

第10章 /

アジアの時代の社会経済システム

—近代西欧文明との比較を通して—

はじめに

われわれは、前章において、現代の「経済文明」の姿を「制度的変容」という観点から考察し、まず、現在の内外における多種多様な問題・混乱の根本原因が、経済や社会それ自体が当該社会の文化的・歴史的基盤から切り離され、経済が社会を規定する「経済社会システム」（「経済文明の時代」）となり、トータル性を忘却・喪失し、部分合理性を無制限に追求していることにあることを明らかにした。つぎに、それを根本的に解決するためには、現在の「経済社会システム」を「社会経済システム」本来の社会的・文化的・歴史的基盤へ引き戻し、経済を社会のなかに埋め戻す必要があることを指摘した。

そこで、本章では、これまでの考察を踏まえ、「東アジアの時代」ないし「アジアの時代」と言われる今日、とりわけ東アジア（中国、日本、韓国）と欧米の社会経済システムとの比較に焦点を当て、トータル・システムの観点から東アジアの経済や社会が現在どのように位置づけられるのか、そして今後の可能性や進むべき方向性はどのように考えられるべきなのかについて、考察してみることにしたい。

1 東アジアの時代

20世紀の後半、とりわけ最後の四半世紀における東アジアの経済成長は目を見張るものがあった。21世紀に入った現在でも中国経済は世界経済の最大

の牽引力となり、急成長を続けており、中国、韓国、日本を含む東アジア地域は西欧、北米とならぶ世界の三大経済圏のひとつとなっている。その東アジア地域は西欧、北米経済圏に遅れて、わが国を例外として20世紀の第4四半世紀から経済成長を遂げた経緯から「東アジアの時代」とも言われてきたが、果たしてそう呼びうる内実を伴ったものであるか否かは大いに検討の余地がある。ここでは、文明史（文明伝播）の観点から考察してみることにはしたい。

(1) 東アジアの「経済」

ユーラシア大陸の乾燥地帯に発する文明は、インド・中国・日本という東流れとオリエント・地中海・ヨーロッパという西流れの二つのコースに分かれ伝播していった（図10-1参照）¹⁾。東アジアと西ヨーロッパは文明のこの二つの伝播経路の終点に当たるが、言うまでもなく、近代200年が西欧文明の時代であったのに対して、東アジアはその文明の後塵を拝した。その中で、いち早く日本は19世紀末西欧文明を導入することに踏み切り、それ以来140年にわたり欧米を手本として近代化、とりわけ工業化に邁進してきた。これに対して、韓国、中国の西欧文明の導入による近代化（主として、工業化）は20世紀後半、とりわけその最後の四半世紀を待たねばならなかった。つまり、20世紀の第4四半世紀に至り初めて東アジア全体の工業化が軌道に乗ったのである。その意味での「東アジアの時代」、東アジア経済の「離陸」である。

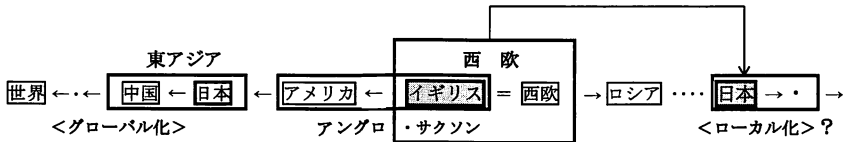
ところで、ユーラシア大陸の乾燥地帯に起こり東西二つの経路で伝播して行ったのは農業文明であり、ヨーロッパと日本はその農業文明の伝播経路の終点に当たっていた。しかし、ヨーロッパは同時に近代における工業文明の起点でもあった²⁾。明治維新以降の日本の近代化とはその西欧発の工業文明

図10-1 農業文明の伝播経路



の積極的な導入であり、「東アジアの時代」とはその工業文明が100～200年遅れで東アジア全体に伝播したということに他ならない。ヨーロッパ近代における工業文明の勃興と現代の東アジアにおける工業文明の伝播を仔細に検討すると、工業文明は農業的文明伝播の終局点であるイギリスにおいて18世紀後半に勃興し、それがヨーロッパ大陸のフランスやドイツ、あるいは遠くロシアにまで及び、農業文明伝播の経路を逆行して伝播して行くと同時に、イギリス発の工業文明はさらに西へ進み、大西洋を越えアメリカにまで伝播して行った。それに対して、農業文明伝播の東流れのコースではその終局点である日本において19世紀末に工業文明の導入が政策的に進められ、そのことが20世紀後半には東アジア全体の工業文明への伝播に大きくつながった。そして、グローバル化の今日では工業文明は世界全体に波及しつつある（図10-2参照）³⁾。

図10-2 工業文明の伝播経路



ここで、われわれは、農業文明の伝播と工業文明の伝播とのあいだには、決定的な相違が存在することに注目したい。まず、農業文明の伝播のばあい、農業そのものが本来自然との深いかかわりのなかで初めて成り立つ産業であることと、そうであるがゆえに、伝播された地域での自然とのかかわりのなかで数千年というタイムスパンで時間をかけてその地域固有の文化と融合していったということ、つまり当該地域の自然や伝統のなかで受容され融合していったということである。これに対して、イギリスで起こった近代の機械工業文明は、本来自然や伝統と乖離する性質を有し、そうであるがゆえに、当該地域の自然や伝統とは無関係に数十年というタイムスパンで短期間のうちに導入が可能であるともいえるが、逆に言えば、工業文明の導入には当該地域の自然や伝統文化との大きな軋轢が必然的に伴わざるを得ないというこ

ともなる。このことは明治維新以降のわが国における近代化・工業化が苦難の歴史であったことを思えば、容易に理解できよう。

さらに、工業文明は西欧文明が生み出したものではあるが、より正確に言えば、それはイギリスに端を発し、アメリカにおいて完成した文明であるといえることができる。このことは18世紀後半から20世紀の初めまでイギリスが世界の覇権国であったこと、その後はその覇権がアメリカに移っていることなどからも十分うかがい知ることができる。つまり、近代の工業文明はイギリス、アメリカのアングロ・サクソン文明であったと言っても過言ではない⁴⁾。したがって、「東アジアの時代」というのは、そうしたアングロ・サクソン文明の核たる機械工業文明を東アジア全体が受容しようとしているということに他ならない。その意味で、東アジアの時代は、あくまでもその「経済」、より正確には「アングロ・サクソン型の経済」が注目されているのであって、決して「東アジア」そのものの固有性に焦点が当てられているわけではないことに、注意する必要がある。

このように、東アジアの時代を考えると、西欧文明をイギリス、アメリカのアングロ・サクソン文明と大陸西欧文明とははっきりと区別して捉えることが必要となる。通常、近代西欧文明という表現にも見られるように、近代社会を主導したのは西欧文明と理解されているが、近代科学の成果を初めて実地に試したのはイギリスの産業精神であった。その精神の源は、後述するように、自由主義神学（理神論）を標榜するイギリスの基督教の影響によって生み出された「進歩の宗教」であり、それが西欧文明の将来に大きな影響力を与えた⁵⁾。結局、「東アジアの時代」とは、こうしたアングロ・サクソン文明の「経済力」による拡張の最終段階に当たるということである。したがって、東アジアの経済は工業文明のこれまでの伝播の流れの上にある⁶⁾。

(2) 東アジア（東洋）と西欧（西洋）⁷⁾

上述のように、グローバル化とはアングロ・サクソン型文明に世界が席卷されることであり、東アジアの時代もその流れの一齣にすぎない。その意味

で、「東アジアの時代」と言われても、それは決して「東アジア」固有の特性や価値が考慮されているわけではなく、東アジアの「経済」が取り上げられているに過ぎないということである。それでは、このような状況の中で「東アジア」に敢えて焦点を当てることに何らかの意味が見出されるのか、あるいはそもそも「東アジア」なるものが存在するのだろうか⁸⁾。

ここでは、後者の問題から取り上げ、検討してみることにしよう。この問題（「東アジア」というものが存在するのか否かという問題）について、結論から先に言えば、ユーラシア大陸の乾燥地帯に発する文明の伝播経路の東の終点に位置する東アジアの文化は、西の終点に位置する西欧の文化と対局の関係にある。つまり、東アジア（東洋）は西欧（西洋）との対比で理解することができる。このばあい、東アジア（東洋）とは中国および中国文化に多大な影響を受けた国々（主として日本と韓国）のことであり、西欧（西洋）とは歴史的にヨーロッパ文化の影響下にある地域のことである。東アジアの文化は古代中国の思想的伝統のなかで、西欧の文化は古代ギリシアの知的遺産が長い歴史的なプロセスのなかで、それぞれ自己準拠的に維持・強化され、世界に対するまったく異なるアプローチが今日まで東洋人と西洋人とに継承され、現代でもそれぞれの地域の社会経済システムを根底から規定している。

一般に、東アジア人（東洋人）は相互協調的な世界に生きており、自己は大きな全体の一部であると考え、対象を広い文脈のなかで包括的に（「部分—全体」関係で）捉えようとするため、世界は多くの要因が複雑に絡みあい、絶え間なく変化し、あるいは循環していると理解している。その結果、周囲と調和する（状況や環境に合わせる）ことに価値を置き、論理よりも体験や結果の望ましさを優先する。そのため、一見矛盾することでも「どちらにも一理あり」の精神で受容して極端を避ける（「中庸」や「中道」を見出す）傾向が強い。

これに対して、西洋人は個人主義的で相互独立的な世界に生きており、特定の事物や人間を周囲の文脈から単独で切り離し、分析的に（「個—集合」

関係で) 捉えようとするため、世界は単純な規則によって理解(世界についての体系的記述)が可能で、自己の目的のためにコントロールできる不変不動(安定)の世界ないしは直線的世界であると理解している。その結果、個性に価値を置き、論理を重視し、討論と文章技法を尊重して、「善か悪か」の精神で普遍的な原理を追求し、矛盾を避ける傾向が強い。

西洋の分析的思考様式の出発点は、古代ギリシア人がもっていた「主体性」の観念である。そこから客観的な外の世界と主観的な内の世界とが分離され、自然の発見へとつながり、それがやがて科学の発明へと結びついた。17、18世紀に生まれた西欧近代科学が近代の工業文明の根幹をなし、近代の経済社会の経済的發展を支え、20世紀中葉には先進諸国で「豊かな社会」を築き上げるのに大きく貢献してきた。20世紀後半は、一方で工業文明が世界に拡散するプロセスであったが、他方で先進諸国においては、工業文明の根幹をなしていた西欧近代科学、さらにはその近代科学を支えている分析的な思考様式のマイナス面が顕在化するプロセスでもあった。とりわけ、人間が自分自身の目的のために環境を自由に操作できるという「コントロール幻想」や論理的アプローチが突出することによる「リアリティの喪失」は、現代の経済社会のいたるところに表れている。これに対して、東アジアの包括的な思考様式は近代科学が生まれる素地とはなりえなかったけれども、近代科学の原子論的な世界観が生み出した今日の経済社会の諸問題を根源的に解決する上で、貴重な視点を提供する潜在的な宝庫であるように思われる。

ところで、実は上述の西洋人(西欧人)の分析的(原子論的)思考様式の強度は西欧文明内においても大きく異なる。一般に、ある国が西方にあればあるほど、その国における相互独立的な価値(個性、自由、合理性、普遍性といった価値)はますます優勢になり、明確化していく。「西洋的な」行動パターンを典型的に示すのは白人プロテスタントのアメリカ人であり、カトリック系の人々やアフリカ系アメリカ人やヒスパニックを含む少数民族の人々は、それよりはやや東洋に近いパターンを示す。したがって、一方の極に、プロテスタントかつアングロ・サクソンの文化の影響をもっとも強く受

けている国々があり、もう一方の極に東アジアの国々があり、その中間よりも西洋よりに大陸ヨーロッパの国々が位置する。ヨーロッパ大陸の知の歴史はアメリカや英連邦に比べれば全体論的である（政治、経済、社会に関する大きな思想体系は、主としてヨーロッパ大陸から生まれた）。思考様式の相違は行動様式の違いを生み出すが、それらは全体として文化や宗教の違いに基づくものであり、それを基盤とした社会はシステム全体の違いを生み出している。こうして、先に言及したように、近代世界を主導した西欧文明にはアングロ・サクソン文明と大陸西欧文明があり、両者はその性質を異にし、この200年の歴史の流れはイギリスに始まりアメリカに終わる近代工業文明の流れであった。ところが、現在その流れが逆行し、ヨーロッパ大陸の西欧文明に基軸が移ってきている。ヨーロッパ連合（EU）はその具体的現れである。つまり、これまで近代工業文明の最先端として世界の注目を浴びてきたアメリカから、新たな文明を目指す流れがヨーロッパ大陸へ逆転しているのである。その意味で、近代200年を支配したイギリス、アメリカのアングロ・サクソン文明が支配的な文明として終焉の時を迎え、大陸ヨーロッパ文明が脱工業化文明の新たな旗手として世界を先導し始めているといえることができる。

アメリカ発の情報に覆われ、依然としてアメリカ型のシステムをモデルと仰いでいるわが国を初めとした東アジアの国々では、EUの歴史的意味に関する理解が極めて不十分である。というのは、西欧の先進工業文明に追いつくことを至上命令としてきた東アジアは工業文明を導入することに邁進し、その西欧の工業文明を全体として捉える余裕がなく、あるいはその努力を怠ったがゆえに、本家本元のイギリス、アメリカ以上に西欧文明を無原則に追求し、東アジアの国々やわが国ではそのマイナス面が経済社会のあらゆる領域に顕在化しつつある。それは、結局、社会経済の基盤をなす文化や宗教が西欧社会と原理的に異なる東アジアにおいて、まったく異なる文化や宗教の上に成り立つ西欧型の、とりわけアングロ・サクソン型のシステムを追求することに起因している。いま必要とされるのは、経済社会を社会的・文化

的・歴史的基盤からトータルに捉え、「東アジア」本来の社会経済システムの可能性を検討することである。しかし、そのためには東アジアが無原則に追求しているアングロ・サクソン型システムの基盤をなす西欧文明の特質を知ることと、その西欧文明におけるアングロ・サクソン文明と大陸西欧文明との本質的相違を知ることが必要である。

2 アメリカン・ドリームの終焉と EU の台頭

上述のように、今日の世界は一見アングロ・サクソン型のシステムが世界を席卷しているかのような印象を与える一方で、より奥深いところではまったく新しい流れが EU の台頭によって生まれ始めている。わが国を初めとする東アジアは前者の従来の動きのなかに埋没し、後者の流れの意味については極めて理解が弱い。「東アジア」の経済を考える上で、この新たな動きを正確に理解することが重要である。ここでは、まずこれまでの流れとこれからの流れを「アメリカン・ドリーム」と「ヨーロッパ・ドリーム」と捉え、それらの対比を通してアングロ・サクソン文明とヨーロッパ大陸文明との相違を明確にしておきたい⁹⁾。

(1) アメリカン・ドリームの凋落

産業革命後の200年余りのあいだ、世界をリードしてきたのは西欧文明であり、なかでもイギリスとアメリカのアングロ・サクソン文明であったが、20世紀初めまで世界の覇権国として君臨したのはイギリスであり、その後の20世紀における覇権国はアメリカであった。建国後200年のあいだ、アメリカはすべての人に成功の機会が無限に開かれている「機会の国」であった。「機会の国」であるアメリカという民主国家で個人が自己の責任において自由に富を蓄積することで経済的成功を遂げ、経済的・社会的に限りなく上昇できるという「アメリカン・ドリーム」の考え方は、アメリカ国内だけでなく広く世界中で魅力的なものとして受け入れられてきた。アメリカン・ドリ

ームは、ヨーロッパの二大伝統である篤い宗教心と勤労を尊ぶ労働理念が融合したもので、表面的には矛盾しているが、人間の基本的な欲求である「来世での救済」（篤い宗教心）と「現世での幸福」（素朴な功利主義）に訴えているという点において、それは人類史上最強のヴィジョンである。

篤い宗教心（神への揺るぎない信仰）は、16世紀宗教的迫害を逃れてアメリカ大陸へ渡ってきた清教徒たちの指導者であったジョン・ウィンスロップによって先導され、人々は自らを「神の選民」とみなしたが、この「選ばれた民」という意識はアメリカン・ドリームを中心思想として今日まで受け継がれている。この選民意識はアメリカを先進国の中でもっとも宗教心の篤い国とし、善悪についての絶対的な基準を支持する国民性と深く結びついている¹⁰⁾。他方、現世での幸福については、規律と勤勉の徳（自己改善）を奨励する格言にみられるように、ベンジャミン・フランクリンが「現実的な指針（実用的な合理性）」を提供した。フランクリン流の勤労を尊ぶ労働理念は、物質主義や功利主義、市場における私利追求を強調する啓蒙主義に触発されたものであった。こうしてアメリカ人は地球上でもっとも宗教に熱心であると同時に極端に実利的な国民となったのである。

アメリカン・ドリームの根底にある「自由」は「自立（independence）」、すなわち「消極的自由」（自主独立し他者から隔絶する自由）に当たる。そのため、「財産（富）」は排他性（exclusivity）として理解され、富のもたらす排他性が安全を保障すると考えられている。その結果、アメリカン・ドリームにおいては、個人の自主独立（自立）に基礎を置き、経済成長、市場、個人の富（財産権）、勤労精神が重視されることになる。（「アメリカ人は働くために生きる」）また、個人の卓越や各自の義務と責任に対する信念に基づき、個人の機会が強調されるため、政府の関与は極力制限される。そのため、アメリカ人は世界でもっとも個人主義的国民だが、他方では、居住するコミュニティへの奉仕活動も活発であり、公共福祉促進のために自主的な団体を設立することにも熱心である。こうして、アメリカ人においては、個人の富の蓄積を最大にして、財産を処分する個人の権利を保障（＝政府の関与

を制限)する一方で、貧困者を助けるのは個人の選択の問題とされる。実際、社会問題や経済問題への対処は個人の自主的取り決めに委ねられていて、大学や病院の半分、社会奉仕団体の三分の二は公共部門ではなく非営利部門に属し、ヨーロッパにおいては見られないものである。

ところで、1991年の旧ソ連の消滅によって、アメリカは唯一の超大国となったが、これまで世界の人々を惹きつけてきたアメリカン・ドリームにも20世紀末には大きな翳りが見え始め、凋落の段階に入っている。凋落の要因としては、大きく3つのものを挙げることができる。

まず、産業革命以降の200年のあいだ世界をリードしてきたアングロ・サクソン文明、とりわけ20世紀のアメリカ文明がもたらした「豊かな社会」の裏側でひそかに進んでいた資源・エネルギー問題、地球環境問題など、経済が社会を規定するアングロ・サクソン型の「経済社会システム」(成長経済)の限界が露呈しつつあるということである。このことは、無限に開かれて初めて意味をもつアメリカン・ドリームの個人的成功の機会が実質的に不可能になりつつあるということを示している。このことは、現在、人類が際限なき物質的發展を特徴とする歴史の終焉のときを迎えているということからも明らかである。

つぎに、アメリカン・ドリームがもたらした「豊かな社会」が行き過ぎて、勤労意欲の低下やコミュニティへの奉仕活動への参加の急激な減少など、アメリカン・ドリームの根底となる個人の自立の精神に大きな後退が見られるということである。とりわけ、巨大な広告産業の影響下にある今日のアメリカ文化(メディア文化、クレジットカード文化)においては、即座の成功への願望が浸透しており、勤労を尊ぶ労働理念は大きく弱体化している¹¹⁾。

最後に、第3の要因は、最初からアメリカだけを念頭においた特殊性のために、危険と多様性が増し、相互依存を強める世界では、従来民族国家政治モデルに執着するアメリカン・ドリームは実際的な価値を失うということである。さらに、労働理念が揺らぎ始めている一方で、宗教心だけが依然として強いアメリカは、必要とあらば喜んで軍事力を行使しようとする愛国心

と自国優先の価値絶対主義とが結びつき、排他性や独善性を強める危険性が存在する。実際、2001年の9.11以降のアメリカはその傾向を顕著に示しているといえよう。

以上、要するに、個人主義的自由主義に基づき、経済、政治、社会、文化などあらゆる領域において最大限の自由な活動（科学研究に制限は課さないという啓蒙主義の精神）が認められ、かつ可能だったということが、飛躍的な物質的富の成長と蓄積を可能にした。しかし、それが可能であったのは、一言で表現すれば、生態系や社会全体に対して人類の活動が占める位置が相対的に小さく、世界がいわば「からっぽの世界¹²⁾」であったからである。換言すれば、アメリカン・ドリームを可能とした相互独立的な価値（個性、自由、合理性）は決して普遍的なものだったのではなく「からっぽの世界」でのみ可能であったという意味で、近代固有のものであったということであり、時代は明らかに次の時代の新たな価値を必要としているといえることができる。

(2) EUの台頭

ユーラシア大陸の乾燥地帯から西へ伝播した文明がオリエントからヨーロッパ大陸諸国を経てイギリスへ伝わり、つぎにそこで生まれた工業文明がさらに西のアメリカ大陸まで波及した。その文明の伝播・波及の経路が、今日のグローバル化の流れにおいては、アメリカの工業文明が世界全体へ波及する動きの優勢を示しているように見える一方で、トータル・システムとしての社会経済システムに焦点を当てるとき、むしろ世界の動向はより深いところでは、アメリカ、あるいはイギリスのアングロ・サクソン文明からヨーロッパ大陸へと西流れの文明の経路が逆転する傾向を示している。つまり、アメリカン・ドリームに翳りが見え始め、終焉の時を迎えようとしているのに対して、ヨーロッパ大陸諸国はEUという形を通して、この四半世紀のあいだ新しい「機会の国」になりつつある。その意味で、ヨーロッパ人がリードしている新時代への道を、リフキン (J. Rifkin) が「ヨーロッパ・ドリーム」と呼んでいることも十分頷ける。

ヨーロッパ・ドリームは、多様な視点と多文化性に対する感性と新しい普遍的ヴィジョンを合わせたもので、アメリカン・ドリームと際違った対照をなす。アメリカン・ドリームが、個人の自主独立を重視し、個人の機会を強調するのに対して、ヨーロッパ・ドリームにおいては、コミュニティの結びつきや社会全体の幸福が重視され、そのためには政府の関与も承認される。後者における自由は、前者におけるような自主独立や他者から隔絶すること（消極的自由）ではなく、「自律」としての自由（積極的自由）であり、他者との相互依存関係へのアクセスが重視される。そこでは他者との関係の包括性が安全をもたらすのであり、アメリカン・ドリームのように富をもたらす排他性が安全を保障するものではない。

ヨーロッパ・ドリームが示す代替ヴィジョンは、経済成長、市場、個人の経済的富、自主独立、勤労精神ではなく、持続可能性、コミュニティ、生活の質、相互依存、普遍的人権や自然の権利、余暇や人間性に焦点を当てる。とりわけ、注目に値するのは科学と技術を管理するEUの基本方針が、これまでのものを革命的に転換させていることである。まず、立証責任のあり方を逆転させている。具体的には、従来制度ではたとえば化学製品が有害であることの立証責任は消費者や政府に課されていたが、化学製品の登録・評価・認可のためのEUの新たな「REACH」という制度においては、企業に自社製品の安全性を証明することを義務づけ、それができなければ市場での販売を禁止している。また、EUの新しい規制方針は従来のように問題が発生してから対応するのではなく、「科学的な確実性」の必要性が「心配の合理的な根拠」の概念で緩和されることにより、害が生じる前にそれを防ぐ危険予防型の規制制度となっている（＝「予防原則」）。EUにおいては、リスクがグローバル化した現代の「リスク社会」において、無制限の科学研究を認めてきた従来の姿勢から無制限の科学研究の正否を問う姿勢への転換が見られる。こうした姿勢は、18世紀の啓蒙思想の物質主義の牢獄から人類を解放するという意味で、「第二の啓蒙主義」とも言われている¹³⁾。

このように、ヨーロッパ・ドリームは多くの点でアメリカン・ドリーム

と正反対である。新しいヴィジョンを魅力的なものにしているのは、古いヴィジョンの欠点に他ならない。ヨーロッパ・ドリームにおいては、持続可能で定常的なグローバル経済の到来に合わせて、生活の質・持続可能性・平和と調和に注目する新たな歴史を敢然と提示している。まさにこの点に新しいヴィジョンの魅力がある。

グローバル化を単にアングロ・サクソン型のシステムの地球規模での拡大としてだけとらえている視点では、こうしたヨーロッパ大陸における新たな動きの真の意味は理解できない。ヨーロッパ・ドリームのもっとも大きな意味は、近代200年間の工業文明の流れに対して初めて本格的な歯止めが意図的かけられたところにあるが、さらに、それだけではなく、従来のようにヨーロッパの国々のひとつひとつに目を向けるのではなく、ヨーロッパを全体（ヨーロッパ合衆国）として眺めるとき、初めてヨーロッパの新しい経済や政治の現実（統一通貨「ユーロ」、独自の軍事力・緊急対応部隊¹⁴⁾、欧州議会、欧州司法裁判所、欧州委員会など）が見えてくる。EU加盟国25カ国で、現在人口は4億5,500万人（世界人口の約7%）、GDPは10兆5,000億ドルでアメリカを抜いて世界一である。さらに、一定水準の教育を受け、健康を維持し、子供達を十分に養育し、安全な居住区とコミュニティ内で生活するといった生活の質を考慮に入れるとEUのGDPの中身はアメリカのそれよりも質的により望ましいものになる。人口10万人当たり87人の囚人も685人のアメリカよりも桁違いに少ないことを示している。このように、すでに強大な経済圏が誕生し、それが新たなヴィジョンの下に全体として方向付けられていることが、極めて重要なことである。

確かに、加盟国25カ国を数えるところまで拡大したEUの社会モデルはEU圏内においても多様であり、本来の理念を逸脱しかねない危険性を有するが、ここで重要なことは、これまで述べてきたように、その多様性を超えた統一性を有することである。すなわち、アングロ・サクソン型のシステムと大陸ヨーロッパ型のシステムの本質はまったく対照的である。前者は社会が経済に規定される「経済社会システム」であり、そこでは部分合理性（目

的合理性)が追求され、経済成長が目指されるこれまでの経済システムである。これに対して、後者は経済が社会に埋め込まれている「社会経済システム」を志向し、全体合理性(価値合理性)が考慮され、定常経済の基調をもち、社会的・文化的・歴史的基盤との調和が目指される。結局、EUに代表されるヨーロッパは近代の工業文明がもたらした根本的矛盾である経済と社会との関係の倒錯に正面から向き合い、「経済社会システム」(成長経済)から「社会経済システム」(定常経済)へと自覚的に動き出しているということである。

こうしてヨーロッパは、宗教改革と啓蒙思想という二つの合成物であるアメリカン・ドリームに代えて、新しい時代に向けた新たな挑戦を始めているということができる。

3 西欧文明の変遷

アメリカン・ドリームが凋落し、EUが台頭している動きの奥底に流れている底流の意味を知るためには、どうしても中世末期の「普遍論争」(Universalienstreit)に端を発し、ルネサンスや宗教改革、啓蒙思想に続く西欧の近代思想の展開を、具体的に言えば、自然法思想と実証主義的な考え方の展開やそれらの間の関係を正しく理解することが不可欠である。しかし、そのためにはこうした西欧における中世から近代初期にかけての思想の展開を越えて、古来からの西欧思想の核心を理解しておくことが前提となる。ここでは、現在の動きの概要を理解するために必要な限りで西欧思想の変遷を取り上げてみることにしたい。

(1) 二つの思潮：自然法論と実証主義¹⁵⁾

周知のように、西欧思想の二大源流はヘレニズム(Hellenism)とヘブライズム(Hebraism)である¹⁶⁾。言うまでもなく、前者はギリシア・ローマの思想・文化、後者はユダヤ・キリスト教の思想の基をなすヘブライ人の思

想・文化のことである。この二つの思想・文化は現代でも西欧思想の根底にあり、この点を押さえておく必要がある。しかし、それに加えて、あるいはそれ以上に重要なことは、中世末期の「普遍論争」において提起された問題、あるいはそれにかかわる諸要素がすでに古代ギリシアにおいて現れていたということである。「自然法思想」と「実証主義」という二つの大きな潮流である¹⁷⁾。すでに、紀元前5世紀の民主制下のポリスに出現したソフィストのあいだで、自然法論的な傾向と相対主義的・懐疑主義的な傾向の二つの思想傾向が表れていたが、ソフィストの極端な社会批判や自由主義イデオロギーによるギリシア思想の混乱を救ったのが、ソクラテス (Sokrates, 470~399 B. C.) の人間哲学、プラトン (Platon, 427~347B. C.) の理想主義的自然法思想、そしてアリストテレス (Aristoteles, 384~322B. C.) の現実主義的な自然法思想であった¹⁸⁾。

ギリシアの自然法の理念はストア哲学とローマ法によって中世の世界へ伝えられ、キリスト教的自然法へとつながっていく。中世はキリスト教文化の完成期であり、教父たちは教義の理論的確立を進め、ストア哲学の自然法論をキリスト教の立場から修正して自然法論のひとつの系譜を生み出した。この意味で中世思潮の主流はギリシア哲学とキリスト教との協調・融和である¹⁹⁾。なかでも、トマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1225~1274) は、アリストテレスの哲学をキリスト教的に発展させ、自然法思想は頂点に達した。

ところが、その後中世末期の13世紀から14世紀にかけてスコラ哲学派の内部において、普遍が実在するか否か、あるいは知性と意志のいずれが優位の能力かについての論争、いわゆる「普遍論争」が展開され、普遍の実在とその認識可能性を認める「実在論 (実念論)」(realism) とそれらを認めない「唯名論」(nominalism) とが対立した。トマス・アクィナスは、人間の認識の直接の対象は普遍概念であり、その根拠は事物に存在すると主張した。これに対して、スコトゥス (Johannes Duns Scotus, 1270~1308) は「知性に対する意志の優位」の基本原理を強調し、道徳の基準は事物の本性にある

のではなく、神の「意志」にのみ存すると主張した²⁰⁾。

この「主意主義」(Voluntarismus)の主張をさらに強化したのが、「ノミナリストの祖」オッカム(William Ockham, 1290~1349)である。彼は、普遍概念は人間がつくった名辞にすぎず、認識の直接の対象となりうるのは個別性のみであると主張した。オッカムによる普遍的なるものの否定は、主意主義の徹底を意味しており、スコトゥスでは是認されていた神の善性も排除され、法秩序は完全に神の意志のみによって左右されるものになった。その結果、人間の社会生活を規制するのは、神の理性に由来する永久法や(人間の理性によって認識可能な永久法の一部である)「自然法」(「伝統的自然法」ないし「古典的自然法」)ではなく、神の意志により制定される法であり、それは信仰において示されることになった。

こうしたオッカムの主張によって神学から解放された人間理性は、経験的世界に目を向けた近代的意味での合理主義の傾向をもつようになる。このような思想傾向は人間本性への新たな洞察を準備するものであり、「近代自然法論」の幕を開くものであった。しかし、事物の本性や本質といった普遍的なものの存在を否定する「唯名論」の流れは、人間が普遍的で客観的なその本質を理性的に究明していくことから撤退していくことを促し、普遍的なものの認識の可能性を疑う「懐疑論」や「不可知論」、あるいは普遍的思考を記号の結合に求める「記号論理学」、さらには存在の保証を個々の感覚に求める「経験論」や真なる知識の起源を理性的思惟に求める「合理主義」、そして近代の社会科学一般の大きな特徴である「実証主義」に結びついていくことになる²¹⁾。ここから、「存在」と「認識」の関係が逆転され、存在が認識を規定する代わりに認識が存在を規定するようになった。その結果、「存在」と「当為」は分離され、当為は純粹な形式的範疇となった。この状況を決定的なものとしたのがカント(I. Kant)の認識論であった。

それゆえ、中世末期の「普遍論争」にルネサンス、宗教改革、啓蒙思想とつながっていく近代思想の幕開けの起源があると同時に、今日の社会理論全般にみられる方法論上・認識論上の混乱・混迷の起源があるということがで

きる。その意味において、自然界の征服と物質科学の進歩との代償として現代文化が支払ったところのもっとも大きな犠牲は現代人の「知性の分裂」(ロゲンドルフ)であったといえることができる。

(2) アングロ・サクソン文明²²⁾

近代200年間を主導した西欧文明は、上述した13世紀末の普遍論争やルネサンスを起点とし、宗教改革や科学革命を経て18世紀の啓蒙思想によってその大枠が形作られたが、アングロ・サクソン文明、とりわけアメリカ文明は、宗教改革と啓蒙思想の影響を純粋な形で受け取った。ここでは、この点に焦点を当てて考察してみよう。

ルネサンスの時代の根本精神は、人間および現実的世界に積極的意義を見出していこうするものであり、ギリシア思想と深く相通するものであり、その意味でギリシア精神の再生(ルネサンス)であった。ルネサンスの哲学は古代哲学の復興をもって始まった。イタリアはギリシア古典研究の中心となり、いわゆる人文主義(Humanismus)の中心地となった。その哲学の特色は、神を超越的なものとする中世の有神論的立場から神を世界に内在するものとする汎神論的立場への転換であった。元来、中世の自然観は、聖書の説くところをそのまま受け入れてアリストテレスの学説によってこれを説明しようとするものであったが、ルネサンス期にいたって中世的な自然哲学から離れて新しい自然哲学が生じてきた²³⁾。なかでもコペルニクス(Nicolaus Copernicus, 1473-1543)の地動説は、中世の世界観を根底からくつがえし、自然はいよいよその積極的意義を認められ、超越的な神は自然のうちに内在化させられて汎神論的世界観が拡張した。

この汎神論的自然哲学思想が徹底され、やがて自然科学が確立されてくるが、そのなかで、もっとも重要な役割を果たしたのが、イギリス経験論の祖フランシス・ベーコン(Francis Bacon, 1561-1626)と近世自然哲学の祖ガリレオ・ガリレイ(Galileo Galilei, 1564-1642)であった²⁴⁾。ベーコンは、知識の重要性を強調し、確実な知識に到達するためにはまず先入的偏見(イ

ドラ)を捨て去ること、次に積極的な自然研究の方法として帰納法の重要性を力説した。ベーコンの帰納法に基づく自然探究の方法論をさらに一歩進めて近世的な自然探究の方法を明確にしたのが、ガリレオ・ガリレイである。彼は、自然現象相互の関係の法則を認識するために、現象を量的に把握してその量的関係を探る数学的思惟の重要性を強調し、帰納法と演繹法を結合させ前者の不完全性を除去した。ここに、スコラ哲学的自然観と近世的自然観との争いが実質上終わりを告げた。

こうして、ルネサンス以後しだいにその積極的意義を認められてきつあつた自然は、ガリレイにいたって完全に神から独立し、機械論的にとらえられるようになったが、人間に対立するものになっている自然は、生ける人間に対立する死せる自然である。自然はもはや自然以上の何ものでもなく、自然の探究はもはや「自然哲学」ではなく「自然科学」となっていく。こうしたなか、当時の哲学は数学的方法をもって学問的方法の模範と考え、精神の問題を取り上げながらも常に機械論的自然観を絶対的な真理と考えた。当時の哲学は2つの方向に大別できる。ひとつは機械論的自然観をさらに包括的な立場から基礎づけようとする「大陸合理論」であり、その代表者は大陸合理論の祖デカルト (Rene Descartes, 1596-1650)、スピノザ (Brauch de Spinoza, 1632-1677) である。もうひとつは精神的なものを自然と同じく機械論的に説明していこうとする「イギリス経験論」であり、ホッブズ (Thomas Hobbes, 1588-1679) をその代表者とする。デカルトは、唯一の真実の学問的方法である数学的方法に則って初めて確実な知識に到達することができるとし、このような真理に到達するために、まず一切のものに対して徹底的な懐疑(「方法的懐疑」)をもって臨んだ。彼にとって哲学の出発点となるべき確実な真理は、思惟する存在の確実性であった。こうしてデカルトは精神と物体とを全く相互に独立な実体として対立させ、二元論的立場を確立した。デカルトが物体と精神とを全くその本性を異にする実体と考えたのに対して、ホッブズは、数学的方法で把握された機械論的自然観を絶対として、精神的なものをも同じく機械論的に説明しようとした。

このように、17世紀の哲学では、自然科学を発展させた要因としての数学的方法が一切の学問の模範の方法と考えられ、そこに含まれる合理性が学問の理想とされた。こうして確実な推理を行う能力としての「理性」がしだいに重要な意味をもつようになったが、18世紀にはいるとこの傾向はさらに著しく強まり、あらゆる伝統を離れ、理性によって新しく認識し直し、人類を進歩させようとする風潮が生じた。これが「啓蒙思想」である。啓蒙の時代においては、合理主義的方向はデカルトやスピノザの思想を受け継ぎ、主としてドイツに広まった。その代表者は、ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibnitz, 1646-1716) とヴォルフ (Christian Wolff, 1679-1754) である。他方、経験論の流れは、ホッブズを受けてイギリスにおいて発展したが、ロック (John Locke, 1632-1704) やヒューム (David Hume, 1711-1776) がその代表者である。また、啓蒙時代の哲学はただ理性的なもののみを重んじて一切のものに対して新しくその意義を問い直そうとするものであったから、従来無批判のまま確実であると考えられていたものに対して容赦なくその批判の目を向けていくことができた。理性を重視する啓蒙時代の哲学は、理性を重視するが故にかえって人間の理性そのものに批判の目を注ぐにいたったのであり、カントの理性批判にいたる道を開いていった。しかし、先に言及したように、カントによる認識論はその後の「知性の分裂」の本格的始まりでもあった。

一方、ルネサンスの人文主義と同じく中世の教会の権威を否定し新しく人間の価値を主張しようとする精神はドイツを中心に宗教改革運動として起こった。これが「宗教改革」(Reformation) である。宗教改革運動の端緒を開いたのが、マルティン・ルター (Martin Luther, 1483-1546) である。彼は、ローマ教会を人為的で外面的なものとして斥け、個人の直接的な内面的信仰に訴えてキリストの福音を信じようとした。宗教改革そのものは、キリストの福音の意義のみに極端に復帰しようとして、再び垂直的なもののみを押し立てたが、現実においては、この教会への反抗と離反との基本原理である個人主義がより以上に宗教と文化の世俗化を招く結果となった。宗教改革

以来、伝統的な規準（垂直的なものと水平的なものとの位置）が狂って、教義の変化や宗派の分裂が激しく、宗教と文化の真の意義が失われ（キリスト教文化の遺産が目に見えて失われ）、楽観的な進歩主義や世俗主義につながっていった。こうした事態の成り行きの根本的原因は「教会の放棄」（キリスト教と世俗文化を融和しようとする試みの停止）であった。

17、18世紀には、宗教改革以後の一世紀以上にわたる宗教戦争や産業革命当時の経済学者、科学者、技術者によってつくられた文化的雰囲気の中で、啓蒙思潮の合理主義が支配的な影響力を持つに至った。とりわけ、ルネサンスに始まる合理主義の文化がアングロ・サクソン世界（イギリス）に入り込み、自由主義的神学を標榜するイギリスのキリスト教の影響で生み出された「進歩の宗教」が西欧文明の将来に深い影響を与えた。アングロ・サクソン世界におけるキリスト教は、垂直的なものがまったく否定されている（どこにも「託身」の入り込む余地がない）完全に世俗化した宗教（＝「キリストのないキリスト教」）であり、「理神論」（デイズム）に属する。

アングロ・サクソン世界のキリスト教文化においては、勤勉で質素で実直で、自己の職業を宗教的な召命と考え、自己の努力に対する物質的な報いを神からの報いに見なすような新しい型の実務家たち（産業精神の持ち主たち）がイギリスやアメリカの経済を築き上げた。しかし、このような實際家に適した新型のキリスト教では、ただ儉約、節制、衛生、常識など、外面的な美德だけが強調され、キリスト教の信条も玄義も顧みられることなく、キリスト教はその靈性を失って、俗事と何ら変わらないものとなってしまった²⁵⁾。その結果、産業革命そのものの発展も、初期の指導者がいかに宗教的理想主義によって鼓舞され、常に自由主義思想と政治的民主主義が付随したとしても、時の経過とともに、その本質は経済力によるアングロ・サクソンの文明の拡張（搾取と経済的世界制覇）であることが明確になっていった。

このように、アングロ・サクソン文明は近代西欧文明の核となる宗教改革と啓蒙思想の合成物であり、それをもっとも純粋な形で表現したのが「アメリカン・ドリーム」である。確かに、近代西欧文明、とりわけアングロ・サ

クソン文明は近代の200年間をリードしてきたが、それが抱える存在と認識との倒錯した関係とその結果としての存在と為るとの分裂という内在的な矛盾・欠陥は、やがて顕在化せざるをえない性質のものであった。

4 東アジアの社会経済システム

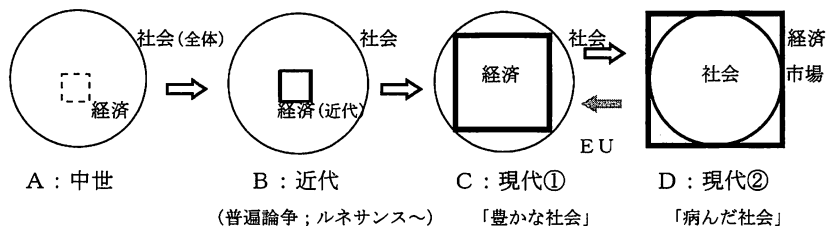
ここでは、これまでの議論を踏まえて、東アジアの経済や社会が現在どのように位置づけられるのか、そして今後の可能性や進むべき方向性をどのように考えられるべきか、ということについて考察することにしよう。

(1) 東アジアの位置

「東アジアの時代」における東アジアの位置を考察するために、ここで最初に確認しておきたいことは、いかなる社会システムであれ、トータルなシステムとして存在しているということである。すなわち、すべての社会システムは当該地域の自然的制約とその下で生まれた歴史的・文化的なるものをそのシステムの基盤として有し、その基盤の上にその時々新たな社会システムの要素が付加され、それが次の時代に伝承され、歴史的に蓄積されていくトータルかつダイナミックなシステムとして存在しているということである。このような観点から社会システムを捉えるとき、東アジアの社会システムは農業文明の伝播の時代においては固有のトータルな社会システムとして存在していたといえる。それどころか、第9章(表9-1、表9-2)で示したように、19世紀中葉以前の西欧列強の進出まではむしろ西欧を上回る文化的・経済的繁栄を享受していた。ところが、工業文明の時代においては、その状態が一変する。西欧における中世的な世界観の世界から近代的な工業社会の転換を、経済と社会(全体社会)との関係に焦点を当て図示すれば、つぎのようになる。

中世においては、経済は社会のなかに埋め込まれており、社会はトータルなシステムとして存在していた。これは図10-3のAの段階である。つぎに、

図10-3 「埋め込まれた経済」・「離床した経済」



普遍論争やルネサンス、宗教改革等を契機として、トータルなシステムとしての社会システムのなかにパーシャル・システムの要素としての「近代自然法」(＝合理主義)に基づく新たな近代社会、とりわけ近代経済の領域が現れてくる。これが図10-3のBの段階である。こうして現れてきた経済(市場制度)や政治(民主主義制度)の世界が17、18世紀の啓蒙思潮のなかで産業革命や市民革命によって新たな時代の社会システムを構成する制度として承認され、また産業革命を可能とした科学技術の飛躍的な発展に支えられ、近代社会がスタートし、今日まで発展してきた。先進諸国は20世紀中葉には図10-3のCの段階、いわゆる「豊かな社会」(ガルブレイス)の段階を迎えた。このとき注意する必要があるのは、この近代化・工業化のプロセスで問題となった南北問題、すなわち先進国と途上国との格差の問題は図10-3のCとA、あるいはCとBとの関係として理解されるべきものであるということである。つまり、表面的に経済が進んでいるか否かの問題ではなく、それは当該社会における経済と社会の関係にかかわるトータルな社会システムの問題であるということである。それゆえにこそ、開発の問題は単なる経済の問題にとどまらない複雑な様相を呈することになる。

さて、東アジアの位置を考えるうえで、まず考慮されるべきことは、わが国の近代化・工業化は西欧世界が図10-3のBの段階からCの段階に至るプロセスのなかで開始されたということである。この際に着目したいのは、わが国の近代化・工業化は確かに西欧に遅れをとったが、大きくタイミングを失ったという訳ではなかったということである。つまり、ヨーロッパ全体で

近代化が本格的に始められたのは19世紀の後半であった。そのことは、イタリアの統一が1861年、ドイツが1866年から71年であったこと、またアメリカでも実質的な統一は1860年代の南北戦争後であることを考えてみれば、理解できる。その意味では、わが国の近代化・工業化はタイミング的にはぎりぎりであったが間に合ったのである。しかし、トータル・システムとしてどうであったかと問われれば、「和魂洋才」という言葉に端的に表現されているように、歴史的・文化的基盤と政治経済システムとの整合性については大きな困難を抱え、その後のわが国の歴史はその点を基準にして大きく二つに区分できる²⁶⁾。すなわち、戦前まではほとんどその問題をめぐって必死の努力が行われた時期、そして戦後はその努力がほぼ放棄された時期であった。

戦後は自らが採用することになったシステムをトータルに評価することなく全面的に受け入れた結果として、いわばそのシステムの世界における最大の成功者、つまり経済大国となり、「豊かな社会」となることができたが、そうであるがゆえに逆に、そのシステムのマイナス面も大きく抱え込まざるをえなくなってしまったと言わざるをえない。このことは、図10-3のCの段階の「豊かな社会」から図10-3のDの段階の「病んだ社会」への移行として示される。一方で、韓国や中国の工業化は、まさに世界が図10-3のCから図10-3のDの段階に移行する時期におけるものであるということを、はっきりと押さえておく必要がある。すなわち、先進諸国が図10-3のCの「豊かな社会」を実現した1970年代以降、新たな成長の可能性を切り開くために実施された基軸通貨であるドルの金本位制の放棄や金融ビッグバンを初めとした自由貿易のための、さまざまな規制・障壁の緩和・撤廃の動きによるボーダレス化・グローバル化の流れのなかでの工業化・経済成長であったということである。換言すれば、世界がいわばさまざまな規制や制約、限界を考慮することなく無制限に成長を追求し始めた20世紀の第4四半期以降における出来事であるということである。それゆえ、当該社会システムの歴史的・文化的基盤との整合性の問題等はほとんど等閑視されたなかでの成長追求であるということに、われわれは注意しておく必要がある。東アジアの時

代の東アジアの位置は、ひとまずこのような形で理解することができよう。

(2) 東アジアの社会経済システム（困難性と可能性）

上述したように、東アジアの時代とは、世界が「豊かな社会」から「病んだ社会」へ向かうプロセスに入った1970年代以降のことであり、社会経済的なトータルな整合性はほとんど考慮されていないままでの工業化・経済成長であるということである。それゆえ、トータル・システムとしての不整合性は、人々が意識するしないにかかわらず、さまざまな領域で多様な問題を顕在化させる危険性が高いということである。

ところで、東アジアの国々がアングロ・サクソン型のシステムを採用することと、イギリスやアメリカがアングロ・サクソン型のシステムを採用することには、言うまでもなく決定的な相違が存在する。つまり、アングロ・サクソン型のシステムが内在的な問題を抱えているとはいえ、イギリス、アメリカのアングロ・サクソンの国々にとってはそのシステムはそれなりのトータリティを備えたシステムであり、その内在的な問題が顕在化した今日、そのシステムのなかでの解決の方向が目指されることになる。問題なのは、アングロ・サクソン型の社会的・文化的・歴史的基盤を有しない地域・国々がそのシステムを導入するときの軋轢・矛盾の発生である。

さらに問題なのは、アングロ・サクソン型のシステムが基本的に経済成長志向のシステムであるということである。つまり、地球環境問題や資源問題等ですでに「行き過ぎ」が指摘されている人類の経済活動をさらに拡大する性向をもつシステムであるということである。すでに、指摘したように、EUは啓蒙主義の合理主義や近代自然法に基づく成長経済から第二の啓蒙と古典的自然法に基づく持続可能な定常経済へと回帰し始めている。しかし、当然、EUが帰って行っているカトリック型の新しいトータルな社会経済システムは、東アジアが帰れる基盤ではない。東アジアが帰れる基盤は東アジアの社会的・文化的・歴史的基盤でなければならない。つまり、東アジアの歴史や伝統・文化と自覚的につながるとき初めて持続可能な社会経済システ

ムとなりうる。けれども、社会経済システムの基盤となる文化や宗教という観点から見ると、相対的にシステムの性向の近いEU型のシステムではなく、正反対の性向を示すアングロ・サクソン型のシステムを、東アジアは現在追求している。これは一体どういうことなのだろうか。わが国を念頭に置き、図を用いてこの点を説明してみよう。

図10-4 世間と社会

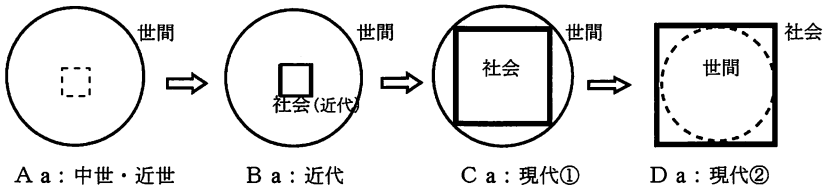
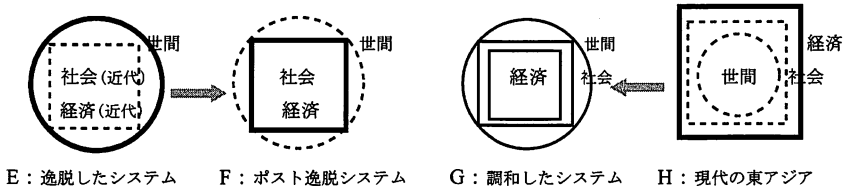


図10-5 「逸脱したシステム」と「調和したシステム」



まず、先に示したように（図10-3 参照）、EUは「離陸・離床した経済社会」から「埋め込まれた社会経済」への回帰を選択している。しかし、東アジアはEUのような選択肢は単純に採用できない。とういのは、このばあいの社会や経済は西欧の文化や宗教的基盤と整合的な社会や経済であって、東アジアの文化や宗教的基盤に合致したものではないからである。いま、東アジア固有の状況の説明のために、わが国固有の文化的・宗教的基盤に対応した社会をここで「世間」として表現するとすれば、明治維新の際に導入しようとした「社会」（フォーマル・システムとしての「政治経済システム」）はその「世間」（インフォーマル・システムを基盤におく社会）と異質のものであった。そうであるがゆえに、両者のあいだに軋轢や矛盾が生じるため、調整の必要性が生じる（図10-4のBa参照）。その状況にうまく対応するの

は極めて難しく、結局、現実の歴史においては、その固有の要素や特定のイデオロギーを過剰に重視することで、左右の全体主義という逸脱したシステムを採用せざるをえなくなり、最終的にはそのシステムは崩壊した（図10-5のEを参照）。わが国の戦前や中国における毛沢東主義がそれに当たるが、そのシステムの崩壊後にはその反動として固有の社会である世間は軽視・否定され、外来の社会・経済が大きな影響力をもつようになる（図10-5のFと図10-4のCaを参照）。

現在における社会と世間の関係は、表向き公式の社会が承認されるが、世間に根付いていないために、その社会も人々に深く浸透しているものでもない。そのため、現代の東アジアの社会は、非公式の自発的な世間が顧みられないだけでなく、世間に支えられない社会も公式的・形式的な性格が強く、社会システム全体を方向付け、秩序づける力をもちえない。このような状況で現実に大きな力もちうるのは、結局、経済の領域ということになるが、その構造は図10-5のHに示したように特殊なものにならざるをえない（図10-5のHと図10-3のDを比較参照）。したがって、東アジアの進むべき道は、まずはEUの場合と同じように、単に社会から離陸したシステム（「離陸した経済」）を社会のなかに埋め戻す必要があるだけでなく、さらにその社会を東アジア固有の社会である世間のなかに埋め戻す更なる独自の努力が必要とされるものとなる²⁷⁾。その意味では、東アジアは二重の課題を抱える²⁸⁾。

東アジアが抱える、このような固有の困難が認識され、東アジア世界の世間のなかで社会と経済がバランスを回復するときに初めて持続可能なシステムが可能になると思われる。それは、おそらく極端を避け「中庸」や「中道」を模索する東アジアの固有の文化に基づく懸命な努力のなかで、初めて解決策が見えてくるものであろう。しかし、イスラムとキリスト教徒の間で対立が深まる現在の状況を目にするとき、上述の条件をみたま社会経済システムの構築はひとり東アジア固有の課題ではなく、絶対者を立てない宗教をもつ社会が抱える共通の課題でもある。その意味で、アングロ・サクソン型ともEU型とも異なる固有の「アジア型の社会経済システム」を構想する時

代（「アジアの時代」）が到来しているといえよう。

おわりに

本章では、「東アジアの時代」と言われる今日、文化や宗教の観点から東アジア（中国、日本、韓国）の経済や社会が現在どのように位置づけられるのか、そして今後の可能性や進むべき方向性はどのように考えられるべきなのかについて、トータル・システムの観点から、基本的な枠組みに焦点を当てて考察してきた。ここで、最後に、論じてきたことを7点に絞って要約しておくことにしたい。

第1に、「東アジアの時代」は、あくまでもその「経済」、より正確には「アングロ・サクソン型の経済」が注目されているのであって、決して「東アジア」そのものの固有性に焦点が当てられているわけではないということである。

第2に、それにもかかわらず、東アジア（中国、韓国、日本）の文化（包括的な思考様式）は西欧の文化（分析的な思考様式）と対局をなすものであり、社会システムをトータル・システムと捉える観点からは無視しえないものである。

第3に、西欧のなかでも文化のヴァリエーションが見られるということ、すなわち一般に西へ行くほど分析的な思考様式が強く、その極は白人プロテスタントのアメリカ人であるが、カトリック系の人（大陸ヨーロッパ人）はそれよりもやや東アジアよりの傾向を示すということである。

第4に、現在これまでの200年あまり世界をリードしてきたアングロ・サクソン文明、とりわけアメリカ文明（「アメリカン・ドリーム」）からヨーロッパ大陸文明（「ヨーロッパ・ドリーム」）への歴史の流れの逆転が見られ、EUはその具体的な現れであるということである。

第5に、「アメリカン・ドリーム」は宗教改革と啓蒙思想の合成物で、個人の自立と機会が重視されるのに対して、「ヨーロッパ・ドリーム」にお

いては、コミュニティの結びつきと社会全体の幸福が強調される。そのために、前者では個人主義的自由主義に基づき、経済や科学研究など、あらゆる領域において最大限の自由が認められ、政府の介入が抑えられる。これに対して、後者においては、自律の意味での自由に基づく他者との相互依存関係が重視され、科学技術政策において立証責任のあり方を逆転させたり、規制制度のあり方をリスク予防型へ転換したりするなど、持続可能で定常的なグローバル経済の到来に合わせた社会経済システムに向けての積極的な取り組みの姿勢が見られる。

第6に、アメリカン・ドリームの変遷とEUの台頭という動きの底流にあるのは、13世末の「普遍論争」に端を発し、ルネサンスや宗教改革、啓蒙思想に続く西欧の近代思想の流れにおける自然法思想と実証主義的な考え方の展開である。「普遍論争」（「実在論（実念論）」と「唯名論」の対立）は、近代思想の幕開けの起源となると同時に、それが存在と認識（理性）の関係の倒錯や存在と当為の分裂をもたらすなど、今日の社会理論全般にみられる方法論上・認識論上の混乱・混迷の起源となった。換言すれば、自然界の征服と物質科学の進歩との代償として支払ったところのもっとも大きな犠牲は現代人の「知性の分裂」であったということである。言うまでもなく、自然界の征服と物質科学の進歩と歩調を合わせてきたのがアメリカン・ドリームであり、その結果としての大きな犠牲に対する取り組みを始めたのがEUの動きである。

第7に、東アジアの国々は、東アジアの文化的・宗教的基盤の点で対極にあるだけでなく、歴史の流れに逆行するモデルであるアングロ・サクソン型、とりわけアメリカ型のシステムを追求している。その理由は、東アジアの経済と社会がともに東アジア固有の社会である世間から遊離している状況が存在するからである。したがって、東アジアがトータル・システムとして進むべき道筋は、「離陸した経済」を社会（近代社会）のなかに埋め戻すだけでなく、さらにその社会（「離床した社会」）を東アジア固有の社会（世間）のなかに埋め戻すという二重の課題を抱えるということになる。

以上が本章で論じてきたことの概要であるが、その具体的な形態については、とりわけ東アジアの社会経済システムについては、次章でその大枠について考察してみることにしたい。

<注>

- 1) 梅棹 (1989) の「文明の生態史観」を参照。
- 2) 上山 (1995) 9-10ページ参照。
- 3) 梅棹 (1986) は、日本文明は西欧文明を模倣したのでも、あるいはそれへ転向したのでもなく、図10-1に示されるように、旧大陸の両端に位置した西欧と日本は、旧大陸中央部の創造と破壊の繰り返しの歴史から受ける影響が相対的に少なかったことで、それぞれ独自の西欧文明と日本文明を築いたという文明の「平行進化説」を唱えている。

われわれも明治維新において非西欧において唯一近代化を達成できるだけの独自の文明・文化をわが国が有していたことを評価している点で、基本的に梅棹と同じ立場に立っているが、現時点では、図10-2 (左半分) に示されるように、文明・文化の独自性を発揮しているというよりも、20世紀末からのグローバル化の流れのなかで、むしろわが国は西欧発のアングロ・サクソン型の経済社会モデルを世界に拡散する上で決定的な役割を果たしているという側面が強いと言わざるをえないように思われる。

梅棹 (1986)、および本章2節「アメリカン・ドリーム of 終焉と EU の台頭」、第11章2節「現代の社会経済システム：3つのモデル」の「グローバル・スタンダード」モデルを参照。

- 4) 工業革命に始まる近代文明はさまざまな側面をもつが、その最大の特徴は、第9章で扱ったように、経済が社会を規定する「経済文明」(「経済社会システム」)であり、その経済を扱う学問(経済学)の中心がアダム・スミスのイギリスに始まり、現在アメリカにあるという点で、近代工業文明はアングロ・サクソン文明であったとすることができるように思われる。
- 5) このように、産業革命は「進歩の宗教」に源をもつ産業精神に基づくものであったが、その後の発展を考慮に入れると、産業革命そのものの発展は、「経済力」によるアングロ・サクソン文明の拡張であったことは否めない。そのことは、アングロ・サクソン型の経済がグローバル化している今日の状況を見れば明らかである。
- 6) 東アジアにおいては、経済社会が社会的・文化的・歴史的基盤から切り離され、トータル性を喪失し、部分合理性(目的合理性)を追求する倒錯した「経

済社会システム」を受容し、経済成長（「豊かな社会」）が目指されているということに他ならない。

- 7) 本節の議論は、Nisbett (2003) に負うところが大きい。
- 8) 確かに「東アジア」という表現が一般に用いられるときには、その特徴・内容が明確に意識・自覚されているわけではなく、その意味では、「東アジア」と一括りにするのは確かに危険性をもつ。しかし、「東アジア」と捉えることで、今日われわれが見えていない重要なものが浮かび上がってくる可能性も大きい。
- 9) 本節の議論は、Reid (2004) と Rifkin (2004)、とりわけ後者に負うところが大きい。
- 10) 篤い宗教心と経済的成功が車の両輪として相互にうまく連動し合っているときには、それらはアメリカン・ドリームの強力な力となるが、後で述べるように、経済的成功の可能性が低くなると「選ばれた民」という意識だけが残されることになり、それが不穏な形に変質する危険性がある。
- 11) 実際、アメリカはかつてのようにモデルとする国ではなくなっている。世襲制や階級社会を避け、民主主義を奉じ、楽観主義で進歩（経済的）を追求してきたアメリカは確かに現在でも経済大国・軍事大国だが、もはや偉大な国（良い国）ではない。2億9,300万の人口は世界人口の約4.6%を占め、GDP (2003年) 10兆4000億ドルは世界最高であるが、1970年代末から軍事費、エネルギー浪費、犯罪対策・民事司法の費用等々のコストが増大し、実質のGDPはずっと低下傾向を示している。さらに、ジャンクフードなどのスナック文化は国民の3割以上を慢性的肥満の状態に陥らせている。また、世界の囚人人口の約25%にあたる200万以上のアメリカ人が服役中であり、人口10万人当たり685人の囚人というのは主要国のなかで群を抜いて高い割合である（ちなみに、EUは同じ数字が87人である）。Rifkin (2004) 第3章「静かな経済的奇跡」を参照。
- 12) Daly (1996) 69ページ（邦訳）。
- 13) Rifkin (2004) 第5章「第二の啓蒙主義」とりわけ、415-433ページ（邦訳）参照。
- 14) EUとアメリカとのあいだの大きな違いのひとつに、軍事力に関するものがある。EUは外交と経済援助と支援活動を好み、秩序を保つために平和維持活動を選択し、軍事力の行使にはあまり乗り気でない。Rifkin (2004) 433ページ（邦訳）。
- 15) 本節の議論は、Rommen (1947)、Hirschberger (1961) (1963-65)、ヨンパルト (1986)、野尻 (1987) 等を参考にしたが、とりわけ Rommen (1947) と野

尻 (1987) に負うところが大きい。

16) 現代の西欧を形づくっているものには、ここで取り上げたヘレニズム、ヘブライズムに加えて、ゲルマン法の伝統があるが、ここでは自然法思想と実証主義との対比という観点から前二者を取り上げ、最後のゲルマン法の伝統は割愛した。

17) これらは自然法の二つの理念の区別として理解することができる。そのひとつは、形而上学に基礎をおく自然法理念であり、自然の法を法律以前の自然状態ではなく、法律の中に存在した存在しなければならないとする「保守的自然法理念」である。もうひとつは、自然状態の学説と自由契約に基づき、したがって恣意的・人工的な社会統一体としての国家の理念と結びついた「革命的個人主義的自然法理念」である。Rommen (1947) 3 ページ (邦訳)。

ところで、自然法にいう自然 (natura) とは事物の本性 (本質、存在性) をさす。それゆえ、自然法とは「人や事物の本性に合致した秩序」のことであるが、「自然法論」では事物のそうした本性や本質といった普遍的なるものの存在と、その認識可能性が前提となる。ロムメン (H. Rommen) にしたがえば、古代からの自然法思想の全体は「個人主義的な自然法思想」と「形而上学的な自然法思想」に大別される。前者は実定法「以前」したがって国家「以前」に自然状態を想定し、それを現実に対置する自然法論、後者は自然の法を実定法の「中」にそれらを超えて存在した存在しなければならないものとして捉える思想である。この二つの自然法論は、ともに古代ギリシャに始まる自然法論の歴史とともに古いが、いわゆる「近代自然法論」は前者に、「伝統的自然法論」は後者に属する。いうまでもなく、トマスによって集成された自然法論は「伝統的自然法論」である。Rommen (1947) 76-110ページ (邦訳)、野尻 (1987) 357-361ページ参照。

18) 歴史的には、ソクラテス、プラトン、アリストテレスといった偉大な哲学者が姿を消した後に、ソフィストのエピクロス (Epikuros, 341-270) やカルネアデス (Carneades, 214-129) が登場し、その懐疑主義によって実証主義が支配的になると同時に、真理や本質の客観的認識や形而上学が否認されるようになった。

19) 西欧の歴史はギリシア・ローマの思想・文化がユダヤ・キリスト教の思想・文化の流れのなかに吸収・消化されて来た歴史であるということができる。

20) スコトゥスによれば、法秩序の基礎は神の理性にあるのではなく、その絶対意志にある。ここでは、神の摂理に由来する普遍妥当の自然法という観念が否定され、これに代わって、信仰による神の意志の認知が前面に出る。しかし、彼の場合にはなお、神の善性と普遍概念の実在性とが普遍的要素として維持さ

れていて、その思想は實在論の領域にとどまるものであった。こうした普遍的要素を払拭して神の意志と人間の理性とを截然と分離し、信仰と理性の二元性（「二重真理説」）を説いたのがオッカムである。彼は普遍の實在を否定し、感覚経験の対象である個物のみが實在するという唯名論の立場に立った。

トマスの自然法論においては、基本的に、中世思想の二大特徴である「権威」と「理性」の大いなる調和に立脚していた。その「権威」とは信仰の対象である神の摂理であり、人間はその「理性」を通じてそこに到達することができる。ところが、新しいスコラ哲学はキリスト教を「権威」ではなく「信仰」に委ね、「理性」は「信仰」と両立するものではなく、両者には基本的な矛盾があるとされ、哲学上の真理と神学上の真理とが並存するという「二重真理説」が唱えられるようになる。

ところで、「法」の本質を考えると大きな問題となるもののひとつは、「法は理性である」(lex-ratio) という命題と「法は意志である」(lex-voluntas) という命題の対立である。自然法論が神学の世界から分離され、世俗化された後にも、同じ構造の自然法思想が繰り返し現れた。一方で「自然法」は神学上・人間学上の「知性の意志に対する優位」の理論〔法は理性である (lex-ratio)〕の帰結である。それは「事物の本質、その本質的秩序、その形而上学的存在性、価値の段階的秩序をなす宇宙」等々についての認識を可能とみる理論の帰結である。他方、「実証主義」は神学上・人間学上の「意志の知性に対する優位」〔法は意志である (lex-voluntas)〕の理論の帰結である。このばあい意志 (voluntas) は「単なる意志以上のもの、感情、非理性的欲求力」等々を意味する。(アリストテレス―トマスの系譜の「伝統的自然法」は前者の命題、すなわち「知性の意志に対する優位」の立場に立つ。) Rommen (1947) 39-40、52-54ページ (邦訳)、ヨンパルト (1986) 60-62ページ参照。

- 21) 「実証主義」は「事物の本質の認識の放棄〔ノミナリズム〕、存在と価値の秩序に関する形而上学の放棄」を意味し、「倫理学における相対主義、法実証主義、国内・国際両法における意思論、認識論および形而上学におけるノミナリズムと不可知論」など、19、20世紀思想の多くの思惟構造のなかに見出される。他方では、「道徳および法の原理の不変性、法の哲学の目的としての法理念、自然法についての確信、事物の本質の認識可能性、客観的価値、存在と当為との窮極的合致、さらには自然神学の可能性」等々についての確信が存在する。

これが自然法の立場である。Rommen (1947) 40、165-170ページ (邦訳) 参照。

- 22) 本節は、グドルフ (1956)、ロゲンドルフ (1948) を参考にしたが、とりわけ後者に負うところが大きい。

- 23) ルネサンス期の精神は、現実の世界の徹底的な肯定である。人間の住んでい

るこの自然はもはや価値低きものではなく、それ自身神の現れにほかならないのである。神は自然に内在する。こうして神はいわば人間の手の届く範囲に引き下げられ、人間は今や全く外的な権威から離れて、みずから自然の中に神を探究することができるようになった。

- 24) この時期、近世自然法思想を確立して「自然法の父」と呼ばれるのが、グロティウス (Hugo Grotius, 1583-1645) である。Rommen (1947) 71-75ページ (邦訳) 参照。
- 25) ログENDORFによれば、新型のキリスト教は、彼岸の規準をもったキリスト教倫理を人に課すどころか、かえって物質至上主義的な環境に吸収されて、それ自身世俗的社会の俗化した一要素と成り下がってしまった。そして、結局キリスト教が世界内において、世界に対して働く際に清純な力を与える唯一の力である垂直的なものが軽視・否定されれば、まったく宗教的雰囲気のない、完全に俗化してしまった学校、ジャーナリズム、映画、スポーツ、娯楽のうちに育て上げられた子供たちは成人するにつれて、楽観的理想主義 (歴史的キリスト教の伝統から切り放された理神論的妥協) は快楽主義 (ヘドニズム) へと変わっていかざるをえないという。ログENDORF (1948) 41-45ページ参照。
- 26) わが国の歴史をどの時点で区分するかは、歴史や現実を理解する上で決定的な重要性をもつ。尾藤 (2000) は、弥生時代から古墳時代にかけて形成された古代国家が戦国時代に崩壊しその後新しい国家が形成されたという観点から、戦国時代のころを境界としてその前後に日本史を二分した上で、明治維新以降の歴史をその後半に位置づけ、日本史の継続性を主張している。われわれも、わが国の文明・文化が固有の独自性を有し、それが今日まで継続しているという基本認識では、尾藤 (2000) と同じ立場であるが、それでも、明治維新期の西欧文明の導入と戦後のアメリカ文明の導入は無視できない影響をもったと考えざるをえない。とりわけ、高度成長期以前と以後とでのわが国経済社会の諸相の大きな変化は、わが国や世界の今後を考える上で、無視できないように思われる。尾藤 (2000) 11ページ、徳野 (2007) 15ページ参照。また、注3)も参照。
- 27) NPO、NGO、ボランティア、市民社会論等における議論の座りの悪さは、この点に深く関わってくる。
- 28) Rifkin (2004) 473ページ (邦訳) 参照。

<参考文献>

- {1} 尾藤正英 (2000) 『日本文化の歴史』岩波書店。
 {2} Boulding, K. E. (1968) *Beyond Economics: Essays on Society, Religion,*

- and Ethics*, University of Michigan [公文俊平訳『経済学を超えて』学習研究社、1975年].
- [3] Daly, H. E. (1996) *Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development* [新田功・蔵本忍・大森正之訳『持続可能な発展の経済学』NHK出版、2005年].
- [4] グドルフ、K. (1956) 『キリスト教社会哲学概論』ヴェリタス書院.
- [5] Hirschberger, J. (1961) *Kleine Philosophiegeschichte*, Verlag Herder KG. [稲垣良典訳『小哲学史』エンデルレ書店、1964年].
- [6] Hirschberger, J. (1963-65) *Geschichte der Philosophie I・II・III・IV*, Verlag Herder KG. [高橋憲一訳『西洋哲学史 I・II・III・IV』理想社、1967-78年].
- [7] 原田津 (1997) 『食の原理 農の原理』農文協.
- [8] ヨンパルト、J. (1986) 『一般法哲学：法哲学問題の歴史的・体系的考察』成文堂.
- [9] Nisbett, R. E. (2003) *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why*, The Free Press [村本由紀子訳『木を見る西洋人 森を見る東洋人』ダイヤモンド社、2004年].
- [10] 野尻武敏 (1987) 「社会科学と自然法思想—近代思潮の弁証法—」水波朗・稲垣良典・J. ヨンパルト編『自然法：反省と展望』創文社、所収.
- [11] 大野健一 (2005) 『途上国ニッポンの歩み：江戸から平成までの経済発展』有斐閣.
- [12] Reid, T. R. (2004) *The United States of Europe: The New Superpower and the End of American Supremacy*, Wheeler Pub. Inc. [金子宣子訳『「ヨーロッパ合衆国」の正体』新潮社、2005年].
- [13] Rifkin, J. (2004) *The European Dream: How Europe's Vision of the Future Is Quietly Eclipsing the American Dream*, Jeremy P. Tarcher [柴田裕之訳『ヨーロッパ・ドリーム』みすず書房、2006年].
- [14] ロゲンドルフ、J. (1948) 『キリスト教と近代文化』弘文堂.
- [15] Rommen, H. (1947) *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, die zweite Aulage, Koesel Verlag, Munchen [阿南誠一訳『自然法の歴史と理論』有斐閣、1956年].
- [16] 徳野貞雄 (2007) 『農村の幸せ、都会の幸せ：家族・食・暮らし』日本放送出版協会.
- [17] 梅棹忠夫 (1989) 『梅棹忠夫全集第5巻：比較文明研究』中央公論社.
- [18] 上山春平 (1995) 『上山春平著作集第六巻：日本の深層文化』法蔵館.

第11章／

現代アジアの社会経済システム

——「第三のモデル」の可能性と必要性——

はじめに

社会主義体制とバブル経済の崩壊以降、それまでの東西対立の構図に安住し、ひたすら経済成長を追求してきたわが国は、明確な方向性を見失い、世界的規模での経済社会の激変に翻弄され続けているように見える。わが国で1990年代末から実施されてきたアメリカ型の自由市場経済モデルを理想と仰ぐ新自由主義的な諸改革も、現在起こっている内外の諸変化・諸問題を視野に入れたトータルな視点に立ったものではない。われわれの立場はそれとは根本的に異なり、国土小国・人口大国のわが国の経済は他の先進諸国に先駆けていち早く成熟し、バブル経済崩壊後は、成熟後の持続可能な「新しい経済」の構築へ向けて再スタートを切ることが余儀なくされているというものである。明治維新以降140年もの長きにわたり西欧型の経済社会システムを追い求め、すでにその目標を達成したわが国は、何よりも自らのために、そして「持続可能性」が大きな課題となっている現代世界のために、今や世界に向けて独自の成熟後の新しい「脱工業（化）社会」のモデルを提示しなければならない時代に入っているという認識に立っている。

ここでは、このような立場から、わが国を中心とした極東アジア（東洋¹⁾）における経済システムとして今日何が望まれているのかということについて、10章までの議論を踏まえて、考察することにした。そのために、まずグローバル化した現代の経済システムの特徴を明らかにする。つぎに、現代の社会経済システムの現実態として、アメリカ型経済システムとヨーロッパ（EU）型経済システムの2つのモデルを比較・検討した上で、極東アジアの

歴史的位置を確認し、わが国を中心とした極東アジアが目指（提示）すべき「第三のモデル」（「持続可能な発展」モデル）の可能性と必要性について考察する。最後に、現代の社会経済が抱える問題の核心に焦点を当て、若干の考察を加えて、本章のまとめとしたい。

1 社会経済システムの歴史と現実

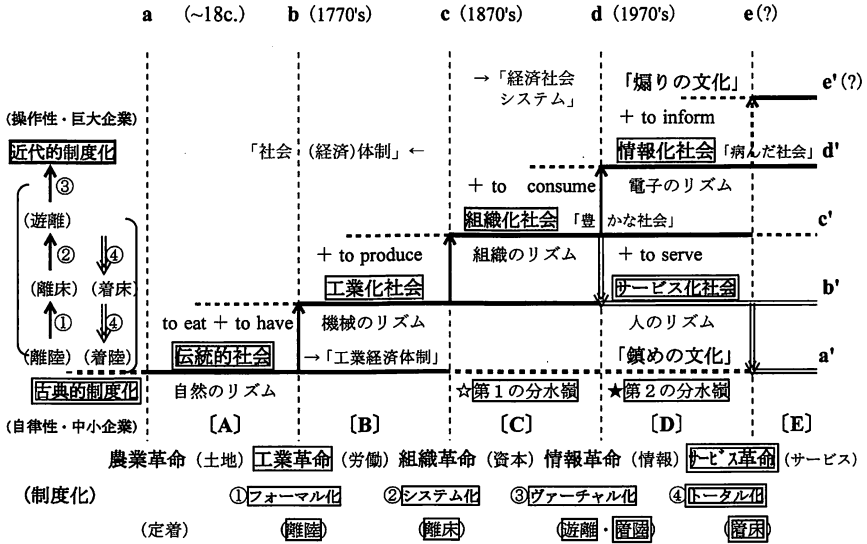
ここでは、現代の経済システムの特徴を明らかにするために、近代以降の経済システムに焦点を当て、社会経済システムの歴史を概観し、現代の経済システムの現実の姿をできるだけトータルに描いてみることにしたい。

(1) 社会経済システムの歴史：「古典的制度化」と「近代的制度化」

現代の社会経済システムを理解するために、まず制度変化と産業社会の変遷に焦点を当て、その構造変化の歴史を考察することから始めることにしよう。図11-1は、社会経済の歴史を18世紀以降の工業化に焦点を当て、その特徴を図式的に描いたものである²⁾。図の横軸は時間軸で、a～e線はそれぞれ経済活動に関する固有の革命の時期を表す。これに対して、縦軸は「伝統的社会」の社会的・文化的・自然的基盤からの乖離の度合いを示す軸である。「伝統的社会」においては、人々の自然な感情・リアルな実感の長年にわたる歴史的な積み重ねのなかで自然に形成された習俗・慣習に基づき、生活や社会が秩序づけられており、そこには世の中のあらゆるものが組み込まれたトータル性（真・善・美・聖などの価値）が内包されていた³⁾。図11-1の縦軸はそうしたトータル性からの乖離の程度を示すものである（a'線からe'線に上昇するにつれ、その乖離の程度が高まる）。

この「伝統的社会」のトータル性という特質とそこから乖離するという「近代社会」の特質は、それぞれの社会における「制度（化）」の特色の違いから生まれている。「伝統的社会」における「制度化」、すなわち「古典的制度化」は人々の自然な実感を基礎に「下から」内発的に時間をかけて繰り返

図11-1 社会経済システムの歴史：「古典的制度化」と「近代的制度化」



される（「内に向かって発展」する）なかで歴史的に出来上がってくる社会的・文化的基盤の上に築かれる「下からの制度化」であるのに対して、近代・現代社会における「制度化」、すなわち「近代的制度化」はある特定の側面（目的）から、その意味で「上から」意図的に作り上げられる（「外に向かって発展」する）「上からの制度化」である。こうした意味において、われわれは、「伝統的社會（經濟）」から「近代經濟（社會）」への移行を「トータル・システム」（全体合理性・価値合理性の世界）から「フォーマル化」による「パーシャル・システム」（部分合理性・価値中立性の世界）への転換として捉える。その「フォーマル化」（価値中立化・部分合理化）は産業革命・組織革命・情報技術革命を契機として繰り返され、「伝統的社會」に内包されるトータル性（価値基盤）から乖離していく。われわれは、すでに第9章で述べたように、二重・三重に繰り返され乖離していく各段階の「フォーマル化」を「フォーマル化」・「システム化」（二重の「フォーマル化」）・「ヴァーチャル化」（三重の「フォーマル化」）と呼んで区別して用い

ることとした。

「伝統的社会」(図11-1の〔A〕の段階)から「工業化社会」(〔B〕の段階)への「離陸」は、周知のように、18世紀後半に英国で始まる産業革命(工業革命)によるものである。(図11-1においては、「伝統的社会」から「工業化社会」へのb線上の上向きの矢印で示される)。「フォーマル化」による「離陸」の実質は「伝統的社会」のトータル性(価値基盤)からの経済の「切り離し」であって、生活に密着した手工芸品を市場(いちば・バザール)を通じて売買するそれまでの経済から、機械によって大量生産され、共同体的な基盤のない市場(マーケット)において貨幣価値で評価された工業製品を個人が売買する経済への大転換であった。したがって、「工業経済」は、すでにその出発点において、「私経済」の原理のもとに、「市場経済」・「貨幣経済」と結びついていた。

やがて19世紀後半になると、第二次工業革命ともいふべき「組織革命」による企業規模の拡大に合わせ、科学的管理法が生まれ、さらに合理化(「フォーマル化」)が進められ、大量生産・大量消費の時代が幕開けする(図11-1では、「工業化社会」から「組織化社会」へのc線上の上向きの矢印で示される)。この時代(〔C〕の段階)には、第二次産業(工業)を促進するための産業、すなわち第三次産業が中心的産業として登場する。この「組織化社会」においては、すでに第一次工業革命(産業革命)によって「伝統的社会」から引き離され、機械のリズムに合わせて「フォーマル化」されていた経済社会が、「組織革命」によってさらなる「切り離し」(二重の切り離し)を経験するが、それは「伝統的社会」のトータル性からの単なる「離陸」ではなく、社会経済のベース(社会的・文化的価値基盤)そのものの「切り離し」であった。たとえば、節約は美德ではなく、消費・浪費が美德となった。その意味で、「工業化社会」(〔B〕)から「組織化社会」(〔C〕)への移行は「フォーマル化」による「離陸」より一歩進んだ「システム化」(二重の「フォーマル化」)による「離床」(「社会の離床」)の性質を持つものであった。

つぎに、20世紀後半、それも1970年代以降になると、第三次産業が「情報

化」と「サービス化」という2つのベクトルに分かれてくる。ひとつは、これまでの工業化（フォーマル化・価値中立化）の線上にある「情報化社会」の流れで、情報機器の発達により、生産や仕事のあり方そのものが大きく変わってくる。肉体的な労働が機械によって代替される段階から、事務的な仕事が情報機器によって担われるようになるというだけでなく、生産や仕事のあり方そのものが情報機器の上でプログラム化され、それまでの事務や管理に関わる仕事が情報機器によって代替され、その仕事に携わっていた人々が大量に失業する状況が生まれてくる（図11-1では、「組織化社会」から「情報化社会」へのd線上の上向きの矢印で示される）。「組織化社会」((C))から「情報化社会」((D))への移行は、「伝統的社会」の社会的・文化的・自然的な価値基盤からの三重の「切り離し」を意味し、経済社会の実態は「システム化」による「離床」より、さらに一步進んでリアリティ喪失の危険性を内包する「ヴァーチャル化」（三重の「フォーマル化」）による「遊離」（「文化の遊離」）の性質を持つものであった。

他方、1970年代以降には、「情報化」と並行して、こうしたデジタル化とは対極にある「サービス化」の流れが生まれる素地ができてくる。というのも、トータルな存在である人は、経済社会が「フォーマル化」（合理化・価値中立化）されればされるほど、逆に失われたトータル性（価値）を求めざるをえなくなるからである。この場合の「サービス」とは、人と人々がトータルな存在として直接かかわるときにのみ提供できるもの（「価値サービス」）で、「情報化」では絶対に期待できないものである。こうした意味での「サービス化社会」の流れは、時間や空間の制約・基盤から解放され、トータル・システムから乖離する方向での経済社会の発展ではなく、それとはまったく逆の「脱工業化」の流れの中心になるものであり、「情報化社会」の流れと対極に位置するものである（図11-1では、「組織化社会」から「サービス化社会」へのd線上の下向きの矢印で示される）。それは、「上からの制度化」（「近代的制度化」）ではなく「下からの制度化」（「古典的制度化」）を基本とし、トータル・システムへの回帰（「着陸」・「着床」）の性質を内包す

る流れである。この流れは、1970年代前後に現れてくる脱近代や脱工業化、あるいは中間技術・中間社会の議論と密接に関わっている。工業化の線上下の「情報化社会」への移行に焦点が当てられているために、これまで大きく注目されるどころとなっていなかったが、経済社会の急速な変化の底流に確実に存在し、現在大きく顕在化しつつある流れであると言ってよい⁴⁾。

(2) 「基礎経済」(共経済・自然経済)と「バザール型経済」

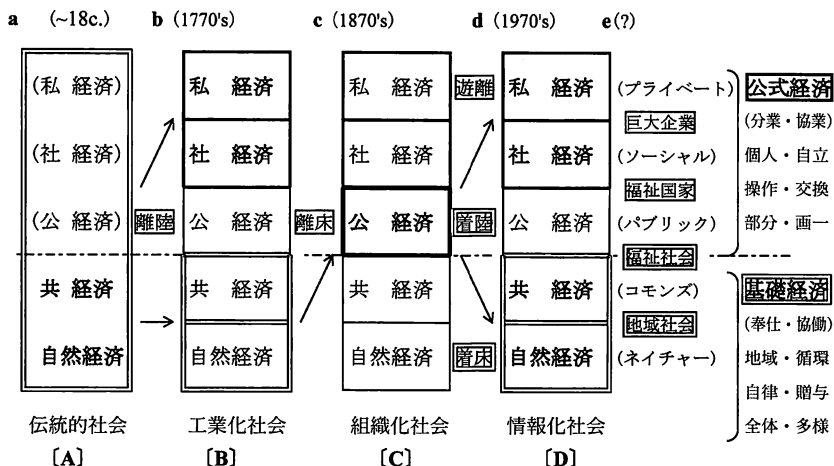
「伝統的経済」は経済が社会全体のなかで位置づけられ、方向づけられていたのに対して、「近代社会」の歴史は経済の領域が3つの「近代的制度化」(「フォーマル化」・「システム化」・「ヴァーチャル化」)によって「離陸」・「離床」・「遊離」し、全体合理性(価値合理性、社会的合理性)ではなく、経済的合理性(部分合理性、目的合理性)が社会全体に浸透する価値中立化(意味内容希薄化)のプロセスであった。ここで、われわれは、「伝統的社会」のように社会に「埋め込まれた経済」を持つシステムを「社会経済システム」(トータル・システム、価値合理的なシステム)と呼び、逆に「組織化社会」以後の社会のように経済が社会から「離陸」し、社会を方向づける力を持ってしまっている経済(「離陸・離床した経済社会」)を「経済社会システム」(価値中立的なパーシャル・システム)と呼んで、両者の違いを明確に区別しておきたい。今日、内外で生起している多様な問題の根本的な原因は、この経済と社会とのあいだの関係の倒錯(価値関係の倒錯)にあるといっても過言ではない。その倒錯した近代の「経済社会システム」の特徴を明らかにするために、ここでは、その構造変化に焦点を当て、さらに2つの視点から描いてみることにしたい。

まず、「公式経済」(「私経済」・「社経済」・「公経済」)と「基礎経済」(「共経済」・「自然経済」)の観点から社会経済システムを考察してみよう。図11-2に示されるように、経済はその構成原理の観点から、「私経済」・「社経済」・「公経済」・「共経済」・「自然経済」の5つの経済から構成されると考えることができる。「私(プライベート)経済」は自立した私的個人(私人)

の合理的判断を基本とする経済、「社（ソーシャル）経済」は社会的なるものを人為的に形成可能なものと捉えるゲゼルシャフト的（アソシエーション的）な経済、「公（パブリック）経済」は社会全体の公共善が前提とされるゲマインシャフト的（共同体的）な経済、そして「共（コモンズ）経済」はあらゆる組織の存在を根底で支える共通の基盤をなすゲマインデ的（コミュニティ的）な経済、最後に、「自然（ナチュラルな）経済」は太陽・空気・水・大地の恩恵を含む人や自然の無償性・絶対性、あるいは暴力性を本質とする経済である。これら5つの経済のうち、「私経済」・「社経済」・「公経済」がおおむね理性（悟性）に基づき意識的に操作可能な「公式経済」（「見える経済」）を構成するのに対して、残りの「共経済」・「自然経済」はこの「公式経済」を根底から支える「基礎経済」（「非公式経済」・「見えない経済」）である。「公式経済」が私有財産権や契約の自由といったフォーマルなルールを前提とする経済（価値中立性・価値自由の世界）であるのに対して、「基礎経済」はフォーマルなルール以前の、まさに「公式経済」の共通の社会的・文化的（価値）基盤となる自然性や共同（協働）の営為、片務的な無償の自発性・奉仕に基づく経済（「コモンズの経済」）であり、社会の他の領域や社会全体と密接に関わる経済、あるいはそれらと未分離の世界である。

「伝統的経済」（図11-2の〔A〕）はこれらの5つの経済が未分離でほぼ全体が「共経済」・「自然経済」の様相を呈していただけでなく、経済と社会とのあいだも未分離の状態であった。「近代経済」（「工業経済」）はそうした「伝統的社会」から、18世紀後半「私経済」にウエイトを置く形でスタートするが、合理的な経済人（理性的な個人）の自由な経済活動が市場の働きによって予定調和的に秩序づけられるという古典派の主張は早くも19世紀前半には行きづまり、各種の社会主義・協同組合主義運動に見られるような「社経済」の支援を仰ぐことになる（〔B〕の段階）。しかし、19世紀後半の第二次工業革命とともに、「私経済」・「社経済」体制は国民経済という「公経済」の強力な補完による本格的な経済の「フォーマル化」（「システム化」）を進めることになる（〔C〕の段階）。現実の社会主義経済の誕生やケインズ

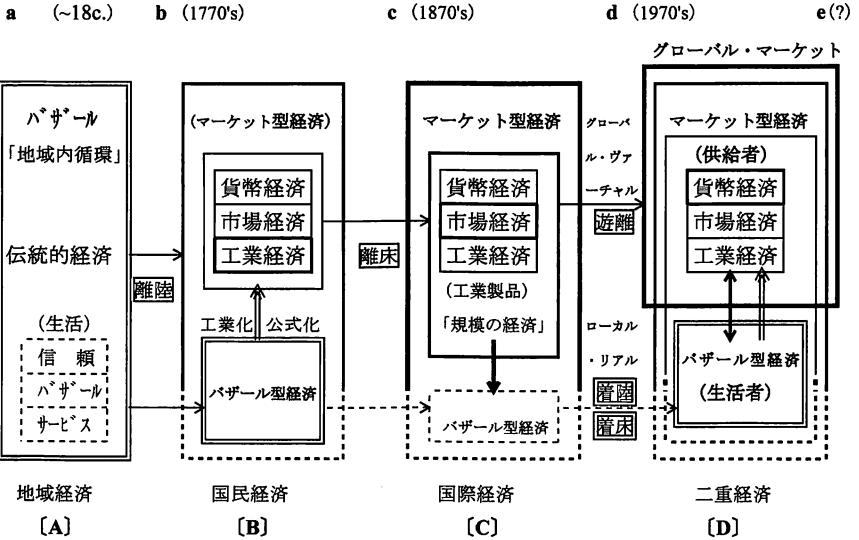
図11-2 公式経済(私経済・社経済・公経済)と基礎経済(共経済・自然経済)



的な総需要管理政策、そして福祉国家的な諸政策はこうした「私経済」・「社経済」・「公経済」という3つの経済のあいだの混合経済であったといえよう。

1970年代以降こうした体制も福祉国家の行きづまりや社会主義経済の崩壊により、「公経済」の過大な役割が見直され、結果として今日、「私経済」の範囲が拡大すると同時に社会工学的に社会的なるものを作り上げようとする「社経済」のウェイトが高まる時代を迎えている。しかし、そうした表面的な動きの背後で着実に進行しているのはこれまで軽視・無視されてきた「共経済」・「自然経済」という「見えない経済」(「基礎経済」)の重要性に対する認識と自覚の高まりである。要するに、現代は「公経済」に集中した役割が「私経済」・「社経済」と「共経済」・「自然経済」との双方向に振り分けられる段階にある([D])。ここで注意しなければならないのは、通常は前者の動きだけに焦点が当てられるが、今日重要なのはむしろ後者の「共経済」・「自然経済」の方への動きである。なぜなら、人間の生存に必要な物資の生産にかかわる経済活動の全体を根底から支える「基礎経済」(「コモンズ」)が存在することによって初めて「私経済」・「社経済」への動きやその働きが本来の健全なもの(全体合理的・価値合理的なもの)となりうるから

図11-3 「マーケット型経済」と「バザール型経済」



である。

この点を明らかにするために、現代の倒錯した「経済社会システム」の構造を理解するための、もうひとつの視点である「マーケット型経済」と「バザール型経済」の関係をここで考察してみることにしよう⁵⁾。

「近代経済」は産業革命（第一次工業革命）により「工業経済」としてスタートしたが、同時に、それは「市場経済」・「貨幣経済」・「私経済」との結びつきを前提とするものであった。「市場（マーケット）」においては、地域性の強い農産物や手工芸品を生活者全体との関わりのないで取引する「市場（いちば・バザール）」と異なり、自然の制約（時間的・空間的制約）から解放された機械生産による工業製品の貨幣的価値の評価に基づいて個人間での交換が行われる。図11-3に示されるように、「伝統的経済」から「近代経済」（工業経済）への転換は、サービス・バザール・信頼を基本とする「バザール型経済」（生産者・消費者一体型経済）から「工業経済」・「市場経済」・「貨幣経済」を軸とする「マーケット型経済」（生産者・消費者分離型

経済)への転換であった。「マーケット型経済」は、組織規模の拡大とともにその影響の及ぶ範囲を拡張させ、やがて「バザール型経済」の領域を浸食していく(図11-3の〔C〕の段階)。

さらに、1970年代以降に世界の基軸通貨であったドルと金との兌換停止、金融ビッグバン、情報技術革命などが相次ぎ、国境の果たす役割が低下し経済が国家の手を離れグローバル化してくると、市場(「グローバル・マーケット」)は「ヴァーチャル・マーケット」ないし「ユニバーサル・マーケット」の性格を帯び始め、貨幣経済と実体経済との乖離が拡大し、経済社会全体を不安定化・攪乱する大きな要因となってきた(〔D〕の段階)。ここまでくると、供給者サイドに立ち、合理化や効率化を徹底せざるをえない現代の「マーケット型経済」の本質が顕在化してくるため、トータル性を確保するために、国境を越えたりージョナルな「地域統合」によって人々の生活や福祉を防衛するか、地域に暮らす人々が自らの手で生活者サイドに立つ中小企業や協同組合を主体とする「新しい形の地域経済」を再構築するかの選択を迫られることになる。こうして、「マーケット型経済」の拡張は同時に「バザール型経済」への需要を生み出し、それを顕在化させてくる。今日の経済社会は、こうした意味での地域経済の再生・創生によって「マーケット型経済」(グローバル・マーケット)と「バザール型経済」(ローカル・マーケット)とがバランス(全体合理性・価値合理性)を回復するプロセスにある。

こうした流れは、上述した「基礎経済」(「共経済」・「自然経済」)の重要性に対する認識・自覚の高まりや図11-1に示した「サービス化社会」への動きと明らかに連動するものである。「公式経済」が国境を越えグローバル化し国家と経済の結びつきが薄れていくなかで、生活者の生活や福祉との直接的な関わりが失われ始め、地域経済が疲弊し、格差が拡大しているという国内的な問題だけでなく、不安定なグローバル経済、深刻さを増す地球環境問題、逼迫する資源・エネルギー問題、生態系の危機の問題などの国際的な問題をも視野に入れるとき、「公式経済」や「マーケット型経済」の限界や「行き過ぎ⁶⁾」を考慮に入れ、それらをカバーするために、今日、「公式経

済」や「マーケット型経済」を根底から支え、かつ健全化する「基礎経済」（「共経済」・「自然経済」）の領域を基盤とする「バザール型経済」（地域経済）が、「サービス化社会」への流れのなかで再度見直され、再生・強化される必要性・必然性が高まっているといえる。それは、換言すれば、これまでひたすら「規模の経済」を追求し「フォーマル化」（合理化）を進めてきた結果失われたトータル性（全体・社会・価値合理性）を回復し、それぞれの存在・資源がその固有の価値を実現しうる社会的・経済的・自然的な環境を取り戻すプロセスが始まっているということでもある。

2 現代の社会経済システム：3つのモデル⁷⁾

今日の世界には2つの現実の社会経済システムのモデルが存在する。アングロ・サクソン型、より限定すれば、アメリカ型の「グローバル・スタンダード」モデルとヨーロッパ（EU）型の「地域統合」モデルの2つである。ここでは、まずこの2つのモデルを比較・検討する。つぎに、わが国を中心として極東アジアの現在の歴史的位置を確認し、極東アジアが目指（提示）すべき「第三のモデル」（「持続可能な発展」モデル）の可能性と必要性を考察する。

(1) 2つの現実態：「グローバル・スタンダード」モデルと「地域統合」モデル

産業革命・市民革命後の200年あまりのあいだ世界を支配してきたのは、近代西欧文明であり、なかでもイギリスとアメリカのアングロ・サクソン文明であった。近代西欧文明の中核をなすのは「合理主義（rationalism）」の精神である。その合理主義が支配的思潮となった啓蒙の時代に成立した近代の経済社会に内実を与えたのが、18世紀後半のイギリスに始まる産業革命（工業革命）である。工業革命によって、経済が「伝統的社会」のトータル性（価値基盤）から「離陸」し、「工業化社会」がスタートする。工業革命に「伝統的社会」から経済を切り離す力を与えたのは、「合理主義」をその

基本とする科学技術の力であるが、その科学技術の成果を初めて実地に移したのはイギリスの産業精神であった。その源はイギリスのキリスト教世界に生まれた自由主義神学の思想（自由思想家の「理神論」）である。アングロ・サクソン世界におけるキリスト教文化においては、自己の職業を宗教的な召命と考え、自己の努力に対する物質的な報いを神からの報いとみなすような新しい型（勤勉・質素・実直型）の実務家（産業精神の持ち主）たちが生まれ、イギリス、アメリカの経済を築き上げていくことになる⁸⁾。

他方、同じくその「理神論」を背景として、「経済人」の自由な経済活動が市場メカニズムの働きによって予定調和的に調整されると主張するアダム・スミス（Adam Smith）によって経済学が生まれた。その後、彼の教えに従い、市場機構の働きを信頼し、自由交易・自由貿易を経済の基本原理とみなす古典派経済学（イギリス）・新古典派経済学（アメリカ）が経済学のメイン・ストリームを形成し、アングロ・サクソン世界の経済的繁栄の理論的支柱の役割を果たした。ここに、「工業経済」・「市場経済」・「貨幣経済」が結びついた近代の「工業経済体制」（「市場経済体制」）がイギリスに起こり、その後200年以上ものあいだ、アングロ・サクソンの国々が世界の覇権国として君臨することになった根本的な理由がある。

「近代社会」の本質は「合理主義」の精神に基づく社会経済の「フォーマル化（公式化）」による「パーシャル・システム化」（部分合理化・価値中立化）にある。それは経済の領域に限定されず、政治や文化、教育などのあらゆる領域に及ぶものであった⁹⁾。その近代社会の特質を全面的に展開し、飛躍的な物質的富の成長と蓄積を達成することができたのが、他ならぬアメリカである。前世紀末からの急速なグローバル化の流れのなかで、表層ではアメリカ型の「グローバル・スタンダード」モデルが世界を席卷しているように見えるが、世界の動向はより深いところでは急速に転換しつつある。というのは、ヨーロッパ（EU）型の「地域統合」モデルが新たな時代に向けたヴィジョン（価値軸）を提示し、アメリカ型の「グローバル・スタンダード」モデルに取って代わりつつある状況が存在するからである¹⁰⁾。

EU型モデルの発想の根底には、現代は啓蒙の時代の価値観（価値自由）ではなく次の時代に相応しい新しい価値観（「第二の啓蒙」）を必要とする時代に入っているという基本認識が存在する。実際、EU型の「地域統合」モデルの新しいヴィジョンは、視点や文化の多様性の受容と新しい普遍的ヴィジョンを合わせたもので、宗教改革と啓蒙思想の合成物であるアメリカ型モデルの旧ヴィジョンと際だった対照をなしている（表11-1参照）。ここでは、両者を比較する形で2つのモデルの特徴を明らかにすることにしよう。

まず、基本的に、アメリカ型モデルが、依然として啓蒙の時代のプロテスタント的な「個人主義的自由主義」の価値観に基づく「近代自然法」の立場であるのに対して、ヨーロッパ型モデルはカトリック的な「人格主義的自由主義」の価値観に基づく「古典的自然法」の立場である。この点で、両者はその近代西欧文明という表面的な類似性にもかかわらず根本的に異なる。アメリカ型の「近代自然法」の立場においては、部分合理性（目的合理性）が支配的であり経済的価値・自己利益が優先し、個人の自由選択の機会が何よりも重視され、そのために政府の関与は極力制限される。これに対して、EU型の「古典的自然法」の立場では、全体合理性（価値合理性）が基本となり、社会的価値を優先し、コミュニティの結びつきや社会全体の幸福が重視され、そのために政府は積極的な役割を担うものとされる。こうして、アメリカ型モデルでは、経済成長（成長経済）、市場、個人の経済的富、欲求充足（満足）、自主独立（自立）、勤労精神が重視されるのに対して、EU型モデルにおいては、持続可能性（定常経済）、コミュニティ（地域）、生活の質、ニーズ充足、自律、相互依存、普遍的人権や自然の権利、余暇や人間性などに焦点が当てられる。

EU型モデルにおいて、とりわけ注目に値するのは、リスクがグローバル化した現代の「リスク社会」において、無制限の科学研究の正否を問う姿勢への自覚的転換が見られることである。こうした姿勢は、18世紀の啓蒙思想の物質主義の牢獄から人類を解放するという意味で、「第二の啓蒙主義」といわれている。この点で、啓蒙主義の精神（「個人主義的自由主義」）に基づ

表11-1 アメリカ型モデル・EU型モデル・極東アジア型モデルの特徴

	アメリカ型モデル 「グローバル・スタンダード」モデル	EU型モデル 「地域統合」モデル	極東アジア型モデル 「地域内循環」モデル
社会原理・原則	プロテスタント（理神論） 近代自然法（「人」中心）	カトリック（有神論） 古典的自然法（「神」中心）	仏教（自然的真理） 古典的自然法（「物」中心）
	個人主義的自由主義（自己愛） 〔個人（individual） 自立（liberty, 消極的自由） 悟性（ratio, 理性）〕 目的合理性（部分合理性） 経済的価値優先（価値自由） 経済社会システム （近代的制度化）	人格主義的自由主義（愛） 〔人格（persona） 自律（freedom, 積極的自由） 理性（intellectus, 知性）〕 価値合理性（全体合理性） 社会的価値優先（自律） 社会経済システム （古典的制度化）	絶対平等主義（慈悲） 〔仏（仏性） 自在（身心脱落） 智慧（修証）〕 価値合理性（全体合理性） 存在価値尊重（中道） 社会経済システム （古典的制度化）
経済原理・原則	グローバル・マーケット型経済 （工業・世界市場・ドル） （私経済・社経済・公経済）	リージョナル・マーケット型経済 （脱工業・EU市場・ユーロ） （社経済・公経済・共経済）	ゼロ・マーケット型経済 （サービス・バザール・地域通貨） （公経済・共経済・自然経済）
	プライベート（自立・操作） 個人の富（財産権） 政府の関与制限 欲求（ウォンツ）の充足 勤労精神（産業精神） 成長経済（自由交易・貿易） 規模の経済（テクノロジー） 巨大企業 エコノミック（効率性・生産性） 大量生産・大量消費（浪費） 生産者（供給者）・消費者 グローバル化・ヴァーチャル化 社会・文化・自然資源の軽視	コミュニティ（自律・相互依存） 社会全体の幸福（共同善） 政府の積極的役割 必要（ニーズ）の充足 生活の質（余暇・人間性） 定常経済（持続可能性） 域内経済（限界の設定） 大企業・中小企業 エコノミック・エコノミカル 循環経済（リサイクル） 生活者（需要者） リージョナル化・リアル化 社会・文化資源の尊重	コモンズ（自在・奉仕） 最適資源配分（共生） 地方分権（奉仕・協働） 必要（ニーズ）・知足 生活の質（息・食・職） 定常経済（持続可能性） 地域経済（サービス） 地場産業・協同組合 エコノミカル（儉約・最少投入） 循環経済（アト性・蕩尽） 生活者（サービス人） ローカル化・リアル化 社会・文化・自然資源の尊重

き、科学研究を初めとして、経済、政治、社会、文化、自然などあらゆる領域において最大限の自由な活動（価値自由）を認めるアメリカ型モデルと際だった対照をなしている。もうひとつ重要なことは、EU型モデルそれ自体、あるいはそのモデルが提示している新たなヴィジョンそれ自体が、特定の目的にしたがって意図的に上から制度化されたもの（「近代的制度」）ではなく、当該地域の共通の歴史を踏まえた長いあいだの、少なくとも戦後50年以上も

のあいだの努力の積み重ね（「古典的制度」）の結果として今日このような形で結晶しているということである。

こうして、アメリカ型モデルが近代の「経済社会システム」（価値中立性・価値自由の世界）を肯定的に受け入れ、それを継承・拡張しようとしているのに対して、EUに代表されるヨーロッパは、近代の工業文明がもたらした根本的矛盾である経済と社会との関係の倒錯（価値関係の倒錯）に正面から向き合い、「経済社会システム」（成長経済）から「社会経済システム」（定常経済）へと自覚的に動き出しているということができる。

（2）第三のモデル：「持続可能な発展（地域内循環）」モデル

上述のように、今日の世界には2つの社会経済モデル（経済社会モデル）が存在する。しかし、これらの2つのモデルを考察するだけではまだ現代の社会経済システムの半面を理解したことにしかならない。なぜなら、新しいヴィジョン（価値軸）を提示するEU型モデルといえども、それは先進国型のモデルであって、グローバル化した今日の真の問題は残された大多数の途上国を含む世界全体としての持続可能性（自然的・経済的・社会的な持続可能性）に関わるものだからである。そして、結論を先取りして言えば、その世界全体としての持続可能性を実現できるか否かは、原理的に「真のトータル性」（全体合理性・価値合理性）を反映した社会経済システムのモデルであるかどうかにかかっている。ここに、極東アジアにおける経済システムの今日の課題として、極東アジアが今日目指すべき「第三のモデル」について考察・提示していくことの意味・理由がある。以下では、まず極東アジアが歴史的に現在どういう位置にあるのかを考察することから始めたい。

われわれは冒頭で日本経済がいちはやく成熟し、「脱工業（化）」の段階を迎えていると述べたが、「脱工業（化）」とは、「工業（化）」のなかにおける問題（部分合理性・目的合理性の問題）ではなく、「工業（化）」それ自体（全体合理性・価値合理性）を問題としている。だとすれば、「新しい経済」の現実はいずれの視点からでもまったく見えてこない。そこに、本章で最初に、

現代の社会経済システムの全体像を描いたことの意味がある。そこで描かれた社会経済システムの全体像は、特定のモデルに基づいたものではなく、近代以降の社会経済システムの歴史と現実を「理論的に」描き出したものである。そのなかに成熟後の「新しい経済」の方向性、すなわち極東アジアが目指（提示）すべき社会経済システムの「第三のモデル」の基本線は包摂されているといえる。

まず、図11-1で示したように、近代の社会経済システムの発展は、「伝統的社会〔A〕→工業化社会〔B〕→組織化社会〔C〕→情報化社会〔D〕」という「工業経済体制」成熟のプロセスであった。図11-2・3に示したように、「マーケット型経済」を中核とする近代の「工業経済体制」は、初期の「工業化社会」(〔B〕)の段階では、「基礎経済」が「公式経済」の基盤として維持され、まだ地域固有の暮らしを支える「バザール型経済」(ローカル・マーケット型経済)を残しており、トータル性を保持した「社会経済システム」であった。しかし、組織革命後の「組織化社会」(〔C〕)の段階になると、企業は必要となった巨額の設備投資資金や研究開発投資資金を銀行の信用創造により調達するようになり、国家が中央銀行を通して経済を統制するシステムができあがり、人々の暮らし(生活力)を支えた地域の固有性(トータル性・自律性)が急速に失われていく。こうして、「マーケット型経済」(グローバル・マーケット型経済)が「バザール型経済」の領域を浸食し、経済の中心を占めるようになると、「規模の経済」の条件を満たし、市場で評価される工業製品の量的増大だけが経済的豊かさの指標となり、大量生産・大量販売・大量消費・大量廃棄型の「経済社会システム」(価値自由・価値中立型のシステム)が成立し、定着していった。このとき、かろうじてトータル性を確保する役割を果たしたのが、図11-2に示したように、「公経済」(政府)である。しかし、政府は「マーケット型経済」の環境を整備・維持するために、経済社会の「システム化」(「フォーマル化」)を促進する役割を果たすことに専念し、「マーケット型経済」や「公式経済」の基盤となる「バザール型経済」や「基礎経済」への配慮は二次的なものとなり、

その衰退・崩壊を招いた。

「マーケット型経済」の優位は、先進諸国では「近代的制度（化）」のもうひとつの柱である民主主義制度と結びつき、経済社会全体へ浸透し「大衆消費社会」を招来し、1960年代前後から、いわゆる「豊かな社会」をもたらした。やがて、1970年代に入る頃から成長のポテンシャルが落ち、低成長・ゼロ成長時代¹¹⁾を迎えると、先進諸国は、大きくなりすぎた政府（「公経済」）のスリム化と諸規制・障壁の緩和・撤廃による経済社会のボーダレス化・グローバル化を推し進め、成長低下の解決策を国外に求めるようになる。そこに、「（東）アジアの時代」が生まれた。

こうして考えてくると、現代の経済社会が属する1970年代以降の世界が、そしてわが国を初めとした極東アジアがどういう位置にあるかが、したがって進むべき方向性が明確に浮かび上がってくる。わが国で一般に考えられているのは、「マーケット型経済」による経済成長を推し進める方向であり、極東アジアの経済も全体としてはその方向に向かっている。しかし、われわれの立場は、明らかにそれとは根本的に異なるものである。それは、端的に表現すれば、現代の経済社会システムは1970年代以降明らかに新たな段階（図11-1・2・3の〔D〕の段階）に入っているというものである。1970年代にすでに新たな段階に入っていたわが国は、その後20年して経済が完全に成熟しバブル経済とその崩壊を迎えるが、それからさらに20年が経過し、1970年代にはまだ十分に顕在化していなかった現代の経済社会の構図（〔D〕の段階）が明らかになりつつある。すなわち、1970年代前後にそれまで200年のあいだ近代の経済社会を支配してきた「マーケット型経済」を柱とする「工業経済体制」が成熟期を迎え、2つの方向で変化が現れていたのである。

ひとつは、西欧諸国、とりわけアングロ・サクソン世界が成熟し、役割を終えた古い「工業経済体制」とその中核をなす「マーケット型経済」が外の世界へ拡張し、その存続を図ろうとする方向、いわゆるグローバル経済化の方向が現れてきたことである。問題はこのことの意味である。グローバル化

は一面（表層）では「マーケット型経済」の拡張であるが、他面（深層）ではその相対化でもあることに注意する必要がある¹²⁾。もうひとつは、この動きと並行しながら少しずつ現れてきたのが、「マーケット型経済」を構成する「工業経済」・「市場経済」・「貨幣経済」そのものが変質する方向である。すなわち、工業が成熟しサービス（対話）へ、そのサービスに対応して市場はバザール（地域経済）へ、そしてマネー・ゲーム化しつつある貨幣経済は信頼できる地域通貨へと、経済社会全体がトータル性（健全性・価値合理性）回復の方向への動きを顕在化させはじめていることである。「グローバル経済化」と「経済社会のサービス化」という一見何のつながりもないように見える、この2つの事象は、実は、ともに「工業経済（体制）」（「マーケット型経済」）の成熟の結果生まれたものだったのである。

わが国の経済はすでに完全に成熟し、「サービス化社会」の段階に入っているのに対して、かつては「停滞のアジア」の代表国ですらあった中国は、現在、想像しがたいほどの経済の成長・繁栄を見せ、「マーケット型経済」への方向で突き進んでいる。しかし、この成長・繁栄は、すでに言及したように、先進諸国、とりわけアングロ・サクソン世界によるボーダレス化・グローバル化の戦略のなかで初めて可能になったものである。それゆえ、当該社会経済システムの社会的・文化的・歴史的（価値）基盤との整合性の問題等はほとんど等閑視されたなかでの成長・繁栄であるということと、先進国と途上国を含む世界全体としての持続可能性は確保されていないということに、留意しておく必要がある。

このように捉えるときに初めて、EU型モデルがアメリカ型モデルに取って代わりつつある状況の真の意味が理解できる。それと同時に、わが国を初めとした極東アジアが進むべき方向、提示すべきモデルの方向が見えてくる。それは、「工業経済」・「市場経済」・「貨幣経済」を軸とする巨大企業中心の「マーケット型経済」一辺倒の方向ではありえない。「極東アジア型」モデルの方向は、「サービス（奉仕）」・「バザール（対話）」・「信頼（地域通貨）」が結びつく地場の中小企業や協同組合主体の「バザール型経済」（「ローカル・

マーケット型経済」)の方向である。(しかし、現実態としては、この「極東アジア型」モデルと「グローバル・マーケット型経済」とが結びつく一種の二重経済、もしくはさらに「地域統合」モデルを加えた三重経済の方向であろう。)「バザール型経済」の本質は、「地域に暮らす人々」が「地域の経済的・社会的・自然的資源」を活用して、「協働」して造りあげる「循環型」の「新たな地域経済」(社会経済システム)である(表11-1参照)。「基礎経済」(「共経済」・「自然経済」)と結びつく「バザール型経済」の中心になるのは、多様な社会的価値を提供する行為を意味する「サービス」(「価値サービス」)である。

実は、図11-1に示した「サービス化社会」は、そうした「新しい社会経済」への流れを示し、「伝統的社会」から「離陸」する力を「工業(革命)」がもったように、「サービス(革命)」は現代の経済社会がソフト・ランディング(「着床」・「着陸」)するための「下からの制度化」(「古典的制度化」)の中核をなすものである。人と人との直接的なトータルな関わり(「価値サービス」)を排除して、「上からの制度化」を進めてきた「工業経済体制」とその中核をなす「マーケット型経済」は、「規模の経済」を実現するため、徹底して合理化・効率化(フォーマル化・システム化)を進め操作性を高めることで、大量の工業製品やそれに伴う大量のサービスを提供し「豊かな社会」を実現させたが、その結果として人々の自律性を失わせ、システムへの依存症を生み出した。人は人と直接トータルにかかわることによってのみ、つまり「価値サービス」を通じてのみ、はじめて本来の人となりうるのである。「工業社会」(「外に向かった発展」)の成熟は、必然的に、こうした意味での「サービス化社会」(「内に向かった発展」)へと向かわざるをえない。

このように、「サービス」(「価値サービス」)に焦点を当てて考えるときに、極東アジア型モデルの意味も顕在化してくる。結論的に言えば、極東アジア型モデルは「サービス化社会」(「価値サービス」)の時代における社会経済システムのモデルであるということである。すなわち、アングロ・サクソン世界のプロテスタント文化と「工業経済」・「市場経済」・「貨幣経済」を軸と

する「マーケット型経済」とが結びついて形成された「工業経済体制」が、18世紀後半以降200年以上ものあいだ近代の経済社会を支配したアングロ・サクソン型、アメリカ型のモデルとなったのと同様な意味で、極東アジア型モデルは、「サービス（奉仕）」・「バザール（対話）」・「信頼（地域通貨）」を軸とする地場の中小企業や協同組合主体の「バザール型経済」を中核とする「持続可能な発展（地域内循環）」モデルとなりうる可能性を持つということである。というのは、特定の側面からの合理化・効率化を進め「上から制度化」され「外に向かって発展」する特質を有するアングロ・サクソン世界のプロテスタント文化と異なり、中国文明の影響下にあった極東アジアの文化は、とりわけ仏教を基礎にもつわが国固有の「鎮めの文化¹³⁾」は、人や物をその相互関係の全体から包括的に捉え、調和を尊重するため、それだけ人やものの固有価値（存在価値）を受容する度合い（トータル性）が高く、「バザール型経済」とその中心となる「サービス化社会」の基盤となりうる「下から制度化」され、「内に向かって発展」する特質を有しているからである。経済の成長を必要とする発展途上の中国経済は现阶段ではしばらくおくとしても、すでに「工業経済」が成熟し、「サービス化社会」の段階を迎えているわが国は、「客観的」には、固有の「鎮めの文化」と整合的な「バザール型経済」を中核とする「持続可能な発展」モデルを現実に提示できる絶好の条件下にあるとさえいえる¹⁴⁾。

経済が成熟した後の「新しい経済」は、全体合理性・価値合理性が優先する「社会経済システム」、すなわち、ポラニーがいうところの「社会に埋め込まれた経済」である。このばあい、これまでの議論から予想されるように、「社会」とは「地域」のことであり、「社会に埋め込まれた経済」とは「地域社会に埋め込まれた経済」、すなわち地域経済そのものの謂である。この点で、EU型モデルと極東アジア型モデルは共通するが、両者の間には3つの大きな相違が存在する。最初の相違は、EU型がインター・ナショナルな「地域統合」であるのに対して、極東アジア型はインナー・ナショナルな「地域内循環経済」であるということである。2つめの大きな相違は、EU

型がすでに経済の成熟期を迎えた西欧の先進国型モデルであるのに対して、極東アジア型は残された大多数の非西欧の途上国にも妥当する可能性をもつモデルであるということである。というのは、「基礎経済」（「共経済」・「自然経済」）と「バザール経済」とが一体となった「地域経済」のなかで生活を営んでいる非西欧の国々・地域の人々こそ、「マーケット型経済」と「バザール型経済」とがトータル・システムとしてバランスのとれた発展を必要としているからである。

最後の3つ目の相違は、上の2つの相違とも深く関係するが、すでに示唆された「トータル性」にかかわる両者の決定的な相違である。端的に言えば、EU型モデルにおけるトータル性は「社会的トータル性」であり、その範囲内での全体合理性・価値合理性が達成される「社会に埋め込まれた経済」（「社会経済システム」）である。これに対して、仏教を基礎におく極東アジア型モデルの「トータル性」は、生命あるものも生命なきものもすべてを受容する「真のトータル性」（全体合理性・価値合理性）である¹⁵⁾。その「真のトータル性」に基づく「社会経済システム」は、人は言うに及ばず、すべてのものの固有価値（存在価値）が実現され、その意味での全体合理性・価値合理性が実現される「社会に埋め込まれた経済」である。アングロ・サクソン型モデルが産み出した膨大な歪みを解決し、真の意味での世界全体の「持続可能な発展」を可能とするのは、「社会的トータル性」にとどまるEU型モデルでは原理的に不可能であり、「真のトータル性」もとづく極東アジア型モデルでなければならない。極東アジア型モデルを社会経済システムの「第三のモデル」と位置づけ、「持続可能な発展（地域内循環）」モデルと呼ぶ所以である。その意味で、極東アジア型モデルは、世界全体の持続可能性が差し迫った課題となっている現代においては、喫緊の必要性のあるモデルであるといえる。

おわりに——「鎮めの文化」と「サービス化社会」——

本章では、「近代社会（経済）」の発展の考察を出発点にして現代の社会経済システムの全体構造の把握を試みた上で、まずアメリカ型「グローバル・スタンダード」モデルとEU型「地域統合」モデルを比較・検討し、つぎに極東アジア型の「第三のモデル」（「持続可能な発展」モデル）の可能性と必要性を考察してきた。ここでは最後に、現代の社会経済システムを考える上で、とりわけ「第三のモデル」を考える上で、現在、果たして何が問題なのかを改めて問い直し、若干の考察を加えて、本章を終わることにしたい。

18世紀後半の産業革命や市民革命に始まる近代社会の歴史は、「合理主義」の精神に基づく社会経済の「フォーマル化」（価値中立化）のプロセスであった。つまり、「伝統的社会」から近代社会への移行は、「トータル・システム」（社会経済システム）から部分合理性を柱とする「フォーマル・システム」ないし「パーシャル・システム」（経済社会システム）への転換であった。ここに、その後の経済社会の発展（プラス面）と問題（マイナス面）の根源がある。

イリイチ（I. Illich）は、「近代的制度（化）」の段階を2つに区分し、経済社会の組織化（「システム化」）が基本となる時代が開始される19世紀末から20世紀初頭の時期を「第1の分水嶺」と呼び、さらに人々がその組織化された世界（「システム」）に依存し、自律性が働かなくなる（目的や価値が制度によって定義・規定されるようになる）20世紀中葉の時期を「第2の分水嶺」と呼んで、後者の「第2の分水嶺」を越えると「近代的制度（化）」が目的とは逆の結果を生み出すようになること、つまり「近代的制度（化）」の逆生産性を早くから指摘していた¹⁶⁾。こうしたイリイチの指摘はわれわれの主張とほぼ重なる。「第1の分水嶺」と「第2の分水嶺」は、われわれの図式で言えば、「社会経済システム」から「経済社会システム」への転換の「開始」と「完成」を意味する（図11-1参照）。「経済社会システム」への転換の「開始」とは、価値そのものの合理性、すなわち「価値合理性」（全体

合理性・社会的合理性)の放棄の始まりであり、それが完全に放棄され、人々が所与の目的に対する手段の合理性、すなわち「目的合理性」(部分合理性・経済的合理性)のみで思考・判断・行動するようになることが「経済社会システム」の「完成」なのである。

近代の経済社会の発展の歴史は、結局、「価値合理性」(全体合理性・社会的合理性)を問わない、あるいは問わなくても良い「経済社会システム」(価値中立性・価値自由の世界)をつくりあげるプロセス(操作性増大・自律性喪失・依存性増大のプロセス)であった。そして、それが開始されるのが「第1の分水嶺」となる19世紀末から20世紀初めにかけての時期で、「完成」するのが20世紀中葉以降の時期であった。ところが、近代の「経済社会システム」が「完成」する、まさにその時期(われわれの図式では1970年代前後)になると、そのマイナス面のほうがプラス面を上まわるようになり、それまで効果的に働き未曾有の経済的富を生み出してきた、そのシステムの性質そのものが今度は完全に逆に働くようになり、その後は、そのシステムのなかでの合理性(目的合理性・部分合理性・経済的合理性)や自由(liberty 消極的自由)、すなわち価値中立性・価値自由を追求すればするほど、システム全体としてのマイナス面が蓄積されていくこととなった。これが、「近代的制度(化)の逆生産性」である。「客観的」に、「近代的制度(化)」のマイナス面がプラス面を大きく上回るようになって今日、問題を解決するための基本的方向は明らかである。「トータル・システム」(全体合理性・価値合理性の世界)への回帰とそれを具体的に実現する「社会(地域)に埋め込まれた経済」への回帰である。EU型モデルと極東アジア型モデルは、ともにその方向を志向するモデルである。とりわけ、極東アジア型の「持続可能な発展」のモデルは、地域固有の文化的特質を価値基盤とする「基礎経済」や「バザール経済」(ローカル・マーケット型の地域経済)を今なお多く残している世界の大多数の途上国が採用しうる可能性をもつモデルであった。ここに、「トータル・システム」から「離陸」・「離床」し、「遊離」さえしかねない段階にさしかかっている現代の経済社会が本来の基盤に

ソフト・ランディングする道が拓けてくる可能性が存在するのではないか、というのがわれわれの主張である。

ところが、「トータル・システム」（全体合理性・価値合理性・自律性の世界）から「フォーマル・システム」（部分合理性・目的合理性・操作性の世界）への転換（「近代的制度化」）とそれに伴う「逆生産性」は、今日では、現実の経済社会の諸領域のみならず、その現実をトータルに捉えるべき経済学を初めとした学問・科学の領域の奥深くまで浸透し、現実の経済社会の「実相」（「客観的現実」）は見えなくなってしまう。「近代的制度化」のマイナス面がプラス面を大きく上回り「行き過ぎ」ているのが「客観的現実」（「実相」）であっても、それを捉える「主観」のほうが「部分合理性」（目的合理性）の世界（価値中立性・価値自由の世界）に埋没し、自己中心的な自我に基づく「歪んだ鏡」となっているために、それが見えなくなってしまうのである。残念ながら、現在、とりわけ経済が完全に成熟した（価値中立性・価値自由の世界が完成した）わが国において、そうした傾向が顕著である。ここに、現代の社会経済システムを考える上での、とりわけ「第三のモデル」を考える上での最大の問題（障碍）がある。1970年代以降、新しい時代状況が現れながらも、新たなパラダイムに転換できない根本的な理由もここに存在する。

それでは、どうすれば現実の経済社会の「実相」（真の「客観的現実」）が捉えられ、「離陸・離床した経済（経済社会）」を再び本来の「社会に埋め込まれた経済（社会経済）」に引き戻すことができるのか。言うまでもなく、それは価値の絶対性の基準とそれを提供する社会的・文化的基盤（宗教的精神）の存在を必要とする。それが、西欧のばあい、カトリック的な「古典的自然法」の世界であり、EU型「地域統合」モデルはそうした文化的・宗教的基盤を背景として生まれている。しかし、神という超越者を措定しない非西欧世界のばあいには、あるいは神の超越性を前提とできない（「信仰」できない）とすれば、どうすればいいのか。ここに、どこまでも自己の内面を掘り下げ、自己の絶対性の身証と客観的な真実を追究し続ける「真実型の宗

教」である仏教の現代的な意味が存在する。その仏教的な精神を基盤として歴史的に形成されてきたものが、「鎮めの文化」である。近代の「工業経済体制」がプロテスタント的な「最高条件」を追い求める「煽りの文化」を背景として初めて可能となったように、「工業経済」成熟後の「価値サービス」を中心とする「サービス化社会」は、すべてのものを受容した上での「最適条件」を尊重する「鎮めの文化」を背景とするとき初めて、「歴史的現実」となりうる性質のものである。このことを自覚的に受けとめるとき、現在の経済社会の基層に流れる「歴史的趨勢」を捉え、「極東アジア型」モデルとして提示することには、歴史的な使命とでもいふべきものが存在するように思われるのである¹⁷⁾。

<注>

1) 極東アジア（東洋）をひとつの文化圏と捉えることの根拠と妥当性については、Nisbett (2003)、および第10章を参照。Nisbett (2003) は、西洋人（西欧人）の分析的な思考様式と東洋人の包括的な思考様式の相違を詳細に描き出している。重要なことは、そうした思考様式・行動様式の相違を生み出す文化的・宗教的な基盤が存在し、現代においてもそれぞれの地域における人々の価値観を根底から規定しているということである。

ところで、梅棹 (1967) (1986) は、「西洋 vs. 東洋」という比較枠組みの妥当性に疑問を呈し、西欧文明と日本文明の「平行進化説」を唱える。ここで、われわれが提示する社会経済システムの「第三のモデル」はわが国を念頭に書いたもので、その点で、梅棹の主張と一致する。梅棹 (1967) (1986)、および第10章注3)を参照。

2) 「伝統的社会」は農業や商業といった経済活動が社会全体のなかに位置づけられた「社会（経済）体制」（「社会経済システム」）であったのに対して、近代社会は工業を中心とする経済活動が社会全体の方向を決定・支配するという意味で、「工業経済体制」となっている。本章では、このような意味での「工業経済体制」の発展を、「工業化社会」・「組織化社会」・「情報化社会」の3段階に区分しているが、図11-1に示されるように、各段階の社会が相互に重なり合っていることに注意されたい。

3) 今日、「伝統的社会（経済）」は、近代・現代社会（経済）と比較して、否定的な評価しか与えられていないが、端的に言えば、近代・現代社会（経済）は

「伝統的社会（経済）」から生まれたもののうち、近代・現代社会（経済）の観点から見て合理的（部分合理的）だと思われる側面（都合の良い部分）のみを取り上げ、それを基盤として経済社会を組み立て、歴史上空前の経済的富と人口増大を達成してきたが、ここに来てそのマイナス面がプラス面を大きく上回る状況が現れてきたことで、これまで軽視・無視してきた「伝統的社会（経済）」の遺産をふたたび参考にして、現代に相応しい形で再構築せざるをえない状況に陥っているということである。実際、「持続可能な社会経済システム」（トータル・システム）という観点から捉えるとき、再生不可能資源に依存していなかった西欧中世や日本の江戸時代の社会経済システムは、従来と評価が逆転する。尾藤（2006）、Pernoud, Delatouche et Gimpel（1986）第二部を参照。

- 4) 図11-1 に示した「情報化社会」の流れは、「サービス化社会」（「価値サービス」）と結びつけて理解されれば、逆の下向きの動き（トータル・システムへの回帰）に貢献するものとなりうる性質のものであるが、これまでの「工業化」（価値中立化）の線上で理解されれば、上向きの「遊離」の性質を持つ。今日の一般的な理解はそうした理解に立つために、図11-1 のようになる。
- 5) 「マーケット型経済」と「バザール型経済」の対比構造は、武井（2006）を参考にした。武井（2006）においては、現代経済における経済的価値の市場評価は工業製品を基準にしたものであり、非工業製品に対する経済的価値は正確に評価されない部分が存在するため、工業製品に制約されない市場評価がなされる「原型としてのマーケット」（「ゼロ・マーケット」）が必要とされるということ、その「原型としてのマーケット」（「ゼロ・マーケット」）にもっとも近い現実形態が「バザール」であるということが主張され、現代の社会経済システムを解明するひとつの重要な切り口として、「バザール型経済」対「マーケット型経済」の軸が提示されている。現代の経済社会を捉える上で決定的に重要な指摘であると考え。図11-3 は、この対比軸を用いて近代の社会経済の発展を図式化したものである。武井（2006）14-17ページ参照。
- 6) 現代の経済社会が地球の扶養力に対して「行き過ぎ」の状態にあり、「引き戻し」を必要としている段階にあるという主張については、Meadows et al.（2004）の序文、第1章を参照。
- 7) ここで扱う社会経済システムの3つのモデルについては、武井（2003）第12章を参照。
- 8) アングロ・サクソン文明のキリスト教的な背景については、ロゲンドルフ（1948）を参照。
- 9) ここに、「個人主義的自由主義」の本質、あるいはその自由が「積極的自由

(freedom)」でなく「消極的自由 (liberty)」であることの本質が端的に現れている。すなわち、合理的な個人の自由な選択を前提とする啓蒙主義の発想では、社会経済における文化的・社会的・自然的つながり（基盤）は当該個人によってすべて自由（消極的自由）を妨げる拘束と判断され、否定される結果として何ら自由そのもの（「積極的自由」）は実現されないということになりかねない危険性を内包している。「伝統的社会」からの経済の「離陸」（「切り離し」）は、原理的にそうした性質を内包するもので、すべての規範や慣習を否定し、経済社会がフラット化していく今日の傾向につながる危険性を内包していたといえることができる。注3）参照。

- 10) Rifkin (2004) は、ヨーロッパ大陸諸国が EU という形を通して、この四半世紀の間に新しい「機会の国」になりつつあることを指摘し、ヨーロッパ人がリードしている新時代への道を「ヨーロッパ・ドリーム」と呼んで、高く評価している。ただ、リフキンの高い評価とは裏腹に、現実の EU が多くの問題・課題を抱えていることも事実である。したがって、ここでは EU が目指している方向性に着目して EU 型モデルとして特徴づけてあることに、注意されたい。本章におけるアメリカ型モデルと EU 型モデルの特徴については、Rifkin (2004) に負うところが大きい。また、本書の第10章2節「アメリカン・ドリームの終焉と EU の台頭」も参照。
- 11) 先進諸国は、1970年代以降、明らかに低成長・ゼロ成長・マイナス成長の時代に入った。GDP 表示で成長を示していても、実質で評価すると、その乖離が拡大しているという指摘や研究結果には枚挙にいとまがない。それだけではなく、格差社会や資源・エネルギー問題、地球環境問題が喧伝される今日、経済（学）の政策目的として通常あげられる「高い成長率」、「平等な所得分配」、および「最適な資源配分」が実現されているとはとてもいえない。つまり、1970年代以降の経済社会の動きは表面的には「マーケット型経済」のグローバル化の傾向を示しているように見えるが、内実はすでに「マーケット型経済」やそれを支持する現代経済学は有効性を喪失し、その枠組み全体が再検討され、新たな経済や新たな経済学が再構築されなければならない時代に突入しているといえる。

ところで、その新たな経済学という観点からみると、既存の経済学の基本概念（効率性や自由貿易など）の根本的な見直しを提唱する Daly (1996) の主張は、われわれの主張と重なる部分も多く、注目に値する。

- 12) このことをもっとも自覚しなければならないのは、わが国である。なぜなら、明治維新以降のわが国は、西欧型の経済（文明）とわが国固有の社会（文化）とのあいだの葛藤の歴史だったからである。現在、その西欧型経済（文明）が

わが国以外の非西欧諸国に拡張していく状況において、そうした非西欧諸国が今後不必要な混乱・葛藤に陥らないようにするために、西欧型経済（文明）の特殊性・普遍性を理解・解明するための努力が必要不可欠になってきている。現在、ほとんど自覚されていないが、わが国は本来この面でもっとも貢献する立場にあるはずである。注14)、注17)参照。

- 13) 「鎮めの文化」という表現は、大村（1997）において、「煽りの文化」との対比で用いられている。ここでは、われわれの議論の文脈で、欧米文化と比較したときの極東アジア、とりわけ仏教を基盤とするわが国固有の文化の特質全体を表すのもっとも適切な表現として用いている。注15)参照。
- 14) 「客観的」には、現在、わが国は固有の「鎮めの文化」と「サービス化社会」との関連を解明し、新たな経済モデルを提示できる好条件下にあるが、「主観的」には、つまりわが国の大多数の人々やリーダーたちには、そのことはほとんど自覚（意識さえ）されていない。注12)、注17)参照。
- 15) トータル性の程度にカトリック的と仏教的のトータル性の差があるということに、ここでEU型モデルに加えて、あえて「第三のモデル」として極東アジア型「持続可能な発展」モデルを提示することの積極的理由が存在する。カトリック的なトータル性は、「神」（絶対者）を指定するために、「神」を通した「人」が結局「人」を通した「神」にとどまらざるをえないため、「社会的なトータル性」の域を抜け出せない原理的な限界をもつ。それに対して、仏教的なトータル性は、「神」（絶対者）を指定しないために、「もの」を通した「人」の立場が究極（「一切衆生悉有仏性」）まで徹底される結果、すべての存在を等しく固有の価値（存在価値）をもつものとして受容する「真のトータル性」となる。

仏教は、生命あるもののみならず、生命なきものもすべてひとつとして同じものではなく固有の価値をもつ（「一切衆生悉有仏性」）というもっとも自然な価値観に立ち、すべてを受け入れることで、歴史的に形成されてきた「自然的真理」を中核とするもので、人々の生活のなかに自然なかたちで組み込まれていた。こうした仏教の「自然的真理」に基づく「鎮めの文化」（知足）においては、すべてのものが受容される真の意味での総合評価（中道）が可能となり、すべてのものの固有価値が実現される社会経済的な「最適条件」が尊重される（共生）。それは、「煽りの文化」の下で特定の項目に関する「最高条件」を徹底して追求して来た結果として生まれ蓄積されている現代社会の様々な領域における歪みをもっとも自然な形で文字通り鎮めていく役割を果たしうるものである。

- 16) Illich（1973）第1章を参照。

17) というのは、わが国の経済社会の底流にある「歴史的趨勢」には、人々の生活のなかに自然なかたちで組み込まれている「鎮めの文化」に基づく「新しい経済」が、すなわち極東アジア型の「持続可能な発展」モデルの「原型」が芽吹いている可能性が存在するからである。そうした可能性の具体的なケースについては、関・松永（2009）、山下ほか（2007）を参照されたい。

<参考文献>

- [1] 尾藤正英（2006）『江戸時代とはなにか：日本史上の近世と近代』岩波書店。
- [2] Daly, H. E. (1996) *Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development* [新田功・蔵本忍・大森正之訳『持続可能な発展の経済学』みすず書房、2005年]。
- [3] 道元（1241）〔水野弥穂子校注（1990）〕「仏性」『正法眼蔵〈1〉』岩波書店。
- [4] Illich, I. (1973) *Tools for conviviality*, Harper & Row [渡辺京二・渡辺梨佐訳（1989）]『コンヴィヴィアリティのための道具』日本エディタースクール出版部]。
- [5] Meadows, D. H., Meadows, D. L. & J. Randers (2004) *Limits to growth: the 30-year update*, Chelsea Green Pub. Co. [枝廣淳子訳『成長の限界：人類の選択』ダイヤモンド社、2005年]。
- [6] Nisbett, R. E. (2003) *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently...and Why*, The Free Press [村本由紀子訳『木を見る西洋人 森を見る東洋人』ダイヤモンド社、2004年]。
- [7] 小倉玄照（1991）『新普勧坐禅儀講話』誠信書房。
- [8] 大村英昭（1997）『日本人の心の習慣：鎮めの文化論』日本放送出版協会。
- [9] Pernoud, R., Delatouche, R. et J. Gimpel (1986) *Le Moyen Age pour quoi faire?*, Editions Stock [福本直之訳（1995）]『「産業」の根源と未来：中世ヨーロッパからの発信』農文協]。
- [10] Rifkin, J. (2004) *The European Dream: How Europe's Vision of the Future Is Quietly Eclipsing the American Dream*, Jeremy P. Tarcher [柴田裕之訳『ヨーロッパン・ドリーム』NHK出版、2006年]。
- [11] ロゲンドルフ、J. (1948) 『キリスト教と近代文化』弘文堂。
- [12] 関満博・松永桂子（2009）『中山間地域の「自立」と農商工連携：島根県中国山地の現状と課題』新評論。
- [13] 武井昭（2003）『現代の社会経済システム』日本経済評論社。

- [14] 武井昭 (2006) 「なぜいま、『新地場産業時代』なのか？」高崎経済大学経済学部監修 (2006) 『新地場産業に挑む：生活と経済の新結合』日本経済評論社、所収.
- [15] 梅棹忠夫 (1986) 『日本とは何か：近代日本文明の形成と発展』日本放送出版協会.
- [16] 梅棹忠夫 (1989) 『梅棹忠夫全集第5巻：文明の生態史観』中央公論社.
- [17] 山下惣一・鈴木宣弘・中田哲也 (2007) 『食べ方で地球が変わる：フードマイレージと食・農・環境』創森社.

エピローグ

——社会経済システム論の視座——

『現代の社会経済システム——社会システム論と制度論——』と題する本書において、11の章を通して考察してきたことの全体像を、最後にここでまとめて示しておきたい。

さて、1970年代以降、とりわけ1990年前後に社会主義体制が崩壊して以降、「資本主義対社会主義」の枠組みを失った世界は、情報技術革命により急速にデジタル化・グローバル化が進行し、国の内外を問わず経済社会の様相が一変している。しかし、それを捉えるための視点（枠組み）が明確でないために、激変する経済社会の動きに翻弄され、現実の後追いに終始している感が強い。われわれの問題意識（課題）は、こうした現状に対して、まず「資本主義対社会主義」に代わる新たな枠組みを明確にすること、つぎにその視点に基づき現代の経済社会の特徴を構造的に解明し、最後に新たな社会経済の方向性を提示すること、この3つであった。

本書では、この3つの課題に対して、社会システム論と制度論の観点からアプローチしているが、社会システム論や制度論を所与のものとして受け取るのではなく（つまり、社会システム論や制度論の枠組みのなかで考えるのではなく）、それ自身をも考察の対象に加え、本書の社会システム論と制度論の立場を明らかにすることを試みている。その意味では、社会システム論と制度論の立場を明らかにすることも本書の課題のひとつである。したがって、上の3つの課題と合わせると、結局、本書には、(1)「資本主義対社会主義」に代わる新たな枠組み（視点）を社会システム論と制度論の観点から明らかにすること、(2)その際、社会システム論と制度論それ自体をも考察の対象とし、本書における社会システム論と制度論の立場を明確にすること、(3)提示された新たな枠組み（視点）に基づき、現代の経済社会の特

徴を構造的に解明すること、そして、(4)同じく、新たな枠組み（視点）に基づき、新たな社会経済の方向性を提示すること、という4つの課題がある。本書の11の章は、それぞれこの4つの課題についての考察である。

ここで、はじめにこの4つの課題に対して11の章で考察してきた結果を全体像として示せば、表E-1のように表すことができる。（なお、表E-1においては、表示の便宜上、制度論の欄にはその本来の内容を、社会システム論の欄にはその非本来の内容を中心として示してあるが、意図しているのは、後述するように、両者の本来の内容を活かす「社会経済システム論」の視座を明示することである。）

表E-1 社会経済システム論の視座：社会システム論と制度論の関係

制度論	社会システム論		
古典的制度化(=本来の制度化)	システム化(=近代的制度化)		
内発性・実践・自律(freedom)	外発性・制御(操作)・依存(liberty)		
サービスマン(ホモ・セルヴィエンシス)	経済人(ホモ・エコノミクス)		
→ トータル・システム (社会システム)	→ パーシャル・システム (技術システム)		
存在(学問)・古典的自然法	認識(近代科学)・近代自然法(価値中立)		
経済・政治システム ← 風土(社会・文化・自然) (受容:着陸・着床)	フォーマル化 (機械化)	システム化 (組織化)	ヴァーチャル化 (IT化)
「共(協)」・「自然」(インフォーマル)	離陸(経済)	離床(社会)	遊離(文化)
社会経済システム	「私」・「社」・「公」(フォーマル)		
	経済システム(政治経済システム)		
社会経済システム論			
トータル・システム		存在論	古典的自然法
「私」・「社」・「公」		← <古典的制度化>	「共(協)」・「自然」

本書では、まず、これまで経済体制(経済システム)レベルの問題を唯一考察対象とし、「市場経済対計画経済」「資本主義対社会主義」の枠組みに深い関わりをもっていた経済体制論(比較経済体制論)についての検討から考察を始めた(第1章・第2章)。そこで明らかにされたことは、経済システムの変化や多様性を捉えるための十分な視点を持ち合わせていない従来の

経済体制論と違い（市場経済システムを与えられた前提とする主流派の新古典派経済学と違うことは言うまでもないが）、制度経済学や進化経済学等の新しいアプローチは確かに体制（システム）の移行や変化の分析に一定の有効性を有する。しかし、結局、それらは体制間（システム間）、あるいは体制内（システム内）における個別的問題（部分的問題）へのアプローチであって、現代の経済体制（経済システム）それ自体（全体的問題）を対象とするものではないという意味において、その有効性には大きな限界があるということであった。なぜなら、後者の全体への問いがあつて初めて前者の個別的な問いが意味（方向）づけられるからである。

そこで、本書では、20世紀後半、とりわけ1960年代から70年代にかけて登場した社会システム論と制度論を、その登場の時代的背景から検討し、社会システム論と制度論が本来意図している観点を明らかにすることに努めた（第3章・第4章）。その結果、社会システムと制度にはそれぞれ2つのもの、すなわち社会システムについては「トータル・システム」と「パーシャル・システム」の2つ、制度については「古典的制度化」と「近代的制度化」の2つがあり、それぞれ前者が本来的なものであるにもかかわらず、近代化のプロセスにおいては、ともに後者の非本来的なものが優位に立つことによって「システム化」（＝パーシャル・システム化）と「制度化」（＝近代的制度化）がほとんど区別のつかないものとなり、両者が混同され、そのことが現代の経済社会における混乱・混迷のひとつの大きな要因になっていることを明らかにした。

つづく第5章においては、第1章から第4章までの議論を受けて、「資本主義対社会主義」という20世紀の「政治経済システム」の枠組みから、「古典的制度化」と「トータル・システム」という制度と社会システムの本来的な概念に基づく「社会経済システム（論）」の枠組みへの視点（視座）の転換を提示した。それは、いわば「認識論」の次元から「存在論」の次元への視点（視座）の転換であり、存在と真理の捉え方についての根本的な転換を意味している。

この視点（視座）の転換の意味を明確にするために、第6章と第7章では、現代の経済社会に深く浸透している近代西欧文明のパラダイムの核となる近代科学や近代技術についてのハイデッガーの議論を参考に、近代社会（現代社会）の特質を考察した。そこでは、「情報技術革命」は近代科学の「方法の精神」や近代技術の「立て組みの支配」という特徴が生み出す「存在の忘却」を究極まで推し進める性質のものであり、現在は近代化の最終局面を迎えていること、その意味では新たな次の局面の芽が出ている（「存在の見護りの現成」の）ときでもあり、社会的・文化的・歴史的基盤の異なる現代アジアはそこから自由になる必要があることを示した。

第8章と第9章は、第5章で提示した新たな枠組み（視点）に基づき現代の経済社会システムの特徴を構造的・歴史的に解明することに主眼を置いた。「トータル・システム」としての「社会経済システム」は、本来、5つの基本構成原理（「私」・「社」・「公」・「共（協）」・「自然」）と5つの基本的な機能領域（「経済」・「政治」・「社会」・「文化」・「自然」）から多面的・多層的に構成されているにもかかわらず、近代化の歴史は産業革命・組織革命・情報技術革命による「近代的制度化」（「フォーマル化」・「システム化」・「ヴァーチャル化」）のプロセスを経て社会的・文化的・歴史的基盤からの「経済の離陸」・「社会の離床」・「文化の遊離」が引き起こされていること、その結果、社会経済システムと人間自身がトータル性（健全性）を失い、そのことが現代の根源的な諸問題の根本原因となっていることを明らかにした。

最後に第10章と第11章では、欧米の社会経済システム・モデル（現実態）との比較で、新たな枠組み（視点）に基づく新たな社会経済システムの方向性を提示することを試みた。その結果、「（東）アジアの時代」においては、それぞれの国・地域が固有の文化的基盤に基づいた社会経済システムを構築することが必要不可欠であること、とりわけ明治維新以降140年あまりの近代化の経験をもつわが国にはそうした社会経済システムの構築とそれを基礎づける新たな経済学の構築が喫緊の課題として存在することを示した。

こうして、「資本主義対社会主義」に代わる新たな枠組み（視点）に基づ

く現代の経済社会の特徴を構造的に解明し、新たな社会経済の方向性を提示するという課題について、11の章を通して、社会システム論と制度論の本来的な観点から考察してきた本書の試みは、表 E-1 に示してあるように、最終的には、「トータル・システム」・「存在論」・「古典的自然法」を三本柱とし、「共（協）」・「自然」の世界（インフォーマル・システム）と「私」・「社」・「公」の世界（フォーマル・システム）を「古典的制度化」で結びつける「社会経済システム論」の枠組み（視座）に収束しているということができる。逆に言えば、本書で展開された議論それ自体は、「社会経済システム論」の新たな視座（その大枠）とそれが必要とされる理由についての考察（内容から言えば、「社会経済システム論序説」）として位置づけられるということである。

現代社会に広く深く浸透している「近代西欧文明のパラダイム」の核にある近代科学や近代技術の影響力は絶対的に大きく、経済社会の動きや内容を決定づけているだけでなく、近代科学の「方法の優位」や近代技術の「立て組みの支配」の下で学問や科学の在り方をも決定づけ（「存在」と「認識」の関係を逆転させ）、「知性の分裂」を引き起こし、現実世界に大きな混乱・混迷を生み出している。本書で明らかにしたように、経済学を初めとした現代の社会科学は近代自然科学の「方法の思想」に無反省に与することで、現実の経済社会を捉える視座（視点）を失い、その混乱・混迷に拍車をかけている（現代の社会科学を特徴づける新たなアプローチや概念の流行り廃りの激しさは、そうした弊害・混乱の典型的な事例である）。

そのため、本書においては、社会経済システム論と制度論を所与のものとして受け取るのではなく両者それ自体をも考察の対象としたが、この意味における「～における問題」（所与の枠組みのなかの個別の部分的問題）と「～それ自体の問題」（枠組み全体の問題）との違いに、われわれはもっと自覚的でなければならないように思う。なぜなら、全体の問題が問われて初めて個別の問題が意味を生じ、正しく方向（価値）づけられるからであり、今日まさに問題となっているのはこの意味における全体の問題、すなわち「現代

の社会経済システム」それ自体の問題だからである。

ルネサンス・宗教改革・科学革命・市民革命・産業革命という段階を経て、宗教や文化から始まり、社会、政治、そして経済へと、歴史的な変遷を経て築き上げられてきた「近代西欧文明のパラダイム」については、本家本元の西欧においても、そのパラダイムが生みだした成果と弊害を正しく捉えようとする試みのなかから、18世紀の啓蒙思想からの解放という意味での「第二の啓蒙主義」が言われるまでになっている。西欧文明と社会的・文化的・歴史的基盤のまったく異なる国々や地域（とりわけ、わが国）においては、今まさに、「近代西欧文明のパラダイム」から自由になり、その国や地域を作り上げてきた風土や歴史を正しく捉え（受容し）、それに相応しい「トータルな社会経済システム」を新たに創造する時代が来ているというのが、われわれの「社会経済システム論」の視座からの結論である。