な文芸にふけていた間は、野蛮国と見なしていたものである。しかし満州の戦場に大々的な殺戮(さつりく)を行ないはじめてから日本を文明国とよんでいる。・・・もしわれわれが文明国であるために血なまぐさい戦争の榮譽によらなければならないとするなら、いっそいつまでも野蛮国に甘んじよう。」

さらに禅や道教の教えにそくして、天心流の個人主義をつぎのように説いている。

「禅は、道教とおなじく、相対性を崇拝する。ある禅師は禅を定義して、南の空に北極星を感得する術だ、と言っている。真理は対立物を会得することによってのみ実現される。さらに禅は、道教とおなじく個人主義を強く唱道した。われわれ自身の心の働きに関係しないものは実在しないのである。」

ここで、天心の個人主義が東洋の文化的伝統を背景に主張されていることに注意しよう。かれの想定する個人は「東洋人」であり、その根底には東洋の文化に固有な価値への信仰があった。そこから、有名な「アジアは一つ」という理念が出てきたのである。そのことばは、のちに「大東亜共栄圏」のイデオロギーとして利用されたが、竹内好がコメントしているように「現状では汚辱にみちているアジアが、本性の自覚に立ちもどることによって、力の信仰を基礎とする西洋文明の欠陥を救う日が来るのを待ちのぞむ、というのが彼の真意」であった(竹内「日本人のアジア観」より)。もちろん、天心の立場は福沢の「脱亜論」に対立しており、むしろ樽井藤吉の「興亜」思想に近かったにちがいない(*)。

(*)この点については、のちにふれよう。

以上にあげられたいずれの「教養人」たちも、「文明」—内実はヨーロッパ文明—とは一定の距離をたもちつつ、個人の自立や個性の発揮を実現可能にする条件の整備を強調している。それは制度的には個人の人格的自立を実現する個性化教育システムの導入に帰着しえたかもしれない観点である。残念ながら、かれらの打ちだした理念は—日本「文化」特有の忘却性に禍されて—継承されることなく、いつしか忘れ去られてしまった。

第2節 大正・昭和期の「教養人」

明治期のあとは大正期にあつかわれるのが順当であろうが、私はそれを昭和期の前半にまでひろげたいとおもう。大正期から昭和前期(第2次世界大戦までの時期)にかけての典型的な「教養人」類型は「学者教養人」とでも名づけられよう。社会科学では京都大学の河上肇や、東京商大の福田徳三、左右田喜一郎らに代表される「教養人」があげられる。ことに河上肇の思想遍歴はダンディー・テイラーが「マルクス教」と名づけた一種の宗教的価値への最終的な帰依を表現している点で、日本型「学者教養人」の典型的なありかたの一つをしめしているといえよう。他方、哲学者の西田幾多郎もまた「学者教養人」のなかにふくまれるであろう。かれは日本文化を基盤として独創的な哲学システムを構築した。さらに西田の弟子であるとともにライバルでもあった三木清もまた逸することのできない「教養人」である。三木は「マルクス教」にかぶれた時期もあったが、一貫して「人間学」というかれ特有の哲学的方法態度を維持しつづけた。その視座からかれは「マルクス主義」、「社会科学」、「技術」、「文学」そして「宗教」(親鸞の哲学)を対象化することができた。さらに未完の大作『構想力の論理』は三木の「人間学」、そして「教養人」としての自己の完成を暗示するものであった。残念ながら、かれは民度の劣った愚昧きわまる「官憲」の手で獄中におしこめられ、その高貴な生命をうばわれてしまった。

伝統的な日本文化を根底に置いてヨーロッパ的な思想・文化から一線を画した「学者教養人」もこの時期に輩出した。民俗学者柳田國男はその代表的存在である。かれは日本社会の「底辺」にたむろしている「民衆」の生活文化に注目し、丸山眞男流に言えば「古層」の文化構造に鋭い観察眼をむけた。ヨーロッパ文化に肩入れしている知識人への痛烈な皮肉をこめて「この書を外国にある人々に呈す」という警句にはじまる『遠野物語』などからつづく柳田の作品群は個人としての「民衆」のありように深く広いまなざしを向けている。柳田と同時代の国文学者折口信夫は柳田に感化されて「国学」的伝統を民俗学的に再構成しようとした。柳田民俗学の影響は第2次大戦後にまでおよび、多くの民俗学者や歴史家が柳田の視点を重視して研究をかさねた。

ここですこし視角をかえて日本的「教養人」の所在を文学者のなかにもとめてみよう。日本の歴史上にときたま姿をあらわしては消えていく隠者やマイノリティを担い手とする思想文化は、時として「無常」の文化を形成する。それは文化的「昇華」形態としての「無常」と「観察の観察」(メタ観察)を基礎視点とするものである。ふたりの文学的「教養人」をとりあげよう。

まず、いわゆる「白樺派」を代表する小説家志賀直哉である。かれの『暗夜行路』はカミュの『異邦人』、サルトルの『嘔吐』に匹敵しうる一種の「実存主義文学」と評価されている。小説家尾崎一雄によれば、この作品にただよるのは『実存』のうめきである。志賀には独自の文明観と無常観(不可

逆的世界のなかの人間という観念)が見られる。アナトール・フランスの『エピキュロスの園』にしめされた、地球の寒冷化が人類の死滅につながる、という見通しにたいして、『暗夜行路』において志賀はその主人公「時任謙作」につぎのような日記を書かせた。

「実際吾々は人類の滅亡を認めながら感情的にこれを感情に入れていない。この事実は寧ろ不思議だ。そして吾々は出来るだけの発達をしようと焦っている。これは結局、吾々は地球の運命に殉死するものではないという希望を何処かに持っているからではないか。そしてそう云う大きな意志が誰にも無意識に働いているからではないか。」

このように志賀は「人類の意志」にかすかな期待をいただき、科学技術の発展に人間の運命をきりひらく可能性を見出そうとした。しかし、第2次大戦後、かれは「閑人妄語」という随想のなかでこの期待を否定して、こういつている。

「人間は動物出身でありながら、よくぞ、これまで進歩したものだといふ事は驚嘆に値するが、限界を知らぬと云ふ事が人間の盲点となつて、自らを亡すやうになるのではないか。総ての動物中、とび離れて賢い動物でありながら、結果からいふと、一番馬鹿な動物だつたといふ事になるのではないかといふ気がする。今の世界は思想的にも科学的にも、上げも下げもならぬ状態になつてゐる。他の動物にはなく、人間だけがそれを作つた、思想とか科学といふものが、最早、人間にとって『マンモスの牙』になつて了つたやうに思はれるが、どういふものであらうか。」

また、小説家による小説家の観察をみごとに実践した小説家としても志賀は傑出している。「観察の観察」としての自己観察から、「人間」の代表としての「時任謙作」を創出することができたのも、こうしたきびしい視線ゆえであろう。この人物像の思想史的な意味については第4節でもう一度立ち返ることにしよう。

ところで、ややわき道にそれるが、また時代をすこし下ることになるが、ここで志賀と親交のふかかった映画監督小津安二郎についてふれておこう。かれは戦時中に中国の戦場で熟読した『暗夜行路』からさまざまな示唆を受け、その経験は敗戦後になって、人生に対するみずからの「無常感」をかれが映画作品に投影するきっかけとなった。とくに二人の交流についてはつぎのようなことが知られている。志賀直哉は小津作品の代表としての『麦秋』および『東京物語』をきわめて高く評価し、とりわけ後者はそれまでの小津安二郎の作品中最高のものであると、惜しみない賛辞を送っている。他方、小津自身は映画をつうじた映画の観察、いわば「メタ映画」を積極的に意識して映画制作にあたり、映画のなかに映画を引用したりモンタージュを多用したり、また反復する演技を意識的にとりこんだりする手法を職人的に使いこなして、日本の映画文化を世界的な(あるいはそれ以上の)水準にまで引き上げた。さらにモンタージュの恣意性を観客に意識させ、開かれ

た映像をつうじて観客のイマジネーションや連想や内面的な時間意識をよびおこすといった独自の映像テクノロジーを介して独創的な映画づくりをこころみている。その結果として作りだされた小津映画は日本文化に潜在する「無常感」のみごとな表現となっている。小津安二郎はまさしく映画界の「志賀直哉」になったといつてよい。

さて、私はいまひとりの「教養人」にふれなくてはならない。中里介山である。かれは、大正期にはじまる「大衆文学」に外見上分類されている未完の長編小説『大菩薩峠』の作者として有名であるが、若いころにキリスト教や社会主義あるいは無政府主義の思想的影響をうけつつ、最終的には仏教的世界観に傾倒し、みずからは孤高の隠者的「教養人」として自立した自由な人格を終生たもちつづけた「強い個人」であった。『大菩薩峠』のなかでかれが創造した悪の化身「机龍之助」という人物像については、世界的にもまれに見る文学的成果として、後述の埴谷雄高や武田泰淳が絶賛している。さらに介山は机龍之助と対照的な人物像をつくりあげ、かれを介して独自の「社会主義」の理念をこの小説の最終巻で打ちだしている。『大菩薩峠』の「椰子林の巻」に描かれたユートピアの島がそれである。机龍之助は最初たんなる剣鬼としてあらわれる。そのかぎりでも小説『大菩薩峠』の最初の数巻は剣豪を主人公とした一般の大衆娯楽小説とあまりちがいはないように見える。はっきりとした変化がこの小説にあらわれるのは、机龍之助の剣による殺人が女に限定されるようになってきたときからである。そのばあい介山は、人間に宿る魔性のシンボルとしての「女」を切り殺す机龍之助の行為を「魔性を断ち切る魔」のそれとして位置づける。そのことによって机龍之助自身もまた剣鬼から「剣魔」となる。その意味をさらに広げて解釈するとすれば、机龍之助は普遍的な魔(デーモン)へと変質をとげたわけである。この魔の所業はひとつの矛盾をかかえている。すなわち、「魔性」の、したがって「悪」のシンボルとしての「女」の否定は「善」行と見なされうるであろうが、それは同時に人間の否定につながるという矛盾である。机龍之助の「女殺し」は社会的に「善」であると同時に「悪」を犯しているので、かれは一種の「融即律 (le loi de participation)」の担い手となる。「融即律」の支配する社会では矛盾律は背景に退くから、そこにはヨーロッパな意味での近代社会が成立してこない。この点はずとにレヴィ・ブリュル (L. Lévy-Bruhl) によって言明されたことである。ここから小説『大菩薩峠』のプロットを規定する二つの軸心がみちびかれる。ひとつは、机龍之助の存在を許容する社会の内部におけるその否定者の出現である。介山は「お雪」という女性を登場させてその役割を演じさせた。かの女はひたすら深まるばかりの愛によって机龍之助における「魔」の発現を抑止してしまう。根底に死を予感させる両者の恋愛関係の展開は『大菩薩峠』の後半部分をすぐれた意味で恋愛小説にしている。結局のところ、「お雪」は机龍之助の「魔性」を「虚勢」することになる。それとともに悪の主体としての龍之助は小説の後景にしりぞくことになる。そして、いまひとつの軸心が登場する。す

なわち、机龍之助の存在できない社会と存在できる社会との対比という軸心である。後者の「例証」が富豪「お吟さま」の「伊吹王国」であり、そして前者こそが「自由人」駒井甚三郎やかれを補佐する画家田山白雲が構想し実現をめざした「共和国」にほかならない。駒井は万物の理法に関心を示す科学者であった。西洋の書籍から学ぶかれの姿勢は、まず第一に科学者のそれであった。しかし、それだけに止まっていないところがかれの人並みはずれたところである。かれはこうしたホモ・サピエンス的側面と同時にホモ・ファール的な側面をも合わせもっていた。かれは銃を分解して組み立てなおし新たな性能を付与したり、大砲をそなえた船の建造に精力を傾ける人物でもあった。端的に、かれは合理的な技術的志向を強く具備した科学者であった。かれの真骨頂は、テクノロジーを構想する技術者としての存在感である。他方、田山のほうも独自のラディカリズムを体現する合理主義的画家であった。日蓮を信奉するかれが必死になってマリア像の表現を試み、その途上で別の芸術的表現を獲得する過程はまさしく近代芸術を担う画家（「絵師」ではない！）の姿を彷彿とさせる。かれらの構想したコミュニティは『大菩薩峠』の最終巻「椰子林の巻」にくわしく描かれている。当然ながら、介山はそれが日本社会とはまったく異質な存在であることを意識して、当事者たちを日本から「脱出」させて小説は終局へとむかう。そこにあるのは終わりのない終わりであって、無窮の、開かれた時間である。『大菩薩峠』は未完の小説といわれており、介山自身も「つづき」を構想していたが、じつは完成ということのありえない、いわば「無限小説」なのである。

中里介山は最後まで反骨の隠者的「教養人」であった。自給自足的な農村コミュニティの実現を積極的に推しすすめた一方、時流に迎合して組織された「文学報国会」には参加を拒否し「出征兵士」を送る行列を見て葬式のような感想をもらすことを憚らなかつた。しかし、かれは戦中戦後のはざまに病死した。

第3節 第2次大戦後の「教養人」

文明と対峙する日本文化のありかたを見るうえで第2次大戦後の「第二の開国」という歴史的条件のなかにあられてくる「教養人」類型は、とりわけ明治期との比較という意味できわめて重要性が高い。しかしながら、ここでの「教養人」の選抜もまた、かなりの偏りがある。私は戦後の文学者に重点をおきたいのである。そのわけは、「教養人」という表現があてはまる対象の多くは文学者であり、しかも日本のばあい、「専門化」した学問文化の領域で「教養人」とよべる人物がきわめてすくないからである。また、とりわけ社会科学系統の学者の多くは、ダンディー・テイラーの命名した「マルクス教」の「信者」であり、その影響から自由な社会学者はじつにかぎられているのである。大正期以降の日本思想史に「マルクス教」の深刻な影響を見て取った丸山眞男はその意味で稀有の「学者教養人」型社会学者であった。その丸山が一員となっていた武蔵野の「教養人」グループの話題

からはじめよう。

昭和 30 年代に一つの知識人サロンが武蔵野にうまれた。その当時、中央線の吉祥寺駅付近に日本を代表する 4 人の知識人がくらしていたのである。かれらはおりにふれて酒を酌み交わし、ダンスなどに興じてサロン風の「茶会」を催した。その 4 人とは埴谷雄高、丸山眞男、武田泰淳、そして竹内好である。埴谷雄高は日本の戦後文学を代表する小説家・批評家であり、マルクス・レーニン主義からカント哲学へと「転向」をとげたユニークな作家である。かれの代表作『死霊』は「形而上小説」といわれ、プルーストやドストエフスキーの影響をうけつつ、小説の「抽象化」という面で独自の境地を切り開いた作品である。いまだ評価が定まっていないが、おそらく、今後適切に評価される可能性はすくないであろう。というのは、『死霊』をふみこんで評価できる文学者がもはや日本にはいないからであり、またそれを翻訳できる日本人も、たぶんあらわれないだろうからである。ところで、埴谷雄高は小説家であると同時に哲学者であった。しかも、かれが意識していたかどうかはともかく、三木清の「構想力」—埴谷流には「想像力」—にかんする議論をみごとに継承している。かれ特有の用語法をふまえて基本的な内容をまとめておこう。

「社会の革命」と「存在の革命」との対比は可能か、という問いかけはかれにとって根本的な意味をもっていた。かれはこの問題を生死の問題に結び付けて解釈しようとしているが、それは困難である。なぜなら、存在一般について生死の問題を提起することは、理性の立場からは不可能だからである。われわれは「石が夢を見る」とか「物が人間を断罪する」といった事柄を理性にそくして了解できない。しかし、埴谷雄高があげているような、「キリストを裁くガリラヤ湖の魚」の存在を理解することはできる。アナロジーを媒介するかまたは夢の内部に生成する表現を利用するのでないかぎり「石の生命」を論じることはできないので、生死の問題に還元できる限界として意味のある想定は「生命の革命」ということになろうか。すなわち、埴谷雄高の問題提起は「社会の革命」から「生命の革命」へという展開序列のもとでのみ受容可能である。ところで、問題をもっとラディカルかつ純粹に提起するためには、誤解とまやかしと欺瞞とに満ちた「革命」の一語を削除すべきかもしれない。問題は「社会」と「生命」との関係にもとめられる。「自同律の不快」から「虚体」へという論点も埴谷雄高独特の問題設定である。「自同律の不快」は疎外態の生成に由来する。人間が自身を不可逆的なかたちで客体化することによって「不快」が感じられるのである。いったん疎外態が創出されてしまうと原状態への完全な復帰への道は断たれてしまうので、自己の向かうべきエトヴァスが人間の想像力によって構築されなくてはならない。それが「虚体」であろう。結果的にこの問題は疎外態の理論的分析によって理性の立場から決着をつけられるはずである。とくに「思索的想像力」についてかれは興味深い論点を提起する。抽象的な想像力は疎外態

を創出するが疎外状況からの回復を可能にする方向をただちにしめしてくれるものではない。それは具体的な想像力のはたらきによって可能になるかもしれないが、その種の想像力を人間がどれほどはたらかせることができるかどうかは不確かである。埴谷雄高は認識対象を個別化してから全体化して理解しようとする「思索的想像力」に注意をうながしている。あたかも花びらのひとひらひとひらにそくして散る花の総体を観察する人の目にも似た、個別化的全体認識こそ、「思索的想像力」の実践にほかならない。こうした「想像力」が意味をもつ根拠は「時間と空間をひとつの統一概念として用いてしまわなければ窮極的にはついに全体の何ものかを描きだしえない」（「思索的想像力について」という事情に求められる。かれは「精神のリレー」をつうじて哲学的な感性の文化的継承に期待をかけていたが、それは見果てぬ夢に終わりそうである。

丸山眞男は日本政治思想史研究に重点化しつつ、社会科学全体にかかわる広く深い問題提起をこころみ、日本を代表する社会学者である。時として日本の「戦後啓蒙」思想家群の一人に分類されているが、そこにふくまれる「文化人」たちをはるかに超える「教養人」であり、ラディカルな自由主義者であり、また福沢諭吉のばあいとおなじような意味でナショナリストであった。じっさいに丸山は福沢の『文明論之概略』を精読再読することによって「教養人」福沢の継承者となった。かれはまた「古層」という見方から日本文化の特性をシステムの視点からとらえている。かれは文化的「還元論法」からの脱却をめざす文化論の視座を設定したといえよう。ここで「還元論法」というのは、現代日本の「文化」を、多少の差異をともないつつも、日本人の民族性（基底）に「還元」しようとする立場である。これは低級なマスメディア・タレントの議論にみられるだけでなく、たとえば、石田英一郎のような「れっきとした」学者の議論にも散見される。このような「還元」=短絡の例として、「謝罪の文化」という石田の議論がある。すなわち、「謝罪」という行為の文化的「特性」が他民族との接触にとぼしい閉鎖的「民族性」に「還元」されるわけである。これにたいして丸山眞男はオペレーターとしての日本文化の階層を順序づけ、インプットとしての外来文化の受容様式（アウトプット）を動的にとらえている。後半生における丸山の方法態度はすぐれて構造主義的であったといえるのではなかろうか。

武田泰淳は中国文学者で、しかも日本の戦後文学を代表する作家の一人であった。かれの代表作は『司馬遷』、『審判』、『ひかりごけ』そして『富士』であり、とくに『ひかりごけ』は極限状況におかれた人間集団のなかでの人肉食という重いテーマにかかわっており、その点で、おなじく戦後文学の巨匠大岡昇平の『野火』ともつながってくる。戦争叙事詩ともいべき大岡昇平の『レイテ戦記』は歴史にのこる偉大な戦争文学の代表作だが、戦争体験の文学的表現を真摯に追及した武田の文学的立場は大岡にまさるともおとらないほどの重みをもっている。

最後に、竹内好は日本の代表的な中国文学者であった。かれは「大東亜戦争」の理念を積極的に評価する一方、現実には日本がその理念をふみにじって、あるいはそれをお題目としてアジア人に苦汁をなめさせたことを批判した。また、「国民文学」を肯定的に展開したことでも知られている。丸山眞男は、しばしば自分の著作をかれに読んでもらったり、自己の見解にたいする意見をもとめたりしていたらしく、格別の親しみをかれにいただいていたらしい。竹内好に関連して、とくにふれておく必要のあるのは「アジア主義」についてである。かれによれば、「アジア主義」という用語の最小限の属性は「アジア諸国の連帯(侵略を手段とすると否とを問わず)の指向を内包している点」にもとめられる(「日本のアジア主義」より)。「大東亜戦争」もまた、侵略というかたちでの連帯を前面に出した一種の「アジア主義」の表現であり、「脱亜が興亜を吸収し、興亜を形骸化して利用した究極点」(同)をしめすもの、とかれは規定する。そのコロラリーとして、日本がアジア人に仕かけた戦争にたいしては、「戦争責任」というあいまいな姿勢ではなく、「侵略の罪」が問われるべきであるというラディカルな主張がみちびかれる。竹内の立場は平和的なアジアの連帯にあり、そこにかれの文化・文明観があらわれている。岡倉天心へのかれの共感もまたそこに由来しているようにおもわれる。

以上の「吉祥寺教養人」たちにくらべると、いますこし年齢が下になるが、思想的に過激な戦後文学者二人のことについてもふれておく必要がある。三島由紀夫と高橋和己である。

三島は「天皇教」を信ずる理念的国粹主義者であった。『文化防衛論』にまとめられたかれの主張を垣間見ておくことにしよう。かれが立脚していたのは、いわば「天皇文化」的なアナーキズムであって無比の崇高な人格としての天皇への「愛」がその根底に横たわっていた。しかも、かれは擬似宗教的な天皇制を批判して天皇そのものへの回帰をつよくとめ、「左右の全体主義に対抗する唯一の理念」としての「文化概念としての天皇」を希求したのである。平岡公威(本名)としてのかれは「言論・表現の自由」の担い手としての個人であって、三島由紀夫というのは、かれの代表作『仮面の告白』にちなんでいえば、平岡公威の仮面にほかならなかった。かれにとって「天皇」はあらゆる秩序(官僚制, 民主主義, 大衆社会, 共産主義体制, そして「天皇制」等々)にたいする抵抗拠点としての文化であった。じっさいに、かれはつぎのように慨嘆している。

戦後の「日本が、米占領下に辛うじて維持した天皇制は、・・・(中略)・・・俗流官僚や俗流文化人の大正的教養主義の帰結として、大衆社会化に追随せしめられ、いわゆる『週刊誌天皇制』の域にまでそのディグニティーを失墜せしめられたのである。天皇と文化とは相関わらなくなり、左右の全体主義に対抗する唯一の理念としての『文化概念たる天皇』『文化の全体性の統括者としての天皇』のイメージの復活と定立は、

ついに試みられることなくして終わった。」(『文化防衛論』より)
かれは 2. 26 事件にさいして「皇道派」兵士の弾圧を昭和天皇が支持したことを批判し、「文化概念」としての理念的な天皇像をひたすら追い求め、ついに孤立し、切腹して果てたのである。

他方、高橋和巳のラディカルなアナーキズムも注目に値する。高橋は三島とならんで日本の文学的「理想主義」の代表的存在と見なされている。かれは荘子のアナーキズムに影響を受けつつ「孤立無援」の思想を展開した。また、かれはオポチュニズムのことを「情勢論」とよび、みずからの反オポチュニズムの「根源的」立場をふまえてつぎのように立論する。

「現在あるような型での人間存在はなくていいといった感情や、総体としての人類の文明史は間違っているのではないかといった絶望的疑惑は、情勢論的思弁とは遂に無縁なのである。そして、一見、政治的無関心とみえるもののうちには、そうした根源的な思考がふくまれる可能性があり、さらには、意外に、この世界に大変動をもたらす思想というものは、非情勢論的な場に蟄居している逸脱者〔「異邦人」または「アウトサイダー」と読め・・・引用者〕によって生みだされるものなのである。」(『孤立無援の思想』より)

高橋や三島以降、日本には「教養人」とよべるような作家があらたに輩出してくることはなくなったのではないかと、私はおもう。もちろん、三木清や丸山眞男のあとを継承できる「学者教養人」についてもおなじ印象があてはまる。私にはテイラーのいう「民度低下の不可逆的スパイラル」がこの方面にも着実にあらわれてきているように見えるのだが、どうであろうか。

第 4 節 ひとつのまとめ—「教養人」と「強い個人」—

以上、明治維新以降、昭和時代の末にかけて登場してきた日本の「教養人」をやや独断的にいく人かとりあげ、日本の個人文化のありかたを概観してきたが、あらためて、日本人のなかにはたして「強い個人」はいるのだろうか、「超人」の存在はどうだろうか、といった問いかけを反省しなおしてみることしよう。これまで言及してきた「教養人」たちばかりでなく、敗戦を予感しつつ合理的戦略をみずからつくりあげ実践した軍人たち、大岡昇平のえがいた、勝利の見えない戦争を戦いぬき独りになっても戦い続け、そして死んでいった多くの日本兵たち(大岡の『レイテ戦記』はかれらへの鎮魂歌でもある)、また全体主義に包摂された社会や家族の呪縛を否定しつづけた女性たち、かれらはみな「強い個人」といってよいかもしれない。

ことに、個人としての自覚をもちつつ「メタ観察」をこころがけた「教養人」たちの存在は貴重である。そこには「超人」的な個性が見出される。なかでも、志賀直哉による上述の「時任謙作」の創造は決定的な意味をもったといつてよい。小説家大江健三郎は、フランス文学の古典的作家のラブレールやモンテーニュとならべて、志賀直哉を「天才」とよんでいる。志賀が、近代的個人としての「人間」の創造を日本文学のなかではじめて実現したからで

ある。また、文芸評論家荒正人は、「時任謙作」のなかにトーマス・マンがしばしば強調した「にもかかわらず(trotzdem)」という精神をそなえた人物像を見ている。「にもかかわらずという生活の意志」を体現したのが「時任謙作」にほかならない、というわけである。戸籍上の父親の子ではない「にもかかわらず」、子供の不慮の死「にもかかわらず」、妻がその従弟に事実上強姦された「にもかかわらず」、生活の意志を貫徹させようとする「かれ」の生き方はまさしく「強い個人」の理念像にほかならない。ここには「強い個人」へのヒントがある。しかし、ヒントでしかないという点を強調しておこう。なぜならば、今日にいたるまで日本の個人文化はあまりにも脆弱であるし、しかもその脆弱性をますます高めていく動的な社会システムや、日本のいわゆる知識人の思想的なオポチュニズムがたえず強力にはたらいているからである。とくに後者については、中島健蔵がみごとに要約している。やや長く、また古い文章だが、かれが1935年にある友人Tについて書いた記録を引用して読者の参考に供することにしよう。

「Tのファッシュくさい雑文には閉口していたが、それだけならばいい。つまり一方では平気で帝国万歳を唱え、一方ではきわめて自由主義的なものを書く。そこにかれの自由主義の本質があるのだ。だれだかが、かれはつぎからつぎへと論旨の撞着をかまわずにいろいろなものをよく書く、といていたのはたしかだ。順調に暮しているディレッタントのくせだろう。自分の心に警戒があれば、あれほど天真爛漫にはなれないはずのものだ。左翼がかれを敵と考えるのは当然だが、真の自由主義者も、かれの中に半分の味方と半分の敵とを感じる。そして、おそらく右翼は、かれを自分たちのなかまとは見ないが、便利な人間、利用できる人間と考えるであろう。自由主義と、右翼くさいものが、雑居しているならばまだいいが、結婚しているのだからどうにもならない。われわれの年長者の中には、こういうタイプが意外に多い。」(『昭和時代』より)

中島のとらえ方をつきつめていえば、主義とよべるような大それた立場が日本人の多数派のなかには存在していないということであろう。日本人の大半は保守派ではあるが、保守主義者ではなく、しいて主義という表現をつかえば、日和見主義者(オポチュニスト)なのである。

第 2 章 文明と日本文化

日本は、いわゆる「鎖国」のもとで独自の原文明システムをつくりあげた。そこに江戸時代の多彩な文化が展開したことは周知の事実であろう。しかし、グローバルに展開する文明と日本文化が接触するようになるのは「開国」以降である。ここでは、問題の輪郭をはっきりさせて文明の日本文化への影響を理解するために、とくに第 2 次大戦後における米国の文化（擬文化）を介した文明の影響をかんがえてみよう。

この戦争につづく日本の社会状況は、しばしば、「第二の開国」とよばれる。「開国」がくりかえされるといふ含意であろうか。じっさいに、日本文化を典型的に、あるいは構造的にとらえるならば、この表現は正当化されることになるかもしれない。「開国」は歴史ではなく、循環する構造とみなすことができるからである。竹内好は日本文化の型を「転向文化」となづけ、つぎのように論評している。

「日本文化は、革命という歴史の断絶を経過しなかった。過去を断ち切ることによって新しく生まれ出る、古いものが甦る、という動きがなかった。つまり歴史が書きかえられなかった。だから新しい人間がいない。日本文化のなかでは、新しいものはかならず古くなる。古いものが新しくなることはない。日本文化は構造的に生産的でない。それは生から死へはゆくが、死から再生にはゆかない。」（「中国の近代と日本の近代」より）

日本文化には受容しがなく、ルネサンスは存在しないという竹内の断言は深刻である。この「古いもの」のエッセンスを竹内の友人丸山眞男は「古層」と名づけている。外部からの刺激が「古層」におよぶと、そこから刹那的な文化構造が噴出する。それは「まつり」に比せられる。そうした丸山の構造把握から、「歴史の存在しない」日本「文化」の特質がみちびかれることになる。日本では歴史は「思い出」でしかなく、蓄積も連続もあまりおこなわれない。小林秀雄のつぎの発言はそのことを裏づけている。

「多くの歴史家が、一種の動物に止まるのは、頭を記憶で一杯にしているので、心を虚しくして思い出す事が出来ないからではあるまいか。」（『無常ということ』より）

小林は歴史がむしろ忘却の対象であることを積極的に擁護している。日本人のマジョリティに付くことを信条とするこの「評論家」にとってみれば当然の主張であろう。結局、「第二の開国」においても「辻褃あわせ」がおこなわれ、「興亜」もアジアの連帯も侵略の罪も「思い出」とされてしまったのである。しかし、過去を歴史として対象化できない人間たちには未来もないであろうし、「いま」という刹那だけしか意識しない人びとの住む場所に実在的な、「理念形成的」な文化などありえない。

以下では、第 2 次大戦後における日本の擬文化の構造的特徴を抽出して日本社会のおかれた問題状況にアプローチする手がかりをもとめてみようとおもう。敗戦後の日本ではマジョリティの「日本人」たちのになう刹那

的で無内容な「文化」が普及した。その根底には米国の対日文化政策がはっきりと投影されている。一種の従属的擬文化が構造化されてきたのである。そうした構造の要素となるべき史実をいくつかひろいあげて、その特徴をまとめておく。

第一に、天皇「信仰」が形式化された点が重要である。戦前における宗教的イデオロギーである「神道」によって基礎づけられた「国家宗教」としての天皇信仰は「象徴天皇制」というかたちで形式化され無内容化した。それは、米国の期待したように、日本の真正のナショナリズムを消去するうえでおおきな効力を発揮した。もとより、戦前の天皇信仰がただちにナショナリズムを形成したわけではない。たとえば、その信仰は社会的威厳の象徴となり、資本主義的な商品化と適合する側面も見られた。天皇制のミニチュアとしての「家元制度」は芸術の商品化に貢献してきたともいえよう。また、オポチュニズムとの親和性もその一面となっている。「天皇制」の思想的基盤である国家神道の枠組みをひとたび容認すれば、「思想・信仰の自由」が認められた。つまり、国家神道という思想の内部ではあらゆる宗教・思想は平等にあつかわれた。ここから生まれてくるのは思想的オポチュニズムである。それは「象徴天皇制」のもとで前面にあらわれてくる。天皇信仰とむすびついた、いわゆる国粹主義の変質もここからみちびかれよう。いまや、それは反共産主義のイデオロギーとなって米国の立場と協調できたのである。そこに出現したのが「体制右翼」にほかならない。

第二に、米国の日本人統治政策があげられる。まず、米国は日本「本土」を統御する戦略拠点としての「沖縄」にたいして強力な支配権を行使した。米国にとって「沖縄」は日本の政治状況を監視する役割をはたすと同時に「共産圏」にたいする米国本土の「防波堤」ともなった。つぎに、文化的「対米従属」政策が積極的に推進された。文明化のシンボルとしての「アメリカ文化」の普及をつうじて日本人は文化的に統治された。そのシステムは、しばしば「3S政策」(screen, sex, sportsの振興)と略称されている。他方で、米国の政治システムは日本人とは無縁のものという意識が日本社会に浸透させられ、形ばかりの日本「固有の」文化振興策がすすめられた。じっさいに、日本では米国とおなじ共和制の導入をめざそうとする論調は、かつての「帝国憲法」以来日本人のマジョリティがひきずっている観念にはばまれて戦後になってもタブー視され、かわりに「女性解放」や「スポーツ振興」が大多数の国民にとって関心の的となった。中島健蔵は戦前の日本の思想状況についてこうしている。

「君主制を否定する急進的な共産主義者や社会主義者はいるが、もっと手前で共和制を主張する共和主義者がいないのはふしぎなことだったが、その軟かい方がかえってタブーに直接ふれるので、左翼も、よけて通っていたのである。」(『昭和時代』より)

中島のこのさりげないコメントは根本的な意味をもっている。日本のなかで

もっとも危険な思想と見なされていたのは社会主義でも共産主義でもなく、共和主義ないし共和制なのである。なぜならば、共和制こそは君主制、したがってまた天皇制と真っ向から対立する概念だからである。戦時中、自由主義者も社会主義者も共産主義者も一律に「アカ」とよばれ弾圧されたが、共和主義者は、おそらくは坂本竜馬とおなじく、まちがいなく殺されるほかなかったろう。第2次大戦後、アメリカ文化の「自由な」流入のもとにあつて、政治家が、そして国民が口にしてはいけない疑問が一つあった。「米国には共和党があるのに、日本にはなぜないのだろうか？」という疑問である。そういうわけで、戦後には米国もまた自国の政治体制の優位性を日本人にむけて主張しようなどとはけっしてしなかった。米国人にとってホワイトとイエローとは原理的にちがった存在であり、イエローは文化的に劣った人間でしかなかった。

さて、観点をかえて「内側から」戦後の日本文化の変貌をとらえてみよう。ここでは、前章で柳田國男に言及した箇所が登場した「民衆」概念と家族の消滅という側面に重点をおきたいとおもう。さしあたり、「民衆史家」色川大吉の所論を参考にしながら、いくつかの論点を整理することにしたい。「民衆」の原点としてかれは封建的家族関係のもとで伝統化した祖先伝来の生活をいとむ民衆を措定する。1960年代を境に日本の「民衆」とそれを基盤にした家族社会はおおきく変貌をとげる。かれはこう慨嘆する。

「1960～80年代は日本人の通過儀礼がことごとく資本主義の商品化の対象となり・・・、イメージ産業に呑みこまれた時代である。したがって在来の民俗は急速に市場原理の支配を受けて消滅させられたり変容を迫られた。」(『昭和史世相篇』より)

しかし、事態は色川の予想をはるかにこえて深刻化していった。以下では、色川の見解をふまえて私見を提示しよう。

まず、家の不可逆的崩壊とその代替物についてまとめておく。家族の「崩壊」はきわめて急速にすすんだ。それは家族のゲゼルシャフト化という契機の展開にIT化が加速度をあたえた結果であつたようにおもわれる。そこには離散的かつ閉鎖的な家族形態、すなわち擬似家族あるいは「機能不全家族(disfunctional family)」とよばれているような「家族」がマジョリティをしめる状況が出現した。それと並行して、家族の「代替物」がいろいろと登場してきた。第一に、既存の宗教団体が体制化し、宗教・カルト教団などの閉鎖的社会集団が生まれてきた。第二に、「会社」が家族にとって代わる状況が指摘できよう。それは「日本的経営」という呼び名に象徴されている。第三に、国家官僚や地方官僚のシステムが支配序列にそくして家族システムと同型の機能を果たすようになった。

つぎには、マスメディアや官僚機構をつうじた「民衆」の「人間改造」がすすみ、とくに情報化あるいはデジタル情報化によってそうした「民衆」操作がきわだってくる。最低民度にふさわしい情報をもつぱら提供するマスメディアが広告宣伝料をめあてにして急速に普及してきた。また、とりわけ中央教

育審議会のような、いわゆる「学識経験者」の官僚主導型組織が「期待される人間像」を1966年に提案して以来、情報依存性の高い教育システムが「偏差値教育」をつうじて進化をとげ、その影響は予備校の社会システム化にまでおよんでいる。こうした動向の標的は戦後生まれの世代であった。かれらは多数派への帰属意識を子供のころから「教えこまれ」、多数派に群がる行動パターンを「しつけられ」たのである。もちろん、その世代は圧倒的な多数派「保守勢力」の拠点となっていく。このような状況のもとで「アメリカ礼賛」の「世論」づくりは容易にすすみ、情報化による「対米従属」翼賛体制が確立していった。20世紀末以降になると、これらの動きは国家官僚制をつうじてさらに加速され、実質的ナショナリズムは形式的（おとなしく、中身の無い）「ナショナリズム」へと変化した。たとえば、「君が代」を歌わせ「日の丸」への「敬礼」を強いる体制が定着する一方、結果的に日本人のナショナリズムは骨抜きにされナショナリズムの理念的意識が事実上消去されることになった。三島由紀夫のおそれていた事態が出現したのだ！ 同時並行的に、文部（科学）省の教育システムへの全面介入がもはやあたりまえの状況となり、かつて明治の「教養人」たちがもとめた「自由な人格」教育は陰も形もなくなった。自己主張のない、強者に隷属する「国民」、オポチュニズムに長けた「国民」、ゲームを機械的にすばやくこなす「国民」、ものを深く考えることのない「国民」、これらは官僚教育システムの「期待通りの」アウトプットにほかならない。

情報化をつうじた多数派支配（マジョリティ・ルール）体制の普遍化についてさらに論点をつけ加えておこう。ことに昭和天皇の死去（1989年）前後からあらわれてきた日本社会の変貌について、いくつかのトピックをまとめておく。私は、まず、丸山眞男が「情報天皇制」とよんだ状況に注目したい。かれは1988年9月に昭和天皇の病状が急速に悪化してからのマスメディアの狂乱ぶりとそれに引きずられた「世の中」の状況を「情報社会と結びついた天皇制」、つまり「情報天皇制」という表現で象徴化し、こういつている。

「単なる戦前の天皇制ではないんですね。全部ニュースになる、そこになんとかみんなが集中する。地方のお祭りまでやってはいけないと。情報社会と結びついた自粛の全体主義というのは、ちょっと戦前以上でしょう。」（「丸山眞男先生を囲む会」の記録より^(*)）、

こうした「情報天皇制」にもとづく「自粛の全体主義」について丸山は、個人の間としての「内面性というのが今やゼロになってしまっている」という感想（慨嘆！）をもらしている。そのばあいの「全体主義」の担い手はどのようなものであろうか。それは以下のような成分からなっているとおもわれる。

- ①情報の単位としての個々の人間、
- ②視聴覚の役割を果たす人間集合、
- ③人間集合の合成結果としての「神経システム」（監視・暴力・メディア管理・官僚統制・経済管理などの機能）、

④多様なサブシステム(教育・政治・法律・官僚・行政・司法・立法等)。
これらの成分からなる構造はそれ自体システムとして運動するであろう。その「全体システム」を国家と名づけることもできるが、たんなる国家ではなく、はじめからこの全体主義の担い手となるべく創造された「巨体」である。リヴァイアサンやビヒモスを連想させる巨大な「人造人間」あるいはロボットの集合体である。それはオーウェル(G. Orwell)の描いた「動物農場(Animal Farm)」に近い存在かもしれない。しかし、そうした「動物」集団のつくる「巨体」は場所ではなく、運動するシステムなのである。このシステムがになう全体主義を私は「情報全体主義(information-totalitarianism)」とよぶことにする。第2次大戦後に「情報全体主義」の構造を最初につくりあげたのは、もちろん、米国である。本来の民主主義を「多数派支配」に読みかえ自由主義を「自由な」資本主義システムのイデオロギーに置きかえた米国は、世界最強の軍事力と情報資本主義システムとをつうじて世界的規模の情報独占を志向する「強いアメリカ」路線をたどってきたのである。

(*)『丸山眞男手帖』第25号、2003年4月号、所収。

ところで、このようにかんがえると、「情報天皇制」は戦後の日本社会(「対米従属」社会!)に特有の「情報全体主義」であるともいえよう。いうまでもなく、「情報天皇制」を積極的に「演出」したのは日本のマスメディアである。放送局はバラエティ番組やCMを「自粛」(＝放送停止)し、歌番組では、歌詞が省略、歌手が変更された。国民の自由な情報選択が事実上不可能となるような事態が到来したのである。マスメディアは社会的コミュニケーションの変質を極端に推進する社会システムとして積極的に機能した。その変質を一般的に特徴づければ直接的コミュニケーションから間接的コミュニケーションへのラディカルな転換ということができるが、言語による直接的コミュニケーションが社会の収縮とともに衰退してきた結果として、マスメディアの役割がおそろしく肥大化したことを「情報天皇制」は立証した。マスメディアは、読者・視聴者との直接的相互作用が弱くなるとともにシステムとしてのみずからの制御域を狭めはじめ、メディアのにない手たちは自分たちの無知に頓着しなくなる、つまり「無知の無知」となることにより、自己満足的な報道姿勢を無批判に受け入れたばかりでなく、かれらをふくめて国民全体の民度低下をますますおしすすめる役割をも演じるようになったのである。とくにメディア側の一方的な情報選択と情報提供は新聞読者やテレビ視聴者に特定情報を否応なしに押しつける結果をみちびく。しかも、マスメディア自体は資本主義システムの一類型であるから、資本主義への無批判的・無条件的な適合を宣伝する効果をも発揮する。他方、それは多数派支配にもおおきく貢献することができるようになった。話題づくりのためにしばしばおこなわれる「世論調査」は多数派の形成を反復するばかりで、ついには多数派と「世論」あるいは「民意」との一体化をもたらすであろう。

こうした「世論」づくり(「言論の自由」!)によるマスメディアの政治介入もますます頻繁になってきた。いまやマスメディアに「洗脳」された「民衆」は思考回路を短絡させられて多数派への帰属行動だけに集中していく。かれらは相対多数を絶対多数に変換する「小選挙区オペレーター」にたいしても、なかば思考停止状態のままに、自分がいつでも帰属していきたい「多数派」に有利な制度として賛同してしまった。オクロクラシーのはじまりである。

私はテイラーのいう「民度低下の不可逆的スパイラル」仮説がほかならぬ日本社会にたいしてじつにうまく妥当すると、あえて主張したい。民度の低下が行きつく先はロボット化である。そして日本の官僚教育システムはこの傾向をひたすら促進してきた。この「ロボット」の行動様式は単純である。情報ネットワーク内の「多数派」への「接続能力」を高めること、これがロボット化した「民衆」の行動原理であろう。そしてロボットの合理性の必要に適合した教育が全国的に強制されてきたし、これからも強制されるであろう。しかも、ロボットどうしは基本的に非社会的である。丸山眞男のいう「他者感覚」の喪失である。「他者感覚」をそなえたまなざしについて丸山はつぎのように説明している。

それは「他者をあくまで他者として、しかも他者の内側から理解する目です。これは日本のような、『みんな日本人』の社会では育ちにくい感覚です。日本人はね、人の顔がみなちがうように、考え方もちがうのが当たり前だ、とは思わない。言ってみれば、満場一致の『異議なし社会』なんです。」(「好さんとのつきあい」^(*))

丸山のいう「他者感覚」は社会感覚と置きかえることができる。そうすると、このことばの適用範囲はおおきくひろがるだろう。「他者感覚」の欠如というのは社会性のとぼしさに帰着する。したがって、「他者感覚」の希薄なヒトたちというのは、もはや肯定的な意味で社会的人間ではなく、機械的な距離感を計ることしかできない一種のロボットあるいは真正のデジタル・モンスターであるにちがいない。自我を制御しうる超自我を喪失したモンスターたちは社会的発育をとげた個人へと成長することがなく、幼児的な社会性しかもち合わせない「おとな」あるいは社会感覚をいちじるしく欠いた「孤人^(**)」となって、いわゆる「無縁社会」の主演を演じるだろう。制御システムが不具合になった金属製ロボットには解体されて金属として再利用される道ものこされているが、自己制御のできない人間ロボットにはたった一つの末路しかありえない。つまり、廃棄処分されて土に還るという路である。

(*)『丸山眞男集』第10巻、所収。

(**)この表現の含意については、拙著『経済史入門』を参照。