

【研究ノート】

東アジアにおける近代化と儒教倫理

大橋 松行

この小論の主たる目的は、日本、中国、韓国など「儒教」を共通項としてもつ東アジア諸国における「近代化」（とくに経済的近代化）、およびその「近代化」の文化的背景について論じた先学諸氏の諸説を紹介するとともに、それらに対する若干の私見を示すことにある。そこでとくに論争の問題となるのは、非西洋世界における「近代化」とは何か、すなわち、近代化は西洋化を意味するのか、あるいは近代化はどの程度西洋化なのか、ということであり、同時に、アメリカナイゼーションとしての「近代化」である。以下でその諸説を見ていくことにしよう。

1. 東アジアにおける経済的発展

戦後数十年、東アジアにおいて起こった最も顕著な歴史的変動は、ほとんど全ての東アジア諸国・地域が急速に「近代工業社会」へと変容していったことである。東アジアは、日本、中国、韓国の他、若干の周辺小国・地域からなる。中でも日本はいち早く経済的発展を成し遂げた国で、資本主義世界においては今日、アメリカに次ぐ世界第2位の「経済大国」の地位にある。

中国は1970年代末からはじまった経済改革・対外開放、すなわち改革・開放政策によって「東亜の病人」といわれた農業国から、新興工業国・農業大国となった。中国経済は、1980年代から90年代前半にかけて、年平均8%で成長し、1993年には世界銀行は「中国経済圏」が、アメリカ、日本、ドイツに次ぐ世界で「4番目の成長の柱」になったと断じた¹⁾。中国は社会主義国であるが、経済的発展に関しては、今日ではプラグマティズムが他のイデオロギーに打ち勝っている。この思想的立場の本質は、

1) Samuel P Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Georges Borchardt, Inc., 1996. (鈴木主税訳『文明の衝突』集英社、1998年、152頁)。

「猫は白くても黒くてもかまわない。ネズミを捕らえる限り、それはよい猫である」という鄧小平の“猫の理論”の中によく示されている。つまり、中国の発展にとって有効である限り、「中国的特性をもった社会主義」であろうと、「儒教的色彩をもった資本主義」であろうと、それはかまわないということである²⁾。

中国のあとを追っているのが、「4匹の小龍」といわれる香港、台湾、韓国、シンガポールである。これらの国々や地域では、経済的成長は明らかに儒教とリンクしているという³⁾。例えば、S.P.ハンチントン、次のように述べている。「20世紀末、中国の政治指導者たちは西欧の社会学者たちと軌を一にして、儒教こそが中国発展の源泉であると見なしている。……。党の指導者たちは、儒教こそが中国文化の『本流』であると明言した。もちろん、リー・クワン・ユーも熱心に儒教を奉じており、それがシンガポールの成功をもたらした原因であると見なして、伝導師よろしく世界の人びとに儒教的価値観を説いている。台湾の行政府も、1990年代に入ると、『儒教思想の継承者』を自任するようになり、李登輝総統も台湾の民主化の根源が、堯舜（紀元前21世紀）、孔子（紀元前5世紀）、孟子（紀元前3世紀）といった中国の『文化的遺産』にあるとしている⁴⁾。

また、北京大学教授の羅榮渠は、「東アジアの工業化は、資本主義・社会主義を問わず西洋の発展パターンとは異なった特色を有している。ここでは資本主義的なものを取りあげるが、高い成長率以外に、高い累積率、同じく高い国民貯蓄率、人間本位の運営というべき家族企業、輸出志向の発展戦略、経済の計画性と国家の関与の結合、貧富較差の相対的低さ、集团的競争意識、高い就学率などの点において、いずれも、東アジアの資本主義が個人主義に根ざした西洋の資本主義と異なっていることを示している」と指摘し、さらに続けて、「中国・日本、そしてその他の新興工業国は、… …、その顕著な共通点としては、東アジア文化圏に属しているということである。この文化圏の中心的な価値観は一種の非宗教的倫理、すなわち儒教倫理によって支配されている。ここで、ひとつの問題が導かれる。東アジアの新資本主義及び中国社会主義の発展の成功は、この共通の文化的背景と内在的関係があるのか否かということである。これは非西洋諸国の近代化に対して出された一つの新たな問題である。60年代以来、発展に関する研究は主に経済面をめぐって行われてきたが、現在では…

2) Bin Zhao, "Consumerism, Confucianism, Communism: Making Sense of China Today" *New Left Review*, No.222, 1997, pp.43-44.

3) Adrian Chan, "Confucianism and Development in East Asia", *Journal of Contemporary Asia*, Vol.26 No.1, 1996, p.28.

4) ハンチントン 前掲訳書, 156頁。

…、……、今世紀初頭にウェーバーの提出した文化的命題へと戻ってきているのである。彼の基本的命題は、西洋資本主義の近代化と西洋の新教の倫理の文化的背景は関連したものであり、中国社会の基本構造と儒教倫理は資本主義の発生を排斥、或いは阻害する、というものであった。東アジアの発展の新たな事実、この命題と大いに異なり、実際には逆の面から彼の命題を浮かび上がらせたものといえる⁵⁾と述べて、東アジアにおける経済的発展と儒教倫理との関連性を主張している。

2. ウェーバー的近代化論批判

M. ウェーバーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、職業倫理の問題を、個人に内在的なエートスから考察して、「近代資本主義の精神」、すなわち企業家や労働者の「市民的な、経済的に合理的な生活態度」の形成は、プロテスタンティズムの禁欲的な宗教倫理と親縁性をもっていると指摘した。この場合、労働は絶対的な自己目的であるとする「使命としての職業観」を意味し、しかもこれは盲目的な労働への献身ではなく、冷徹な打算的計算、経済的合理主義によって基礎づけられている⁶⁾。

このような禁欲的な不断の労働への献身と計画合理性は、資本主義的なエートスと共通するものであるとの指摘もある⁷⁾。確かに、西洋社会における近代資本主義経済の生成と発展は、基本的にはウェーバー的意味での「資本主義の精神」およびその産物として説明できるであろう。しかし、非西洋世界における経済的近代化に関しては、このウェーバー的近代化論、あるいは「西洋の近代化は西洋社会の文化的伝統の基礎の上に自生的に現れた過程であって、変革があり、継承があるが、非西洋諸国の近代化は、外因的、輸入的、伝播的なものであって、近代化に向かう道は、変革のみがあって継承はなく、ただ全面的西洋化、より正確に言えば全面的アメリカ化しかない⁸⁾」という単線的な社会変動理論で十分説明できうるのかどうか、検討してみなければ

5) 羅榮渠，馬淵昌也訳「東アジアの興起という新しい経験—近代化過程における文化的要素」（溝口雄三・富永健一・中嶋嶺雄・浜下武夫編『漢字文化圏の歴史と未来』大修館書店，1992年，290-292頁）。

6) ウェーバーは「厳密な計数的打算の基盤のうえにすべてを合理化しまた経済的成果を目標として計画的かつ冷徹に整理していくことが資本主義的私経済の根本的特徴の一つとなっている」と述べている（Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, 1922. 梶山力・大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』上巻，岩波書店，1955年，92頁）。

7) 八木正「職業」（北川隆吉監修『現代社会学辞典』有信堂，1984年，561頁）。

8) 羅榮渠 前掲論文，293頁。

ばならないであろう。

とくに今日、1960年代以降の東アジア諸国の経済発展によって、キリスト教文化圏だけが経済発展に成功するといわれていた神話が崩壊して、儒敎文化の経済発展に対する適合性が新しく評価されるようになってきた⁹⁾。例えば、森嶋通夫は、「イギリスの資本主義を新敎資本主義というべきであるなら、日本の資本主義は儒敎資本主義ということができます」と述べて、日本の資本主義経済は「和魂洋才の経済」と位置づけている。また、韓国、台湾、香港、シンガポールもいずれも日本に似て、多かれ少なかれ儒敎資本主義国であるとの認識を示している¹⁰⁾。

この指摘は、儒敎は資本主義に適合的ではないと考えたウェーバーに対するアンチ・テーゼである。ウェーバーのこのような考えは、儒敎の本質に対する次のような理解に基づいている。「儒敎は、仏敎とまったく同様に、たんに倫理にすぎなかった。が、儒敎は、仏敎とはもっともきわだって対照的に、もっぱら内現世的な俗人の倫理であった。しかも、仏敎とはもっともいちじるしく対照的に儒敎は、現世とその秩序と因襲とへの適応であった。いやそれどころか、ついには、もともと、教養ある世俗人たちのための政治的準則と社会的礼儀規則との巨大な法典にすぎなかったのである。のみならず、この世の宇宙的秩序は、不動でまた犯すべからざるものであった。そしてまた、社会の秩序はこの宇宙的秩序のたんにひとつの特殊なばあいにはすぎなかったのだ」¹¹⁾。

ウェーバーの近代化論を「御用理論」とみなしている加地伸行教授は、近年のアジアニーズ (Asia NIES…アジア新興工業地域・国家) の驚異的な発展の文化的背景として伝統的儒敎があるとの認識に基づいて、次のようにウェーバーの命題を批判している。「マックス・ウェーバーはこういう御用理論を立てた。東北アジア人は金銭欲で商業をしており、そこに仮にあるとする『資本主義』も、それは拝金主義にすぎず、倫理的性格はない。しかし、キリスト教 (プロテスタンティズム) 社会においては、近代西欧の事業家は、職業に使命感を見出し、自分の快楽を犠牲にする理性的禁欲主義的倫理観の下、孜孜として働いており、こうした倫理的ありかたに依って資本主義社会の発展がある、と。しかし、職業倫理を言うならば、たとえば、江戸時代、石田梅岩に始まる心学 (中国の心学ではない) がすでにそれを唱えているではないか。

9) 金日坤「東アジアの経済発展と儒敎文化」(溝口雄三・中嶋嶺雄編著『儒敎ルネッサンスを考える』大修館書店、1991年、106頁)。

10) 森嶋通夫『続イギリスと日本—その国民性と社会—』岩波書店、1978年、186—187頁。

11) Max Weber, "Konfuzianismus und Taoismus" 1947. (木全徳雄訳『儒敎と道敎』創文社、1971年、256—257頁)。

心学は、儒教・仏教・神道を混淆した独特の儒教系思想であるが、商業経済の発展した江戸時代の意識を背景として、〈農は本であって商は末であるとする儒教〉における農本主義を批判し、商人・事業家の職業倫理を打ち建てていったのではないか。東北アジア人は拝金主義者ばかりではない。いま欧米の資本主義社会を見ると、ウェーバー流の〈営利行為が倫理的自覚にまで高められた〉という倫理的な資本主義精神はいったいどこにどういう形で存在するのか。そんなものはどこかに消しとんでしまっているのではないか¹²⁾。

さらに加地教授は、日本、中国、朝鮮半島など東北アジア地域をゆるやかに結んでいる大文化が儒教であり、それはまた、アジアニーズの発展の文化的背景になっていると述べている。加地教授は、儒教には倫理道徳としての儒教、礼教性としての儒教と宗教性としての儒教があって、そしてその両者は、「孝」によって連結性をもつとの理解の上に立って、儒教を道徳としてのみ理解する立場を批判する。加地教授が、儒教がアジアニーズの発展の文化的背景になっているというとき、それは、単に道徳性としての儒教ではなく、道徳性と宗教性とを具備した儒教を意味する¹³⁾。しかし、かくいう加地教授も、儒教を現代との関わりで述べるとき、儒教の中の道徳性、より正確に言えば、「朱子学的儒教道徳」が力を失いつつあることは認めている¹⁴⁾。

3. 近代化と西洋化とアメリカナイゼーション

これまでは主として東アジアにおける経済的近代化（＝新資本主義）を西洋における経済的近代化とは異質のものとして捉えようとする先学諸氏の見解を見てきた。彼らの理解に共通しているものは、儒教倫理が東アジアにおける経済的近代化の文化的背景になっているということであった。それは、西洋的近代化がプロテスタンティズムの倫理を文化的背景としてもっているということを認めながらも、非西洋世界における近代化を西洋的近代化と同質的なものとして捉えることに対するアンチ・テーゼであった。

そこでこのことから、西洋に比べて「後発的」である東アジアの近代化に関して、

12) 加地伸行『儒教とは何か』中央公論社、1990年、41-42頁。

13) このことについて、加地教授は次のように述べている。「比喩的に言えば、ヨーロッパにおいてキリスト教が長い生命を持ち続けて今日に至っているのは、現実社会を支配する道徳性を支えている宗教性があったからであるのと同じく、中国・朝鮮半島・日本という東北アジアにおいて儒教が長い生命を持ち続けて今日に至っているのは、現実社会を支配する道徳性を支えている宗教性があったからである」（加地伸行『沈黙の宗教－儒教』筑摩書房、1994年、103-104頁）。

14) 加地 前掲書、112頁。

いくつかの問題が生じてくる。まず第1に、近代化とは何か、という問題である。それは、近代化は西洋化を意味するのか、あるいは、近代化はどの程度まで西洋化なのか、という問題でもある。そして第2に、アメリカナイゼーションという形の「近代化」の問題である。以下でこれらについて見ていくことにしよう。

I. 近代化とは何か

近代化に関する富永健一教授の理解は、非常に示唆に富む。富永教授は、まず、「近代化」という語の字義上の意味は、「近代的」になることであるとして、それには、歴史上の時代区分としての「近代」という意味と、その近代化をより抽象度の高いレベルにおいて特徴づけるような、「近代的なもの」という意味とがあるという。そのカテゴリーとしての「近代的なもの」の意味内容は、西洋の近代化と非西洋の近代化とが異なった時代の歴史事実であり、また過程であることから、それは多元的なものである。そこで富永教授は、近代化とは本来多元的なものであるという点に着目する時、単線進化説や特殊性論のいずれにも偏ることなく、近代化における西洋と非西洋の違いという問題を認識できる思考枠組をつくるのが可能になるのではないかと、広義の社会システムを、経済、政治、狭義の社会、狭義の文化の4つのサブシステムに分けて、それぞれについて、次のように近代化の低位類型を提示している。

①経済サブシステムにおける近代化…経済活動が自律性をもった効率性の高い組織によって担われて、「近代経済成長」を達成していくメカニズムが確立されていること。②政治サブシステムにおける近代化…政治的意志決定が大衆的レベルにおいて民主主義的基盤の上に乗るようになり、またその実行が専門化された高度の能力をもつ官僚制組織に担われるようになること。③社会的（狭義）サブシステムにおける近代化…社会集団が、血縁的紐帯からなる包括的で未分化な親族集団から、機能的に分化した目的組織として、親族集団からの分離において形成されるようになり、また地域社会が、封建的な村落ゲマインシャフトから、開放的で都市度の高い地域ゲゼルシャフトに移行することによって、機能分化・普遍主義・業績主義・手段的合理主義などの制度化がすすむこと。④文化的（狭義）サブシステムにおける近代化…人間の思惟によって作りだされたシンボルによって客観的に表現されている諸文化要素のなかで、とりわけ科学および科学的技術の制度化がすすみ、それらが技術的に進歩するメカニズムが社会システムそのもののうちにビルトインされていること、ならびに教育が普及することによって、迷信や呪術や因習など非合理的文化要素の占める余地が小さくなっていくこと¹⁵⁾。

そして、それらの近代化の具体的実態を、経済的領域における「産業化」、政治的領域における「民主化」、社会的領域における「自由・平等の精神の開花」、文化的領域における「合理主義の精神の実現」として把握して、近代化を次のように定義づけている。「近代化とは『近代的なもの』への発展過程を意味し、非西洋世界にとっての近代化とは『西洋近代からの文化伝播に始まる自国の伝統文化のつくりかえの過程』である」¹⁶⁾と。

しかし、園田茂人助教授は、富永教授のこのような近代化論は、理念的な「近代」を、同様に理念的な「伝統」に対置させ、後者から前者への普遍的な歴史的移行過程として近代化を把握するものであって、このような図式は、時として論理的矛盾をもたらすことになる」と批判する。園田助教授は、明治期における日本の近代化を事例にあげて、次のように述べている。「例えば、明治期において『近代化』に着手する日本は、『富国強兵』をスローガンに掲げて経済発展に取り組む一方で、政治的には天皇制を復活させた。このような事実に対しては、しばしば経済的には近代化がなされたが、政治的に近代化がされなかったと特徴づけられる。では、日本社会全体としては果たして近代化の過程にあったと言えるのか言えないのか、このような記述方法では明らかにされない。明らかにされるとしても、多分『本来の』近代化がなされなかった、とか、『真の』近代化ではなかった、といった形で記述されることになるのであろう。しかしこれらの形容詞は、もはや没価値的記述の水準を越えて、観察者ないし論者の規範的な判断（つまり、本来ならば政治的に民主化されるべきなのに、これが達成されなかったといった判断）を埋め込んでしまっている。（中略）。もちろん、これを『過渡的な』現象として把握することも可能であるが、そうすると全ての社会に『過渡的な』現象が見られることになり、もともと純粋な『近代』及び『近代化』など存在しないことになる。これは、普遍的な歴史的過程として近代化を把握するといった前提と矛盾することになる。このように、最終的にはあらゆる社会が一つの『近代化』へ収斂する可能性を認めたとしても、現実の過程として『近代化』を以上のような形で把握することは明らかに無理がある」¹⁷⁾。

このように富永教授の近代化論を批判する園田助教授は、「近代化」をより実態的に把握するために、これを次のように定義する。すなわち、「近代化とは、当該社会

15) 富永健一『日本の近代化と社会変動』講談社、1990年、28-33頁。

16) 前掲書、40-45頁。

17) 園田茂人「漢字文化圏における『近代化』の構図－『後発型近代化』の一ケースとして」(溝口・富永・中嶋・浜下編 前掲書、367-369頁)。

が置かれた歴史的・制度的与件を前提としながらも、これが目標とする『近代』を目指して自己改変を行う、意識的な過程である」と。つまり、当該社会が置かれた歴史的・制度的与件（＝従来「伝統」として把握されてきたもの）は、各社会によって差異があり、全く同一の「伝統」は存在しない。同様に、個々の社会が目標とする「近代」の有様も異なっている。したがって、その両者の結び付きによって成立するところの実際の「近代化」の過程も、個々の社会および個々の時代によって大きなヴァリエーションを示すことになる、ということである¹⁸⁾。

そして続けて、学問的に重要な課題について、次のように述べている。「この中でどれが『真の』近代化でどれが『偽の』近代化であるのかを論断することは無意味である。重要なのは、そこにヴァリエーションが存在しようとも、それぞれの社会が『近代』への移行を意識的に行っている限り、そこに『近代化』としての共通の土台があることを確認した上で、その具体的な過程を検討することによって、『近代化』の構図を明らかにすることである。そして、そこにどのような共通点、相違点が見られるかを検討することこそ、学問的に重要な課題なのである」。そうして、「後発型」の漢字文化圏に属する諸社会は、実在の有無を問わず、特定の「近代」を目標として設定し、その「近代化」されたセクターとのギャップを認識した上で、自己改変を行っており、かつ、それがアメリカを中心とした西欧諸国、および一部地域においては日本といった、より「近代」的なセクターとの関係が、自身の近代化過程に大きな影響を与えている点で共通の土台をもつ、と指摘している¹⁹⁾。

ここで非西洋世界における近代化論に関わっての富永教授と園田助教授との見解的相違を整理しておこう。富永教授の場合は、近代化というものが西洋ではじまった歴史的過程であることは否定することのできない事実であるから、近代の本質をなす構成要素は何かという問いにたえず立ち戻って行かなければならないとの立場から、西洋近代に思考の準拠を置かなければならないとする。そして、そこから近代西洋からの文化伝播に依存してきた非西洋世界の近代化とは、「西洋化」としてとらえられるべきものであるのか、という問題を設定して、非西洋世界の近代化は、西洋近代文明の「挑戦」に対する非西洋世界の「応戦」としてはじまったものであるかぎり、西洋化という面をもつことは明らかであるとする。しかし、彼は、「約言すれば、非西洋諸国が近代化に成功するとは、彼等が自分たちの伝統的文化を西洋文化と比較し、そのすぐれている点を選択的に学びとり、その学びとったものを自分たちの伝統文化と

18) 前掲書、369-370頁。

19) 前掲書、370-371頁。

掛け合わせてこれをつくりかえるとともに、両者のあいだに生じたコンフリクトを処理していくという、創造的な行為である」と述べて、単なる近代化とは西洋化であるとするテーゼを否定する。しかし、「西洋より遅れて西洋からのインパクトのもとにはじまった非西洋諸国の近代化が、16世紀に始まって19世紀にいたる西洋諸国の近代化に比して、近代化の本質をなすと考えられてきた一般化された諸要素のそれぞれに関して、はたしてどれだけ真に近代化を達成したといえるのかということが、たえず問題にならざるを得ない」と述べる時、そこには、非西洋世界における「近代化」が、どこまで西洋の近代化と同じ概念であり得るか、を問題にする視点が横たわっている²⁰⁾。つまり、富永教授の非西洋世界における「近代化」論は「西洋化テーゼ」を否定はするものの、西洋的近代化の本質的要素の伝播度を問題にしている点において、西洋的近代化論の域を出るものではないといえよう。

他方、園田助教授の場合は、近代化を「関係概念」として位置づけているように思われる。つまり、自国を、自国よりも「近代」的な諸国・地域との比較において関係づけ、その関係性に基づいて両者のギャップを認識し、この認識の上に立って、自国を変革していく、というものである。したがって、このような考え方から、必然的に「近代化」の指標は相対化される。「ちょうど日本の近代化の『成功』を日本に固有の不変的原理で説明してしまう方法……、に対して懐疑的であると同様に、漢字文化圏における近代化の『成功』をそこに固有の論理で説明してしまう方法に対して警戒的である。当該社会に見られる特殊性の指摘は、その社会の外部との対比でのみ可能となるのであって、日本のみに注目して日本の特殊性を論じるのが危険であると同様に、漢字文化圏のみに注目してその独自性を論じることは危険であるからである」²¹⁾と述べる時、そこには西洋的資本主義論も儒教的資本主義論も等しく批判の俎上に乗せられている。

II. アメリカナイゼーション

これまで、非西洋世界の「近代化」に視点を置いたとき、「近代化とは何か」ということについて見てきた。この中には、「近代化は西洋化か」、あるいは「近代化はどこまで西洋化なのか」という論争的な問題性が含まれていた。この場合の西洋化とは、ほぼ西欧化とイコールの概念として理解されていた。しかし、厳密に言えば、西洋化と西欧化とはイコールではない。「西欧」にはアメリカは含まれていないが、「西

20) 富永 前掲書, 29-38頁。

21) 園田 前掲論文, 366頁。

洋」にはアメリカは含まれている²²⁾。したがって、西洋化という概念には、「西欧化」と「アメリカ化」という2つの意味内容が含まれていることになる。そこで、西洋化の今ひとつの意味内容をもつアメリカナイゼーションを、非西洋世界の「近代化」、とりわけ戦後日本の「近代化」との関わりで少し考えておきたい。

関係性において戦後日本を見ようとするとき、国家としての「アメリカ」と、アメリカが内包している「アメリカ的なもの」との関係解釈していくことは重要な意味をもつ。戦後日本の「近代化」は、少なくともアメリカをモデルにしてきたという歴史的事実からして、アメリカナイゼーションと戦後日本の「近代化」とは大いに関連性をもつ。たとえ、戦後のアメリカナイゼーションを、西部邁がいうように、日本人の意識の非歴史化の過程として、さらには「日本人が『国民』であることをやめていく道程」として批判的に捉えるとしても、「アメリカ」および「アメリカ的なもの」は、戦後日本の「近代化」にとって大きな意味をもつ。なぜならば、本来「近代化」と「アメリカ化」は異質のものであるにもかかわらず、それを重ね合わせて、「近代化」と考えたのが戦後の日本であったからだ。

では、アメリカナイゼーションとは何か。それは単なるアメリカニズムへの従属にすぎないのか、それとも「ナショナルな自己イメージまでもがそのなかで構成されていく重層的な過程」²³⁾として把握されるべきなのか。

アメリカニズムに批判的な佐伯啓思教授は、アメリカニズムを「合理的技術主義と大衆の平等主義という、近代社会の価値観の極端に肥大化したもの」²⁴⁾と捉えている。つまり、それはテクノロジーに基づく産業主義、消費文化の大衆化、生活水準の向上、生活と空間の均質化といったものであり、それは同時に、「進歩」の内実でもあった。このような「進歩」を戦後の日本人は、強く意識して導入したのではなく、「無意識」のうちにわれわれの中に浸透していったと捉え、そのような「近代化」をアメリカナイゼーションと位置づけている。佐伯教授は、それを「無意識の進歩主義」あるいは「表層の近代化」と述べて、このような「近代化」に懐疑的、批判的な「ヨーロッパ的なもの」とを区別している²⁵⁾。

他方、吉見俊哉助教授は、アメリカニズムを、「モノとしての商品とデモクラシー

22) 『広辞苑』(新村出編, 第4版)には、「西欧」は西ヨーロッパ(あるいはヨーロッパ西部)、「西洋」はヨーロッパ・アメリカの諸国を指するという称(=欧米)とある。

23) 吉見俊哉「アメリカナイゼーションと文化の政治学」(井上俊・上野千鶴子・大澤真幸・見田宗介・吉見俊哉編集『現代社会の社会学』〈岩波講座 現代社会学1〉岩波書店, 1997年, 161頁)。

24) 佐伯啓思『現代民主主義の病理—戦後日本をどう見るか』日本放送出版協会, 1997年, 48頁。

の観念が結合することによって偏在化した近代性の極致²⁶⁾として理解はするものの、日本はそれをリメイドすることによって自国化し、同時にそれは、日本社会の中にあるある種のナショナリズムを誘発してもいた、と論じている。そして、「70年代末以降の日本では、『アメリカ』はもはや外部の『他者』として名指され、憧憬や反感をもってまなざされる存在ではない。この時点までに日本社会は深く『アメリカ』という存在を自己のなかに取り込み、同時に『日本』という自己を他者化し、両者の間に何重もの自己＝他者化の機制を作動させていたのである」と述べて、こうした変化を、「シンボル」としてのアメリカから「システム」としてのアメリカへの移行と捉えている²⁷⁾。

そうして、アメリカナイゼーションを文化の受動的な画一化の過程としてではなく、自己と他者、ネイティブとエキゾチック、男性性と女性性、アメリカンとナショナル、グローバルとローカルといった諸項が何重にも輻輳し、無数の運動する諸過程が構成されていく複合的な過程、と結論づけている²⁸⁾。

25) 佐伯教授は、「アメリカ的なるもの」と「ヨーロッパ的なるもの」との相違を、次のように指摘している。「言うまでもなく、合理的技術主義、大衆的平等主義といったものは、もともと近代ヨーロッパの内部からでてきたものであり、それは、カール・ヤスパースが、この二つを取り出して現代文明の特質としたことからわかるように、もともとヨーロッパによって生み出されたものであった。しかし、また同時に、……、ヨーロッパの知的風土は、これらの現代文明に対しては、おおいに懐疑的、批判的な態度でのぞんだのである。産業主義に対するロマン主義的反発、技術主義に対する神秘主義、合理主義に対する保守主義的批判、大衆化に対する貴族主義的懐疑、こうした形で、現代文明の趨勢に対する懐疑や批判が絶えず提出され、ここに思想の葛藤があり、結果として技術合理主義や大衆的平等主義の暴走にストップがかかったのがヨーロッパ社会であった。これと対照させて言えば、アメリカニズムとは、ヨーロッパが生み出した近代性の極致であり、そのほぼ無条件の肯定にほかならない」（前掲書、51-52頁）。

26) 吉見 前掲論文、160頁。

27) 前掲論文、201頁。

28) 前掲論文、226頁。