

近代化の概念再考

ホーリスティックパラダイムと個人主義的パラダイムの相対的關係から

ローズメリー・モリソン

非西欧世界の多くの国々が経験してきた近代化の過程を理解しようとする研究者たちは、多くの場合、近代化の過程で西欧の科学や技術が驚くほど早く浸透していくのに、こうした科学や技術を生み出した思想的枠組みはなかなか根付いていかないことに困惑している。ある段階ではこうした文化的な「新・旧の結合」がある程度成立していることも否定できないが、西欧のイデオロギーに固有の概念である平等主義、個人主義、民主主義はどうみても移植されたとはいえない。

ベラー (Robert Bellah)らの学者は、イデオロギー的要素が除かれた「近代化」は本当の近代化ではないと主張している。彼は、こうした近代化の一つの突然変異体は日本社会に代表されると述べている。彼は、それを「新伝統主義」と呼んでいる。

この近代化の突然変異体においては、近代的思想や方法が伝統的な文化の価値観を防護する手段として利用されている。この

場合、近代化のイデオロギー的要素は、部分的、副次的にのみ社会と結合されている。この要素は学なる手段として考えられ、イデオロギー的要素自体が完全に善なるもの、価値のあるものとは考えられていない。要するに、ベラーの見方によれば、新伝統主義的変種においては、これらの新しいイデオロギーは、現在存在している伝統的イデオロギーの構造を動揺させることができず、結果として不完全な、平衡を欠いた近代化となってしまう¹というのである。

このようなベラーの理論の背景にあるのは、近代的思想イデオロギーは本質的に普遍に応用可能なものであり、つまりは民主主義や平等主義のイデオロギーは文化を超越するものであるという考えである。近代化について研究する学者たちにとって、民主主義や平等主義のイデオロギーに必須の強い個人意識が現れていない社会は、西欧の歴史の見地からみれば、遅滞している、

完全に形成されていない社会ということになる。そしてその様な不完全な形の近代化は、ある種の社会的病理症状を表しているとして述べている。

これに対してデュモン(Louis Dumont)は、近代的個人主義は普遍性の衣を被っているだけであり、他の偉大な民族の文化に照らしてみれば個人主義もイデオロギー的には特異なものであると述べている。さらに、個人主義的イデオロギーは伝統的社會を指導すべきものというよりは、その発生源を辿れば伝統的社會にみられるホーリスティックなモデルの中から生まれてきたものであると主張している。

本論文は、近代化のプロセス並びに個人主義に基づく近代化の概念の再考を目指し、近代化の問題と必然的に関わってくる二つのイデオロギー、すなわち「個人主義」と「ホーリズム」を中心に検討していく。このようなイデオロギーの比較研究において求められることは、一定の社會によくみられる概念・思想・価値の相関関係を認識し、その概念・思想・価値がどの様な根本的関係の上に組み立てられ、またどのような関係によって結合しているかということ把握することである。要するに、その外面的な表層を剥ぎ落し、その社會を動している社会的表象の基本的枠組みを明らかに出すのである。従って、ここではさしあたり個人主義とホーリズムの二つのイデオロギーをめぐる様々な興味深い点を掘り出すということよりも、むしろそのイデオロギーを特徴づけている本質的原型を明らかにすることを目指している。本論文では、まず伝統的インド社會につい

ての考察から、そこで働いているホーリスティックモデルを抽出し、ホーリズムと個人主義のリンクを探る。次にこのホーリズムと個人主義のせめぎあいという観点から個人主義発展の歴史を辿る。そしてホーリズムと個人主義の抽象的モデルを明確にした後、最後にもう一つのせめぎあいである近代化とその概念の捉え方について検討する。

一

「個人」という表現には、客観的対象としての個人と価値としての個人という二つの意味がある。客観的対象としての個人は、意志・思考・発語の経験的主体であり、すべての社會に見いだされる人類の一個の標本である。一方価値としての個人は、独立的、自律的、従って必然的に社會と対抗する道德的存在を指している。個人という表現に含まれているこの二つの意味から、「個人主義」は「個人」が至上の価値となっているイデオロギーと定義できる。それに対して、総体としての社會に最も重要な価値が置かれているイデオロギーが、ホーリズム(Holism)である。では、この二つのイデオロギーは、二つの正反対の思想領域あるいは相容れないものと考えた方がよいのだろうか。

インドの伝統的社會について考察したデュモンは、個人主義のイデオロギーはホーリズムの遠い親戚であり、ホーリスティック社會の中には、現在我々が思っている個人主義とは違った一種の「個人主義」の種のようなものがあって、それが

何世紀にも渡る非常に複雑な、徹底的な変形を経て、近代社会に表れている個人主義的イデオロギーを形作っていったのだと主張している。

インド社会は、一見して正反対にみえる二つの選択肢を自分の民族に提示している社会である。インド社会は一方で身動きもならない窮屈な相互依存を押し付け、近代的イデオロギーでは考えられないような様々な拘束関係をその特徴としながら、他方では「独立性」、「自給自足性」を許容するような、近代西欧思想において価値を認められているものと類似した制度を提供している。「隠遁(世間放棄) World Renunciation」とも呼ぶべき習慣がそれである。

この社会においては、隠遁者は、本質的には「世間外の個人」であり、自らの選択によってその身を世間に対する「異邦人」の立場に置き、自己の精神的向上に専心するために世間の拘束を脱ぎ捨てた人間である。隠遁者は修行を通じて自分の「真の自己」の発掘に努め、それによってこの世で普通に経験する足かせから解放されるに至る。隠遁者の自給自足性や、隠遁者が自らの存在のみを中心にし、自分の個人的な成長に最大の重きを置いているということに注目するならば、デュモン⁽⁴⁾が示唆したように、この隠遁者は明らかに近代の個人と非常に類似してくる。しかしながら、この二つには次の点で無視することができない違いがある。それは、近代の個人が世間の中に住んでいるのに対し、このインド社会においてはこの世を出るという前提を容認する人に対してだけ、個人の独立性・解放性に通

じる道が開かれており、隠遁者は世間の外に住む他ない存在だという点である。隠遁者は「世間外の個人」、近代社会の個人は「世間内の個人」なのである。

このような世間外の個人である隠遁者は、インド社会においてどのような機能を果しているのだろうか。隠遁者は「インド宗教にみられる全ての変化・革新の責任者である」とデュモン⁽⁴⁾は述べている。隠遁者の生き方は、この世に住んでいる普通の人間の生き方を否定する役割を演じるだけでなく、同時に隠遁者の存在が別な道を築き、新しい価値を創造することによって、世間に新しい生命をよみがえらせる動因としても働くのである。しかしながら、ホーリスティックなインド社会における個人としての隠遁者にとつて、世間との間に距離を置くことは、個人の精神的成長を追求するための必須の条件である。従って、隠遁者は自らの生活手段のために世間に依存したり、世間に住んでいる人間に教示を与えはするが、活発な動因として世間に再び入り、直接的な改革や変革を起こす役割を果たすことは有り得ない。デュモン⁽⁴⁾がいうには、「隠遁者のある宗派が社会的秩序を変革しようとしたという誤った推測をしたのは西欧人だけである」⁽⁵⁾。

要するに、ホーリスティック社会に「個人」というものが現れてくると、その個人は必然的にその社会に対して反対の位置に置かれ、ある意味で、既に設定されている社会全体のための、ある種の補足的要素として働くと言える。しかしながら、そうした個人は世間の「法(ダルマ)」を転覆させようとしてこの

世に自分の「個人主義的な」生活を引きずっていくのではなく。なぜならば、ホーリスティックイデオロギーに基づいている社会においては、人間が「個人主義的」な存在としてあり得る可能性を遮断しているような「世間」の定義が保持されているからである。二十世紀の日本で和辻は、「世間」とは複雑な、相互に連結した人と人との間柄の網であり、「個人」という存在はその中では考えられないものであると断言していた。インドのホーリスティック社会で保持されている「世間」の定義は、この和辻の「世間」に通ずるものといえる。

インド社会についてのデュモントの考察から、ホーリスティック社会の中に個人主義の幼芽を見つけることができる。ホーリズムと個人主義は正反対のイデオロギーであるというよりは、むしろ二つのイデオロギーの間には何らかのリンクが存在しているようである。そうであるとすれば、今まで「西欧」と「伝統的社会」間におかされていた距離は著しく減少し、比較文化研究で採られてきた従来の見方は著しい変化を被ることになるだろう。以下の節では、ホーリズムと個人主義の関係に注目しながら、西欧において個人主義がどのようにして生まれしてきたかについて概観していく。ここではホーリズムからの個人主義の誕生、すなわちホーリズム優勢の状況でのホーリズムと個人主義とのせめぎあいを追っていくわけであるが、この考察を通じて、近代化という逆に個人主義的イデオロギー優勢の状況下でのせめぎあいについて示唆が得られるのではないかと考える。

トレルチ(Ernst Troeltsch)は、キリスト教徒は基本的に「神に対する個人」であると述べている。初期のキリスト教徒によって提出された「個人的存在としてのキリスト教徒」という概念は、現代の西欧のイデオロギーによって提出されている個人主義的存在とは本質的に異なり、超世俗的な性質を有するものであった。また、もしこのような性質を持った個人が概念が当時のキリスト教に見いだされないとしたら、真心理や知恵を追求しようとする人間に対して観想的・超世俗的生活を求めらるギリシャ社会にキリスト教が根をおろすのは難しかったことだろう、というのがデュモントの意見である。

キリスト教が根付く以前のギリシャにおいて、プラトン(Plato)やアリストテレス(Aristotle)からその後ヘレニズム期の諸学派へと、展開する過程において、哲学に生じた思想的変化は一種の不連続性、大きなギャップを示し、いわゆる「個人主義の波」の様相を呈しているとデュモントは指摘する。プラトンとアリストテレスがポリスの属性の一つと見なした自給自足性は、ヘレニズム期においては個人の属性となり、個人は本来自給自足性を持つものであるとされたり、或いは、自給自足を有する個人がエピクロス・キニク・ストアの諸学派の追求する理想と見なされた。しかしながら、ここでは一般の個人すなわち世間内の個人に対して自給自足性が要求されたのではなく、ストア派などのギリシャ哲学の新学派の出発点として、社会的世間つまりこの世から出ることが求められていたに過ぎな

い。サビーン(George Sabine)は、古典となった彼の『政治理論の歴史』の中で、デュモントの主張を支持して、この三つの学派は人生の知恵を授けようとし、賢者になるためにはまずこの世を放棄しなければならぬと教えたこと述べている。この時期には、一つの重要な特徴が様々な形となって現れている。それは、知恵とこの世、賢者とまだ啓蒙されておらず世間の苦しみと巻き込まれている人間、という関係に表れている二分法である。Diogenesは、賢者と愚者とを対比し、Chrysisusは賢者の魂は普通の人間よりも、死後長く残ると主張した。これらの見方は、絶対的真理は隠遁者しか到達できないというインド的観念に通ずるものである。これは、ゼノン(Zeno)の、賢者しか善を把握し得ないという考え方にも表われている。彼の考え方によれば、世俗的な行動は、それが賢者のとった行動であっても善になり得ない。むしろそれは、他の行動・動作よりも望ましいものになり得ないという。要するにここでは俗世間は、価値の相対化を通じて超俗的世界の低位に置かれているのである。

ストア学派が、特にその中期・末期においては、俗世間に対する順応をその特徴としていたことは確かであるが、彼らの究極的な原理はあくまで俗世間を離れた自給自足性であり、ストア派が俗世間で活動するときにもその原理は継続して働いていた。ストア派は、インドの隠遁者にはみられないような方法で俗世間に入って活動していたにしても、彼らにとってその活動は、超俗的世界における自給自足性に準ずる第二位の順応に相

当するものであった。ストア派はインドの隠遁者と同じく、自らの存在をこの世に対する異邦人と捉えていたのである。プラトンとアリストテレスの考えに表れているような主として社会的な、いわゆるポリスの存在としての人間観は、最終的な段階では、社会的存在から離脱した賢者に代表される優れた理想を確立する個人的な人間観へと変遷していった。これは「個人主義」に向かう動きであるが、そこに表れている個人はまだ完全に「俗世間化」したのではないことが見て取れる。

次に、キリスト教に目を向けて、そこに表現された個人的存在の変遷について考えてみたい。キリスト及びパウロの教えから、キリスト教徒は神に対する個人であったことが分かる。個人は、「神の子」としてのキリストという神と人の関係を通じて、永遠の価値を受けとる。親子というような関係は元来、人間同志の関係を指すものである。この世間関係によって人間と俗世間を超越した次元に存在している神との関係を表し、またこの世及びそれに伴う社会的制度が神の恩寵であると考えられたことは注目すべき点である。ここには、神性と俗世間性との間に成り立っているホーリスティックな、言い換えれば「ピエラルキー」関係を見いだすことができる。ここでは、神性なる存在は全ての存在を含んだ超越的次元に位置し、この世はその中で下位の位置におかれている。ここでは、キリストと結びられて「個人」の存在が究極的な価値のシンボルとなり、それと同時に、あるがままの俗世間の価値は否定的にあつかわれる。これによって歴史を貫く二元性が打ち立てられ、真理(価値)と

現実の間の緊張関係が生み出されていったのである。イエスの究極的関心には、仏陀の教えと違わない意味を見つけ出すことができる。しかしながら、個人間に対するキリストの関心は、神の愛を通じて働くものである。また、この愛は全ての人間が受けることのできるものであり、この愛を通じて「純粹に神とともにある場において、人間の平等が存在する」。結果的には、これによって、真理と現実の間には、非常な緊張の満ちた極度の対立が創り出された。平等な個人の関係は、この俗世間を圧する超俗世間的個人で作られた社会である。

ここに見いだされる神性と俗世間の関係は、大きな球とそれに含まれている小さな球で表されるある種の空間的「ヒエラルキー」関係である。大きな球は全てのを抱擁する超越的な第一位の次元をあらわし、それに含まれる小さな球は、ある意味では第一の次元に対して正反対の立場におかれているのだが、第一位の次元の中に含まれている下位の次元を表している。これに類似した関係は、精神と身体、教会と国家の間にも成り立っているとデュモンは指摘している。⁹これらのヒエラルキー的關係にはすべて、価値を決定する順位が設定されており、俗世間の秩序は絶対的価値に対して下位におかれ、それに従っている。このような関係がキリスト教の大前提であったため、キリストは「カエサルのはカエサルへ、神のものは神に。」と教えたのである。当時のキリスト教によって把握されていた本質的なヒエラルキー関係は、第一位の神性と究極の定義を代表して全てのものを包含している球と、その超越した球の内

部にあつて第一位の神性に従属する俗世間、したがってまたそれに含まれている世俗の義務への服従を示す小さな球の二つを組み合わせたものであった。

デュモンは、このようなヒエラルキー関係に基づく二元的モデルが一元化してゆく過程が、近代的個人主義誕生のプロセスであると主張する。歴史の流れの中で、「至上の価値がその価値の中に内包している対立的な世俗的要素に圧力を加え、一連の複雑な段階を経て世俗的な生き方が超俗的要素と混じりあい、もともととの構想モデルに見られ¹⁰、¹¹質性は薄れていってしまった」。そして最後には、「二次元」モデルの二つの次元が一次元化されて、俗世間の存在は究極的価値と相似のものと考えられるようになり、元来は超俗的存在であった個人も俗世間に存在し得る近代の個人となったというのである。

三

デュモンは、個人主義誕生のプロセスにおいて、二つの手段が二次元モデルの一元化を促進していったと述べている。一つは人間関係の組織的なきづなどとして働いた教会であり、もう一つはストア派によって提出されキリスト教初期の神父たちによって援用された「自然法」である。これは概念的な道具として機能した。

「自然法」の主要な考え方は次のように定義されている。「神の概念は普遍的精神性を有すると共に物質性をも有する『自然の法則』として描き出される。この『自然の法則』は、この世

の普遍的な法として働き、全てのものをあまねく支配し、自然に秩序を与え、社会及び自然における人間の様々な役割を創出し、人間関係の中で、人が神を認め、神と共にあるという理法となる¹⁾ものである。ここに述べた「自然法」には、次のような考え方を見いだすことができる。社会における人間の様々な立場は神によって本来的に決められているものであるが、人間は理性を持つが故に、内面的には、一種の俗世間からの離脱や、外的状況によって妨げられることのない境地に生きることを可能にする倫理的宗教的な自由を達成できる。ストア学派の祖であるCiceroのゼノンの思想にも、類似した考えが明瞭に見いだされる。ゼノンにとつて、善とは、人間をいかなる外的状況にも依存しない存在とするものであり、この善は人間に内在するものである。しかし賢者は、理性すなわち自然の法として現れている神の遍在を通じて、俗世間に対しては超然とした態度を保ちつつも、この世の行動や事物を自然さに対する近似の度合によって区別することができる、というのである。つまり賢者は、理性によって、俗世間の様々な現象を評価し、それらに相対的な価値を与えることができるのである。ここにおいて理性あるいは自然の法が、超越の次元に対してこの世を相対化する概念的手段として働いていることが分かる。

デュモントは、理性という概念の二つの側面が個人主義的傾向を促進していると述べている。一つは、理性は原理的には普遍的であるという点と、もう一つは、理性は一人の人間にとつて実践的課題にはかならないという点である。このよう

な考え方は、キリスト教の成立以前に芽生え、ギリシャのポリスの崩壊及びアレキサンダーによる世界統一という当時の政治的局面的変化と共に、個人的人間存在の発展を促進していったと考えられる。そして「法」として明文化されることによって、理性は、神性と世俗の一元化の可能性をさらに広げることになったのである。

キリスト教は超俗的な神性に関心を集中させていたが、「自然法」の概念の導入によって、俗世間の様々な事物を相対化する見方を提供した。従つてキリスト教では、この世はある意味では救済の邪魔になると考えられていたが、しかしこの世の存在が拒否されたわけでも否定されたわけでもなく、むしろ俗世間の存在は重要な巡礼の場であり、救いの必須条件となつていたのである。しかし、この世の存在は必要なものであつても、それは究極的な救いの至福の生と同価ということではなくて、世俗の存在は神性との関係においてのみ意味を持つてくる存在であつた。つまり、世俗の存在は神性との関係によって相対化されているのであつて、俗世間の物事それ自体は重要なものとはなり得ないのである。それらの物事は究極的関心と関係がある限りに於て重要性が与えられているということから、デュモントが指摘したように、当時のキリスト教にはホーリスティックな性質が残つており、ホーリスティックな社会に典型的にみられるように、人間関係に対して物質的関係をこえた優越性が与えられていたことがわかる。

今まで述べてきたことにしたがえば、ストア派が提出した自

然法にはキリスト教の思想を助成する要素が含まれており、さらに自然法に示された理性の概念は、後の教会にとって、世俗の確立を弁明あるいは非難するための道具として利用可能であったことが明らかになった。

次に我々は、紀元八百年のカール大帝即位までの教会と国家の確執に関するデュモントの叙述に移る。

四世紀初頭に行われたコンスタンティヌス大帝によるキリスト教改宗によって、教会はそれまで経験したことのない新たな統一を強制されたが、教会はその初めから世俗間に直面することになった。この新たな関係は、教会がそれまで経験してきた迫害の終わりを意味し、さらに公的に認められ、豊かな補助金を受ける組織へと変わり始めたことをも意味する。従って、教会はそれまでのように国家の価値を引き下げたままにしておくことができなくなっていた。

国家は俗世間の外に一步踏み出して教会の方へと一步近づいていき、教会はこれまでなかった程に世俗化されるようになった。この新しい関係に起因する様々な摩擦が生まれてきた。帝王は政治的統一のために妥協を宣言するよう主張したが、教会や全教会の公会議、特に教皇は、君主が教会権力の保護に参入してくることに強く不快を示した。

五世紀末には、ゲラシウス教皇によって「二つの刀」或は二つの権力と呼ばれている理論的言明がなされた。この言明によってゲラシウスは教会と帝王の二つの力の間に並行的、協力的関係を打ち立てようとした。ここにはデュモントが指摘して

いるように、ヒエラルキーの要素を含む関係が示されていた。この理論的言明は、帝王への書状に示されており、そこには次のような節を見いだすことができる。

「全尊の帝王は、この世は大きく分けて二つのものに支配されています。それは高位聖職の聖なる權威と国王の力です。この二つのうちでも祭司は、最たる責任を負っています。なぜなら彼らは最後の審判の前に、帝王のために神に答弁しなければならぬからです。(後略)あなた方は、聖なるものを司る聖職者に頭を下げなければなりません。あなた方は彼らから救済をいただくのですから。」^②

ここにみられるヒエラルキー関係には、究極的関心としてこの世以外の存在、救済を通じて現れてくる存在が含まれている。この究極的関心の領域から聖職者及びその權威と帝王及びその權威の区別が現れてくる。この関係は、異なる段階のために設けられたものである。ゲラシウスが書状で説明したように、公的な場においては宗教上の支配者は皇帝の力が神から授けられたものであることを理解し、聖職者自身は、世俗的な物事に関しては帝王の意志を妨げないように帝王の法律に従う。要するに、公の秩序に関係する世俗的な物事に関しては、つまり下位の次元においては、祭司は帝王に服従しているが、究極的関心に関しては祭司は上位にある。ここに見られるのは、単に帝王が祭司に服従しているという関係ではなく、またその逆でもない。むしろ、ここに現れているのは、本来は世間とは別の超越的次元から生み出されている究極的な関心に導かれ、価値ある

いは役割によって形成された、教会と国家の「ヒエラルキー的」相補関係である。

この「二つの刀」という教義にもみられるキリスト教社会の概念は、古代に見られた世界的規模の共同体の概念とは根本的に異なっており、また現代の教会と国家の概念とも相違がある。当時の教父たちは、「教会」を、自由意志でキリスト教の教義を選択した人々が集まって構成された個別の集団とは考えてはいなかった。彼らの考えでは、教会というのは帝国と同様に、全ての人間がこれに含まれる全世界的なものであった。人類は二つの政府の下に一つの社会を形成した。二つの政府はそれぞれ法律を持ち、それぞれの行政機関を持ち、それぞれの権利を与えられている。しかしながら、この二つの刀の間に相補的ヒエラルキー関係を設定している究極的な神性の次元はまた、これら二つのすべてを包含しているのである。ゲラシウスが提出した概念も、人間の義務感と忠誠心を教会と国家という二つの理想、二つの主権に分割したという点で、キリスト教以前の古代に流布していた概念とは異なっている。しかしながら、ゲラシウスが二つの力の関係を理論的に明確にしようとする試みにも関わらず、実のところゲルエシアスの言明は論争をすべて解決できなかったわけでもなく、すべての人の意見の一致を見たわけでもなかった。人間の忠誠を二つの理想に明確に分割しようとする試みがなされたが、神性と世俗の間には、支配しようとするあるいは支配されまいという緊張関係が残っており、それぞれ別の次元としての位置を保っていた。

紀元七五三―五四年に教皇ステファン(Stephan) II世がとつた異例の行動は、八世紀中ごろ以降の教皇の地位を象徴するものであった。ステファンII世はアルプスを越えてフランク族の君主ピピン王を訪れたのである。教皇はそこでピピン王の王位を承認して、ローマ教会の公的な保護者及び同盟者としての役割を与え、「ローマ帝国領大守」の肩書を与えた。当時すでに、教皇に対する皇帝の支配は、皇帝に対する教皇の支配よりも顕在化しており、実際のな力を持っていた。そしてこの傾向は、十一世紀の支配権をめぐる教会と帝国の論争へと発展していった。このような状況が教会を思い切った行動に追い込んだともいえるが、いずれにせよこのピピン王との公約は疑いもなく、教皇が初めて自ら政治的な役割を負ったものである。

この出来事は、以前の二元的イデオロギーモデルが大きく変化したことを示している。それまでのイデオロギーモデルには、インド社会や一般的な「ホーリスティック(伝統的)」社会のイデオロギーとあまり違わない、世俗性と神性(超俗性)とのヒエラルキーの関係がみられた。しかしながら、デュモンが指摘しているように、「政治的力を持つ権利を要求することによって、神性と俗世間との関係に変化がもたらされた。その後、神性は教会を通じてこの世を統治することを主張し、教会はこれまでなかったほどに世俗化してしまった」¹³。ゲラシウスのヒエラルキー的な両頭政権は、これまでに例のない君主制、聖なる君主制にとって代わられたのである。ヒエラルキー的關係にあった二つの次元は統一され、神性と世俗性の違いは本質的・

次元的なものでなく、単一次元上の程度の差だけであるかのようになつてしまつた。これまで二つを区別していた次元が根本的な次元から下位の次元へと移り、世俗の次元において、神性の力は世俗の力よりも優位であると考えられた。

ここに西欧における「個人」の形態、つまり「キリスト教的個人」が次第に俗世間に深く巻き込まれるようになっていったことが分かる。教会が更に世俗的になつていくにつれ、逆に政治的な領域も絶対的、普遍的価値の決定に参与せざるを得なくなつていった。これに続くのは、俗世間の完全な正当化へとつながる長い転換の連鎖であり、それとともに超俗的個人は世俗的個人へと変化していった。以前は相互關係的、補完的なヒエラルキー様式によつて働いていた概念的枠組みも、一つの次元上で働くのみとなり、この世は神性と混ざりあつていった。

個人主義の歴史を追つて、二元モデルの一元化といえるそのプロセスの中で、個人の存在についての概念は次のように変化していった。初期のキリスト教徒にとつて、価値としての個人は、社会的、政治的集団から離れた存在、この世の外にある超俗的個人であつた。そこから、ストア派の自然法を、超俗的価値を世俗の倫理に適應させるための理性的手段とすることによつて、初めはこの世とは別の、ヒエラルキー的にこの世を補完する次元の上に立つていた教会が、直接的あるいは間接的にこの世を支配する様相を見せ、結果的にキリスト教の個人はこれまで前例のない程にこの世とかわり合うようになったのである。

以上見てきたように、個人主義はホーリスティック社会から、すなわちホーリズム優勢の状況におけるせめぎあいによつて、二元的モデルの一元化というプロセスを経て生まれつた。二十世紀の現在も、近代化の名のもとに個人主義とホーリズムのせめぎあいが続いている。しかしながら、序で述べたように、そこでは個人主義的イデオロギーが基準と考えられ、またイデオロギー的にはそれが全ての文明の究極的目的地なのだと考えられている。個人主義が誕生するまでの歴史的状况とは逆に、現在は個人主義的イデオロギー優勢の状況下で、伝統的ホーリズムが自らの立場を主張し、守ろうと努めているのである。

四

次に近代化という、個人主義が優位を占めている個人主義とホーリズムとのせめぎあいの問題に戻る前に、個人主義とホーリズムの抽象的なモデルについて概観し、それぞれのモデルにおける基本的な關係の働きを明らかにしていこう。

個人主義の歴史を追いながら簡単に説明してきたように、ホーリスティックモデルには一種の空間的性質を有するヒエラルキー關係がある。ヒエラルキーというとすぐに頭に浮かんでくるのは、卓越性や迫害の特徴である線形的な關係であるが、ここでの「ヒエラルキー」は、軍隊にみられるような上から加えられる統制の鎖でもなければ、下位にいくに従つて価値が低下していくもの鎖でもない。むしろそれは、複数の次元を持つ空間的なモデルであり、一つの次元は性質や機能に基づく

「区別」や相互関係の特徴としており、もう一つの次元は、前述の次元を超越した位置に在りながら、区別性を特徴とする次元を完全に包含している。前節で説明したゲラシウスが提出した教会・帝国と究極的関心である神性の関係は、このような性質のものであった。ここでもう一つの例として旧約聖書のアダムとイブの話を受け、ヒエラルキー関係をさらに明確にしたい。創世紀の「アダムとイブ」の話の中では、神は初めにアダムという人類の原型を、まだ何の区別も持たない人間を創造した。次に、神はこの区別を持たない人類の原型から、それとは異なる存在をつくり出した。この新しい存在がイブである。この行為は、女性の原型としてのイブを創造したと同時に、その時点で男性をも創造したという意味で、意義のある行為である。その時まで「アダム」という存在は、男性ではなく単なる人間であった。アダムは、全ての人間存在を包含する、区別性のない範ちゅうであった。しかし全てを包含しているこの区別性のない範ちゅうから、区別性が生み出されたのであった。別の言い方をすれば、超越した、全てを包圍している次元から、下位の相対的、あるいは対立的関係を持つ次元が創出されたのであった。従って男性と女性は、第一位の次元においては区別のない同じ人間であるが、下位の次元においては対立した位置に立っている。ここにみられるのは、全体とその全体を構成している要素との間にある、典型的なヒエラルキー的／ホーリスティック関係である。「アダムとイブ」の関係からも明らかのように、ヒエラルキー的關係においては、要素は全体に属するものであ

り、その意味では全体と同じであるが、同時に要素は全体に対しては別個のものであり、全体と対立している。デュモントはこの関係を説明するために、「全体に對立するものを包含している全体」という表現を使っている。ここでヒエラルキー関係には二つの特徴があることを頭において置かなければならない。第一にそれは役割に基づいて立てられている相互依存関係であること、第二に個性をもたらず次元を取り囲んでいる超越的次元は、下位の次元である個性を有する次元に価値や意味を与え、ヒエラルキー関係に統一性を与えていることである。さらに抽象的なレベルで、この「包圍している」包圍されている」ホーリスティック関係並びに個人主義的關係を描き出すパラダイムについて考えてみよう。ホーリスティックパラダイムは究極的価値あるいは統一性をもたらず原理が全てを包含している次元から生み出されるというものであり、これに対して個人主義的パラダイムは、それぞれの要素が究極的価値を有するものとして考えられている「近代的」パラダイムである。以下、二つの相対的關係に注目しながらこれらのパラダイムを明確にしていこう。

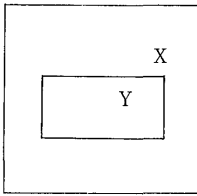


図 1

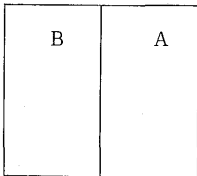


図 2

これまでの、インド社会の構造や個人主義の歴史についての考察及びヒエラルキー関係の記述を踏まえると、ホーリスティックパラダイムは図1のように表すことができる。図1では、Xは当の領界と同一の広がりを持ち、第二の長方形としてXに含まれる形でYがある。Yを取り囲むXの次元すなわち第一の超越している次元には統一性が存在し、Xに属すると同時に、Xとは異なっているYの第二の次元には区別性が存在する。

これに対して個人主義のパラダイムは、個人主義の歴史の中でみてきたように、ホーリスティックな二次元モデルが一元化したものと考えられ、図2のように表すことができる。図2の長方形は、並べておかれている二つの長方形AとBとに分かれている。AとBの二つによって一つの大きな長方形の領界を満たしていることから、AとBは、全体の領界に対して相互に補完し合っていると見える。また、この二つは互いに排他的であった、この領界内においてはこの二つ以外に第三の可能性は有り得ないことから、対立的であるとも見える。このパラダイムにおいては、AとBが補完的に存在しているのか、あるいは対立的に存在しているのかを区別するのは難しい。対立的に存在していると見る場合には、AとBの関係を二つの要素のうちの一つを中心として考えており、AとBが補完的に存在しているところを見る場合には、AとBとを含んでいる全体を頭においた構成要素間の関係に注目している。前者の場合、AとBの対立的関係の背景にも全体としての論議領界がやはり残存していると言っても良いのだが、その領界の役割はAとBとの対立関係に比べ

れば小さいものである。後者の場合は全体が考慮されているが、その全体はAとBのどちらが欠けても成り立たない、異なる要素AとBの両方があって初めて全体が成り立つという意味で、全体は要素A、Bに対する優位性を持っていない。

前述のホーリスティックパラダイムにも補完性や対立性が見られるが、この補完性と対立性は次元を特徴づけるものとして存在しており、これら二つの異なる次元の統合によって成り立っている。補完性と対立性は、そのヒエラルキーにおいてはともに、第一位の次元である統一体に含まれているが、この統一性を与えている超越した第一位の次元とその下位におかれている次元がいったん混ぜ合わされてしまうと、同一性と対立性が同時に同次元に存在するという、論理的には存在し得ないような関係が生じることになる。

さてこの二つのイデオロギーのパラダイムは、どのように働いているだろうか。一方には構造主義的モデル、もう一方には弁証法のモデルを見いだすことができる。ホーリスティックモデルの場合、モデルの中に既に超越的な次元が存在しており、究極的な価値を得ることができるような統一化の原理が構造主義的に与えられている。これに対して個人主義モデルには、超越した次元が存在しないが故に、構成要素間の対立と衝突によって超越した価値を合成的に生み出していく他はないのである。否定によって、さらにその否定の否定によって、要するに弁証法的に前例のない全体性が生み出されていくのである。我々の比較的検討にとって重要なポイントは、二つのモデルは

ともに価値をもたらしてはいるが、個人主義的・弁証法的モデルの場合は価値が合成的なコンフリクト(対立)によってもたらされるのに対し、ホーリスティックなヒエラルキーモデルでは価値が既に存在しており、それが基盤となつて下位の次元の活動を導くように機能しているということである。しかしながら、構造的・ホーリスティックモデルにも変化や適応の過程が全く見られないというわけではない。次の節で説明するように、そうした過程は下位の次元において進められる。統合の能力や高い受容性がホーリスティック社会にみられるのは、イデオロギー的に二つの次元、すなわち一つの究極的な価値を決定している安定した、全てを包圍している次元と、新しい要素を受容できる程度まで第一の次元に重大な影響を与えずにそれを混合することのできる第二の下位の次元が存在するからこそである。デュモントの表現を借りれば、「西欧においては対立性の理論のもとに、新しい要素は歓迎されるか排除されるかのどちらかであるが、伝統的社会においては、包括性の理論のもとに、その新しい要素にランクが与えられるのである」。

結論

本論文は、近代化の概念の背景にある個人主義的視点を問題の発端とし、近代化のプロセス並びに個人主義に基づく近代化の概念の再考を目指して論を進めてきた。近代化の波を被むる側に立つ非西欧世界の伝統的社会についての考察から、そこで働いているホーリスティックモデルを抽出し、ホーリズムの中

に個人主義の幼芽を見い出した。そこにホーリズムからの個人主義発生の可能性を見いだし、個人主義の歴史を追いながら、個人主義優勢の状況での個人主義とホーリズムのせめぎあいである近代化とは逆に、ホーリズム優勢の状況でのせめぎあいの個人主義誕生というプロセスを探った。そして前節では以上の考察を踏まえて、個人主義とホーリズムの抽象的なモデルについて概観し、それぞれのモデルにおける基本的な関係の働きを明らかにした。近代化のプロセス並びに近代化の概念について検討する前に、以下に個人主義とホーリズムの特徴を要約してみる。

個人主義的イデオロギーの重要な特徴として、以下の二つの点が挙げられる。(1)個人主義的イデオロギーは、本質的に拡張主義的であり、絶え間のないコンフリクトや変化を通じて価値体系を創造している動的なイデオロギーモデルである。その結果、個人主義的モデルにおける価値体系は不安定で合成的であり、絶えずまた問題が残っているという意識をもたしている。また、(2)第一の特徴からも推測できるように、個人主義的イデオロギーにおいては、存在は、例えば人間対人間、人間対自然というような闘争によって特徴づけられる。そのような体系のもとでは、一つの実在物(一人の人間、一つの国家や文化)は、先在している相互に関係づけられた体系の下に対象としてあるのではなく、むしろ変化の活性剤となる主体としてあるのである。対立している要素または質的に異なっている要素は不安定な要素であり、無力化する必要がある。あるいは、この対立し

ている要素が主体の性質ともつと類似したものと考えられるように再解釈される。要するに新しい要素は、先在している個人主義的イデオロギーの枠組みと適合するため、質的に正反対あるいは類似性を持つものとみなされるのである。それ以外の更に複雑な関係はこの体系では簡単に扱うことができない。

これに対して、ホーリスティックなモデルはもっと大きな適応性、弾力性を持つものである。ホーリスティックな構造の中には、一元的個人主義的モデルでは簡単に保持され得ない対立した関係がほとんどそのままの形で受容され、個人主義的モデルに傾倒する者を困惑させる。しかしながら、ホーリスティックモデルは静止しているように見えても、変化の可能性がないというわけではない。但し変化は必ず下位の次元で進められ、それを誘導するのは全てを包含している次元である。ホーリスティックな体系にみられるのは、共時性と通時性いかにえれば静止性と発動性とのリンクである。このモデルは、広い見方をすれば不動のものとして続いているようだが、下位の次元においては統合と適応が容易に進行する。ホーリスティックモデルは一つの実在物を規範的主体とすることはない。むしろホーリスティックなモデルにおいては、二つの次元間あるいは要素間のヒエラルキー関係が存在の本質的な核心として考えられられているゆえに、「主体」はこのようなヒエラルキー関係が存在している最も小さな単位となる。それ故に主体というのは一対であり、対立しているものの統一、経験的には多数であるが存在論的には一つのものである。

最後に本論で最初に触れた問題、すなわち「近代化」といわれている過程において東洋と西洋が直面する問題に戻ってみよう。ここまで論を進めてきた結果、この近代化の過程は以前とはだいぶ違った視点で考えざるを得ない。「近代化」は単にトインビー(A. J. Toynbee)が主張しているように「西洋化」の別称と考えられているというだけでなく、本質的にも明らかに「個人主義的な」過程である。近代化のイデオロギー的要素にしても技術的要素にしても、西欧から広まっていき、質的に対立するものとして非西欧世界に対している。一方西欧においても、マルクス主義者が資本主義者の攻撃的な拡大主義を責め、資本主義者もマルクス主義者に対して同様の批判をしている。しかしながら、西欧世界において対決を繰り広げている資本主義とマルクス主義という二つのイデオロギーの基になっているのは、ともに、前述の個人主義的モデルに従って機能する一連の基本的な関係ではないだろうか。

初めに述べたように、西欧のイデオロギーと技術は広がっていったが、非西欧世界の国々は期待したようには反応しなかった。科学技術的な要素のみが採用された部分的な近代化は「病的」とされたが、「社会の内部構造の深部的再整理」¹⁵を特徴とする「正常な」近代化はなかなか見つからなかつた。日本の学者下村は、日本がこれほどの新しい要素を自らの文化に結合し得た最も大きな理由は、日本が「無伝統の伝統」を持つ国だったからであると述べている。つまり、日本は形式化された文化を持たない故に、他国の要素を併合し得るといっているのである。

彼は日本の他国との相互作用を、対立よりも共存が強調されている「包み込むような受容性」を特徴とするものと捉えている。さらに西洋哲学の導入に関しても、それは「二階」で進められ、日本人は相変わらず「一階」で考えたり感じたりしていると指摘している。⁽¹⁸⁾ 時間がたつてもこの二階と一階という二重性が全く変わらなかつたということは、典型的な西欧の考え方では説明できない現象であつた。

非西欧世界の国々がある意味で「近代化」の理論を拒絶しているかのように見えるのは、そうした国々が個人主義的なモデルではなくホーリスティックモデルに基づいて動いているからであると考えられる。例えば先に述べた日本の場合、「無伝統」という伝統」を持つ国というよりは、むしろホーリスティックモデルにある、すべてを包含している「無意識的な」次元を伝統として保持している国のように見える。したがって、ホーリスティックモデルに従う日本に他国の要素がいくら入ってきたとしてもそれは下位の次元、つまり二階に入ったのであって、新たな要素はそこで、変化しないすべてのものを包含する次元との関連において役割や意味を与えられ、再解釈されるのである。このような二重性を典型的な個人主義的な考え方によって理解しようとすれば矛盾に突き当たってしまうが、日本について考察したようにホーリスティックモデルから見れば、ばらばらの要素があるべきところに当てはまってくるのである。

学者たちがこれまで「近代化」のプロセスの性質を把握できなかった最も大きな理由は、概して彼らが西欧の伝統の所産で

あるところの分析モデルや構図を用いることに固執してきたからであろう。一般的には、予想外の、一見相反しているようにもみえる近代化の要素を、既定の支配的な哲学、社会学、人類学の体系に基づいて検討しようとする傾向が往々にしてみられる。こうした既定の体系は汎用的と考えられているが、歴史的事実は、それが未熟であること、そして西欧社会とは典型的に性質を異にする国々からこそ生み出され得るものであることを示唆している。近代化のプロセスの分析基盤とされた体系は、すでに西欧とがなじがらめに結び合わされているのである。

ここでは発想を逆転させることが有益である。まずは、様々なパターンの西欧的イデオロギーを比較イデオロギーの立場から再検討することである。この段階で重要なことは、西欧の哲学や思想体系等が文化を越えた普遍的なものであるという考えを捨てることである。次に、非西欧世界の様々な社会について検討し、そこで働いているイデオロギーの構図を把握することである。このような検討を通じて初めて、発想の逆転が可能になり、近代化の現象や非西欧世界についての理解を制約してきた従来の枠組みから身を引き離すことができると考える。

註

- (1) Robert Bellah, "Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia," in RELIGION AND PROGRESS IN MODERN ASIA, edited by Robert Bellah, Free Press, New York, 1965.

- (2) Louis Dumont, "A Modified View of Our Origins: the Christian Beginnings of Modern Individualism," in *CONTRIBUTIONS TO INDIAN SOCIOLOGY*, 17 (1); Institute of Economic Growth, New Delhi, 1983.
- (3) *Ibid.*, pg. 3.
- (4) *Ibid.*
- (5) *Ibid.*
- (6) Ernst Troeltsch, *THE SOCIAL TEACHING OF THE CHRISTIAN CHURCHES*, translated by Olive Wyon, George Allen & Unwin Ltd., London, 1931.
- (7) *Ibid.*, Dumont, 1983, pg. 4.
- (8) George Sabine, *A HISTORY OF POLITICAL THEORY*, Dyden Press, Hinsdale, Illinois, 1973.
- (9) *Ibid.*, Dumont, 1983, pg. 7.
- (10) *Ibid.*, Dumont, 1983, pg. 8.
- (11) *Ibid.*, Troeltsch, 1931, pgs. 64-65.
- (12) A. J. Carlyle, *THE SECOND CENTURY TO THE NINTH. VOL. 1 of A HISTORY OF MEDIEVAL POLITICAL THEORY IN THE WEST*, Edinburgh and London, 1903, pgs. 190-91.
- (13) *Ibid.*, Dumont, 1983, pg. 17.
- (14) Dumont, *HOMO HIERARCHICUS: AN ESSAY ON THE CASTE SYSTEM*, translated by Mark Sainsbury, University of Chicago Press, 1970, pg. 239.
- (15) Dumont, "On Putative Hierarchy and Some Allergies to It," in *CONTRIBUTIONS TO INDIAN SOCIOLOGY*, Institute of Economic Growth, New Delhi, pg. 17.
- (16) *Ibid.*, Bellah, 1965, pg. 170.
- (17) Torataro Shimomura, "The Modernisation of Japan, with Special Reference to Philosophy," in *THE MODERNISATION OF JAPAN, A SPECIAL EDITION IN THE PHILOSOPHICAL STUDIES OF JAPAN*, Japanese National Commission for UNESCO, Society for Promotion of Science, Tokyo, pg. 9.
- (18) 一階・二階の三種構造のメタファーは村がメインの哲学 K. Lowith. なる世りたのびある。ト村の論文に於ての K. Lowith. の原文が引用されて居る。
- "The Japanese have all the scholarship of Europe from Plato to Heidegger strung out in rows in the upper storey of their house, while they think and feel in the Japanese manner on the ground floor. Where is the ladder which communicates between the ground floor and the upper floor."

(Rosemary Morrison 筑波大学大学院 哲学・思想研究科在学中)