

第二部 アイゼンシュタット『日本文明』講義——日本文化論の文明論的再生 千葉大学大学院人文社会科学研究所教授 小林正弥

1. アイゼンシュタットについて

この本（『日本 比較文明論的考察』1－3、岩波書店）は、S.N.アイゼンシュタットという世界的に有名な社会学者がこの日本文明そのものを主題として取り上げた大著で、アイゼンシュタットの非常に多くの本の中で最後に書いた重要な本のひとつです。アイゼンシュタットという社会学者はイスラエル出身のユダヤ系の人です。彼は世界のさまざまな文明・文化についての本を書いています。この日本文明の後に彼自身が属していたユダヤ文明について書いています。昨年亡くなりました。私は数年前にドイツのエルフルト大学でロバート・ベラーという宗教社会学者が名誉博士号を授与されたときに国際会議に参加して、その国際会議で（アイゼンシュタットに）少しお会いしました。その国際会議は「枢軸時代」という概念についての国際会議で、アイゼンシュタットの他に、チャールズ・テイラー、ユルゲン・ハーバーマスなどの世界的に有名な研究者たちが集まり、その概念について議論しました。その中でロバート・ベラーは、アイゼンシュタットと同じく、枢軸時代という概念を重要だと考え、それを積極的に使用すべしという立場でした。そうでない人もいますので、その間での議論が行われました。

この本では日本の社会について、ダイナミックな非全体的管理社会と位置づけています。アイゼンシュタットは日本語が読めませんので、彼の研究は英語による著作、あるいは日本人の研究者との交流を基礎にして成り立っていますが、読んでみると非常に精緻に日本のさまざまなところを調べてこのような特徴づけをしています。

アメリカの戦後の社会学のいちばんの理論的な中心にタルコット・パーソンズという人がいまして、彼は社会システム論という考え方を提起し、1960年代にはアメリカの社会学、さらには世界の社会学の中核のパラダイムとなりました。そこからいろいろな社会学者が成長しているわけですが、ベラーもアイゼンシュタットもこのパーソンズに教えを受けて、そこから出発した人です。しかしパーソンズの社会学の理論はその後いろいろと批判も受けましたので、アイゼンシュタットはその批判を意識しながら彼なりの独自の理論の展開をしていきます。

彼の理論のいちばんの特徴は、マクロ（巨視的）な歴史社会学です。社会学の中では歴史をあまり考えない理論もありますが、アイゼンシュタットは歴史的な考察を行いながら比較の観点から社会学的考察を行っていきます。

彼が1960年代に書いた代表作が『帝国のシステム』という本です。1960年代は戦後の近代化論が非常に盛んで、それが変化していくというタイミングでした。近代化論は、近代の科学や経済の発展に伴って、政治、社会などの全体が近代化をしていくというものです。ところが近代化が必ずしもうまくいかない地域があるので、近代化の挫折というテーマが現れてきます。「どのようなときに近代化が成功して、どのようなときに失敗するのか」という議論をする中で、制度に目を向けるという制度論的な考察が行われていきます。アイゼンシュタットもそのうちのひとりですし、他に有名な人に『文明の衝突』を書いたサミュエル・ハンチントンなどもあります。

その中で変化のプロセス、変動のプロセスに着目をして、アイゼンシュタットは変動論を展開していくようになります。つまり単純な近代化論であれば、科学技術が発展すれば自動的に近代化していくようなイメージですが、実はそれ以外のさまざまな動きが出てきます。例えば革命について、近代のいわゆる市民革命あるいは社会主義・共産主義革命がどのような条件のときに起

こるのか、あるいは起こらないのか、というような研究です。比較革命論は比較政治の重要なひとつの主題ですが、その中の代表作のひとつを彼が書いています。また最近日本では脱原発のデモが注目されていますが、抗議（プロテスト）の研究もあります。それから原理主義という、原点に戻っていかうとする硬直的な宗教的運動についての研究もあります。

パーソンズの議論の問題点は、社会的なシステムの機能が満たされればシステムは維持されていくとして、その機能がどのように満たされていくかを考えていくのですが、機能が満たされたらシステムが維持されていくということだけでは、そのシステムが変化して変動していくことが分からないのではないかと批判があります。それでアイゼンシュタットは変動論を独自に開拓していきました。また、社会の維持をしていくことを社会システムの観点から重視するので、現在の社会の価値観を若い人が受け継いでいくという社会化を重視する傾向があります。しかし、「変化させていく方はあまり見ていないのではないか、だから変動論が必要だ」ということなのですが、その変化や変動をしていく際にやはり価値の問題が関わっていくのではないかと議論が出てきます。

だからパーソンズの場合は、社会化とあって、教育などで既存の価値観を身に付けていくことが重視されがちですが、変動においても意味の世界あるいは価値観が生きるかもしれません。そのような意味で、象徴的次元という言葉で意味の世界についてアイゼンシュタットは考えようとしていきます。その中で信頼や連帯や社会的分業に注目していきます。

さらに、彼は「社会の基本的規則」という概念を提起し、交換の概念に注目するようになり、それを資源の交換として見ていきます。このような概念を使うような独自の理論を形成していくのです。たとえば、一般交換という概念を使ってクライエンテリズムを説明します。彼は『パトロン、クライアント、そして友人』というクライエンテリズム論の非常に重要な著作を1970年代に書いていて、全世界、そしてさまざまな時代におけるパトロン-クライアント関係の展開を説明し、日本にも言及しています。私は日本のクライエンテリズム関係の研究でもこの本を参照していく必要があると思ひ、それを自分自身の『政治的恩顧主義論』（東京大学出版会）という本で書き、アイゼンシュタットについて議論しました。

2. アイゼンシュタットの比較文明論

このような独自理論をアイゼンシュタットは自分なりに築いたわけですが、最終的に彼が到達した観点は文明論です。Civilizational Approachを文明論的接近と私は訳しています。実は、マックス・ヴェーバーが『プロテスタンティズムと資本主義の精神』をはじめとする「宗教と経済倫理」について大作を描いていますが、これは文明論的な視角を提起した先駆的作品と言えるでしょう。現に、その弟のアルフレート・ヴェーバーは実際に文明論を提起しており、今日の文明論の先駆者となっています。もともとアイゼンシュタットにはヴェーバーの影響が深かったのですが、彼はまさしくヴェーバー的な議論を文明論という形で発展させたと言えるでしょう。アイゼンシュタットは政治的社会学を展開しているので、ヴェーバーにたとえて言えば彼の比較文明論は「宗教と政治倫理」と特徴づけることができるかもしれません。

この文明論において、アイゼンシュタットは、枢軸時代という概念を使って、枢軸時代文明という概念を提起しています。枢軸時代という概念は、実存主義的な理想主義的哲学者カール・ヤスパースの歴史哲学から始まったもので、象徴的次元、意味の世界と密接に関わっています。枢軸時代とはどのようなものかといいますと、ヤスパースは紀元前500年から期限後1世紀くら

いままでの間に世界中で、ある意味で同時多発的に現れた思想であり、その後の世界の枢軸をなすような思想である、としています。もっと広く解釈すると、イスラームの勃興は7世紀くらいですが、その頃まで広げて考えることができます。この時代にヨーロッパではユダヤ教、キリスト教が現れ、イスラームが現れ、そして東洋であれば仏教をはじめとするインドのさまざまな諸宗教、諸思想が現れ、中国では儒教や道教が現れてくるという時代です。そこで、世界はどのようなものかという存在論的なビジョンがとして、超越的な世界が現れてきて、超越的な世界と現世との間に根本的な緊張が生じる。たとえばキリスト教では、キリストが磔になるように、現世のローマ権力と対立する構図の中で神の国を提示する。他方、仏教では仏陀は出家をして、現世の世界と縁を切り悟りの世界に到達する。そのような超越的な世界が現世と非常に違うものとして二元論的に提示されます。

そのような新しい世界を提示した人のことをアイゼンシュタットは知識人、*intellectuals* という表現で示しますが、この知識人という概念は通常の用法とは違って、預言者や宗教家も含めそのようなビジョンを提示する人のことを知識人と言っています。彼らは超越的なビジョンに基づいて現世の秩序を新しく再構築する提案をし、それに基づいて社会的変化や運動が現れてくるのです。

そしてこの時代の新しい思想は普遍主義的です。つまり、ひとつの血縁集団やあるいは民族集団に限定された理念ではなく、全人類に、人種や民族の壁を越えて全ての人に当てはまるような理論やビジョンを提起する。キリスト教もローマ帝国から生まれますが、それまでのローマ宗教とは違って、どの人にも当てはまるような普遍的な愛の理念を語っているわけです。

さらにそのようなビジョンが現れた後で、政治においては中心（センター）が周辺（ペリフェリー）に浸透してさまざまな領域を普遍主義的・超越的な理念に即して再編成・組織化する。例えばローマ帝国は初めはキリスト教を弾圧しますが、結局国教にせざるを得なくなり、そのような新しいセンターが成立すると、そのようなセンターの思想や政治の秩序をローマ帝国全体に浸透させていきます。思想を元に帝国を再編していこうとするのです。これが枢軸文明における帝国の論理です。

家産制の場合は全体を再編成するわけでは必ずしもありません。家産制ではそれぞれの地域の王国で地域の民俗宗教などが存在する地域に存在することが多いので、全世界にそのような考え方や政治の仕組みを作っていく力はありません。これに対してヨーロッパ、インド、中国などで現れた帝国はその地域全体を自分たちの新しいビジョンや考え方に基づいて再編する。だから思想的に見れば、例えばキリスト教が国教ならばキリスト教を全てに広げることになりますし、帝国のシステムであれば帝国の官僚制の政治形態、組織形態を全地域に広げて、地方の勢力からも税金を取って地方の行政に組み入れるということです。アイゼンシュタットはそういった観点からヨーロッパの文明、インドの文明、中国の文明をそれぞれ個別に研究もしていますので、この日本文明の本ではそういった諸文明との比較という観点をつかっています。先ほど枢軸時代に超越的・普遍的な理念が現れたと言いましたように、それと、そうでない個別主義とか特殊主義との比較の軸が中心になっていきます。

3. 戦後日本の文化論との関係——丸山眞男の古層論を中心にして

実はこの視角は日本の社会科学では、もともと戦後の段階ではヨーロッパないし西洋対日本という観点で議論されていたものに近いわけです。たとえば戦後の代表的な政治学者・丸山眞男は、

「ヨーロッパ対日本」という対立において、ヨーロッパの近代化を日本に根付かせようとした人だと考えられていますし、あるいは経済史の領域では大塚久雄という人がやはり同じように近代化を軸に考えたとされています。その丸山や大塚の議論には例えばマックス・ウェーバーのエートス論などが影響を与えていて、集団主義に対して個人の確立・自立などを主張したと一般に言われています。この戦争直後の時期の議論では、全世界のことは詳しく分かっていませんので、あくまでも「近代ヨーロッパ西洋対日本」、そして「普遍主義対特殊主義」という比較だったわけです。

アイゼンシュタットはその議論を踏まえながら、あるいはそういったものを利用して、「枢軸文明の普遍主義 対 個別主義」という観点に整理していくことになります。その意味では、戦後の日本の近代主義的といわれた社会科学の議論を今日のマクロ社会学の観点で改めて位置づけ直していることになります。

ただし世界的な見方をしていますので、ヨーロッパ文明との差異の部分だけでなく類似性も重要視しています。これは例えば封建制の議論などに典型的に現れていますが、例えば日本をヨーロッパと比較したときに、違いはもちろんありますが、かなり類似性もあります。また、比較という観点から見ると、日本の文明は全世界の中である意味ではヨーロッパに続いて経済発展をしていき、他の国の植民地にならずに自立的に発展しているという特異性を持っています。それらの点では、ヨーロッパとの類似性も考えられるわけです。

さらに言いますとこの丸山眞男の議論は、前期は日本を批判的に考えていたことが強調されていますが、彼自身もその後、後期になるに至って日本の文化的な特質をより明確にしていく議論として、古層論を提起していくようになります。これは例えば日本の思想の展開をヨーロッパのキリスト教的な発想だけではなく中国や朝鮮半島の仏教なども比較しながら、外から入ってきた普遍的な思想が独特の形で変容されていく、その変容の仕方に日本独特の個性がある、という見方です。日本の古層として、外から来るものを変容するその変容の仕方に日本の特性があると言っています。

丸山の議論は戦後非常に大きな影響力がありましたが、1970年代になって提起されたこの古層論は実は批判する人が多く、「日本をそのように想定していいのだろうか」とか、「宿命論的なのではないか」とか、いろいろと批判があります。私はむしろこの丸山の考察は非常に優れていると思っていますので、この古層論も含めて擁護しています。

アイゼンシュタットの理論はこういった古層論とも非常に近い。丸山の議論も実は英語に訳されていますので、アイゼンシュタットはこの本の中で使っているわけですが、ある意味で丸山の古層論のようなものを全世界的なパースペクティブの中で位置付けたらアイゼンシュタットのような議論になると私は考えています。

4. 日本文明の特色

アイゼンシュタットは日本文明の中核として天皇制やそれにつわる考え方を非常に重視しています。彼の言葉では、原初的とか自然的とか神聖性とかいっていて、このような特質を日本の文明は持っている。それが国家の集合体として現れているし、家族的な考え方、共同体的な考え方が非常に強いということをさまざまところで指摘していて、それが今でも基層にあるという見方をしていると思われます。もちろんこのような要素は歴史の中でさまざまに変化していくわけですが、変化しながらも今に至るまで持続している。そのプロセスで、解釈学的に、つまり

世界観あるいは考え方を新しくその時代の中でその思想家あるいは人々が再解釈をしていき、その中身が変わっていくのですが、しかし根本的な断絶ではなく、再定式化していく。解釈学的な自己省察を伴って再定式化していくそのようなプロセスだといっています。逆に言うと、このような特質が突破されていないと考えているということです。

枢軸文明の場合は原初的な世界観を突破して超越的・普遍的な世界観に変わるわけですが、日本の場合はそれができていないのではないかと思えるわけです。文化的伝統として存在論と社会秩序という点で考えて見ますと、先ほど言いました枢軸文明の場合は超越的世界と世俗的世界が全く分離するわけですが、日本の場合は相互に関係がありお互いに内在し合っている、と捉えています。

そして、日本には八百万の神々がいるとされていたわけですが、ヨーロッパの場合は超越的な普遍者があり、人類を創造する。だから神は創造者で、作られる人類あるいはその世界は被造物です。そういう断絶があります。これに対して、日本の場合は神々が世界を生成していきます。古事記や日本書紀の神話にあるような神々が世界や日本を生み、そして成っていく。そのような見方をしています。

それから神道的な見方として、清浄な場所あるいは不浄な場所、秩序的なものと無秩序というふうに二元論的な見方をしていますが、ヨーロッパのような断絶した二元論ではなく、相互に補完をしていて、流動的に変化する世界観である。

それから日本の場合は、宇宙論的な観点にも基づいて秩序を維持するという義務感が非常に強いという指摘をしています。先ほど生成という話をしましたが、それと密接に関わるような生氣論的な生命観を取っている。これは一般にアニミズムと言われる感覚に近いわけですが、全世界的に宗教的なスピリットあるいは生命のようなものが浸透している。さらに日本の場合は、それが行動主義的で実用主義的だといっています。だから、ただ抽象的に議論としてあるだけではなく、現実をそのような観点から実用主義的に生成していくという見方をしています。

それから日本文明は神話的な時間観念を持っているとします。古事記も日本書紀も神話的な時間感覚を中心に世界を見ている。それから主体との関係では、日本語の「私」という言葉は必ずしも使わないで日本語では表現がされるように、主体の重要性を最小限に評価されるような言語である。また、自己や人格は関係的で、文脈に依存して捉えられているとしています。また、特に上下関係の観点から人格の関係を見る。そして、理性に対して感情・感受性を重視する。人間の連帯意識を重視する。先ほど実用主義的といいましたが、業績志向の傾向があるという見方もしています。

さらにクライエンテリズム、恩顧主義を信頼という観点から見ている、一般に人間が生まれてから成長していくプロセスは、初めは母子一体に近いような信頼感があるが、成長していくプロセスでこれが打ち破られて、もう一度それを再形成していくというふうに見るわけです。だから社会化するプロセスでは信頼を再形成していき、社会の制度の中にある信頼が構築される。これを彼は一般化された信頼、一般的信頼と呼んでいます。

彼はさらに日本が信頼を構築するときに母性的な側面を重視すると主張しています。日本の家元に注目して日本の社会を説明するような、フランシス・シューという人の議論のように、家元制度などを日本社会の原型としてみています。この最大のものが天皇制ですが、これは歴史の展開の中で実権がなくなっていくから、空虚になっていきますが、中心は相変わらず天皇制にあり続けるという見方です。家の制度を意識して親分—子分関係、つまりクライエンテリズムも、

信頼関係を再構築するひとつの形態だと言っています。

5. 普遍宗教の日本化

では、宗教的な側面はどうかと言いますと、宗教的にはまず儒教が日本に入ってくるわけですが、中国や朝鮮半島、それからベトナムの北部では儒教が超越的な観点を持ち続けていて、それに基づいて帝国を作っていく。その意味で帝國的システムです。中国の場合は科挙官僚制ですから、儒教の試験がありその儒教の試験に通った人が中国の帝国の官僚になっていく。そうすると一族郎党はみんなが栄える。だからそのような儒教的教養がとても大事で、文人層ができていくわけです。

しかし、日本の場合は中国と違って科挙官僚制による帝国の官僚システムができませんでした。例えば江戸時代に武士の教養として儒教が重視されましたが、あくまでも政治の骨格は武士が作っている封建制度です。だから科挙制度や文人階層の形成がない。だから制度そのものは根本的に官僚制的な帝国にならないわけですから、家産的な性格が続いていた。

さらに儒教も、中国の儒教に比べると日本化された。例えば中国の儒教の中でももちろん忠、主君に対する忠誠は重視されていますが、日本の場合はそれがさらに重視されて上下関係が重視された。それから聖徳太子の十七条の憲法にあるように和、調和が重視された。修養が重視された。逆に言うと、儒教の場合、超越的な天の観念はあり、例えば孟子のように易姓革命、悪い指導者になったときには天の意志が別の人の王朝に移っていくというかたちで革命が起こるということを理論化します。しかし、そのような議論はあまり日本には入ってこない。そのような意味で超越的な天、それに基づく政治秩序の変化というようなものは日本の儒教にはあまり重視されませんでした。儒教も日本化されてきていて、天皇制の形態、あるいは日本の歴史的な政治形態に調和するようなかたちで変わっていった。

同じように仏教も日本化した。仏教はもともとは出家を前提にしている、家族制度と切れていくわけですが、日本では親鸞などから始まって僧侶が妻帯するようになり、出家と在家の区別が不明確になった。そして宗門も親子関係で継続されていくようになっていきます。家族主義的で集団主義的な仏教に変わっていく。その意味で宗派そのものが家族主義的になっていきます。浄土真宗の例などを見ますと、まさに先祖代々続いていく。宗門の方もそのようなかたちで継承されていく。ですから、日本の場合は家族主義的な仏教に変わった。ついでに言いますと、葬式仏教と言われるようにお葬式などをする仏教に変わった。このような点も日本化されています。

だから裏から言うと、家族と結びついたので、宗教的な教義に基づく仏教としての自立性・独立性が弱体化しました。日蓮は部分的な例外で、政治的な変化・変革を主張しましたが、多くの仏教はそのような家族主義的な観点の中で修行するとか、心の修行をすることを重視していて、仏教に基づく政治秩序の変革はあまり主張しなかった。これも、儒教と同じように、仏教が日本化したのだ、とします。

そのような儒教や仏教の変化のことを思想的には超越主義や普遍主義が内在論化した、とっています。どういうことかと言いますと、枢軸時代の仏教は、先ほど言ったように出家して悟ること、つまり現世と全く別の世界を志向するのですが、日本の場合は密教なども真言密教以来、現世も重視しています。現世の中で悟るとか現世の中でご利益を生じるとか繁栄するというようなことも主張していますので、超越的な世界の方だけに行くのではなく、現世の方にも行くのだということです。悟りに関しても、出家して長い時間をかけて順番に意識を高めていき悟っていく

のではなくて、頓悟、つまり修行すると一気に悟ることを可能と考えます。また、本覚論といいますが、全ての人が仏性を内在していて悟っていくことができるのだとして、ものすごい修行の道程は必ずしも必要ではないという考え方が生じます。そのような点でも、出家して修行するという仏教の本来の特質がなくなり、在家でも悟れるというように現世を重視するものによって変わっていった。それから仏教の中で儀礼が重視されるようになるし、自然が神聖視される。日本のもともとの原初的な考え方は自然崇拜が強かったので、そのような傾向が仏教の中にも現れてくる。弥勒信仰は仏教の中で弥勒の世という理想的なユートピアを重視する考え方に繋がっていきます。中国などではそのような弥勒の世を実現しようとする民衆の抗議運動が起こっていきませんが、日本の場合は弥勒信仰が広まったとしてもそのような抗議運動を引き起こしたり、ユートピア運動を引き起こすようなものにはなかなかならなかった。そのように弥勒信仰は穏健だった。

このように仏教も儒教も日本文明のもともとの形態に則するかたちで変化したということです。そして神道と仏教、そして儒教が習合していきます。私は習合主義（シンクレティズム）を研究の中心においていました。このように仏教・儒教のような大宗教が変質して、しかも枢軸の特徴である超越的な普遍主義が衰退し、その意味で脱枢軸化した。つまり外から枢軸宗教は入ってくるけれどもその枢軸宗教が変化した、という意味で脱枢軸化したのです。もともとの日本の家族主義的な傾向に近いかたちになってしまったということです。日本仏教も、本来の仏教として超越の契機を持っていたのですが、それがなくなり内在論的で現世志向になったし、教祖の血筋が重視されてしまう血縁的になったわけです。もちろん、仏教独特の特性がなくなったというわけではないのですが、それは隙間的空間で生きることになった。つまり秩序の中心を変革するようにはならないで、一部の文人やあるいは僧侶などのような人たちが文学的な空間を作るとか、あるいは茶の湯のような感じで革新的な文化を作ることになり、全体の秩序は変わらない。だから、ヨーロッパのプロテスタンティズムのように社会全体を変革するような力にはならなかった。また新儒教も、江戸期の儒教において朱子学が中心ですが、仏教と同じように内在論化して、個別主義化した。荻生徂徠などは近代的な思想を形成したと丸山眞男は指摘していましたが、むしろやはり新儒教も日本のもともとの思想にむしろ適応するようなものだったと彼は考えています。

6. 中世以後の歴史的展開

中世以降の展開について、封建制は類似性があるけれども相違もある。共通性としてはもちろん主君とそれに従う隋従者がいるという点で、日本で言う主従関係です。ヨーロッパでいうと領主と家臣の関係ですが、ヨーロッパの場合は法的な相互義務があったのに対して日本ではそれが希薄になっている。つまり主君に忠誠を誓う代わりに、逆に主君は家臣にいろいろなものを与え、恩恵がある。そこで、ある意味では互酬性があるかたちで一種の契約関係が形成されていた。それが日本には少なく、逆に主君に従うという服従の要素が強い。だから主君と君主が非対称的です。主君とそれに従う従士の間で、家族的な義務関係のようになっていた。人的関係が非常に重視される。ヨーロッパでは一人の人が複数の領主に仕えることがあったわけですが、そのような複数領主制が日本にはなく、あくまでもある武士の主君はひとりということになっていた。ヨーロッパではある程度王権に対して封建領主が対抗することもあり封建議会というものがあったのですが、日本ではそのような議会も存在しなかった。また、武士と農民の間は日本では距離が大きかった。ヨーロッパの封建制に比べて日本の方が集権的になっていた。特に江戸期にこれ

が強くなります。また、日本では天皇制が残っているので、天皇制と幕府の二重性があった。このような点がヨーロッパの封建制との違いでした。

また、都市について、ヨーロッパでは自由都市が近代の出発点になっていくというふうに理解されており、日本の場合も戦国時代の堺のように一部での都市の自治はあるわけですが、その自治が萌芽的なもので終わってしまって、信長や秀吉が天下統一する時に都市の自治も押さえ込まれていきますし、徳川時代は徹底的にこの自治が弱体化された。だからヨーロッパの場合は都市の自治から近代の自由が発展しき、現在の自治に繋がっていくという傾向がありますが、日本ではそれは非常に押さえ込まれてしまっている。

「徳川幕府は封建制なのかそれともヨーロッパのような絶対主義なのか」という論争がありますが、アイゼンシュタットはその両方の要素を徳川家は備えていると見ています。だから封建国家なのですが、中央集権でもあります。中央集権化された封建国家という逆説的な構造を徳川時代は持っていたというふうに見ています。これも重要な洞察です。仏教を徳川家は統制しましたし、キリスト教も迫害をした。つまり、先ほど言ったような超越性を持って権力に反抗してくるような可能性のある宗教を押さえ込んだということです。

大名は封建制ですから独立性があるのですが、その独立性は徳川からではなくて朝廷から官位をもらうというところに現れている。幕閣では合議制が行われていました。法制度も先ほど言ったヨーロッパのような封建制度にあるような法律関係は日本にはなくて、独特のものになっていた。

公共という概念は非常に大事ですが、アイゼンシュタットも公共性や公共空間を非常に重視しています。日本の場合は「ご公儀」という言葉に表れているように公共ないし公が国家とほとんど同じ意味になってしまっていて、先ほど言ったように朱子学のような新儒学も中国儒学の普遍性が小さくなっている。そして天皇制の正統性は相変わらず持続していた。他方で抗議行動としては徳川時代も百姓一揆は起こっており、そこには半ユートピア的千年王国論的平等主義や、共同主義的ビジョンがあった。半ユートピア的というのは、今の世界に変わる新しい理想的な世界を一揆や抗議行動で作っていかうとする要素があったからでしょう。千年王国運動というのは、キリスト教で、救世主が改めて再臨して千年続く素晴らしい世界を作るとというのが聖書の予言に書かれていますので、そのようなことを目指す運動です。そこでは上下関係などがなくなり平等主義が現れるというビジョンがあるのですが、日本でもそれに相当するような運動もあった。「共同主義的ビジョン」は原語ではコミュニタリアンという言葉で、政治哲学で使っているコミュニタリアニズムという言葉を使っているのですが、それは非常に理想主義的な平等な共同体が実現していくというビジョンです。

そのような運動がヨーロッパにあったのと同じように日本にもありましたが、それは本格的なカタチでは展開しませんでした。なぜなら、まず階級意識が日本には生じなかった。だから一揆は起きるのですがそれが、たとえば農民階級というような普遍主義的な考え方基礎にはなっていきませんし、まして君臣秩序を変えていくような革命のイデオロギーにもならなかった。抗議をするイデオロギーはあって、たとえば水戸学のように、水戸藩で天皇制を重視する思想が現れたり、幕末以来さまざまな新宗教、たとえば黒住教や天理教などが現れてきますし、それから商人においては儒教の思想を活かしながら商人道を形成するようなものが現れていきます。これらは、当時の体制に反抗するイデオロギーという側面を持つわけで、それが反ユートピア的千年王国論的平等主義です

しかしそれはヨーロッパとは違い、普遍的超越的なビジョンではなく現世志向で、現世をより

よいものにしていくことを目指していった。その結果、たとえば水戸学などから明治維新の思想が現れていくわけですが、新しい政治思想を作る時には昔の理想的な世界に戻ろうとする逆ユートピア的ないし復古的になっている、とアイゼンシュタットは言っています。それが明治維新に繋がっていきます。他方、先ほど述べたように階級意識がないので、それぞれの藩の中や身分集団の中での思想や運動になっていく。丸山眞男の言葉を使えば、蝸壺的に分断されていく。だから、身分集団を横断するようなそのような考え方にはならない。抗議運動にはこのような限界があったので、政治秩序全体を変革することにはならなかったというのです。

7. 明治時代以降

その結果明治維新がどうなったかという、逆ユートピア的な神秘主義になっていて、革命的な王政復古になった。英語で **restoration** といいます、**restoration** といってもそれは革命的な復古だったといっています。「復古」なので、「逆ユートピア」という言葉を使っているわけです。

ロバート・ベラーは **civil religion** という概念を提起しましたが、アイゼンシュタットは、明治時代には **civil theology**、つまり公民神学が形成されたとして、それが天皇制を中心とするわけですが、それは神話的・宗教的であると同時に国民共同体の原理となり、原初的・自然的・反古代的・反神話的な思想です。それを日本の多くの人びとが信じるようにされたわけです。

また、中央政府が強くなり、そこから個々人のネットワーク、先ほど言ったクライエンテリズム的なネットワークが張り巡らされて、支配的になった。そして、明治国家は公私が未分化だった。家産制的な形態が残存したということです。アイゼンシュタットは日本の場合、枢軸文明ではなく、したがって枢軸思想が全体を変革しないので、家産制的な秩序が幕末から明治にかけて続いた、というのです。しかも国体と政体が分化しなかった。日本の場合、政治体制（政体）以外に国体という言葉が戦前にはあって、天皇制を中心とする秩序を意味していました。だから、具体的な政治秩序だけでなく国体という観念があって、そのふたつが未分化に結びついていた。

そして公私の関係を見ると、君民同治という言葉が明治時代には使われましたが、実際には天皇が中心にいてその下で政府や官僚が支配する体制になっていた。逆に言うと、政府と離れた自立的な市民社会や公共空間の形成が阻害されていて、国家と市民社会が一体化していた。つまり、市民社会と離れた国家の観念は分化しなかった。だから、政治と道徳が融合していて、中央が政治の領域を占有していた。

つまり、民間において政治に関わるという可能性が十分に開かれなかったし、しかも政治そのものが道徳の言葉、つまり天皇制的な考え方である国家神道的な考え方によって正当化されていた。公は政府や官僚が事実上担うようになっていて、ジャーナリズムが本来公共的な役割をするはずなのですが、これが私的な領域と考えられてしまった。

ヨーロッパの政教分離は日本にも持ち込まれたが、それも変わってしまった。なぜならば神道が宗教として見なされず、天皇制を中心にした公的な国家儀礼として考えられるようになったからです。だから戦前、神道はキリスト教や仏教のような宗教ではなく、国家神道は政教分離に反しないと考えられました。それは、天皇制を公的空間において神聖なものとして位置付ける特殊なものなのです。逆に言うと、公共的な領域において宗教組織は自立的にさまざまな活動を行うことができなくなった。

戦前は個々人が、功利主義的な業績志向をしていくという要素が一方で現れてくる。市場経済が導入され、その中で自分たちが成功するような企業が現れてきたからです。他方で、ただ個人

だけではなくて国家や村などの集団の要素が戦前にはあって、その中のバランスがさまざまなかたちに変わっていくというふうになっていた。この全体の組み合わせを完全に否定したり崩すということは戦前には起こらなかった。それはヨーロッパの絶対主義やその後の全体主義や権威主義とは違いました。どう違うかという、初めにそのような明治国家ができた後、たとえば大正デモクラシーのように議会政治が進展する時期があるわけですが、しかしこの組み合わせを覆すというところまではいかないわけです。原初的・神聖的な階層秩序による中心と周辺との一体化という家族国家観はずっと持続していて、ある意味でその中で議会制の進展というものも生じたのだというのです。その意味で中心による周辺の再構築はなされず、村や共同体の秩序はずっと続いていて、むしろそれと整合的に国家全体が考えられた。だからそのようなものを突き崩していく西洋の絶対主義とは違うのだというのです。

他方で日本では議会制が崩壊した後で軍国主義になるわけですが、その軍国主義もヒトラーのナチスのような全体主義とは違うという見方をしています。ヒトラーのナチズムではまさにナチが中心となって全秩序を変えていき、異論は許さないということになります。日本のファシズムの場合は、そこまで徹底して全体を変えるところまでは行かず、むしろ明治以来の家族国家観そのものが持続するかたちになっています。だから、それはヨーロッパの全体主義とは違うのだ、という見方をしています。

これは全体主義ではないという見方をする人もいます。丸山眞男などはファシズムとしてはみているのですが、日本型のファシズムはヨーロッパのナチズムとは違うのだ、と主張しました。丸山の議論は戦後非常に有名な議論で、日本の場合は無責任の体系になってしまったと指摘しました。ナチは悪い例ではあるのですが、ナチズムの指導者は主体的な意識があり全体を変えていったわけです。これに対して、日本の場合は軍国主義者も指導者も含めてある意味で天皇制の枠組みの中において、自分が世界を作り変えるとは考えないで、何となくみんなで責任を持たないまま、曖昧に事態を進展させていった。だから主体的な責任意識がなかったと指摘したのです。だから全体主義とは違って、家族的な国家観が戦前ずっと続いてきたというのです。

8. 日本文明における変容

ヨーロッパから普遍主義や平等主義は入ってくるわけですが、日本ではそれがさまざまなかたちで変容していく。どう変容していくかという、まず経済においては日本型資本主義が成立した。経済の場合、自由市場が成立して個々の企業が自由に活動できるというのがヨーロッパの普遍的な考え方ですが、日本の場合は政府が個別の企業を指導する。これを行政指導といいます。その指導によって経済を発展させる。それぞれの企業がばらばらに経済活動を行っているのでは必ずしもなくて、しばしば大企業の間での連携や大企業と下請けとの間の系列関係、あるいは大企業と労働組合の間での連携関係というようなかたちで先ほどいった人的なネットワークのシステムが経済の中に張り巡らされて、それによって発展していった。これが、いわゆる日本型のシステムとして、企業も終身雇用制で年功序列や企業別組合というかたちになる。ヨーロッパの場合は組合も企業を越えて、あるいは業種を越えて、普遍的に連帯していき、社会運動が発展したのですが、そのようなものは日本では弱くて企業の中での組合になってしまう。だからこれ自体が家族的な形態なのだというのです。経済システムも保守的な経済システムで、比較的福祉が弱い。ただ、相対的には平等な社会で、失業率が低い、このような特徴に日本型の資本主義はなった。

教育に関しては、中央集権的な教育システムで教育者が生徒を保護的に指導する。戦後以来、業績主義や能力主義があり、教育システムによってエリート主義が形成されていく。各界のネットワークが、教育を受けて地位が上がっていく人たちで形成されていく。しかしこのようなシステムはある意味で家族主義的なシステムの中にあるわけで、ヨーロッパのように完全な社会的階層のシステムではない。特にイギリスなどはそうですが、先祖代々の貴族でその家に生まれている上層階級、一方労働階級というように厳然たる社会的階層の違いはなくて、むしろ中産階級の意識を持っている人が多い。その意味では階級意識が弱い。それから地位の非一貫性というのは地位が高くてもお金はあまり豊かではない。あるいはお金は豊かだけれども地位は低いとか、学歴は低いとかいうこともある。全てにおいて上層階級は高い地位にあり一貫していて、全てにおいて低い地位にあるのが下層階級というのは典型的な階層社会のモデルです。日本の場合はそのようなことがない。そして社会的階級においては目上に権威がある、このような特徴を持っている。

このようなシステムはやはりヨーロッパとは違う日本の特色だ。文化においては常に日本らしさは何かと問う動きがあり、一方ではヨーロッパを批判して日本らしさが大事で近代を超克していくという流れがありますが、他方で日本らしさを活かして発展していくのが真の日本型近代だという言い方もあり、その双方の中で動いていく。

ヨーロッパとは違って内在論を重視し内向きの志向が強くなっていく。幕末以来の明治新宗教は戦後も発展していき、世俗世界を肯定するが、社会全体は変革しようとはしないという特色を持っている。このようなかたちで近代日本は戦前から戦後にずっと貫かれてきています。それはある意味では近代からの逸脱だと見た人がいるのですが、実は近代のさまざまなパターンの中のひとつだと見るべきだろうとアイゼンシュタットは考えています。そして日本の民主主義やファシズムについて、天皇制民主主義とか天皇制ファシズムという見方を外国の日本研究者が言っているのですが、確かにこのような様相を持っている。だから先ほど述べたように、丸山も日本のファシズムを固有の特色があるものと言っていて、ヨーロッパのナチズムのような全体主義とは違う、と指摘している。昭和のファシズムも排他的で個別主義的なナショナリズムが非常に強力であった。

戦後ももちろんそのようなファシズムが否定され個人主義や民主主義を、丸山をはじめとする、いわゆる近代主義者は確立しようとしたましたが、これも政治体制の中核を変革することまではできなかった。だから自律的な民主主義社会や公共空間の創造には戦後も失敗した。そして公民宗教については、相変わらず天皇が残っているので、空虚ながら公民宗教は残った。

日本の社会は非常に調和的な社会でヨーロッパと違って良い社会だという見方をしますが、実はそうではない。日本の社会にもさまざまな不調和や紛争がある。アイゼンシュタットはこの『日本文明』の前に、不調和や紛争に関しての解決モデルとして日本社会のダイナミズムを説明するに注目する本も編集して出しているのです。日本の場合、ストレスや恒常的な緊張が社会全体の中にあるので、それが不調和や社会的な紛争や抗議に現れていくし、犯罪や人格障害、自殺にはそのような緊張が現れてくるのだということです。その意味では、日本社会にももちろん不調和はある。また抗議、紛争として、先ほど述べたように、コミュニタリアニズム的な運動、平等主義、反国家的な運動はあるのですが、それは必ずしも十分成功しない。ではそのように起こってくる不調和や紛争に対してどうかというと、警察がもちろん一方で規制して管理している。その管理の中には、保護的な仕方をする場合もある。たとえば日本の交番などは人々に信

頼られていて、相談にのるという発想に基づいてよく機能している。だから単に押さえ込むという抑圧の要素だけではなく、一方では保護的な部分もある。裁判も、日本人はあまり裁判に訴えることが好きではなく、法的な制度として機能するだけではなく、裁判自体が保護的であったり、裁判官も調停を重視するというような傾向がある。裁判所の判決も日本の場合は政治の決定に対して、違憲というふうに判断することを避ける傾向にある。統治行為論に典型的に現れているように、裁判所が法律の観点から政治に対して批判することを躊躇する傾向がある。

抗議運動そのものも非常に道徳的な言語を使って行われる傾向がある。だから道徳的な共同体とその枠組みの中での抗議運動になっている。結果的に不調和や紛争はあるのだけれども、それに対する対応や処理や調整には特質があり、不調和を押さええてなるべく法的な事件としてではなくインフォーマルに処理していく傾向がある。紛争もあまり公的な裁判を取らないで私事化してプライベートに処理していこうとする傾向がある。だから、不調和や紛争でさまざまに起こってくる問題があまり政治的な抗議運動とかあるいは法的な闘争などにならずに、押さえ込まれていくわけです。他方で、文化の世界などで新しい空間を作ってそこではけ口を見出していくという傾向があるのだ、という説明をしているわけです。

では、現在、それから今後はどうなるのか。アイゼンシュタットは冒頭で非全体主義けれどもダイナミックな管理社会と日本のことを言っていました、それは今言ったような歴史的な展開を踏まえて、彼はやはり非枢軸文明と見ているのです。だから枢軸文明の地域のようにセンターへの自律的なアクセス（接近）というものが少ない。ヨーロッパのプロテスタンティズムやそれに基づく政治運動のように、個人が政治の中心に働きかける力が弱い。だから日本はダイナミックに展開していくが、管理社会だということです。ただし、ヨーロッパの全体主義とは違う非全体主義的な管理社会です。その意味で、管理社会なので抑圧はあるけれども、それは善意の共同体的な調和の下になされていく。なるべく紛争をそのようなかたちで押さえ込んでいこうという、調整としての働きかけがあります。普段は自民党のパトロンクライアント関係、つまりクライアントリズムのようにネットワークによる調整を中心として、いろいろな抗議運動はあるけれども社会の政治的秩序を新しく組み替えて再編するところまではいかないで、エリート連合によって抗議運動が封じ込まれていく。

アイゼンシュタットがこの本を書いたのは、ちょうど自民党の単独政権が崩壊して細川連立政権が成立した後なので、一度自民党時代が崩れた後です。そこで、新しい方向に行く可能性もいろいろ見いだされるが、他方でナショナリズムがもう一度復興していくという状況が見られる、とも彼は言っています。今後そのような可能性も十分にあるというような展望を描いています。

今は選挙前ですが、ナショナリスティックとみられる政党が次々と勢力を伸ばしていく状況にあります。そうすると、当時のアイゼンシュタットの見方、展望、ビジョンは非常に当たっているように思えるところもあるわけです。

9. 日本文明論と古層論

このように、アイゼンシュタットはマクロ社会学的な考察を文明論的な観点に発展させて、枢軸時代という概念を軸に、ヨーロッパ文明、インド文明、中国文明などと日本を比較するのです。ヨーロッパ、インド文明は枢軸文明であり、普遍性を重視して超越的な世界と現世的な世界という二元論的な見方をするのに対し、日本はこのような分化がないので非枢軸的な文明です。しかし、そうでありながらダイナミックに発展する文明としての特異性を持っている。日本には天皇

制に見られるような原初的・自然的な考え方・発想が基軸にあり、存在論や社会秩序、そして自己と人格に日本の特質があり、それがその後いろいろな影響を文明に及ぼしていく。そして儒教や仏教のような枢軸時代の宗教も日本に入ってくるけれども日本化されて変容していくし、さまざまな宗教が習合するという特色を持っている。封建制の時代はヨーロッパと同じようにあったけれども日本には特質がある。それと同時に都市の自治が日本でも発展したけれども徳川時代にはそれが押さえ込まれた。徳川時代は封建制だけでも絶対主義的な傾向が強いという点にやはり日本の特質があり、抗議行動はあったけれどもこれも全体を覆して新しい秩序を作るほどにはならなかった。明治維新は革命的な王政復古と考えるべきだけれども、公と私の関係においては自律的な市民空間や公共空間が阻害されるかたちになり、それは戦前から今に至るまで共通した傾向である。そして戦後の日本においても政府による企業の指導や連携があり、さまざまな領域においても日本的な特質があって、日本においては不調和とか紛争がないわけではなく実際はあるのだけれども、その解決方式にはやはり日本の特質がある。このような点で日本は非枢軸文明ですが、その結果自律性や中心への自律的な中心への接近が少ない。

だから日本はダイナミックな非全体主義的管理社会と考えることができ、細川連立政権によって自民党政権が崩壊しましたがナショナリズムが今後復興してくるような可能性ないし危険性がある。

このアイゼンシュタットの議論はひとつの文明として日本を捉えていて、大文明ではなくて、それに比べると小さい文明なのですが、それでも独立文明としています。大文明が枢軸文明であるのに対して、非枢軸の独立文明であるわけです。多くの非枢軸地域は海外の植民地になったりしているわけですが、日本はそうならずずっと独立を保ってきましたし、明治以降は経済が非常にダイナミックに発展したという点でもユニークなので、それが注目を集め、このような大著になっているわけです。その意味で日本文明は非枢軸文明としてのユニークさを持っている。

アイゼンシュタットの議論は、公と私の関係や普遍主義と特殊主義の関係といったところにおいてこれまで日本の政治学や社会科学がいろいろなかたちで指摘したことを彼なりのパースペクティブで整理したものといえます。アイゼンシュタットの議論は、かなり文化的な説明を重視しているのが特色です。第二次世界大戦後の戦後啓蒙の時代には、政治学の丸山眞男にせよ、経済史の大塚久雄とか法律学では川島武宜などが、日本文化の特色についてはかなり批判的な観点から指摘したわけですが、文化が政治や経済に影響を与えているという見方をしていました。実は最近はそのような議論は弱くなっていて、どちらかという文化は関係無しに現実の政治経済の動きを説明できるという考え方が強くなっています。例えば、社会学の交換理論なら交換の観点から説明できるとか、経済学的に利益追求の観点から説明できるという議論もあり、文化を重視する議論は最近はどちらかという弱っている。その中で、アイゼンシュタットの議論は文化にかなり重点的において日本の政治・経済・社会を説明しています。だから文化論的な議論を復興しているということになります。だから文化論の観点に慣れた人から見ると、これまでのさまざまな文化論の理論を彼なりに統合した理論といえますが、他方であまりそのようなことを聞いたことがない人から見ると、あまり見慣れない議論だと印象を持つことも大いにあり得るかと思います。自民党政権の崩壊や民主党政権の政権交代の展開なども、最近では文化論から見ることはあまりしないなので、その意味では珍しいと思えるかもしれません。

政治学で言えば丸山眞男のような政治思想史研究者の古層論のようなモデルもアイゼンシュタットなりに取り込んでいるといえる。丸山の場合、「歴史意識の古層」を「次々となりゆく勢

い」とまとめている、ヨーロッパのように終末がある時間観念とも違ひ、直線的にただ繋がっていく時間観念とも違ひ、時の勢いのような感じで時間の感覚が感じられるというのです。この「次々となりゆく勢い」という時間の感覚は、どんどんある方向に進展していく、そしてますます勢いがつくということで、このような発想はアイゼンシュタットが指摘していた生成論的であり、まさになりゆくわけです。そのような発想が時間的な感覚として現れているということができるということです。

丸山は「政治意識の古層」として政(まつりごと)や権力と権威の二重構造に注目しています。日本の政治のいちばんの原型的なパターンというのは、政(まつりごと)という言葉で言われているように、政というのは政治という意味があるのと同時にお祭りという意味での祭事、宗教的な儀式という概念を含んでいて、もともとの日本の政治の発想の中に天皇制にあるように祭事が含まれているという説があります。つまり、祭祀王のように、王様が儀式として宗教的な行事を行い、そのような人が同時に政治の中心になるという発想ですね。これに対して、丸山は、下から上に奉仕するというのがその中心的な意味だとします。そして、そのような考え方がもともと日本の原点にあって、それがその後展開していき、上には天皇制のような権威があって、その下に実際の権利の担い手が現れてくる。このように権力が二重になる。この二重の分化構造がいろいろなかたちで現れてきて、武家社会になっても、天皇制と武家、例えば鎌倉幕府となる。さらに、鎌倉幕府の中でも源氏が権威になって実権は北条氏が握るといように分化する。だから、このような権威と権力が分化して権力が下に降りるとい構造が日本の政治では繰り返されてきた。

天皇制が中心にあって従って天皇が祭り上げられていちばん権威があるとされてきたけれども、でも実権は幕府が握ったり、あるいは今であれば政治家が持つということになる。あるいは政治家の中でもトップリーダーを祭り上げて、実権をそれ以外のナンバー2とか中堅の人が持つ。このようなこともしばしばあります。小沢氏などはよく実際は自分が権力を握っているけれども別の人を担いで政党を作るとか、新しい政治の流れを作るとかということをすると言われていいますが、そのようなこともこういった日本政治の二重構造のひとつの現れであるというふうにいうことができます。それは日本のような天皇制がある政治構造に適合的な形態で、枢軸時代の文明の場合は帝国ができて、その帝国の場合は中心にいる帝王、皇帝が実権を持っているので、権力の二重構造にならないわけです。

このような点で日本の独特の政治構造もアイゼンシュタットの議論の中に組み込むことができます。私の議論においては、垂直軸、水平軸、超越軸という3つの多次元的な軸で文明論の展開、あるいは歴史的な展開を説明するのですが、枢軸文明の議論というのは特にその中で超越軸の分化を重視している議論です。つまり古代の文明においては、政治と宗教が完全に分化をしていなくて、政治権力が例えば日本の古代の記紀の神話にあるように宗教的な神話によって正当化されている。その意味で密接不可分の関係にあるわけです。

これに対して、枢軸時代は宗教的な次元、精神的な次元が権力とはっきりと分離する。だから政治的な軸、垂直な軸と分離して超越的な軸があらわれてくる。だからキリスト教にせよ仏教にせよ政治権力から離れたところで修行して悟るとか、あるいは政治権力から抑圧されるというような構造になっている。逆に言うと、それらが確立した後はそういった宗教的な観点から政治権力を批判したり、宗教的な観点に基づいて政治権力を再構成するというようなことが行われてくるわけです。

このように、垂直軸と超越軸の分化が枢軸文明の特色であり、それを前提としてその後の歴史が展開していくという見方をこの文明論ではしているわけです。これに対して、日本の場合は古代に成立した宗教的なものと政治的なものが未分化です。「政」が宗教的な祭事であると共に政治的な政治であるというものは、未分化であるということで、だからこそ、権威と権力の二重構造が生じてきているのですから、日本の場合は非枢軸的な文明の特色が政治においても現れているということになるわけです。

私の観点から見ると、たとえば水平軸との関係は非常に大事なところで、例えば原始から古代にかけては水平的な関係の中に垂直軸がはっきり現れて分化してきます。そして、近代の場合は、水平的、すなわち平等なデモクラシーとか形式的には平等な市場経済などが展開していきますから、超越的な軸の観点だけから考えるわけではありません。アイゼンシュタットにもそのような見方はあります。冒頭でアイゼンシュタットの巨視的な理論の特色を説明しましたが、このような信頼や連帯、社会的分業、資源という概念を使うことによって、水平線の要素と垂直軸についても考えることになるのです。連帯は基本的に水平的な要素が強いわけですし、権力も資源の中に入れて考えていますが、その中に垂直的な要素が含まれている。そういう意味で、アイゼンシュタットは私の議論と共通のことを別の概念枠組みのもとで言っているという部分がある。ただアイゼンシュタットの整理よりも、より明確に整理しようとして、私はこの 3 つの軸を中心に考える見方を提起しているのです。

10. 日本文明論の妥当性

アイゼンシュタットの文明論の妥当性はこの本をめぐる議論として非常に大事ですが、日本の文化論として見たときにはどうでしょうか。アイゼンシュタット自身も言っているように、それまでの多くの日本文化論では日本の文化の長所の部分を特に強調して言う議論か、逆に弱点の部分を非常に強調する議論との、どちらかとなる傾向が強かったのです。戦後の場合、日本の集団主義が戦前の軍国主義を招いたという反省に基づいて、日本が集団主義的な文化だと批判をして、個人の自立を主張する時には、日本の文化の弱点が強調されているわけです。逆に『ジャパン・アズ・ナンバーワン』というエズラ・ヴォーゲルの本のタイトルのように、日本の経済成長や発展に注目して、たとえば調和の重視のような文化的特質によって説明しようという文化論では、日本文化は長所とされます。

アイゼンシュタットの議論は一方でダイナミックな発展をする部分を日本の文化との関係で見ているという点で日本文化の長所を見ているわけですが、他方でやはり抑圧があるとか、管理社会になっているとか、公私が未分化であるというような弱点の方もしっかりと指摘している。どちらかという長所よりも弱点を強調する傾向があると思いますが、そうはいつでも長所の部分も見ているように思われます。そのような意味でバランスがいい総合的な議論になっている。

文明論として見ると、非枢軸文明であるという特質は弱点と関係しており、独立した文明を作っているというのが長所ともつながっていて、その独立文明としての特色を文化、社会、政治という観点から整理しているのです。アイゼンシュタットの議論に影響を与えている日本内部の論者の中にはアイゼンシュタットの議論にあまり賛成できないという人もいると思われていますが、その理由は、多くの論者が肯定面と否定面のどちらかの立場に関わっていることが多いので、バランスがいい議論について違和感を持つことになるからだろうと思います。

アイゼンシュタットは日本文明ということによって、日本というまとまりをかなり重視してい

るわけです。そもそも日本というかたまりを重視するか、それはひとつの文明をなすのか、というのはひとつの大きな議論です。最近のポストモダン派のような立場に立つと、例えば日本と言ってもその中にいろいろな地域があり、地域ごとの特性も違うから、日本全体を括るような言葉を使うことによってその特色に当てはまらないところを抑圧するような危険も出てくる。だから日本という一体性を考えるべきではないという議論もあるわけです。そのような観点から見ると、アイゼンシュタットの議論は日本という国の特色を考えていますからそれはよくないという議論になっていく場合があるのです。逆に日本という国の特色を重視する観点から見ればアイゼンシュタットの見方はこの点では極めて当然の話だということになります。ですから日本というひとつのコミュニティ、国家、こういったもののその特色としての存在を認めるかどうかということによってアイゼンシュタットの見方が分かれてくるわけですが、私はこの見方に相当の妥当性があると思っています。

そしてこの本は、自民党単独政権が崩壊する段階で書かれていますが、今は民主党政権が成立したが次の総選挙で恐らく崩壊するというタイミングです。細川政権が成立した後また自民党政権になり、またその後民主党政権になったということですが、ある意味でそのような変化を経た後で見ても、この本は決して古くなっていない。民主党政権の時も細川政権の場合と同じように新しい流れがいろいろ起こっていて、伝統的な日本の文明も変化が生じる可能性も感じさせたのですが、しかしそれで完全に変革が生じたかというとは実はそうならなかったという見方が強いだろうと思います。鳩山政権のときは脱官僚制とか、あるいは「新しい公共」とか、地域主権というような新しいラディカルな改革を提起しましたが、必ずしもこれらは実現できなくて、菅政権、野田政権と進むにつれ、だんだん財務省や経産省などの省庁に対する依存が強まったり、ラディカルな改革案が後退したり、「新しい公共」という発想も事実上なくなったりしています。

そのようなことを見てみると、政権交代が起こるような変革は生じて、根本的な秩序の変化にはつながらなかったということになります。アイゼンシュタットは日本にもが抗議行動は起きると言っています。確かに、抗議行動があつて政権の変化が生じたわけです。けれども、それが根底的な変化・変革になって新しい秩序をもたらすかということ、ある程度までしか行かずには元に戻ってしまうという傾向があるように思えます。おそらく今度の総選挙の結果自民党が相当回復して新しい政権の核となるようになると、結局、秩序は変化しないで元に戻ってしまうことになります。それは実は、アイゼンシュタットが言う家産制的な政治の特色です。一定の変化が生じた場合、根本的な変革に至らず元に戻ってしまう。しかもそれは非枢軸的な文明の特色です。枢軸文明の場合はまさに徹底した変革が生じて、地方にまで浸透して全面的な変化になっていくけれども、家産制は、中央がそれだけの力を持って地方に浸透できずに、いつの間にか元に戻ってしまう。私は日本は新家産制的な地域であると考えていますから、そのような特色が今回の民主党政権の変革にも現れたかもしれないと思えます。その前の段階では細川連合政権が成立した段階で自民党政権時代の政治から変わるのではないかという期待がありましたが、細川氏が辞任し、橋本政権を経て結果的に自民党政権に戻ってしまう。

もちろん若干の変化は生じています。自民党単独政権が終わって自公政権になり、単独政権のときに比べれば政治の在り方が変わったとか、民主党政権を経て一定程度の変化が起こったというように、全く変化がないというわけではないのです。でも、根本的に新しい秩序を建設するという突破、つまり **break through** が、日本文明、非枢軸文明の場合はなかなか難しいという議論が、アイゼンシュタットの主張からは導かれるわけですが、期せずして彼の議論が少なくとも

民主党への政権交代については適合してしまうと思えるわけです。

しかも、アイゼンシュタットは政治に変化の可能性があるとする反面で、ナショナリズムの盛り上がりを指摘して、それが今後また強くなる危険性があるということを指摘していました。まさに安倍自民党ではナショナリズムが強いわけですし、「日本維新の会」の党首になった石原慎太郎氏は、さらに右よりの極端なナショナリズムを主張しています。ナショナリズムが強くなっているのも、日中韓の関係も緊張したりするわけです。そのような意味でもアイゼンシュタットがここで言っている予測ないし可能性の指摘は当たった部分があると改めて思いました。

逆に言うところのアイゼンシュタットの議論から、我々はどのようなことを示唆として受けて、今後活かしていくことができるか、について考えてみましょう。公共哲学の観点から見れば、公共哲学では「公」と「公共」の分離を主張しています。公は国家、官僚を意味することが多いので、公共の概念をそれとは分けて、人々の作る公共が大事だとしています。このような公共の考え方を進展させて、権力と分離された自立的な公共空間を建設しようということを主張しているわけです。

アイゼンシュタットは、まさしくこのような点について、自律的な公共空間が建設されていないとか、日本という国家とネーションが分かれていないという点を日本の特質として指摘しています。だからアイゼンシュタットが指摘しているような日本の特色を打破することがやはり大きな課題となっていて、それを公共哲学は主張していたわけです。それができれば日本文明のこれまでのパターンが変わる可能性がある。

同じように原初的な原理に基づく国家に対して、アイゼンシュタットが重視する超越的あるいは普遍的な新しい理念が大きく広がっていけば、それが日本のもともとのあり方を変えていく可能性はもちろんあるだろう。それはなかなか難しいですが、そういった可能性を改めて自覚することが重要だと思います。

11. 政治哲学と日本文明の可能性

それから政治哲学の関係ではコミュニタリアニズムとの関係もなかなか面白いところです。アイゼンシュタットは、何箇所かでコミュニタリアニズムという言葉を使っていて、日本の抗議運動において共同体主義的ビジョンが現れたとしています。これは、理想主義的な弥勒の世のように、水平的で平等的なコミュニティができるというような理想主義的なビジョンです。それによって一定程度の抗議運動は生じるけれども、完全には実現できないということです。

その意味では、現状の問題点に対して新しい理想的なコミュニティを作るというようなコミュニタリアニズム的運動が発展していったら、秩序を新しく建設していくようなところまでいけば、日本の歴史のこれまでのパターンを変えていくこととなります。コミュニタリアニズムというと、日本ではリベラルな人たちは日本の伝統的な共同体とか文化を賛美するような保守的な思想ではないかというふうに批判をしているわけですが、今日の政治哲学におけるマイケル・サンデルのようなコミュニタリアニズムはそのような前近代的ないし保守的な思想ではなくて、リベラルと保守主義の間にある中道（左派）的な思想です。

アイゼンシュタットのいうコミュニタリアニズムは、政治哲学のコミュニタリアニズムと同じではありませんが、日本の伝統的な共同体を肯定的に強調する共同体主義とは違い、政治哲学のコミュニタリアニズムとの共通性もあります。だから、コミュニタリアニズムが新しい思想として日本の変革を促進すれば、そこには文明論的な意義が生じるかもしれません。

アイゼンシュタットの場合は、基本的には枢軸文明を、より優れた文明だと思っている。日本文明は非枢軸文明の中でダイナミックに展開していてユニークだとは思っていますが、少なくとも枢軸文明の問題点はこの本ではあまり語られません。でも現在の大きな歴史の展開を見てみると、実は例えば 9.11 の後のキリスト教の原理主義とイスラームの原理主義がそれぞれの政治を硬直的にさせて、その間に紛争や戦争を発生させるという問題があります。ある意味では紛争が戦争になりかねない状況があります。それはある意味でハンチントンがいったような文明の衝突ですが、これは枢軸文明間の衝突です。

そういった観点であらためて今日の世界のあり方と日本のあり方を見てみると、日本の場合は儒教や仏教というようなそれぞれの枢軸文明の中軸となる思想や宗教が入ってきているけれども、ヨーロッパの宗教戦争のように正面から対立して戦争になることなしに共存してきている。たとえば神仏習合のようにシンクレティズムと言われるような状況が日本の中に存在している。要するに、同じ人がクリスマスを祝ったり正月に神社に行ったりするという風習です。それは、それぞれの枢軸宗教の方から見れば、仏教や儒教が変質して日本化したということですが、良く言えば、日本化することによって共存したということになります。

だから日本の場合は文明として特に調和や和を強調することが、聖徳太子の「十七条の憲法」以来あるようにしばしば言われているわけですが、その「和」によってそれぞれの文明の間の共存を可能にすることに寄与できれば、地球的な文化ないし地球的な文明の成立に寄与する可能性もあるだろうと思います。

これはアイゼンシュタットがあまり言わないことですが、日本文明の持つひとつのポテンシャルティではないか、というふうにも私は思っています。スピリチュアリティの観点から見れば枢軸時代にはあくまでも普遍的な宗教が成立したとは言いつつ、やはりひとつの大陸の中で発展をした。最大でも大陸規模です。今は地球規模でそのようなことを考えることが必要になってくるので、今後私は地球的なスピリチュアリティが重要だということを主張しているのですが、ある意味で日本の文明はそういったものの形成に寄与できるという可能性があると思っています。

ただ、日本の場合、さまざまな文明の要素が流入して共存しているというメリットはありますが、他方でアイゼンシュタットが言っているように、日本化している結果としてその文明のオリジナルな考え方が失われている部分もあります。また、普遍主義と特殊主義の循環があり、普遍主義が強くなっていく時期があると、しばらくすると特殊な日本の文化が浮き上がり、また普遍主義が起こるとというような循環がある。ここで日本の固有の要素が浮き上がると、アイゼンシュタットの言うように、ナショナリズムが台頭することになります。

このように、日本文明は、普遍文明の流入とナショナリズムの台頭の循環を何回も繰り返してきているのですが、私たちはそれを思想的にしっかりと把握してそういった極端な揺れをなくしていくことが望ましいのではないだろうか。特にナショナリズムの考え方が勃興するときは海外の思想や政治制度を批判して日本独特のものを作ろうとするあまり、さまざまな軋轢や混乱を招くことがある。典型的な例が第二次世界大戦の前に国粹主義の考え方が復興してファシズムが起こってきて戦争に突入する。それは日本ファシズムと言われることがありますが、アイゼンシュタットも指摘している通り、日本ファシズムは海外のナチズムとは違ってかなり日本的な色彩が強いわけです。しかし、その結果として戦争で多くの犠牲が生まれたわけです。

その後は普遍文明として、アメリカ文明を中心とする西洋文明を受け入れていきますが、今後とも極端なぶれがあると、そのようなときには戦争が起こるとか大混乱が起こるといったことがあり

がちだろうと思います。そのような極端なぶれがないように思想的な整理、構造化が広くできれば、日本文明の長所を活かしながら問題点を減らしていくような方向に進んで、地球文明の中で日本文明を位置付けていくことが可能になるだろうと思うのです。公共哲学では、今後はグローバルなアイデンティティーとともにナショナル、ローカルなアイデンティティーが複層的に存在することを望ましいと主張していますから、地球的な文明が生成していく中で日本文明が寄与し、さらにまた日本文明としての独自の発展を遂げるというのが望ましいだろうと私は思います。

もちろん、このような思想的構造化は実際には簡単ではありません。私は、それを「新対理法的な統合」と言っています。対理法というのは *dialectics* に相当し、普通は弁証法という訳語が使われています。哲学では、弁証法はヘーゲルなどが使った概念として有名なのですが、私はこの弁証法という言葉を抑えなおして対理法という言葉に訳しています。弁証法は *dia* という言葉があるようにふたつの関係から発展していく。一般的な弁証法のイメージは、「正」と「反」が対立していてそれを統合する「合」によって止揚していった、論理が発展する歴史が展開するという見方です。私は、問答法、すなわち対話法からこれをとらえ返して、AさんとBさんが対話をして議論する中から新しい考え方が生まれてきて、それによってAさんもBさんも納得するというプロセスを哲学的な論理として発展させていったのが弁証法だと理解しています。弁証法という言葉は日本語として分かりにくいので、対話法との関係で対理法として弁証法をとらえなおしたらどうか、と考えているのです。

そうはいってもヘーゲルの弁証法にはそれだけでは問題があるので、新しく新対理法を考える必要があります。ヘーゲルの場合は自分の論理で全てが統合できて、それが最高のものの見方だと考えているようですが、実際には考え方の違いを通じて発展していくというプロセスが、ある究極的な到達点に到達すると、あとは止まってしまうのではないかと思えるわけです。実際には、そのような展開は永遠に続いていきますから、無限のプロセスを考える必要があります。そして、ある時期にうまく統合できたように見えてもまた次の時期には変化が生じて発展していくというように、対理法をとらえるべきだと思うのです。対話型講義も、対話をすることで議論が発展していくという点では、新対理法的な運動を実際の講義で対話を通じて行っていくということになるわけです。

何が「新」かという点、統合のプロセスは一回限りで終わるのではなくて、また次の段階、次の段階と永遠に発展していくだろうと思うので、そのような意味で新対理法的な統合のプロセスとして文明の衝突を克服することを期待したいのです。トインビーの言い方をすると、文明の出会いを通じて新しく発展するということになるでしょう。

今は、文明の衝突が大きな問題となっていて、それがさまざまな戦争などを起こしかねないわけですが、ふたつの文明が対立をしても、その間で対話をし、対立や対話を通じてより高い次元の考え方が生まれていけば、今まで対立しているように見えた文明、たとえばキリスト教とイスラームというような文明が位置付けられて統合的に理解されるようになるでしょう。そうなれば、地球的な文明の中のキリスト教文明とかイスラーム文明というようなかたちになっていくことができるだろう。むしろそのようなことを歴史的に模索していくべきだろう。そのような意味で新対理法的な統合のプロセスを文明間で作っていくことが地球文明では大事だろう。そのための役割を日本の文明も果たしていければ有意義だ、と思うのです。

※本稿は、アイゼンシュタットに関する講義（2012年11月20日、27日）をもとにその記録を文字化したものである。時間的な事情で、そのチェックや修正は最低限にせざるを得なかった。そこで、研究などにおいてこれを参考資料として用いる場合には、原典にあたって確認してほしい。