

東アジアの時代の社会経済システム

——西欧文明との比較を通して——

竹 下 公 視

要 約

本稿では、東アジアの社会経済システムの現状と今後を、西欧文明との対比を軸にトータル・システムの観点から考察した。本稿で論じられたことの主要なポイントは以下の5点である。(1) 東アジアの文化・文明は西欧の文化・文明と著しい対照をなすが、トータル・システムの観点から見ると、東アジアの経済社会システムは大きく整合性を欠くものである。(2) 西欧文明のなかでも、アングロ・サクソン型システムと大陸ヨーロッパ型システムの社会システムの違いがあり、持続可能で定常的なグローバル経済の到来によって、宗教改革と啓蒙思想の合成物であるアングロ・サクソン型から大陸ヨーロッパ型への転換という流れが現れている。(3) この転換の流れの底流には、近代思想の幕開けの起源となると同時に、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・混迷の起源となった中世末期の「普遍論争」に端を発する自然法思想と実証主義的な考え方との対立がある。(4) アングロ・サクソン型から大陸ヨーロッパ型への転換は、存在と認識の関係の倒錯や存在と当為の分裂に対して取り組む姿勢の転換であり、歴史の流れが大きく変わり始めたことを意味している側面がある。(5) 自己の文化的・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東アジアの国々がトータル・システムとして安定するためには、社会から離床した経済システムを社会のなかに埋め戻すだけでなく、その社会を東アジア固有の社会である「世間」のなかに埋め戻すという二重の課題を抱えている、ということである。以上である。

キーワード：東アジア；近代西欧文明；社会経済システム；トータル・システム；持続可能性；
普遍論争；定常経済

経済学文献季報分類番号：02-60；02-10；02-20；01-10

はじめに

わが国経済は一時期の不況を克服して企業の業績が順調に回復し、戦後最長の好景気の最中にあるが、その一方では地方経済の停滞、あるいは破綻寸前の国家・自治体財政、さらには増加する犯罪とその低年齢化、多発する前例のない事故、教育の崩壊など、経済社会全体に大きな動揺・綻びが見られる。他方、国際的には、緊迫する東アジア情勢、資源・エネルギー

ギー危機、高騰する石油価格、地球環境問題、テロの脅威、混迷を深める中東情勢、アメリカ経済の減速化など、グローバル化した世界の現状にも、大きな変動要因が多く、先行き不透明感が強い。

こうして様々な事象が地球的規模で急速に変化する状況で、現代の経済社会を的確に把握するには大きな困難が伴わざるをえない。しかし、むしろそうであればこそ、経済や政治、あるいは科学技術といった専門的・部分的な観点から捉えるのではなく、社会を構成する人々の共通の価値観を形成する文化や宗教の観点からトータルに捉えなおす必要がある。われわれは、前稿（2005）において、国の内外における経済社会全体の動揺・変動・綻びの根本原因は現代の経済社会がその社会的・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りと主張した。

本稿では、前稿での考察をも踏まえながら、「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、その基本的な枠組みに焦点を当てて、考察してみることにしたい。

I. 東アジアの時代

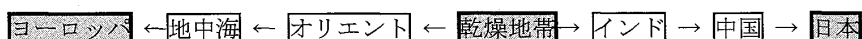
20世紀の後半、とりわけ最後の四半世紀における東アジアの経済成長は目を見張るものがあった。21世紀に入った現在でも中国経済は世界経済の最大の牽引力となり、急成長を続けており、中国、韓国、日本を含む東アジア地域は西欧、北米とならぶ世界の三大経済圏のひとつとなっている。その東アジア地域は西欧、北米経済圏に遅れて、わが国を例外として20世紀の第4四半世紀から経済成長を遂げた経緯から「東アジアの時代」とも言われてきたが、果たしてそう呼びうる内実を伴ったものであるか否かは大いに検討の余地がある。ここでは、文明史（文明伝播）の観点から考察してみることにしたい。

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1参照）¹⁾。東アジアと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130年以上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

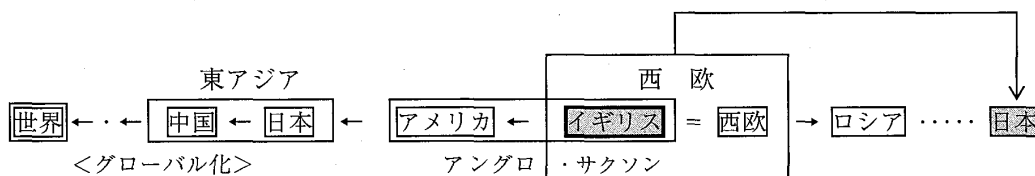
国の西欧文明の導入による近代化（主として、工業化）は20世紀後半、とりわけその最後の四半世紀を待たねばならなかった。つまり、20世紀の第4四半世紀に至り初めて東アジア全体の工業化が軌道に乗ったのである。その意味での「東アジアの時代」、東アジア経済の「離陸」である。

図1 農業的文明の伝播経路



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的文明であり、ヨーロッパと日本はその農業的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、農業的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、農業的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2 参照)。

図2 工業文明の伝播経路



ここで、われわれは、農業的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、農業的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にもなる。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、後述するように、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うことができる。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。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をはっきりと区別して捉えることが必要になる。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キリスト教の影響によって生み出された「進歩の宗教」であり、それが西欧文明に大きな影響力を与えた³⁾。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⁴⁾。

2. 東アジア（東洋）と西欧（西洋）⁵⁾

上述のように、グローバル化とはアングロ・サクソン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った。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⁶⁾。

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極の関係にある。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の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と人々の価値観全体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に、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」・「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に、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变化の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するために、「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」がもたらす諸弊害は、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となる可能性が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も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。実際、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とがあり、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と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うことができる。

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社会経済のあらゆる領域に顕在化しつつあるからである。それは、結局、経済社会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してい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相違を知ることが必要不可欠である。

II. 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⁷⁾。

1. アメリカン・ドリームの凋落

産業革命・市民革命後の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。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)については、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は、彼ら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、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・ドリームの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⁸⁾。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。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。しかし、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。つまり、社会問題や経済問題の対処は、個人の自主的取り決めに委ねられている。実際、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、凋落の段階に入っている。凋落の要因としては、大きく三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発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⁹⁾。

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、文化、科学、教育などあらゆる領域において最大限の自由な活動（とりわけ、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とした。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」¹⁰⁾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、現在、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。しかし、他方でトータル・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、リフキンが「ヨーロピアン・ドリーム」と呼んでいることも十分頷ける。

ヨーロピアン・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・ドリームと際だった対照をなす。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、ヨーロピアン・ドリームにおいては、コミュニティの結びつきが重視され、社会全体の幸福が強調される。そのため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し、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のもたらす排他性が安全を保障するものではない。

ヨーロピアン・ドリームが示す代替ビジョンは、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しまっ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ことを目指す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、危険がグローバル化した現代の「危険社会」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¹¹⁾。

このように、ヨーロピアン・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。つまり、新しいビジョンを魅力的なものにしているのは、古いビジョンの欠点に他ならない。ヨーロピアン・ドリームにおいては、持続可能で定常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ビ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捉えている視点では、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。ヨーロピアン・ドリーの最も大きな意味は、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にかけられたというところにある。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一つ一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¹²⁾、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、人口は現在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人の囚人も同じ数値が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EUの社会モデルはEU内においても多様であるが、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」であり、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たということである。

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。

III. 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動き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、啓蒙思想へと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¹³⁾

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。いうまでもなく、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、まず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であり、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¹⁴⁾。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間で、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。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, 427~347 B.C.) の理想主義的自然法思想、そしてアリストテレス (Aristoteles, 384~322 B.C.) の現実主義的な自然法思想であった¹⁵⁾。

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る。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¹⁶⁾。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¹⁷⁾。こうした「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る。結局、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る。

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」、つまり一般に「経験論」の流れにつながり、それがイギリスの精神風土を形づくっていくことになる。これに対して、大陸ヨーロッパではルネサンスと宗教改革によって人間理性の自律化が進み、18世紀には非歴史的な唯理主義いわゆる「啓蒙主義」が支配的思潮となる。合理主義は理性とその生得の諸理念を本質存在の規準にした。ここから、存在と認識の関係は逆転され、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、当為は純粹は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（Immanuel Kant, 1724-1804）の認識論であった。19世紀になると、非歴史的な唯理主義への反省の流れとして「実証主義」¹⁸⁾と「歴史主義」が生まれるが、20世紀になると後者は退潮し、前者の「実証主義」が支配的な思潮となってくる。

こうして考えてくると、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よう。結局、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最も大きな犠牲は現代人の知性の分裂であった。

2. アングロ・サクソン文明¹⁹⁾

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粹な形で受け取った。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。イタリアはギリシャ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²⁰⁾。なかでもコペルニクス（Nicolaus Copernicus, 1473-1543）の地動説は、中世的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、最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）とガリレオ・ガリレイ（Galileo Galilei, 1564-1642）であった²¹⁾。ベーコンは、知識の重要性を強調し、確実な知識を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、近世自然哲学の祖といわれるガリレオ・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つあった自然は、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い。こうして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。当時の哲学は二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的方法と考えられ、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世紀に入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「啓蒙思潮」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てきた。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基督教の影響で生み出された「進歩の宗教」は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基督教は、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（＝「キリストのない基督教」）であり、「理神論」（デイズム）に属する。

アングロ・サクソン世界の基督教文化においては、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と見なすような実務家の新しい型の人々（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基督教では、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、基督教の信条や教義の本質も顧みられることなく、基督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²²⁾。その結果、産業革命そのものの発展は、初期の指導者が如何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とが付随していたとしても、時の経過とともに、経済力によるアングロ・サクソンの文明の拡張（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、とりわけアメリカ文明は宗教改革と啓蒙思想の合成物であったが、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、それは近代の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や存在と当為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ものであった。

IV. 東アジアの社会経済システム

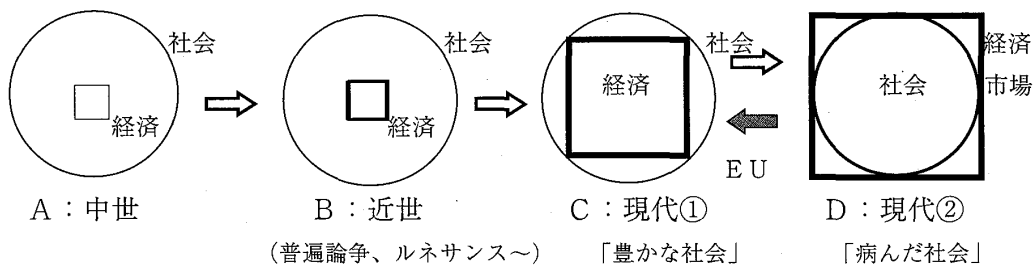
ここでは、これまでの議論を踏まえて、東アジアの経済や社会が現在どのように位置づけられるのか、そして今後の可能性や進むべき方向性をどのように考えるべきか、ということについて考察することにしよう。

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、それが次の時代に継承され、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的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、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、その状況が一変する。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、経済と社会との関係に焦点を当て図示すれば、つぎのようになる。

図3 「埋め込まれた経済」・「離床した経済」



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3のAの段階である。つぎに、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部分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、今日まで進展してきた。先進諸国は20世紀中葉には図3のCの段階、いわゆる「豊かな社会」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3のCとAあるいは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、それは当該社会の人々の経済と社会にかかわる価値観を形成する文化や宗教を基礎とするトータルな社会システム間の対比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し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、容易に理解できる。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。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」を築くことができたが、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うと言わざるをえない。このことは、図3のCの段階の「豊かな社会」から図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3のCから図3のDの段階へ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とは、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、あるいはその歴史のなかでの解決の方向が目指されることになるということである。問題なのは、アングロ・サクソン型の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が帰っていつているカトリック型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

図4 世間と社会

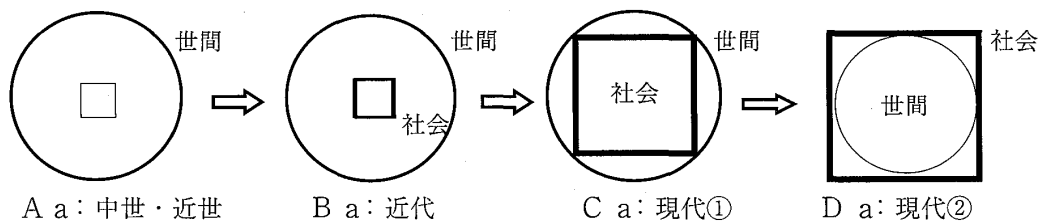
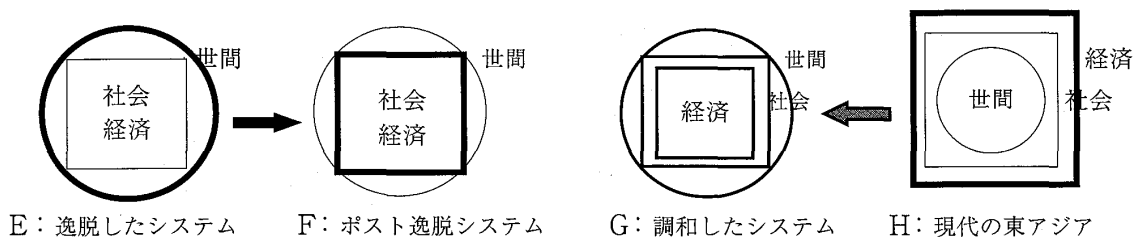


図5 「逸脱したシステム」と「調和したシステム」



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、図を使いながらこの点を説明してみよう。

まず、先に言及したように、EUは「社会から離床した経済」から「社会に埋め込まれた経済」への回帰を選択している。しかし、東アジアはEUのような選択肢を単純には採用できない。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、東アジアの固有の現代の状況を説明するために、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」(政治経済システム)はその「世間」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、その国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5のFと図4のCa, Da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5のHと図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、単に社会から離床したシステムを社会のなかに埋め戻す(図4のDaからCaへ移行する)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(図5のHからGへ移行する)更なる独自の努力が必要とされるものとなる²³⁾。その意味では、東アジアは二重の課題を抱える²⁴⁾。

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、上述の条件をみだす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

通の課題であるともいえよう。

おわりに

本稿では、「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。

第一に、「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。

第二に、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）と対極をなすものであり、社会システムをトータル・システムと捉える観点からは現在東アジアが目指している社会経済システムは大きな問題を抱えているものである。

第三に、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。

第四に、現在これまでの200年間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。

第五に、「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、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危険予防型へ転換させたりするなど、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ということである。

第六に、アメリカン・ドリームの凋落と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の歴史である。「普遍論争」（「实在論（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、それが存在と認識の関係の倒錯や存在と当為の分裂につながるなど、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最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。いうまでもなく、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。

第七に、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、社会から離床した経済システムを社会のなかに埋め戻すだけでなく、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という二重の課題を抱えるということになる。

以上である。論じたいポイントはある程度明らかにできたのではないかとも思うが、取り扱っているテーマの大きさに対して、論証不足や不明の感が残る点も多い。それらの点は今後の課題としたい。

注

- 1) 梅棹忠夫〔13〕の「文明の生態史観」を参照。
- 2) 上山春平〔14〕9-10ページ参照。
- 3) このように、産業革命初期の指導者は宗教的理想主義によって鼓舞されていた。しかし、産業革命そのものの発展は、自由主義思想と政治的民主主義とが付随していたとしても、「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、今日いわばアングロ・サクソン型の経済がグローバル化している状況を見れば明らかである。
- 4) 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。
- 5) 本節の議論は、ニスベット〔6〕に負うところが大きい。
- 6) 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、本稿で議論するように、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。
- 7) 本節の議論は、リード〔9〕とリフキン〔10〕に、とりわけ後者に負うところが大きい。
- 8) 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

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。

9) 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)。リフキン〔10〕第3章「静かな経済的奇跡」を参照。

10) デイリー〔2〕69ページ参照。

11) リフキン〔10〕第5章「第二の啓蒙主義」とりわけ、415-433ページ参照。

12) 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。リフキン〔10〕第14章「平和を守る」を参照。

13) 本節の議論は、ヒルシュベルガー〔4〕、野尻〔7〕、およびロンメン〔12〕に、とりわけ野尻〔7〕とロンメン〔12〕に負うところが大きい。

14) 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ぬとする「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。ロンメン〔12〕3ページ。注15)の説明も参照。

15) 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哲学者が姿を消した後に、ソフィストのエピクロスやカルネアデスが登場し、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。

ところで、自然法という自然(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。ロンメンにしたがえば、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「うち」にそれらを超えて存在した存在しなければならぬ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。ロンメン〔12〕76-110ページ、野尻〔7〕357-361ページ参照。注14)も参照。

16) 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えることができる。

17) 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、これにかわって、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、その思想は実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。彼は普遍の実在を否定し、感覚経験の対象である個物のみが実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思われた。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ったのである。

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。ロンメンによれば、自然法は神学上・人間学上の「知性の意志に対する優位」理論〔法は理性である (lex-ratio)〕の帰結である。それは事物の本性、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などについての認識を可能とみる理論の帰結である。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)〕の帰結である。この場合意志 (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。ここで、「神の意志」を「人の意志」に置きかえれば、この命題が法実証主義につながるものであることは容易に理解できよう。(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。) ロンメン [12] 39-40、52-54ページ参照。

- 18) 実証主義は事物の本質の認識の放棄〔唯名論〕、存在と価値の秩序に関する形而上学の放棄を意味する。実証主義は、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唯名論と不可知論など、19、20世紀思想の多くの思惟構造のなかに見出される。しかし、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、存在と当為との究極的合致、さらには自然神学の可能性などについての確信が存在する。ロンメン [12] 40、165-170ページ参照。
- 19) 本節は、グドルフ [3] とロゲンドルフ [11] に、とりわけ後者に負うところが大きい。
- 20) 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。
- 21) 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。グロティウスは伝統的自然法から近代自然法への転換点に立っている。ロンメン [12] 71-75ページ参照。
- 22) つまり、アングロ・サクソン世界におけるキリスト教は、物質至上主義的な環境に吸収されて、彼岸的規準をもったキリスト教倫理を人に課すどころか、それ自身世俗的社会の俗化した一要素となったのである。垂直的なものが軽視・否定されれば、歴史的キリスト教の生ける伝統から切り放たれた理神論的妥協 (楽観的理想主義) は快樂主義 (ヘドニズム) へと変わって行かざるをえない。ロゲンドルフ [11] 44-45ページ参照。
- 23) 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。
- 24) リフキン [10] 473ページ。

参考文献

- [1] K. E. ボールディング (1968, 1975) 『経済学を超えて』 (公文春平訳) 学習研究社

- [2] H. E. デイリー (1996; 訳 2005) 『持続可能な発展の経済学』 (新田功・蔵本忍・大森正之訳) NHK 出版
- [3] グドルフ (1956) 『キリスト教社会哲学概論』 ヴェリタス書院
- [4] J. ヒルシュベルガー (1963-65; 1967-78) 『西洋哲学史 I・II・III・IV』 (高橋憲一訳) 理想社
- [5] 原田津 (1997) 『食の原理 農の原理』 農文協
- [6] R. E. ニスベット (2003; 2004) 『木を見る西洋人 森を見る東洋人』 (村本由紀子訳) ダイヤモンド社
- [7] 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
- [8] 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
- [9] T. R. リード (2004; 2005) 『「ヨーロッパ合衆国」の正体』 (金子宣子訳) 新潮社
- [10] J. リフキン (2004; 2006) 『ヨーロッパ・ドリーム』 (柴田裕之訳) NHK 出版
- [11] J. ロゲンドルフ (1948) 『キリスト教と近代文化』 弘文堂
- [12] H. ロンメン (1947; 1956) 『自然法の歴史と理論』 (阿南誠一訳) 有斐閣
- [13] 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
- [14] 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
- [15] 拙稿 (2005) 「経済文明と制度的変容：トータル・システムの危機」 関西大学『経済論集』 第55巻第3号