

相互作用における現代文明の社会的構築

Social Construction of modern Civilization in Interactions

森 秀樹*

MORI Hideki

1990年代、フランシス・フクヤマの『歴史の終わり』とサミュエル・ハンチントンの『文明の衝突』という対照的な現代文明論が提出され、人口に膾炙した。両者が物語っているのは「西洋の没落」という「危機の言説」である。当初、文明という概念は共存の可能性の条件を探求する活動であったが、やがて、それはアイデンティティを確保しようとする活動へと変貌していった。この後者の類型から「危機の言説」は派生している。この後者の類型に属する現代文明論は、一方において、文明を本質主義化してしまうという矛盾を抱え込んでいるが、同時に他方において、この類型に還元できない独自性をも示している。まず第一に、文明がもはや一次的な存在ではなく、構築されるものであること、そして第二に、それが介入によって変動するものであることが自覚化されている。このように、現代文明論の着想は近代的な文明論を乗り越えるようなものを孕んでいる。文明が構築されたものであるという着想に依拠するならば、ある文明を記述するにあたって、ある特定の観点が採用されたのはどのような状況のもとでかということが問題になる。システムを構成する要素の振る舞い方が全体の文脈によって動的に変化するシステムは〈複雑系〉と呼ばれる。このような複雑性の自覚が現代文明論の一つの特徴となる。〈絡み合い〉の中にお互いに巻き込まれているということは、操作の困難さを示しているが、同時に、それは、権力すらもが〈絡み合い〉の中で発生するものであるということをも意味し、かえって介入の可能性を暗示している。ここにおいて、〈絡み合い〉に依拠して「共存の可能性の条件」を追求するという文明本来の活動もまた可能となる。このような〈文明化〉のためには、まず第一に、権力が発生する文脈を具体的に吟味し、それを編み直すことが必要となる。そして第二に、表面的に現れている問題点のみに対処するのではなく、それに対する対処がいかなる影響を全体に対して及ぼすのかという問題をさらに考慮にいれておくことが不可欠となる。文明とは未だにプロセスであり、常に来たるべきものなのである。

キーワード：文明、グローバリゼーション、複雑系、絡み合い、社会的構築

Key words : civilization, globalization, complex system, social construction

この論文の主題は現代文明のあり方を考察することである。とはいえる、それは現代文明が何であるのかを解明することを目指してはいない。むしろ、現代文明がどのように語られ、それがどのような効果を及ぼしているのかを考察することが課題となる。そこで、まず最初に、具体的な現代文明論を素材として、現代文明について語るとはいかなることであるのかの分析から出発することにする（第一章）。そして次に、現代文明論を過去の文明論（近代文明論）と対比することによって（第二章）、現代文明論が直面している新しい状況を析出することにする（第三章）。この新しい条件を規定している存在論を考察した上で（第四章）、現代文明とどのような関係を結ぶことが可能かについて考察することにする（第五章）。

第一章 既知の物語としての現代文明論

現代文明について語ることは、現代文明を過去の文明、例えば、近代の文明と区別し、それとは別な契機が支配的になっていると解釈することである¹。例えば、現代を1990年代以降と解釈する発想がある。1989年に冷戦が終結したのに対して、1992年には環境と開発に関する国際連合会議がリオ・デ・ジャネイロにおいて開催され、1997年にはアジア通貨危機が発生した。これらの出来事は、近代の科学技術やグローバルな資本主義に代表される20世紀的文明の曲がり角を告げている象徴であると解釈することができよう。このような発想に依拠するならば、現代文明論とは、一方において、近代文明をある原理において説明すると同時に、他方において、それとは異なった原理が規定的となっているということを示す作業であるということになる（第三章を参照）。丁度、こ

*兵庫教育大学（社会・言語教育学系）

平成18年10月20日受理

のころ、上記の条件を充たしつつも、対照的な現代文明論が提出され、人口に膚炙した。一つは普遍的な文明への収束を説くフランシス・フクヤマの『歴史の終わり』(1992)であり、いま一つは、それに反対するサミュエル・ハンチントンの『文明の衝突』(1996)である²。

フクヤマの主張は、冷戦が自由主義陣営の勝利によって終結し、この終結をもって、人間の歴史もまた終焉を迎えたというものである。もちろん、これ以降も様々な事件は発生するであろうが、それとても、グローバルな自由主義経済に支えられた民主主義の枠組みの中で解決が目指され、この枠組みそのものを問題とするような次元で、理念をかけて闘争するといった出来事(=歴史)はありえないというのである。このような着想は、現代を自由主義と民主主義に代表される近代の完成形態として評価する一方で、現代を進歩を導く理念が見失われた危機の時代であるとも診断している。

これに対して、ハンチントンは、自由主義への収束というフクヤマの歴史認識に反対し、「文明の衝突」という物語を提案する。西欧文明は共産主義との競争に勝利を収め、そのことにより「世界文明」が誕生するかに思われたが、現実には、西欧文明は成長の頭打ちを迎えるとともに、アジア圏、イスラム圏の経済や人口の成長に押されて、ヘゲモニーを喪失しつつある。そのような中で地域紛争が発生している。〈近代化=西欧化〉というモデルが求心力を喪失し、多元性が吹き出しているというのが現代の特徴であるというのである。このような現状分析から、ハンチントンは一方において西欧は普遍的であるという幻想を捨て、多元的世界という現実を受け入れ、その中でプレーするようになるべきだという処方箋を提供している(ハンチントン1998: 22)。しかし他方において、ハンチントンは西欧の文明を当然のものと見なしており、それを再検討しなくてはならないのではないかという発想とは全く無縁である。

以上において見てきたように、フクヤマとハンチントンの主張は対照的ではあるが、全く相互相反的というわけではない。それどころか、見た目とは反対に一つの目的を共有している。すなわち、両者はともに、冷戦という物語に代わるオルタナティブ・ストーリーを提供しようとしている。まさにだからこそ、表面的には対立しあう関係に立たざるをえないのである。

自由主義と共産主義との対立が文明論的に意味のある枠組みであったか否かとは無関係に、冷戦という枠組みは意味を付与する物語として機能し、政治的な役割を果たしてきた。キューバ危機やベトナム戦争に見られるように、人々は、物語枠組みの当否を問うことなく、物語枠組みに従って行動し、その行動を通して現実を認識した。物語枠組みがそのような機能を果たしていたのだとすれば、その崩壊は〈意味の空白〉をもたらすことにな

る。しかし、人間は行動の基準となる意味を付与してくれる物語を求めるものであり、〈意味の空白〉は不安を呼び覚ます。すると、大きな物語の崩壊後には、大きな物語の中では抑圧されていた様々な小さな物語が噴出してくることになる。その一つの具体例を旧ユーゴスラビアの紛争に見ることができる。そこでは、差異ではなく、不信が対立を生み出し、結果として、諸民族が生み出された³。このような状況に応える物語を提供しようとしているのがフクヤマとハンチントンであり、前者は〈意味の空白〉のもとでは小さな物語しかなくなると解釈し、後者は小さな物語が主役になると解釈する。

このように考えるならば、両者の語る現状分析が驚くほど類似していることも不思議ではない。確かに、「歴史の終わり」とは、可能態においてはすべて問題が解決されたということである。しかし同時に、これは、これ以降、諸問題に直面しつつも、革命的な解決是不可能であり、民主主義の枠組みの中で解決するより他の道はないという歴史診断でもある(=進歩思想の終焉)。だとすれば、このような収束すら困難であると分析するハンチントンとの差異は実はささいなものでしかない。ハンチントン流に考えても、「文明の衝突」が解消できないからといって、西欧文明が自らのあり方を否定するわけではない。むしろ、西欧文明は「文明の衝突」という問題を民主主義の枠組みに則って解決するしかない。結局、両者が告白しているのは、西欧を凌駕しそうなもの(西欧が克服できそうにないもの)に直面し、為す術がないという不安に直面しつつも、さしあたり西欧以上のものはないという現状認識なのである。

二つの現代文明論はこのような内容空疎な現状認識以上のものを提供していないにもかかわらず、しかも、見かけ上は正反対のことを言っているにもかかわらず、両者がともに人口に膚炙したということは、〈意味の空白〉に対する不安が広範に共有されているということを意味している。このような現象は何も目新しいものではない。例えば、シュペングラーは、無限を志向する近代は結局産業的大衆文化に行き当たり、没落を運命づけられていると主張し、その主張は広範に受容された。このような言説は、現実を記述しているというよりは、現実に対する不安を慰撫するという役割を果たしたものであった。このような観点から見るとき、二つの現代文明論が物語っているのは、「西洋の没落」という既知の物語であるということが判明する。

第二章 文明論の歴史

このように、危機感が高まる中で文明の盛衰を語る言説が登場するという事態は20世紀になって初めて発生した事態ではない。それどころか歴史の中で何度も反復さ

れてきた事態である。このような出来事の歴史を振り返ることを通して、文明について語るということが何を意味するのかを抽出することができよう。

(1) 共存の技法としての文明

フランス語のcivilisation（文明）という語は、動詞civiliserを名詞化したものであり、さらにこの語はcivil, civilitéといった語に由来するが、これらの語はさらにラテン語のcivis, civilisといった語から形成された。civisは外国人から区別される市民を表し、civilisはそのような市民に関わることを表す形容詞であり、「市民の」という意味を表すのみならず、さらに「公共的生活に関わる」とか「都市の」とかいう意味や、さらに「礼儀正しい」といった意味をも表すことができた。ここには、自らの共同体を他の共同体と対照的な性質によって規定しようとする態度が現れている。このような態度はフランス語のcivil（市民の、礼儀正しい）にも受け継がれ、そこからcivique（市民の）という意味系列とは区別されるcivilité（礼儀）という語も派生した。civiliserはこのような意味空間の中で用いられ、「民事化する」という意味系列と、「civilitéを備えた状態にする」という意味系列とを備えていたが、徐々に後者の意味が優位を占めるようになっていった。例えば、モンテーニュは「メキシコ王国の国民は、新世界の他の国民よりもいくらか文明[civilisez]と技術が進んでいた」と述べている⁴。

かくして、civilisationとは「civiliserする行為あるいはciviliséの状態」と規定することができるが、問題になるのは、さしあたり「礼儀正しさ」と翻訳できるcivilitéによって意味されるciviliséが具体的にどのようなニュアンスを備えていたかである。スネットラーゲによれば「[この語は] 自分の生活態度やことば遣いをみがきあるいはなおし、それによってcivileな社会に、輝かしい、積極的な、友好的な、そして豊かな一種の道徳性、正しく機能する道徳性をもたらす傾向を表現するために使われている」⁵。このような補助線を引くことによって、トレバーの『ユニヴェルセル辞典』がこの語を「社交性」と規定していることが理解可能となる。単に、礼儀正しさといったある種の性質そのものが問題となっているのではなく、むしろ、他者との共存の可能性の条件（=市民性）が問題となっているのである。他者との関係は軋轢をもたらすが、その軋轢はお互いのあり方を相手に強制しようとするところに発生する。共存のためには自制が求められるが、それを可能にするものというのがcivilisationの根本的な理念なのである。したがって、「礼儀」というのはその候補にすぎず、場合によっては自制を説く宗教もまたその候補たりうるのであり、やがて、理性的であることがそれらにとってかわったこともここから理解することができる。

とはいものの、「礼儀正しさ」こそが、市民としての共存を可能ならしめるcivilitéであるという発想こそが、civilisationという語の範例であった。エリアスは『文明化の過程』において、「文明（化された）」という「自己意識」と、それが形成されていく過程やそれが担っている機能とを区別している⁶。その上で、前者においてはもはや忘却されてしまう後者を発掘するために、16世紀の「礼儀書」の分析を行っている。それによれば、「礼儀」とは、他者に不快感を与える可能性のある事柄（例えば、暴力や感情）を公共的生活から「隠蔽」することであった。封建主義のように共同体が分立する状況の中では、自らの共同体を守ることが優先されるため、暴力や感情を発揮することは不可欠であり、それらを抑制することは決して得策ではなかった（エリアス下：338, 342）。したがって、そこでは暴力は「外的強制」によってコントロールするより外なかった。これに対して、より集権的な「宮廷社会」が成立すると、暴力や感情をむき出しにすることは回避されねばならず、それらを「自己抑制」することが求められるようになる。エリアスによれば、そのような抑制は各自を「相互依存（Interdependenz）の〈絡み合い〉（Verflechtung）」に巻き込むことによって可能となった（エリアス下：378）。まさにこのようなことをわきまえていることが「礼儀」なのである。ここからも、「礼儀」の本来の意味は、マナーにかなった振る舞いをすることそのものではなく、むしろ、共存の可能性の条件を配慮することだということが理解できる。

以上において見てきたように、「礼儀」は共存の可能性の条件として考案された方策であるが、やがてこのような方策は形骸化することになる。すなわち、共存のための手段（自己の抑制）であったものが自己目的化てしまい、それ自身において求められるべき価値と見なされるようになるのである。「礼儀」がこのように形骸化すると、確かに、宮廷システムの安定化には寄与するかもしれないが、共存という当初の役割からは逸脱てしまい、かえって、習慣を異にする他者を排除することを正当化してしまうようになる。

このように形骸化してしまった「礼儀」はかえって批判の対象ともなる。例えば、礼儀は単なる見せかけの上のものでしかなく（「偽りの文明」という発想）、本来の上品さとは別のものであるという発想が芽生えることになる⁷。ここにおいて注目すべきなのは、「礼儀」において求められた価値観がそれなりに定着し、そのイメージの延長線上により本来的なものが求められるようになったということである。つまり、「文明」それ自身が〈価値〉として定着し、追求の対象となっているのである。このようにして、本来の「文明」とは何かという問い合わせが設定されるようになり、その内実として、「上品さ」な

り、その他のものなりが探求されるようになった。これ以降、文明は「何」という仕方で規定されるようになり、共存の可能性の条件という本来の理念は背景に退くことになる。

(2) 独自性としての文明

文明の具体的な内実としては、様々なものが考えられてきた。スタロバンスキーは文明の具体的内実として考えられたものとして「生活態度の落ち着き、精神の涵養、礼儀の発達、芸術・学問の教養、商業・産業の便宜や豪華さの獲得」といった多様なものを例挙している。このような具体的な内実の蓄積はやがて内実の分類へと進んでいくことになる。そして、様々な内実は「より文明的」という観点から配置されることになる。かくして、「文明」とは「文明化」という「進歩」のプロセスであると解釈されるようになる。例えば、コンドルセの『人間精神進歩史』は「文明化」の名のもとに人間精神の進歩の歴史を描き出している。一方において、彼は文明の進歩を諸システムの進歩に見つめ、他方においてそのプロセスの完成は将来に委ね、その本質を自由の実現にあるとしている。「人類の来るべき状態についてのわれわれの希望は、以下の三つの重要な点に要約できる。諸国民の間の不平等の打破、同一民族のうちの平等の進歩、最後に人間の真の完成がこれである」⁸。ここに、启蒙主義の文明論の典型を見ることができる。

動詞を名詞化する語尾-tionはその動詞のプロセス（～化）を表すことができると同時に、そのプロセスが達成した状態をも表すことができる。文明の進歩という考えは結局終局段階がいかなるものであるのかということによって規定されている。言い換えれば、文明について語ることは、文明的なものを「進歩」のプロセスの中に配列する際の価値観を語ることとなったのである。エリアスによれば、文明は「ヨーロッパ人の自意識」、すなわち、「最近の二、三百年のヨーロッパ社会が、それ以前の社会あるいは同時代の「もっと未開の」社会よりも進化して持っているものすべて」を表している（エリアス上：68）。〈価値〉となった文明はアイデンティティのよりどころとなったのである。

文明が特定の価値観と結びつけて語られるようになると、価値観の多様性とともに文明もまた複数化し、諸文明という発想が誕生することにもなる。例えば、文明という語が輸入されたドイツにあっては、この語は英仏の生活様式を表すものでしかなかった。その用法を用いる限り、ドイツは「文明的」たりえない。そこで、ドイツでは、自らの文化的独自性を表現するためにKulturという語が用いられるようになり、これがCivilisationと対比されるようになっていった。「複数形としての文明」という発想は、一方において、特定の文明に対する批判的

眼差しを生み出す（ヨーロッパ中心主義に対する反省）。それは共存の可能性の条件という意味での文明の理念の痕跡である。しかし他方において、「複数形としての文明」という発想は文明には様々あり方があるというだけの相対主義に道をひらくものでもあった。

文明を進歩といった特定の価値観において語る発想は同時に「文明の危機」という物語をも招き寄せる。そして、それは古代以来の「循環的歴史」という発想へと統合される。すでにミラボーは「野蛮からcivilisationと富裕を経て頽廃へと向かう〈自然の循環〉」を指摘している（スタロバンスキー：10）。ここから眼差しを過去へと向けるならば、文明の進歩と頽廃という出来事は決して一回のことではなく、様々な仕方で反復されてきたことであるということが発見される。ここに至って、古代ローマの歴史を文明の盛衰として語る枠組みが形成されるとともに、同時代の文明の行く末が関心の対象となる。例えば、ドイツの「文明」批判は近代文明の跋扈に対するアンチテーゼであった。同様な議論はフランスにおいても語られる。例えば、バークの『フランス革命の省察』は啓蒙思想や革命思想はフランスの文明を崩壊へと導くと述べている。また、文明自身の中にそれを崩壊させる契機を見て取るような言説も現れた。例えば、コンスタンの『宗教について』は「civilisationの効果は2種類に分かれる。それは一方ではさまざまな発見に手を貸す。そして発見はその一つ一つが力となる。こうしてcivilisationは、人間が完成をめざすときに助けを求めるさまざまな方策の量をふやす。civilisationは他の一方では、人間の楽しみをより容易に、より多様にする。これらの楽しみは習慣化すると、なくてはならぬものとなり、そのために人間は高度な高尚な思考からは、目を外らすようになる」（スタロバンスキー：40f.）と述べている。これらはニーチェに代表される文明批判の言説の祖型となっている。

このような「危機の言説」は、一方において、文明の内部に分裂を見る。すなわち、文明のある側面（例えば、進歩）が他の側面（例えば、精神性）を損なってしまう。このような発想からすれば、文明は多様な側面からなる複合体であるということになる。しかし、このような複合体は制御するのが困難である。だとすれば、文明の頽廃は不可避の結論であるということになるが、そのような結論は受け入れがたい。そこで、この矛盾を回避するために、文明の後者の側面こそが本来の姿であり、前者の側面は派生的なものでしかないのだという認識が発生する。文明の純粹性を維持するために、当初は文明の一側面であったはずのものが、そこから偽の文明として排除されてしまう。そして、偽の文明を本来の文明と混交してしまった点に文明の頽廃の原因があるとするところになる。このようにして、他方において、文明はある單一

の価値観からなるものに還元され、危機は無かったことにされてしまう。このように「危機の言説」は矛盾をかかえこむことになる。

以上において見てきたように、文明という概念の歴史を、類型的に振り返るならば、当初、この概念は共存の可能性の条件を探求する活動であったが、やがて、それはアイデンティティを確保しようとする活動へと変貌していったとまとめることができる。もちろん、これは一つの類型化であり、両者の間には峻別しがたい諸ヴァリエーションが見られることも事実であり、現代においても前者のタイプの文明論が死に絶えたという訳ではない。そもそも「複数形の文明」という現状認識は文明の理念、すなわち、複数形を共存させるようなものの探求を想起させる。例えば、レーモン・アロンは、全世界的に広がりうるような、ひとつの文明という段階に言及している。とはい、それはひとつのパラドックスに遭遇することになる⁹。すなわち、多文化主義が提起したのは、そのような普遍性こそがヨーロッパ中心主義だったのではないかという疑問である。このパラドックスは文明を語る際の基本構造（存在論）を再検討する必要性を提起している（この点については第四章を参照）。

第三章 現代文明論の独自性

第二章において文明論の歴史を振り返ることによって、現代文明論をその歴史の中に位置づけることが可能となった。以下においては、現代文明論が、近代的な文明論の歴史の延長線上にありつつも、同時に、その矛盾した帰結を引き受けねばならないが故に、近代的な文明論にはない独自な着想に至っているということを示す。

(1) 「危機の言説」としての現代文明論とその問題点

フクヤマの『歴史の終わり』によれば、西洋文明は進歩を目指すという点においてその輝かしい歴史を達成してきた。しかし、資本主義と民主主義の一応の達成をもってはや達成されるべきものを喪失してしまった。ここにおいて、西洋文明は理念の喪失という危機に陥ることになる。このような主張は、コジエーヴによるヘーゲル解釈とニーチェの「最後の人間」論の影響を受けながらも、近代のオーソドックスな「文明の危機」論を反復するにとどまっている。

このような物語を受け継ぎ、さらにその後の（それに即した）物語（eine Geschichte nach der Geschichte）を開拓しようとしたのが、ハンチントンである。彼は「複数形の文明」とその対立がその物語のパラダイムとなると主張する（ハンチントン1998: 21）。その上で、彼は文明の危機について二つの側面から語っている。「国内での多文化主義はアメリカと西欧を脅かし、海外での普

遍主義は西欧と世界を脅かす」¹⁰。

一方において、彼は文明の内部の危機について語っている（ハンチントン1998: 116, 466）。文明の没落は自己の本来の姿を見失うことによって発生する（ハンチントン1998: 467f.）。「アメリカの多文化主義者も同じように自分たちの国の文化遺産を否認している。だが、彼らはアメリカを別の文明を一体化させようとするのではなく、多くの文明からなる一つの国をつくりたいと願っている。つまり、どの文明にも属さず、文化的な核をもたない国にしようというのである。歴史の教えるところでは、そのように構成された国が緊密に結合した社会として永続できたためにはない。多文明的なアメリカはアメリカではなくなり、連合国家になるだろう」（ハンチントン2000: 179）。だとすれば、危機を回避するためには、自己の本来の姿を取り戻し、それをさらに推進するのではなくてはならない。「文化的な類似性は人びとをつないで信頼と協力をうながす」（ハンチントン2000: 32）からである。

他方において、彼は諸文明間の誤った混交と誤った分離という危機についても語っている。近代化という物語は一種のバンドワゴンとしての効果を及ぼした。この大きな物語のもとで本来は別々のものが混交されてきた。この物語が限界を迎えたとき、その影に隠されてきた分裂が表面化することになる。すなわち、各々の文明の本質が呼び覚まされ、連合や同盟が発生し、本来の「断層線（fault line）」が析出することになる。その中で、西欧文明の相対的な地位は低下し続けているが、その際、例えば、アメリカとヨーロッパが対立していることは西欧文明の没落を決定的なものにしてしまう（ハンチントン1998: 116）。

まず、前者の危機に対処するために、西欧文明に独自なものとは何かという問い合わせられ、それを維持することが課題として要請されることになる。そして、このような自らのアイデンティティの自覚こそが後者の危機に対する対処ともなる。アイデンティティという物語を提示することによって、漠然とした不安感を克服しようというのである¹¹。

かくして、「危機の言説」は自らのアイデンティティという亡靈に取り憑かれることになり、独自で一貫した文明というイメージに依拠せざるをえなくなる¹²。しかしながら、このような発想は以下のようない合理的をもたらしてしまう。

まず第一に、このような想定は文明圏の内部が一律であるという幻想に依拠せざるをえない。そこでハンチントンが持ち出すのは「血」や「宗教」である。「アイデンティティの危機に立ち向かうとき、人びとにとて重要なのは血のつながりや宗教、信仰、あるいは共通の祖先だ」（ハンチントン1998: 186）。しかし、これらのも

のが一貫したものであるならば、そもそも、「文明の危機」などはありえないことになってしまふであろう¹³。結局、このような発想は、虚構を構築しようとするものであり¹⁴、「新人種主義」(バリバール)をもたらすだけである¹⁵。

そして第二に、このような独自性の追求は通約不可能性を帰結し、「異なる「文明」は共通の原理に基づいて一致することはありえず、その本性からして、支配を目指して闘争する運命にある」(クレポン:19)という結論を導き出してしまう。このようにして、ハンチントンは文明間の普遍性を否定し(*ibid.*: 39)¹⁶、国連主義を拒否する。しかるに、このような通約不可能性は論理的不整合をはらんでいる¹⁷。「シュペングラーはすべてを説明できるが、彼自身の存在を説明できない」(*ibid.*: 45)。すなわち、文明間の通約不可能性を主張する一方で、自分のみはあらゆる文明の本質を見通すことができると主張しているからである。それのみならず、事実的に存在する普遍的なものを無視してしまっている(この点については第五章(2)を参照)。すると、「文明の垣根を超えて紛争解決のために介入する権利の理念とその実践」(*ibid.*: 23)は否定され、「文明の衝突」は神々の争いとならざるをえなくなる。

(2) 現代文明論の独自性とその課題

以上のこととは、ハンチントンが近代のオーソドックスな「文明の危機」論を反復するとともに、その矛盾した帰結を引き受けねばならなくなっていることを示している。この点で、ハンチントンはシュペングラーやトインビーの後継者なのである。とはいえ、ハンチントンには彼らとは異なる側面も見られる。そして、この差異から現代文明論の独自性を読み取ることができる。

まず第一に、ここには物語による構築という発想が見られる。ハンチントンは(1)において見たように、文明を独自な存在様式と見なし、それを「血」や「宗教」に基づけようとしていたが、このような発想は矛盾を孕むものであった。しかしながら同時に、ハンチントンは、文明はアイデンティティの拠り所として構築されるものであるという、反対の主張を行っている。例えば、ハンチントンは「イデオロギーと超大国との関係によって規定されていた協力関係は、文化と文明によって規定される協力関係に移行しようとしている」(ハンチントン 1998: 185)と述べている。すなわち、冷戦の終焉という「意味の不在」はアイデンティティによる意味づけを求めるが¹⁸、そのような状況の中、文明という概念は象徴的な役割を果たし、人々を糾合する役割を果たす¹⁹。このようにして、文明の間の断層線が際立つことになるのである。このようにして、物語枠組みが「文明の衝突」という状況を構築し、やがて、諸文明が

機能しはじめることになる。このような発想によれば、「文明」それ自身は実在的なものというよりはむしろ、状況の中で構築されたものであることになる。

さらに第二に、現代文明論には、文明論を語ることが同時に現実への介入でもあるという発想が見られる。ハンチントンは、アメリカ国内の多文化主義を批判し、アメリカと西欧を一つの文化圏として構築することを主張すると同時に、「文明の衝突」という眼差しのもとで国際社会を見るべきであると主張している。このように、ハンチントンの文明論は記述的な装いを採りつつも、同時に、現実に対する介入を意図したものなのである²⁰。ここでは、記述と行為の二分法はもはや妥当せず、現代文明について語ることは、単に現代文明を記述することではなく、現代文明の構築に介入することを意味するのである。

しかしながら、文明が構築されるものであり、介入を許すようなものであるという発想はハンチントンの主張を自己解体させてしまう危険性を孕んでいる。まず第一に、このような発想は、なるほど(1)で見たようなアポリアを回避する可能性を切り開くものとなるかもしれないが、文明の衝突は必然的なものであるとする自らの主張を切り崩してしまう危険性を孕んでいる。例えば、シュミットもまた「政治的なもの」は「友・敵概念」によって規定されると考えているが、シュミットは「友・敵概念」は固定したものではありえないとしている²¹。ハンチントン自身のいうように、文明圏が状況の中で構築されたものであるとするならば、文明同士の関係もまた固定したものではありえないということになってしまうであろう。

そして第二に、文明論が現実に対する介入を意図したものであるならば、それがどのような立場からなされているのかが問題となる。「文明の衝突」が不可避であると主張することは、それを遂行する者に正当性を付与する役割を果たすことになる²²。例えば、「文明の衝突」という言説は冷戦時代すらしのぐ高水準の軍事費の支出を正当化する文脈を提供する。しかし、そのことは軍事的介入への敷居を下げ、敵・味方を明確化することになる。このように考えるならば、ハンチントンの主張はイデオロギー的な性格を強く帯びていることが分かる。

このように、現代文明論のこのようなあり方はそれ自身の内に矛盾をはらんでいる。確かに、「文明を語ること」は、虚構を語ることにおいて、複雑性を縮減する役割を果たす。しかしながら、それを自覚的に行うということは、複雑性に直面しつつも、それに戦き、そこから撤退しているということをも意味する。このような自己欺瞞に現代文明論の特徴がある。

第四章 文明の存在論

第三章において見たように、現代文明論の独自性は、文明が構築されたものであるという着想にあるが、この着想は現代文明論自身が依拠している文明論の枠組みを壊り崩してしまうようなものであった。ここにおいて、現代文明論の着想は近代的な文明論自身を乗り越えるようなものを孕んでいたということが明らかになる。このような着想を語り出すことができるような枠組みを整備することが第一の課題となる。そのことが現代において文明を語る際の前提条件となる。

次に、このような枠組みに依拠しつつ、現代文明論の記述を再検討することが必要となる。すなわち、古い枠組みのせいで、行き詰まってしまった考察（状況による構築、介入可能性）を新しい枠組みに依拠しつつ、さらに前進させることが必要となる。このような手続きを経由することによって、現代文明がいかにあるかということを記述しうるようになる。

(1) 複雑性の自覚という現代性

第二章において見たように、近代において、文明は進歩のプロセスとして、あるいは、何らかのアイデンティティの拠り所として捉えられていた。前者の場合、進歩を測定するための尺度が前提とされる。その尺度を操作可能性や利便性とするならば、近代は科学・技術の文明であったということになる。また、様々な桎梏からの「解放」に注目すれば、近代は民主主義の文明であったということになる（コンドルセ）。そして、後者の場合、進歩に還元されないような独自性こそがある文明を特徴づけることになる。いずれの場合にしても、何らかの基準が想定されていることになる。このような点に近代における文明論の枠組みの特徴を見いだすことができる。

これに対して、文明が構築されたものであるという着想に依拠するならば、ある文明を記述するにあたって、ある特定の観点が採用されたのはどのような状況のもとでかということが問題になる。しかも、文明の現れが介入によって変動するのだとすれば、その介入がいかなる状況のもとでなされたものかということがことさらに問題となる。例えば、先に引用したモンテーニュの言葉からは、西洋近代が文明という自己意識を形成したのは、他者との遭遇の中においてであったということを読み取ることができよう。このような発想は、単にそれぞれの状況ごとに様々な観点がありうるというだけではなく、ある観点がそれをとりまく様々な出来事との相互関係の内で支えられているということを意味する。すると、ある観点と別の観点が分岐していくのはどのような条件においてなのかがさらに問題となる。例えば、フランスでは進歩という観点から文明が規定されたのに対し、ドイ

ツでは独自な精神性という観点から文化が強調されたが、その背景には先進国と後進国との差異や国内での階級問題の差異が見られた²³。

システムを構成する要素の振る舞い方が全体の文脈によって動的に変化するシステムは〈複雑系〉と呼ばれる²⁴。このような発想は近代的な評価尺度に大きな変容をもたらしてしまう。例えば、自然科学は将来の状態を予測することができるため有効であると考えられた。だが、その予測が一定の条件下におけるものでしかなく、常にその条件の変化を考慮に入れなくてはならないのだとなれば、その予測は限定的なものになってしまう。それどころか、予測が依拠している条件と予測されるべき現象自身とが相互に影響を及ぼし合ってしまうような場合も考えられる。そのような場合、予測はきわめて困難になってしまう。例えば、大気がカオス的な振る舞いをすることはよく知られている。また、環境問題においては、科学技術の進歩自身がその可能性の条件である社会の存続を脅かすといったことが見られる。また、民主主義においてもある議論の置かれた文脈が変化してしまうとき、その議論の結果は無効になってしまう。このような複雑性が自覚されるようになったことは、近代と現代とを分かつメルクマールの一つである。

もちろん、このような複雑性は現代になって始まったわけではない。例えば、宇宙、地球環境、生命の誕生においてすでにそうであったし、現在もそのプロセスは進行中である。とはいえ、このようなことは長いスパンの中で発生してきたことであり、観察者である人間自身がエージェントとして自らの環境の条件となるといった現象は目立つものではなかった。だからこそ、科学技術による操作が近代を導く主要な着想となることができたのである。

しかしながら、人間の活動が地球規模のものとなるとともに、人間の行為がその環境に再帰的に影響を及ぼすという現象が広く見られるようになってきた。もはや線形的な制御が有効なのは限られた条件のもとでしかない。それどころか、問題を直接に解決するという方向性に進むことによって、かえって新たな問題を生み出してしまうという可能性すら考えられる。その最たる問題が環境問題であり、それは進歩が全体としての進歩をもたらすわけではないというパラドックスを提起した。ここに至って、近代の文明觀を支えてきた科学技術や民主主義の有効性に対する根本的な疑問が突きつけられることになった。

そしてさらに、このような再帰性の意識化が新たな局面を生み出している。すなわち、複雑系の中に、そのことを自覚した介入がさらに加わるため、さらに問題が複雑化してしまうのである。その現れの一例が金融危機である。もともと、貨幣の信頼性はフローに依拠しており、

不確実性を孕んでいる。ケインズによれば、金融市場は「美人投票」のようなもので、そこでは言説の影響力が一つのファクターとして機能してしまう。しかし、そのことが自覚化されると、意図的なイメージ操作が可能となってしまい、市場としての機能が失われてしまう。その不確実性を下げるために、金本位制や国家の信用などが用いられてきた。しかし、そうなると、そのメカニズムを意識したエージェントがその制度を守ろうとする国家から資金を引き出すということが可能になってしまう。このような欠陥はさらにイメージの影響力を大きくし、さらに流動性を高めてしまうことになる。このようにして金融危機が発生する。

ここにおいてリスク社会が発生する。ベックによれば、近代化は偶然性をコントロールすることを目指し、様々な制度を形成してきた。しかるに、その制度は、巨大化・精緻化すればするほど、グローバルな、それゆえ、複雑で予見不可能な影響を被ることになり、結果としてリスクを孕むことになってしまう²⁵。かくして、制度はそのリスクに対応することを迫られ、再帰的変化を遂げねばならなくなる。ただし、だからといって制度が完全なものとなるわけではない。このことは、制度を確立することによって、リスクの回避を目指してきた近代的なあり方がもはや確実とはいえないことを意味する。

このようなリスク社会においては、個人が諸リスクと直面せざるをえなくなり、自らの選択を問われることになる²⁶。ベックはこのようなプロセスを「個人化」と呼んでいる。ここにおいて、各種の言説は、リスクという名目のもと、各個人に向けて、かりそめのものとはいえ、いかなるスタンスを取るのかに関して、早急に「決断」するように急き立てる「煽り」の役割を果たすことになる。とはいえ、このような問題について早急に決断することは多くの個人には困難なことである²⁷。そこで、このような個人は、心理的な安定を求めて、集団化することになる。「矛盾の個人的解決法のひとつは、怯える個人が不安を、たとえ一時的にしろ脱ぎ捨てて、ひっかけておける個人的「掛け釘」のついた、集団的コートスタンドを用意することにある」²⁸。集団化することによって、個人は相互参照的に支え合うことになり、「文明なるもの」が構築されることになる。文明とは〈意味の空白〉の不安やグローバリゼーションの不安定性に直面した人々が各自の置かれた状況の中で〈局所解〉として選択する諸選択肢を糾合する〈空虚な記号〉として機能するのである。

(2) 複雑な遭遇状況としての文明

以上においては、構築や介入といった現代文明論の独自性を支える着想を複雑性という仕方で抽出した。以下においては、複雑性という観点から、現代文明論を語り

直すことを試みる。

ハンチントンは、〈意味の空白〉が独自な文明という価値観への収束を発生させると考えているが、ここには、文明が構築されるのは一定の状況下においてであるという発想が現れている。まず、この発想は、文明という現象が状況によって規定されているということを意味する。例えば、冷戦下では自由主義か共産主義かという二分法が支配的で、その後は、〈他者〉との遭遇状況の中で、独自な文明同士の対比という観点が際立つようになった。だがさらに、この発想は別の状況下においては別の解釈枠組みが支配的となるであろうということまでも含意する。とはいえ、このような含意は、〈意味の空白〉を回避しようとして発生する、独自な文明という価値観への固執にとっては不都合なものである。というのも、それは文明という物語には必ずしも根拠がないということを意味し、安心を損なってしまうからである。そのため、「文明の衝突」論においては、「文明の衝突」を生み出す具体的な遭遇状況は覆い隠されてしまうことになる。かくして、「文明の衝突」論は、一方で文明の構築を暗示しつつも、他方で文明を本質主義的なものとして言いつのるという矛盾したパフォーマンスに陥ってしまうことになる。まさにこの点に、〈遭遇しつつも、直視しなかったもの〉の〈痕跡〉が刻み込まれている。だとすれば、必要なことは、その〈痕跡〉を考え抜くこと、すなわち、不安に耐えられず撤退してしまった地点に立ち戻り、覆い隠されてしまったものを、複雑性の自覚という新たな着想の中で語り直すことである。

さて、ハンチントンは〈意味の空白〉の中で「断層」が構築されると分析していたが、ことさらに「断層」を明確化し、文明圏を形成することが必要になるのは、自らのアイデンティティが揺らいでいるからである。このような現象が発生するのは、諸文明同士が互いのあり方を搖るがせ、不安にするような仕方ですでに〈遭遇〉してしまっているような状況においてである。しかるに、互いに対立しあうことができるのと同じメディア（媒介）の中に属するもののみである。というのも、そうでないものはすれ違うことになるからである。このように考えるならば、「文明の衝突」が可能になるためには、個々の文明に還元されない、何らかの「個別性を超えた普遍性」にさらされているということが不可欠となる。とはいえ、メディアのグローバル化は、世界を均質化することは限らない。むしろ逆に、そのような状況は不安をかき立て、アイデンティティを煽り立てることになり、かえって世界を多重化させてしまう。

以上の議論を具体的な例を通して考察することにしよう。ハンチントンは文明圏の核となるものとして宗教を挙げていた²⁹。確かに、現代において大規模な宗教への回帰が見られる。しかしながら、それを「文明の衝突」

の原因と見なす前に、その回帰がいかなる状況下において発生しているのかを検討する必要がある。例えば、イスラム原理主義にせよ、キリスト教原理主義にせよ、それらが拡大しているのは、その教義の故にではなく、人々の不安を吸収するコミュニティとしての役割の故にである。ハンチントンは別の文脈で引用しているが、レジス・ドブレの言うように、宗教は「民衆のアヘンではなく、弱者のビタミン」なのである³⁰。その前提にあるのは、コミュニティーに属することでかろうじて生存することがかなうような弱者を生み出す経済的関係である³¹。宗教の先鋭化という現象自身が、宗教に対する経済的関係の優位を示しているのである³²。このように考えるならば、ハンチントンは、本来、経済的関係の中で産出されたものを、文明という観点で解釈するという過ちを犯していることになる。すると、「複数の文明」として語られるものはむしろ、世界経済システムの力関係の中で発生したものであるということになる。

すると、「文明の衝突」という見かけから、このシステムを理解しようとすると本質を捉え損なうことになってしまう。むしろ、反対に、文明が相互作用の中でどのように構築されるのかを考察する必要がある。その際、近代的な文明論が成立しつつあった時期の記述様式にその手がかりを求めることができる。例えば、モンtesキーは「法の精神」³³、すなわち、ある国民のノモスを貫く「精神」をその一般性において考察しているが、その「精神」は「諸関係」から構築されると考えた。彼が「諸関係」として列挙する事柄は「国土の自然条件、気候の寒冷、暑熱、温暖、国土の地味、位置、大きさ、民族の生活様式」、「政体の許容しうる自由の度合、住民の宗教、その性向、富、数、交渉、風俗、習慣」、「それら自体の起源、立法者の意図、それが制定された基礎となる事物の秩序」などであるが、これらは、相互に関連しつつ、「精神」のあり方を規定している（モンtesキー：375）。したがって、各々の「精神」は、単一の原因によって決定されるわけではなく、それが置かれた状況（=他の諸契機との相互関係）によって様々なあり方をすることになる。とはいえ、それでもやはり、諸々の規定因の相互作用として生起するという点においては普遍性を有するものもある。これに関して、アルチュセールは「われわれは、運動し、しかも国家をはらむ全体性のなかで本性と原理の絶対的な相互依存を見いだすのである」と記述している³⁴。このように考えれば、「法の精神」とは「諸法（律）の法（則）を探求すること」と言い直すこともできよう³⁵。

最初の著作においてモンtesキーを論じたアルチュセールはモンtesキーの着想を展開し、「ひとつの国家装置」は、宗教、学校、家族、法、政治制度、組合、メディア、文化といった複数の「国家のイデオロギー装

置」によって「重層的決定」という仕方で担い支えられていると考えるようになった³⁶。この着想はさらにフーコーに受け継がれ、権力は相互関係の中に内在するというテーゼにまとめられることになる³⁷。このテーゼは権力論として構想されたものであるが、その着想をそのままの本来の由来に合わせて、文明のあり方を記述したものとして解釈することも可能であり、それは現代文明論を語り直すための枠組みを提供するものもある。

第五章 現代文明をいかに語るか。

「歴史の終わり」にせよ、「文明の衝突」にせよ、これらの現代文明論はある特定の状況の中で抽出された観点を一般化してしまうという理論的誤謬を犯しているのみならず、そのことによって、特定の状況を正当化するという政治的誤謬をも犯している。歴史の後の出来事は取るに足らないことであるとする「歴史の終わり」はその後も残り続ける抑圧を容認してしまうことにつながりかねない。また、「文明の衝突」は文明間の衝突を不可避免のものとして正当化してしまう。このように現代文明論は問題を孕むものであり、取り組むべき課題を提示している。

(1) 複雑系に介入すること

直線的な進歩を目指す近代的な文明論の立場に立つならば、課題を解決するためには、現実が孕む夾雜物を排除し、純粹な問題点を析出することが必要である。そして、例えば、その課題が、理論的な問題であれば、理論の改良によって、政治的な問題であれば、民主主義に基づく改善によって、それを解決しようとする事になる。しかしながら、現代的な文明論の立場からすれば、もはや文明をある特定の観点のみによって評価しうると考えることはもはや不可能であった。いまや「文明なるものは、〈意味の空白〉の不安やグローバリゼーションの不安定性に直面した人々が各自の置かれた状況の中で〈局所解〉として選択する諸選択肢の相互作用によって構築されたものであり、それ自身は〈空虚な記号〉でしかなかった。

すると、一方において、構築される文明は状況の変化にともなって変貌するものであり、その意味では介入の余地を残すものということになる。例えば、ハンチントンによる「文明の衝突」という発話は単なる記述にとどまらず、行為として機能し、「文明の衝突」を正当化する機能をも果たしている。そして、このような行為が状況に適ったものであるならば、それは反射的に増幅され発話内容の〈現実化〉に寄与すると考えられる³⁸。また、同様の現象は現代の政治において広告の果たす役割が拡大していることにも現れている。

しかし他方において、その文明のあり方は一面的な仕方で構築されているわけではないため、科学技術や民主主義といった単一の尺度による改良によってそれを改訂することは困難である³⁹。たとえ、ある尺度による改良を行ったとしても、それが全体としての文明を改善するとは限らない。そもそも、科学技術の進歩が環境問題を引き起こしてしまい、民主主義が全体主義を引き起こしてしまったというのが20世紀の教訓であった。まさに、単純な操作は、反射的な増幅が機能する条件が変わってしまうれば、もはや機能しなくなってしまうということこそが複雑性の教えるところである。例えば、不安を煽り立てることで固有な文明に回帰すべきことを強調することは、構築物にすぎない文明を実在物であるかのごとく思わせてしまうが、それを批判することで状況に介入しようとしても、それは逆の効果を及ぼしてしまう危険性がある。というのも、安心を与える図式を批判することはかえって不安をあおり立て、その図式へのしがみつきをより強化することにしかならないからである。そもそも、相互作用の中での構築という立場を取るならば、自らの見方も構築された立場にすぎないということになってしまう。複雑系の内部においては、ある立場は他の立場との関係によって規定される。すると、イデオロギーの暴露とても、一種のイデオロギーの中でしか行えないことになってしまう。だとすると、介入を正当化するものは必ずしも自明ではなくなってしまう。

以上のような介入のアポリアを回避しつつも、現代文明論の示唆する介入の可能性の条件を考察することが必要となる。ここにおいても文明論の歴史は介入のあり方の一つのモデルを提供してくれる。エリアスは、暴力の制御の「外的強制」から「自己抑制」への移行を、絶対王制の成立と結びつけて論じている。すなわち、諸侯の勢力が均衡すると、人々は〈絡み合い〉を考慮せざるをえなくなり、暴力を制御するようになるが、その結果として王の権力が確立することになったというのである。すると、王といえども絶対の権力者ではなく、諸侯の均衡に依存するものだということになる。「ルイ四世が支配する巨大な人間の編み合わせはそれ独自の法則性と重さを持ち、王もそれに従わなければならぬ。この編み合わせのなかで人々や諸集団の均衡を保ち、緊張状態の上に立って自由に動きながら全体を操縦するには、大きな努力と強い自己統御が必要である」（エリアス下：295）。このように権力を及ぼしうるということは関係の中に入ることであり、その意味で制御を被るということでもある⁴⁰。〈絡み合い〉の中にお互いに巻き込まれているということが、介入のアポリアを生み出していたのであるが、それは、どこかに局在するようなむき出しの権力などありえず、権力すらもが〈絡み合い〉の中で発生するものであるということを意味する。そして、この

〈絡み合い〉の中にお互いに巻き込まれ合っているということは、そこで発生する権力のあり方に介入しうる可能性をも暗示しているのである。

さて、『文明の衝突』とは、「歴史の終わり」という単数の文明に到達したかにみえても、その状況に不安を感じ、逆に、諸文明の世界へと退却し、自らのあり方に固執している状況のことであった。その中で、アメリカが軍事国家として「単独主義」を貫くことが可能であるとすれば、それはアメリカが自らを、封建主義における比較的自律的な諸侯であるかのように見なしつつあるということを意味する。すなわち、アメリカは、自分たちの主義とは異なる諸侯（例えば、ヨーロッパの国連主義）が存在しようとも、そのことをさほど顧慮する必要がないと考えつつあるということである。まさに、これがケンジングラの「ネオコン」の論理である⁴¹。ここにおいて過去のモデルに従うならば、このようなむき出しの暴力を制限するために必要なのは、「相互依存」の〈絡み合い〉に巻き込むこと、ないし、すでに巻き込まれていることを想起させることだということになる。

ここで、依存関係の紐帶として考慮されるべきなのは諸文明間の普遍性である。ハンチントン自身が「ある文明の普遍的と目される特質を助長するかわりに、文化の共存に必須であるとして求められるのは、ほとんどの文明に共通な部分を追求することである。多文明的な世界にあって建設的な生きかたは、普遍主義を放棄して多様性を受け入れ、共通性を追求することである」（ハンチントン1998：184）と述べ、一種の普遍主義を主張している。しかしながら、彼は文明を「共通なもの」を〈共有〉することであると理解しているため、「普遍的文明」というのは形容矛盾になってしまう。しかし、普遍性を〈共有〉とは別の仕方で考えることも可能である。例えば、ナンシーによれば、声は「独話的な同一性」に陥ることのないpartage（分割=分有）でありうる。それは一方で、自他を分割しつつも、他方で、自他が何ものかの分有していることを証示する⁴²。このように考えるならば、〈分有〉は〈共有〉を前提としておらず、〈分有〉こそが普遍性の条件となっていると考えができる。対立的図式が構築されるということ自身が、同じ状況にさらされ、そのことを〈分有〉し合っているということを示している。その意味ではハンチントン的「文明の衝突」とは実は単数形の文明の存在を暗示しているとすらいえるのである。

文化の中には、〈共有〉とは異なる普遍性に依拠しつつ、複数性に対処するようになったものがある。そのような他者に対する態度を身につけた文化をこそ本来的な意味での文明と呼ぶことができるであろう。実際、第二章において検討したように、文明には、civilitasの洗練（他者に対する態度のあり方の指示）という側面が中心

的な部分として属している。ハンチントンは文明を文化とほぼ同義で用いており、文明が本来もっていたこのような側面を見落としてしまっていたが故に矛盾に陥ってしまったのである。

(2) 現代文明論の再編成と「文明の到来」

このような「文明化」のためには、まず第一に、権力が発生する文脈を具体的に吟味し、それを編み直すことが必要となる。文明という複雑系的相互関係の〈絡み合い〉を規定する条件を変更することによって、相互関係のあり方もまた変貌することになる。例えば、石油が戦争を生み出すのだとすれば、石油が利権にならない構造を作り出すことで戦争を回避することが可能となるかもしれない⁴³。環境主義は、そのままでは単なる神学にとどまるが、現代的な再帰性を自覚すれば、新たな抵抗の拠点となりうるのである。このように〈編み直し〉を考えることができる。グローバリゼーションの中ではこのような発想の方向転換が要求されている。その意味において、現代文明は近代文明とは異なった配慮を要するようになっている。

そして第二に、表面的に現れている問題点のみに対処するのではなく、それに対する対処がいかなる影響を全体に対して及ぼすのかという問題をさらに考慮にいれておくことが必要となる。すると、文明を語ることによって介入することの正当性は周囲のシステムとの整合性の中で初めて判断可能となるのであり、二次的な解析が不可欠となる。そして、たとえ介入が可能な場合でも、近代的な意味での操作はもはや不可能である。介入は一つの契機でしかなく、現状とは別の可能性を提案してみると以上のことではありえない。結局、文明とはそのような絶えざる介入を必要とし、その前提のもとで維持されるようなものなのである。文明を存在者として捉えるのではなく、運動体として解釈しなおす必要性がある。このように考えれば、かつての文明も「文明化」の中で存在するようになったものであると言える。すると、見かけ上の文明の固定化を越えて、そのプロセス性を自覚し、さらに洗練させていくことが必要となる。ただし、今求められているのは「世界文明」の構築といいうまだかつてないプロジェクトである。

図らずも、ここにおいて新たなる共同性の基盤が発見される。すなわち、〈編み直し〉という主体性の可能性である⁴⁴。このような着想は存在観の変様を通して現代における生のあり方の革命を志向したハイデガーに由来するものもある。確かに、不確定であることは不安(リスク)ではあるが、同時に自由を意味する。だとすれば、現代文明は自由を忌むべきではなく、それを享受すべきなのである。そして、それが生きるということである。とはいえる、遭遇に対する不安こそが〈空虚な記

号〉への撤退を促進し、暴力を顕在化させているのであった⁴⁵。だとすれば、このような主体性の前提条件として、不安に対する防波堤として機能しうる「資源」や「連帶」(ローティ)が必要となる。

一方において、〈絡み合い〉の編み合わせを徹底的に考えるとともに、他方において、そのような探求を許すだけの自律性を確保するという両面作戦の中で、不快な遭遇に耐え抜きつつ、普遍性を模索することによって、「文明」が到来する可能性が開かれる。それは、「共通なもの」の〈共有〉とは異なる普遍性に依拠しつつ、均すことなく、〈共存〉する術を模索することである。ナンシーは、一方において、グローバリゼーションの中で世界が世界を作る能力を喪失し、「汚物=非世界的なもの(l'immonde)」の増殖を加速してきたという現状分析を提示しつつも(ナンシー2003: 11)、他方において、まさにそのような状況の「受苦(passion)」からこそ「世界の創造」が可能になると述べている(ibid.: 39, 48)。かえって、「地球化(グローバリゼーション)は世界化を可能にする」(ibid.: 15)。例えば、「民主主義」をもって完成形態と見なすならば、歴史は終焉したと言うことも可能かもしれない。しかし、民主主義とは理念であり、現状の民主主義をもってそれを代弁することはできず、常に来たるべきものにとどまる。文明にも同様のことが当てはまる。文明とは未だにプロセスであり、常に来たるべきものなのである⁴⁶。

¹ 例えば、ルーマンは前近代社会と近代社会とを対比し、それを「成層的分化」から「機能的分化」への移行として解釈している(Luhmann, Niklas, "Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition", *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. I, 1980)。

² フランシス・フクヤマ(渡辺昇一訳)『歴史の終わり』(三笠書房) 1992 [=Fukuyama, Francis, *The End of History and the last Man*, 1992]。サミュエル・ハンチントン(鈴木主税訳)『文明の衝突』(集英社) 1998 [=Huntington, Samuel, P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996]。

³ この点についてはマイケル・イグナティエフ『民族はなぜ殺し合うのか』(河出書房新社) 1996 [=Ignatieff, Michael, *Blood and Belonging*, 1993]を参照。

⁴ モンテニュ『エセー』 [=Montaigne, *Les essais*, 1588]: 第三巻第六章(『世界文学大系9Bモンテニュ』(筑摩書房) 1962所収の原二郎訳『エセー』235より引用)。

⁵ この記述はスタロバンスキイ(小島、川那部訳)『病のうちなる治療薬』(法政大学出版局) 1993 [=Starobinski, Jean, *Le Remède dans le mal*, 1989]: 5

から引用。

- 6 ノルベルト・エリアス（赤井、中村、吉田訳）『文明化の過程（上）（下）』（法政大学出版局）1977 [=Elias Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation*, 1969]。
- 7 「civilisationという語は、したがって書きとめられるすぐに、誤解の対象となりうるものと考えられる。ミラボーの他のもう一つのテクストは、「偽りのcivilisation」について語っている」（スタロバンスキイ：12）。
- 8 コンドルセ（渡辺誠訳）『人間精神進歩史（第一部）』（岩波書店）1951 [=M.-J.A. Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1993-94]: 247f.。
- 9 Taguieff, Pierre-André, *Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*, 1987は人種差別に関して「よじれ」を指摘している。一方において、リベラリズムの反人種差別には同化主義という人種差別の温床となりかねない側面があるが、他方において、同化主義を批判する共同体主義が分離主義というもう一つの人種差別を生み出しかねないというのである。
- 10 サミュエル・ハンチントン（鈴木主税訳）『文明の衝突と21世紀の日本』（集英社）2000: 182。
- 11 「それらの書物は複数の文明の競合という理論によって、全面的な危機のもとで蔓延する不安感に対して具体的な対象を提供し、その対象への恐怖を合理化し、正当化するのである」（マルク・クレポン（白石嘉治訳）『文明の衝突という欺瞞』（新評論）2004 [=Crépon, Marc, *L'imposture du choc des civilisations*, 2002]: 38）。
- 12 「文明は包括的である。つまり、文明を構成する単位のどれ一つとして、それを包含する文明との関連を見ずには充分に理解することができない」（ハンチントン：55）。
- 13 「文明の衝突を不可避なものと見なすには、文明の多元的な正確だけでなく、それが変わる可能性も否定されなければならないのであり、一つの文明の内部にも諸力の矛盾と対立が貫いているという事実は覆い隠されてしまうのである」（クレポン：61）。
- 14 「対立は紛争の危機をはらんだ文明間で自然に生じるのではなく、そこには完全な作為が存在するということだろう」（クレポン：70）。
- 15 エティエンヌ・バリバール、イマニュエル・ウォーラステイン『人種・国民・階級』（大村書店）1997 [=Balibar, Étienne et Wallerstein, Immanuel, *Race, nation, classe, Les identités ambiguës*, 1990] : 31f.を参照。
- 16 「文明は「われわれ」と呼べる範囲の最大のものであり、そこでは他の者たちすべてと対立する」（ハンチントン1998: 56）。

¹⁷ ディヴィドソンによれば、自分たちの考え方と相手の考え方の多くはほとんど重なっているということも想定してかまわない。確かに、自分の考え方と相手の考え方が合致しないということはありふれた経験である。しかしながら、そのことを論拠をもって主張しようとすれば、それは相手の考え方の多くを理解することができる場合のみであり、それはほとんどの点において、自分の考え方と相手の考え方の重なっているということを前提としている（ドナルド・ディヴィドソン『真理と解釈』（劉草書房）1991 [=Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 1989]）。

¹⁸ 「一九九〇年代に入って、世界的にアイデンティティにたいする危機感が噴出している」（ハンチントン1998: 186）。ルーマンによれば、近代になって個人が地盤から解放されるとともに、アイデンティティが問い合わせの対象となった。まさに、この対象にならざるをえないことがアイデンティティを産出する（Vgl. Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3: 244）。

¹⁹ ハンチントン自身がはっきりとそのことを自覚している。「コミューン戦争を「アイデンティティの戦争」と呼ぶのは適切だ」（ハンチントン1998: 405）。

²⁰ 「ハンチントンの国際関係論は、恐怖を生み出し維持するという点で、まずは恐怖を作り出す文化としての様相を呈している。……その目的とは米国人にイスラム社会と中国に対する恐怖を植え付けること以外にはない……。この書物が完全に変えてしまおうと目論んでいるのは、世界に対するわれわれの関係であり、そこには思考と国際関係とを一定の方向に誘導しようとする意図が見られる」（クレポン：87）。

²¹ カール・シュミット『政治的なものの概念』（未来社）1970 [=Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, 1932]。

²² 「「文明の衝突」論によれば、独自性と一貫性を備えた均質な文明圏の間で生じる紛争は不可避的なものと見なされている」（クレポン：73）。「さらに深刻なのは、このような説明がきわめて破壊的なイデオロギーや政治の道具となることだろう。それは、結局のところ、つねに暴力を正当化しようとする人々に与することでもある」（クレポン：72）。「たしかに、紛争の賭け金は、国際法に定められたルールの尊重よりも、湾岸地域における石油資源の支配だった。だが、ハンチントンの主張によれば、湾岸戦争の主たる動機は、いかなる文明がその資源を支配するかにある。米国の同盟諸国が団結して湾岸戦争に関与したのは、西洋文明の名において、この文明の優位とそこに属す諸国の優位とを確実にするためだった、というわけである」（クレポン：21）。

- ²³ この点に関してはエリアス上: 75ff.を参照。
- ²⁴ 「『複雑系』とは……システムを構成する要素の振る舞いのルールが、全体の文脈によって動的に変化してしまうシステムのことである」(伊庭崇, 福原義久『複雑系入門』(NTT出版) 1998: 3)。
- ²⁵ 「リスク社会では、こうした統制要求が生み出す予見不可能な帰結や副作用が、不確実性や両義性というすでに克服したと見なされていた領域を、要するに、疎外といういう領域を結果的にもたらしていく」(ウルリッヒ・ベック(松尾精文他訳)「政治の再創造」, ベック他著『再帰的近代化』(而立書房) 1997 [=Beck, Ulrich, et al., *Reflexive Modernization*, 1994]: 25)。
- ²⁶ 「こうした脅威にさらされる人は誰もが、関係者や当事者にならざるを得ず、したがって相応に自己責任を負う存在となる」(ベック: 26)。このようにして、個人は自らが選んだわけでも、コントロールしているわけでもない制度の責任を問われることになる。「工業社会の安全性神話がこのように危機に瀕することは、行為の可能性と強迫性との間で、人は決定的解決策を求めるることもできずに、不確実性のなかで行き、行為することが、一種の根本的経験となっていくための必要条件、永久に意志決定を行っていかざるを得ないことを、暗に意味している」(ベック: 28)。
- ²⁷ 「意志決定ではあるが、おそらく意志決定不可能な意志決定、つまり、決して自由な意志決定ではなく、ジレンマを引き起こすモデルのもとで、他の人によって強制され、自分自身を無理やり奪い取られた意志決定である」(ベック: 35)。
- ²⁸ ジークムント・バウマン(森田典正訳)『リキッド・モダニティ』(大月書店) 2001 [=Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*, 2000]: 51。
- ²⁹ 「いかなる文化あるいは文明でも、中心的な要素は言語と宗教である」(ハンチントン1998: 82)。言語に関してはここでは言及しないが、英語は一方で英語でありながら同時に諸文化を表現するものとなっていることだけを指摘しておく(デリダ(守中高明訳)『たった一つの、私のものではない言語』(岩波書店) 2001 [=Derrida, Jacques, *Le monolingisme de l'autre*, 1996] を参照)。
- ³⁰ Régis Debray, "God and the Political Planet", *New perspectives Quarterly*, 11 (Spring), 1994: 15.
- ³¹ 「とはいえ「文明の衝突」という考え方は即座に否定されねばならない。今日私たちが目の当たりにしていることは、むしろそれぞれの文明の内部における衝突なのだ。……より仔細に見れば、「文明の衝突」は、現実的には、いったい何を中心に衝突しているのか、という疑問が出てくるだろう。現実の生活に関わるすべての「衝突」がグローバル資本主義に関わっている

ことは明らかではないか?」(ジジェク(長原豊訳)『「テロル」と戦争』(青土社) 2003 [=Zizek, Slavoj, *Welcome to the desert of the real*, 2002]: 60f.)。「グローバルな資本主義が一つの総体性であるという事実は、それがそれ自身と、その他者すなわち「原理主義的」なイデオロギー的基盤にもとづいてそうした資本主義に対抗する諸力との、弁証法的統一態であることを意味している」(ibid: 72)。「それは、ムスリムの原理主義者たちは本当の意味での原理主義者ではなく、すでに「近代主義者」であり、近代のグローバルな資本主義の産物であり、そうしたものの現象である、というパラドックスである」(ibid: 75)。

³² 奇妙なことにハンチントン自身そのことに気づいている。「近代化によって伝統的な絆や社会での関係がこわれて疎外感や無規範な感情をもつようになり、アイデンティティの危機が生じるが、それに答えるのが宗教である」(ハンチントン1998: 107)。「グローバルな宗教復興をもたらした最も顕著で重要な、そして最も強力な原因是、まさしく宗教に死をもたらすとされていたものにほかならない」(ハンチントン1998: 141)。それのみならず、このような不安を引き起こすものについて考慮しておられる。例えば、人口バランスの崩れが紛争を引き起こすことを指摘している(ハンチントン1998: 396)。しかしながら、このような優れた洞察をさらに進めることなく、凡庸な理論に撤退してしまう。

³³ モンtesキーは法を最も広い意味において考えている。「もっとも広い意味においては、法とは事物の本性に由来する必然的関係のことである。この意味では、あらゆる存在がその法をもつ。神は神の法をもち、物質界は物質界の法をもち、人間にまさる知的存在(天使)はその法をもち、禽獸は禽獸の法をもち、そして人間は人間の法をもつ」(モンtesキー(井上堯裕訳)『法の精神』(中央公論社) 1980 [=Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, 1950-61]: 369)。

³⁴ ルイ・アルチュセール(西川、阪上訳)『政治と歴史』(紀伊國屋書店) 1974 [=Althusser, Louis, *Montesquieu: la politique et l'histoire*, 1959]: 60)。

³⁵ 古賀栄三郎『モンtesキー』(講談社) 1982: 180。

³⁶ ルイ・アルチュセール(西川長夫他訳)『再生産について』(平凡社) 2005 [=Althusser, Louis, *Sur la reproduction*, 1995]。

³⁷ フーコーは『監獄の誕生』 [=Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, 1975]において、権力が、暴力的強制によるものから、「排除」と「管理」の中で各自が選択するような自発性を利用するものへと変貌していった歴史を描き出している。また、『知への意志』 [=Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, 1976] は、

性を対象化し、それについて多様な言説を流通させることにおいて、性のコントロールが遂行されたとしている。

³⁸ クルーグマン（北村、妹尾訳）『自己組織化の経済学』（東洋経済新報社）1997 [=Krugman, Paul, *The Self-organizing Economy*, 1996]。

³⁹ モンテスキューもまた文明を変えがたいと考えた。しかしながら、この着想に対して、アルチュセールは「モンテスキューのなかには学者とは別の人間がいて、その人間がこのあいまいさに利益を見いだした。……政党的党派に属する人間がそれである」（アルチュセール1974: 70）と批判している。ルーマンに対する批判がそうであったように、このような複雑系を主張することは現状を肯定するものであるとまずは疑われるものである。サルトルがフーコーに投げかけた批判は以下のようなものであった。「フーコーは最も切実なことをわれわれに語らない。すなわち、それらの諸条件を基点として、おののの思考がいかに形成されるのか、また人びとはいかにしてある思考から別の思考へと移るのか、を。そのためには、実践を、つまり歴史を介入させるべきであったが、それこそ彼が拒むものだ。[……]新たなイデオロギーを、ブルジョワジーがマルクスに対置しうる最後の防壁として、構築することが謀られている」（フレデリック・グロ（露崎俊和訳）『ミシェル・フーコー』（白水社）1998 [Gros, Frédéric, Michel Foucault, 1996]: 62より引用）。

⁴⁰ ただし、エリアス自身は文明化というプロセスを意図せざる結果と見なしている。この点については、エリアス下240-243を参照。

⁴¹ ただし、ロバート・ケガン（山岡洋一訳）『ネオコンの論理』（光文社）2003 [=Kagan, Robert, "Of paradise and power", 2002]によれば、アメリカが「超々大国」であらざるをえないのは、ヨーロッパが応分の軍事力を担うことを拒否しているからである。

⁴² ジャン=リュック・ナンシー（加藤恵介訳）『声の分割』（松籟社）1999 [=Nancy, Jean-Luc, *Le partage des voix*, 1982]: 78f.)。「ひとつの世界が、世界として私に現れるやいなや、この世界の何ものかを、私はすでに分有する。すなわち、私は、この世界のさまざまな内的な共鳴の一部を経験している」（ジャン=リュック・ナンシー（大西雅一郎他訳）『世界の創造あるいは世界化』（現代企画室）2003 [=Nancy, Jean-Luc, *La création du monde ou la mondialisation*, 2002]: 25）。

⁴³ 例えば、田中優『戦争って、環境問題と関係ないと思っていた』（岩波書店）2006。

⁴⁴ 「コノリーは、ニーチェとフーコーを大いに参考にして、次のような主体性の主張をしている。すなわち、担い手が、広範囲に及ぶ意味の複雑な領域の中で行動

するときに、持続的に作り直される基盤としての主体性である（Connolly, 1991）」（マイケル・ケニー（藤原孝他訳）『アイデンティティの政治学』（日本経済評論社）2005 [Kenny, Michael, *The Politics of Identity*, 2004]: 234）。

⁴⁵ リスクに対処することのできる資源をもたない者にとっては、リスクに備えようと努力すること自体がリスク化してしまう危険性があるため、むしろ、配慮すべき事柄を時間的にも空間的にもできるだけ切り詰めるという選択をすることが合理的であるとすら感じられる。このような適応のあり方をラッシュは「ミニマル・セルフ」と呼んでいる（クリストファー・ラッシュ（石川弘義他訳）『ミニマル・セルフ』（時事通信社）1986 [=Lasch, Christopher, *The Minimal Self*, 1984]）。

⁴⁶ 「文明化はまだ終わっていない、まだ生成の途上である」（エリアス下: 473f.）。