



3-2024

## 中国の台頭と文明概念：文明間比較のための概念装置の構築

ライア・グリーンフェルド  
ボストン大学, lvg@bu.edu

この作品とその他の作品は、<https://scholarsarchive.byu.edu/ccr>。

 比較文学コモンズ、歴史コモンズ、国際・地域研究コモンズ、政治学コモンズ、社会学コモンズの一部である。

### 推薦引用

Greenfeld, Liah (2024) "The Rise of China and Concept of Civilization: 中国台頭と文明概念：文明間比較のための概念装置の構築" 『比較文明論叢』第90巻：第1号、第4章：Vol. 90: No.

<https://scholarsarchive.byu.edu/ccr/vol90/iss1/4>。

この記事は、BYU ScholarsArchiveのジャーナルによって無料かつオープンアクセスで提供されています。この記事はBYU ScholarsArchiveの公認編集者によってComparative Civilizations Reviewに掲載されることが承認されました。詳細については、

[ellen\\_amatangelo@byu.edu](mailto:ellen_amatangelo@byu.edu)



比較文明論レビュー

## 中国の台頭と文明概念：文明間比較のための概念装置の構築

ライア・グリーンフェルド

ボストン大学 社会学・政治学・人類学 教授

lv@bu.edu

### 要旨

本稿では、中国が現代世界において突出した地位を占めるようになったことで、欧米の学者たちは比較の視点を大幅に拡大し、その結果、社会的現実に対する基本的な見方を再評価する機会を得たと論じている。この比較の視点は、デュルケームとウェーバーの両者によって初めて示唆された、超国家的な文化的統一体である「文明」に注目させるものである。

文明分析」に代表されるように、現在の社会科学文献における「文明」の理解には欠陥がある。そこで本稿では、社会学理論の概念装置に、文化プロセスの新たな--他者から完全に独立した--変種を加える新たな概念を提案する。

この独立性は、文明間の区別を社会文化的多様性の根本原因としている。文化的に構成された*独自の*現実としての人類という考え方と組み合わせることで、この概念は、体系的な文明間比較と社会生活の包括的理解に必要な理論的足場を構築することができる。

### はじめに

威信と経済的・政治的覇権をめぐる欧米の一流大国との競争に民族主義的エネルギーを向けるという中国の決断は、欧米の伝統に根ざした社会科学や人文科学の学問がこれまで人間の現実について理解を深めてきた経験的世界の境界線を塗り替えるものである。中国の台頭は、西欧世界の歴史において特

異なる出来事である。この巨大な社会と西欧との関係においてのみ、両者は非常に長い間、数千年にわたり、事実上*独立して*発展してきたと自信を持って言えるからである。

2008年以降、中国に配慮する必要性は否定できない。

## 比較文明論レビュー

これまでほとんど無視され、本質的に西洋的な "人間科学" の中で体系的に考察されることのなかった、5000年の歴史を持つ人類の巨大な塊の新たな関連性は、膨大なデータの新たな貯蔵庫を追加するだけでなく、受け入れられている理論と矛盾する証拠の新たな貯蔵庫を追加し、その基本的な仮定に疑問を投げかける可能性が高い。私たちは、社会文化的世界を再認識する必要性（と同時に機会）に直面しているのかもしれない。私たちが人類や社会的現実と同一視している「世界」は、世界の一部に過ぎず、人類や社会的現実の特定の形態の一部に過ぎない可能性が高い。

最も強力で一般的に適用可能な説明概念でさえも、今や、社会文化的現実全体に作用するメカニズムを指摘するのではなく、経験的な社会文化的現実の特定の形態にのみ適用されることを疑わなければならない。西洋の社会科学のすべてに言えることだが、中国の台頭は、その普遍性と客観性の主張を根底から覆すものである。

文化の分析に究極の比較レベルを加えることで、中国の台頭はついに "文明" の意味ある定義を可能にした。文明はひとつなのか？ つまり、全人類は共通の発展過程で相互につながっているのか、それとも根本的に異なる文明が存在し、人類の一部は他の部分の文化的軌跡とは無関係に、独自の文化的道歩んでいるのか。

その結果、人類全体の発展を先導してきたと信じられてきた西欧と北米を中心とする近代社会が、本当に一般的な文化的プロセスの先駆けなのか、それとも、他の人類を代表するものでもなく、共有するものでもない、独自の第一原理を持つ、いくつかの文明の中の独立したひとつの文明なのか、という疑問に対する信頼できる答えが初めて得られることになる。

さらに、その本質的な特質や歴史的、地理的な輪郭を客観的に定義すること

ができる。これまでのように、一般的な言い回しや学問の世界で主観的かつ恣意的に定義するのではなく、論理的かつ経験的な根拠に基づいて定義するのである。

仮に実施されるとすれば、西ヨーロッパや北米社会を中心とした過去500年間の社会文化システムと、中国を中心とした社会文化システムとの体系的な比較は、社会科学にとっていくつかの可能性を開くことになるだろう：

- 1) 現在の人類理解を見直す可能性のある、意味のある文明の次元を含む複数のレベルでの比較社会文化分析に適した、一貫した概念装置の構築；

## 比較文明論レビュー

- 2) 中国の社会文化的現実に対する包括的な理解を深めることで、外部者が中国圏の世界観と優先事項を解釈する能力に貢献する。
- 3) ヨーロッパ」「西洋」「ユダヤ・キリスト教」文明と別称されるものについての包括的な理解を深めること、すなわち、この文化的家族の実際の範囲と源流を理解することである。この文化的家族は、その構成集団の自己認識やアイデンティティ、したがって、これらのアイデンティティに基づく政治、さらには自己反省的・自己批判的態度にとって非常に重要である。

本稿の主な目的は、第一の可能性の実現に向けた第一歩を踏み出すことである。すなわち、論理的に根拠があり、経験的に妥当な新しい文明の概念を提案し、説明することである。

シナ人と、通常異文化比較に含まれる他のすべてのケースとの違いは、これらのケース間のあらゆる奥深い違いよりもはるかに深いことがますます明らかになってきている（Bond, 2010, Greenfeld, 2019, Nisbett, 2003, Roulleau-Berger, 2016, Seligman and Weller, 2012）。こうした根本的な違いは、個人の潜在意識（知覚など）から集団のマクロ社会（ナショナリズムなど）に至るまで、文化プロセスのあらゆるレベルで観察可能である。

このことは、人類は、ある種の自律的な伝統や社会を、それらの間に差異があるにもかかわらず統合し、それらの伝統や社会を他の自律的な文化システムから分離し、独立させる、永続的な自給自足システムに分割される可能性があることを示唆している。このような永続的に独立したシステムは「文明」と呼ぶことができ、人類研究の分析目録に「文明」という概念を加えることが正当化される。



文明をこのような変種にしているのは、永続的な自給自足という特徴であり、各文明が周囲の文化的プロセスから独立していることである。自律的な文化を完全に理解するためには、その文化が属する文明のレベルを考慮に入れる必要がある。

特に中国と西洋を並べることで、文明を次のように定義することができる：

### 比較文明論レビュー

文明とは、文化的現実の、明確で、自閉的で、自給自足的で、自己生成的な変種であり、そのような変種は、共存する可能性のある他の変種とは無関係に、何世代にもわたって発展し、その過程で相互に影響し合う伝統を増殖させてきた。それは、成文化された第一原理を持ち、外部からの影響を受けにくい、永続的で自給自足的な文化であり、メガあるいはメタ文化であり、メガあるいはメタ伝統である。

この文脈で「永続的」とは、何世代にもわたる、少なくとも5世紀にわたることを意味し、「第一原理」とは、実存的経験を決定する、拘束力のある、疑いの余地のない価値観、考え方、思考様式を指し、「成文化された第一原理」とは、書き言葉に具体化され、言語そのものを通じて伝達される原理を意味する。ある伝統がより明確かつ一貫して定式化されていればいるほど、その伝統はより永続的なものとなる。書き言葉は、最も明確で一貫性のある定式化を可能にする。

中国と"西洋"の並置は、世界の文明分裂を示唆するものではない。たとえば、インド社会が独自の文明を構成していることは疑いない。しかし、現存する「民族の家族」(Durkheim and Mauss, 1913)は、中国と西洋以外には存在しない。<sup>1</sup>

これまでの社会科学における比較研究は、社会文化プロセスという非常に曖昧な概念に基づいており、文明という考え方は、時折盛大に使われることはあっても(Huntington, 1996)、概念的な助けにはなっていない。

"文明"という用語は、過去40年間の"有望な"(Knoebl, 2011, Spohn, 2011)学際的な傾向によって、時代遅れで邪悪なものとして何十年も追放された後、"文明分析"という名で学術的な言説に再び持ち込まれた。

<sup>1</sup>その系譜をたどると、20世紀初頭にデュルケームとモース(1913年)とウエ

ーバー（1920年）による2つの短いテキストに設定されながら、ほとんど忘れ去られた、一般的な人間科学として構想された比較歴史社会学の研究課題に行き着く。文明分析は、当時社会科学界で支配的であった構造主義・機能主義の近代化理論に対する不満、特に経済と技術の収束的發展の中で文化の多様性を説明できないことへの不満に触発されたものである（Nelson, 1981; Eisenstadt, 1986）、世界史（とりわけ、中国と西欧が歩んだ別々の発展の道筋に関する「大分岐」論、Pomerantz, 2000）、グローバル社会学、政治学における新制度主義など、特定の学問分野における理論的反応とともに、ソ連崩壊後の出来事がきっかけとなった。

## 比較文明論レビュー

文明分析の主な目的は、近代化理論が提示する画一的な近代像を、今日の現実を反映した理解に置き換え、現代を正確に診断することであった。しかし、後で詳しく説明するように、その約束は果たされなかった。

「文明論的転回」は、その支持者たちが期待したような成果を生み出していない。この20年間、彼らは文明分析を再考する必要性を訴え続け（Arjomand and Tiryakian, 2004）、多大な知的投資に対する見返りのなさを、このアプローチの長期化した若さのせいにしてきた。

このような成熟の遅れの背景にある問題は、意味のある文明の概念を生み出すことができなかったことである。学会内での議論を正当なものとした文明分析は、デュルケームやモース、そしてウェーバーの研究課題の登場と忘却の前後、そして評判の高い学問の枠を越えて追放されていた時期にも、その用語を正確に使い続けてきた。

より大きく、より複雑な文化として捉えられる「文明」は、分化した複数の社会的枠組み（すなわち、複雑な宗教や社会）を指すだけでなく、人類の文化的発展全般を指すこともあり、この発展の後期段階が前期段階よりも分化が進み、文化的洗練度が高まるという含みを持つことが多い（Taylor, 1881; Elias, 1939; Toynbee, 1947-1957; Nelson, 1981）；

Eisenstadt, 1986; Huntington, 1996; Geertz, 2000; Arjomand and Tiryakian, 2004; Knoebl, 2011; Arnason, 2018）。

調査対象の現象に新たな質的次元を認めなかったため、この用語は分析的に役に立たないままであり、その中心主題の意味のある定義がないため、文明分析が実行可能な研究プログラムを発展させることができなかった。

これまで使われてきた文明の構成的特徴は、その多社会的性格にあるように思われるが、このことは、この用語を特定の複合文化や人類文化全体に適用

することを等しく可能にする。一方では、このことが、あらゆる程度の分化をもつ社会的集団（あらゆる国家、あらゆる歴史的（たとえば近代的）制度、宗教、地域を文明と呼ぶことができ、それらの間のあらゆる相互作用を「文明間の遭遇」と呼ぶことができる）に対して、この用語を使用することを奨励している。このため、この用語は他の多くの用語の同義語となっている。そして他方では、普遍的な属性として、比較研究におけるいかなる位置づけも否定されてきた。

## 比較文明論レビュー

その結果、文明分析研究は、人間の多様性を説明する上で文明が何らかの形で重要であるという漠然とした直観に基づき、理論から切り離され、いかに有益で価値があるものであっても、さまざまなデータセットの収集にとどまっている（Arnason, 1997, 2002; Eisenstadt, 1992, 1996; Arjomand, 2001, 2011; Nielsen, 1991; Huff, 2011, 2017）、一方、文明分析理論は、数多くの矛盾した声明や試みの繰り返しに終始し、最初の一步として意味のある文明の定義がなければ、その矛盾を解決することはできない。

文明分析の中心的な失敗は、文明の意味のある定義に到達できないことである。それは、ごく最近まで体系的な異文化比較が事実上、人類世界の約半分に限られており、その中で過去500年間（つまり近代）の西ヨーロッパと北米の半分の社会が中心を占めていたという事実にも、少なくとも一部は起因している。

イスラム教が出現して以来、そしてイスラム教の中で支配的な地位を獲得するはるか以前から、この1500年間、これらの社会ははるかに大きな社会システムの一部であり、その他の部分とは複雑な関係で結ばれ、変化しながらも途切れることはなかった。これらの社会と社会システムの他の部分は、互いに重要な他者であり、常に相互に関連し、友人としてであれ、敵としてであれ、顧客としてであれ、パトロンとしてであれ、常に注視されてきた。イスラム教は明らかにこのシステムに属していたが、東アジア社会はこの関係システムには属していなかった。東アジアの社会は、この時代のほとんどを通じて、このシステムにとって重要ではなく、無関係であり、そのために監視されることもなかった。このシステムにおいて、東アジアの社会が人類の4分の1を占めているという事実は、ほとんど認識されず、ほとんど念頭に置かれることもなかった。

科学的知識、すなわち経験的現実の客観的知識は、矛盾のない論理に究極的

に依存しているため、証拠による矛盾が提案された理論に対する最大のチェックポイントとなる。推測や記述を超え、むしろ現実を理解しようとするすべての理論は、比較に頼らざるを得ない。私たちに提示されるのは、関連する世界における比較のみである。意図的に矛盾を探し求める場合でさえ、学者たちは自分たちをその世界に限定するだろう。

ごく最近まで、中国社会は社会科学や人文科学とは無縁で、注目の的ではなく、特別なカテゴリーを構成するものでもなく、他の "他者 "と区別されることもなかった。このことは、ごく少数の例外を除いて、西洋の「人間科学者」にも当てはまり、中国学者でさえ、東アジアと、私たちにとってより身近な他の文化との違いの重大さに気づいていなかった。だからこそ、"文明 "はあらゆる複雑な "文化 "を表すことができたのだ。

### 比較文明論レビュー

相互依存的で、非常に大きな、しかしまだ限定的な文化システムの中に、西洋社会とその人類科学が文化的に閉じ込められていることは、当然のことながら、世界の半分を世界全体の代わりにすることを促してきた。それは、もう半分の世界についての十分な知識の発展を妨げるだけでなく、彼ら（私たち）の自己理解能力をも低下させた。比較の対象となる同じような--われわれのシステムの中では相互依存的だが、われわれのシステムからは独立した--文化的システムを欠いているため、われわれは自分の限られた「世界」について繰り返し説明する運命にある。人類と共存する文明の前衛と考えるか、あるいはある程度自律したいくつかの文明と考えるかの間で揺れ動くことは避けられなかった。

同様に、その名称をめぐる議論も解決不可能だった。ヨーロッパはそれ自体で文明を構成している、ヨーロッパは従来「西洋文明」と呼ばれてきた大きな文化ファミリーの一部である、この文明の本質はヘブライ語聖書を源流とするキリスト教であり、「西洋」は「ユダヤ・キリスト教」の同義語である、あるいはむしろ、ヨーロッパはギリシア、そしてローマの異教の古代を基盤としている、といった一般的に提案された選択肢の間で裁定を下し、評価することは不可能であった。1500年前の出現の瞬間から、ヨーロッパ人、西洋人、キリスト教徒と自称してきた人々にとって、イスラム教が否定できない関連性を持っていることは、中国が以前は無関係であったことを背景に、論理的には、我々の文明の第一原理、つまりその本質的な性質は一神教に由来し、それは"一神教文明"と呼ぶにふさわしいという結論に至る。<sup>2</sup>

中国の台頭は、それに匹敵する自己完結的な世界を私たちの学問的意識にもたらし、私たちの世界を、必要で自然な発展としてではなく、いくつかの可能性のある世界のうちのひとつと見なすことを私たちに迫る。そして初めて、私たちは自分自身について究極的な経験的疑問を提起する立場に立つ：なぜこの世界は存在するのか？ この世界はなぜ存在するのか？ 言い換えれば、



私たちは初めて、自らの文明に体系的にアプローチすることができるのである。

## 現在の文明理解

社会学的研究において文明に焦点を当てることを最初に求めたのは、デュルケームとモースによる有名な1913年の「文明の概念に関するノート (*Note sur la notion de civilisation*)」である。具体的に言えば、このノートでは、国家のレベルを超えた「イデア的（象徴的）フロンティア」内の社会構造やプロセスのレベルを認識するよう促している。

デュルケームとモースは、「集団生活は、明確な（領土的）輪郭と明確に示された国境を持つ政治的有機体の内部以外では発展し得ない、つまり、国民生活は（社会生活の）究極の形態であり、その内部で他のすべての「社会活動の形態」が構成されている」と書いている。

### 比較文明論レビュー

しかし、論理学と人類学的研究は、「特定の社会的有機体に厳密には対応しない社会現象が存在する。彼らはある意味で超国家的な生活を送っている。この生活のさまざまな事実や指標は、"複雑で統合されたシステム"を構成しており、それは特定の政治的組織に限定されるものではないが、時間的にも空間的にも位置づけることができる。このような事実のシステムは、固有の性格を持ち、独自の存在様式を持っている」、それが文明である（デュルケームとモース 1913年）。

ナショナリズムに関する広範な比較研究-国民意識とアイデンティティの本質、政治的、経済的、実存的、さらには心身症的な意味合いまで。

-デュルケームとモースの言葉を借りれば、明確に、領土的に、歴史的に区切られた社会の上に、因果的に重要な「社会生活の形態」（デュルケームとモースの言葉を借りれば、「社会生活の形態」）があるという結論を支持する。さらに、社会生活の包括的な理解、すなわち、そのような社会と社会間の関係の理解を含む人類の生活の理解には、この「超国家的」あるいは文明のレベルを考慮に入れることが必要である。

具体的には、ユーラシア・アメリカ社会は別の "超国家システム" に属していることを示唆している。例えば、イギリス／英国、フランス、ロシア、ドイツ、オランダ、アメリカ、そして日本との比較（Greenfeld 1992, 2001）は、日本が、研究対象となった非常に異質なユーラシア・大西洋社会と、これらの社会がそれぞれ異なる以上に深く異なっていることを証明している。

ナショナリズムが近代の実存的体験に与えた影響（愛、野心、幸福という心理的ダイナミクスの制度化、機能的な精神疾患の割合の劇的増加）を探る包括的な研究、『心、近代、狂気』（グリーンフェルド、2013年）：*The Impact of Culture on Human Experience*』（グリーンフェルド、2013年）はこれを裏付けている。

ヨーロッパ・アメリカ諸国では、ナショナリズムが一世代で勃興し、機能性精神疾患の発生率が桁違いに上昇したが、東南アジアの社会ではそのようなことは起こらなかった。これらの社会はアノミー（ルサンチマンはその特別な表現である）の弊害を免れているようだ。このような心理的ダイナミクスの違い、つまり、満足と苦しみの本質に影響を与える、実存的意義の違いは、同じ発展レベルにある2つの社会グループ（ロシアは確かに、政治的・経済的特徴という定量化可能な点で、日本より発展していない!）の間で、それらが別個の、因果的に重要な文化的一体性を構成していることを意味する。

### 比較文明論レビュー

文明概念に特化した学問の一分野である文明分析は、デュルケームとモースが1913年に発表した「ノート」と、マックス・ウェーバーが1920年に発表した『世界宗教の経済倫理』の「著者序説」にその系譜を辿ることができる（Nelson, 1971, 1974, Weber, 1920, 1930, Tiryakian, 2004, Swedberg, 2010）。社会学の創始者たちによって書かれた2つの基本的なテキストと、歴史比較社会学とマクロ社会学理論に由来するその実践者のほとんどによって、それは広範な学際性を提唱し、歴史学、哲学、文化人類学、社会人類学の信奉者を主張している。

それは世界史（McNeill, 1998, 1999, Spohn, 2011）やグローバル・スタディーズ（Robertson, 1987, Joas and Klein, 2010, Lechner and Boli, 2014）の課題と密接に関連しており、世界システムや世界政治（したがってグローバル新制度主義）のアプローチ（Wallerstein, 1974, Chase-Dunn, 1989, Boli and Thomas, 1997, Boli, 2006, Schmidt, 2008, Hadler, 2015, Huff, 2016）であり、これらの後者と同様に、1950年代から1970年代にかけて社会科学全体で支配的であった「古典的な」（マルクス主義的な）近代化理論の流れを汲んでいる。しかし、不本意ながら、20<sup>th</sup>世紀の哲学的（シュペングラー、1918、1922、1932）、歴史学的（トインビー、1947-1957）、社会学的（ソロキン、1937-1941）な伝統との親近性も認めている。

識別可能な傾向として、「文明分析」は1970年代から1980年代にかけて、ベンジャミン・ネルソン（Nelson, 1971, 1973, 1974, 1976, 1981）とS.N.アイゼンシュタット（S.N. Eisenstadt, 1986a, 1986b, 2000a, 2000b, 2001, 2003）という2人の学者の研究によって始まったと言えるかもしれない。彼らの仕事は今日に至るまで文明分析を方向づけ続けており、1990年代、2000年代、そして近年を通じて活躍する現在の実践者たちの参照点となっている（Arjomand, 2011, Arnason, 2018）。

ネルソンとアイゼンシュタットによる「文明論的転回」は、構造主義・機能主義的近代化理論（特にアイゼンシュタットはその初期のキャリアにおいて多大な貢献をしている）が、現代社会の状態である近代性を正確に記述すること、つまり説明することに失敗したことに端を発している（Knoebl, 2011）。この理論は、近代を伝統と対立するもの（事実、伝統の対極にあるもの）とみなし、世界を伝統的社会と近代的社会の2つのカテゴリーに分け、伝統の衰退を人類の本質的な経済的進化の必然的な結果とみなし、西欧社会をこの進化の終着点、歴史のゴールとみなし、全人類が西欧モデルの資本主義的で民主的な合理的（伝統的な影響から解放された）近代的状態に収束することが目前に迫っていると予測した。

ネルソンもアイゼンシュタットも、自分たちの周囲にいたるところで存続している伝統を無批判に否定することに頭を悩ませていた。伝統が存在し続けること、すなわち多様性が存在し続けることを説明するために、近代化の中で、近代化理論が予測した差異の排除と矛盾する、あらゆる伝統の中で最も壮大なものである文明に目を向けたのである。

### 比較文明論レビュー

文明」を、複雑で、非常に広範で、非常に耐久性のある伝統として理解することは、英米圏の一般的な言説や学問的言説に共通していた。この用語は、E・B・テイラーの1881年の『人類学』 (*Anthropology*) を通じて、「文化」の同義語として英米圏の学問に登場した：*An Introduction to the Study of Man and Civilization (人間と文明の研究序説)*』によって、「文化」と同義語として英米圏の学問に定着した。この用語は、単純で範囲が限定された文化とは対照的に、分化した多文化複合体を指す言葉として好まれ続けた。(Kroeber, 1963, Geertz, 2000)。

このような「文明」の理解は、デュルケームとモースが「ノート」の中でこの言葉を使った方法と一致していた。1971年にノートを英訳したネルソン (Nelson, 1971) は、この一貫性を発想の同一性とみなし、二人が設定した課題を実現したと考えた。そこで彼は、文明を構成するものとして (文化を文明へと変容させるものとして)、その複数社会的性格と歴史的耐久性を強調し、実証的研究の中で、「文化的生産物」が「最高水準」にあり、思考の基本的カテゴリーを定義する宗教的、哲学的、科学的伝統に焦点を当てた。そのような伝統は「文明現象」であった (Nelson, 1973, 1981, Nielsen, 2001)。

この概念化では、「文明」を他の文化現象から切り離すことはせず、なぜある伝統が長期にわたって存続し、複数の社会にまたがっているのか不明なままにしておいた。唯一の説明は純粋に歴史的なもの、つまり偶発的なものであり、それぞれの特定のケースにおいて「こうなった」というようなその場しのぎの説明を構成するものであり、文明間の体系的な比較や、その文明特有の生活様式 (モドゥス・ヴィヴェンディ) を発見するための分析装置を提供するものではなかった。

しかし、デュルケームとモースが構想したのは、この比較分析の課題であった。文明の領域が異なる理由は何か、なぜ[文明の]広がりはある地点で止まり

、他の地点では止まらないのか、どのような形態をとるのか、そしてこれらの形態を決定する要因は何なのかを研究する」のである。政治的フロンティアに関して提起されるすべての疑問は、（文明の）理想的な [象徴的] フロンティアに関しても提起することができる」（デュルケームとモース、p.6）。

文明が国家の集団生活を「支配し、包み込む」大きな枠組みを構成しているという事実は、体系的な文明間比較の因果的意義が非常に大きいことを意味していた。

ネルソンはデュルケームとモースを誤解しており、その結果、彼が説明しなかった近代性の中での多様性の持続を説明することができなかった。事実、ネルソンの文明理解は、「人類の進歩の連続的段階」を移動する「文明の一般的行進」という一つの文明の概念に集約されており、デュルケームとモースがコントのケースで特に批判した見解であった（Durkheim and Mauss, p. 5）。

### 比較文明論レビュー

ネルソンにとって、それは3つの連続する「意識構造」の形をとっていた：1) 古代の文化に特徴的な神聖主義的構造、2) 中世に特徴的な信仰的構造、3) 近代に特徴的な合理化された構造である (Nelson, 1981)。ネルソンはこのような社会進化論的アプローチを「歴史的でない」と考えたため、自分自身にもかかわらず、このような図式にたどり着いたと言える (Nielsen, 2001)。彼の研究は自己矛盾に満ちており、その結果、それ以上発展させることができなかった。彼は1977年に亡くなったが、何人かの弟子たち、つまり現在の文明分析の実践者たちに多大な影響を与え、彼らは特定の思想が永続する歴史的偶発性を研究し続け、知識の蓄積に非常に貴重な情報を加えている。(Huff, 2011, 2017a, Nielsen, 1984, 1989, 1991)。

ネルソンとその弟子たちは、歴史研究において文化の特定の分野に集中する際、マックス・ウェーバーの例に倣った。そして、文明分析のもう一人の先駆者であるアイゼンシュタットがモデルとして選んだのもウェーバーであった。彼は特に、ウェーバーの世界宗教比較研究 (Weber, 1905, 1915, 1916a, 1916b, 1920, 1921) を手本とした。

ウェーバーが1920年に発表した「著者序説」は、文明分析の第二の基礎となるテキストであり、これらの研究の過程で培われた考え方を、明確な理論的原則と研究課題に集約したものである。ウェーバーの目標は、特定の--西洋の--「文化世界」 (*Kulturwelt*) を理解することであった。

その理由は、初期 (ドイツ) ロマン派にさかのぼり、フランスとドイツのナショナル・アイデンティティに関わる古いイデオロギー的な「文化対文明」の論争に関係しており、そこでは有機的なドイツの「クルトゥール」が人工的なフランスの「文明」と対立していた (Greenfeld, 1992, 2017, Shaefer, 2001)。



しかし、ヴェーバーの「文化的世界」は、デュルケームやモースによって文明として認識されることになる。彼らと同様、ヴェーバーは、特定の、明確に区分された社会文化的実体（近代においては国家が最も包括的なものであった）は、文明という文化的枠組みに包含されると考えていた。なぜなら、そのような概念には説明的な意味がないからである（特に、社会文化的多様性を説明することができない）。というのも、そのような概念には説明力がなく（特に社会文化的多様性を説明することができないからである）、それとは対照的に、複数形の文明には大きな因果的意義があり、人間集団のあいだのもっとも深遠な差異は文明に帰することができ、いかなる文明も他の文明との比較においてのみ理解することができるからである。

ヴェーバーの関心は、彼が西洋文明と呼ぶ自国の文明、とりわけその普遍性の主張を理解することにあつた。

### 比較文明論レビュー

ヴェーバーの「文化的現象が、*普遍的な*意義と価値を持つ発展の線上にある（と私たちが思いたい）」西洋において、そして西洋においてのみ、なぜ出現したのかという問いは、一般に、他の文明が西洋のそのような普遍的な意義を認めていることを意味している、あるいは、もっと悪いことには、ヴェーバー自身が、実際の問題として、西洋文明がそのような普遍的な意義を持っていると信じていることを意味している、と誤解されている。

私たちが思いたいように」という添え書きは、むしろ、この質問が西洋人特有の確信、つまり西洋文明の普遍性の主張を採ったものであることを強く示唆している。彼の比較研究は、この問いに答えるために行われた。驚くべきことに、アイゼンシュタットは自らの知的課題を明確にヴェーバーに範をとったが、彼の思考は「著者序説」で定式化された原則とは矛盾する方向に発展した。

アイゼンシュタットが文明論的分析に与えた影響は、ネルソンよりもはるかに深かった（Arjomand, 2011, Arnason, 2007, 2017, 2018）。それはまず間違いなく、彼が2010年に亡くなるまで非常に積極的な実践者であり、この学問の潮流を最も活発に組織した一人であったことによる。多くのエッセイやモノグラフ（Eisenstadt, 1982, 1986a, 1992, 1993, 1996, 1999, 2000a, 2000b, 2001, 2002, 2003）を文献に寄稿したのに加え、彼は以下のような論文を編集または共同編集した。

いくつかの最も影響力のあるコレクション（Eisenstadt, 1986b, Sahsenmaier, Reidel and Eisenstadt, 2002, Arnason, Eisenstadt and Whittrock, 2005）があり、著者の間に共通のプロジェクトに参加しているという意識が芽生え、文明分析がそれ自体で一つの分野、ほとんど学問分野として確立された。

その間に、この潮流は支持者を増やしていった。それは過去35年間の出来事、すなわち冷戦の終結と、それに続く世界中で爆発的に増加したアイデンテ

ィティにまつわる紛争がきっかけとなった。

それ以前の50年間、社会科学の想像力の中で定着していたソビエト連邦の解体（ソビエト学という学問分野は、ソビエト連邦の永続性を反映していた）は、衝撃的な出来事であった。多くの場合、宗教はマルクス主義に取って代わり、政治的イデオロギーとしての魅力を失っていた。

共産主義の崩壊は、西欧社会が最初に到達した発展の最終進化段階（資本主義と民主主義）における人類の待望の収束と解釈することができたにもかかわらず、近代化理論はこのような事態を予測することができなかった。実際、「グローバリゼーション」という言説は、ひとつの文明という古い考え方を支持し（Richardson, 1987）、近代化のパラダイムを継承した（Arjomand and Tiryakian, 2004）。

### 比較文明論レビュー

しかし、二極秩序の効果的な束縛から解き放たれた人間の多様性は、再び力強く自らを主張し、表向きは勝利したかのように見えた西側諸国に、歓喜の時を与えることはなかった。このような状況下、「現代を適切に診断しようという社会学的野心に突き動かされ」（Knoebl 2011, p.16）、1990年代の文明分析は新たな魅力を獲得した。文明に関するアイゼンシュタットの考え方は、すでにしばらくの間発展しており、現代の出版物にも次々と登場していたため、すぐに参照することができた。

アイゼンシュタットは、近代化論者たちが伝統に無関心であることを嫌って、すでに1970年代に、伝統と近代性という二項対立を、後者が必然的に前者を駆逐し、伝統が近代性の方向に自らを再構成するという考え方に置き換えた（Eisenstadt, 1974.近代社会を「ポスト伝統」とみなすこの枠組みは、複数の近代を仮定することにつながった（Eisenstadt, 2000a, 2002, 2003, Arjomand, 2011））。

この新しい概念を補強するために、アイゼンシュタットはカール・ヤスパースの「枢軸時代」（Jaspers, 1953）に関する論文に注目した。ヤスパースは、紀元前800年から200年の間に、ユーラシア大陸の多くの地域で、人間の意識における「反射性への」大きなブレークスルーが起こり、いくつかの世界文化（文明）の基礎が築かれた時期であるとした。なぜその時期にこのようなことが起こったのかを説明するためか、アイゼンシュタットは次に、特定の要因の組み合わせ（具体的には、宗教と政治、あるいは「存在論的」思想、国家構造、エリートの組み合わせ、Eisenstadt, 1982, 1993, 2001, Arjomand, 1993, 2004a, 2006）を「軸となる症候群」あるいは「軸となる星座」として特徴づけ、文明を生み出した。同化することによって、特に宗教と政治を「軸となる構成要素」として、また「軸となる星座」によって生み出された文明が出現するたびに「軸となる文明」として同定することになった。

重点は、歴史における軸となる、つまり極めて重要な転換期から、転換の原因となる極めて重要なメカニズムへと移り、問いは-気づかないうちに-「文明（あるいはあらゆる伝統）とは何か、それはどのように存続するのか」から「（歴史的ではなく類型的に）極めて重要な、軸となる瞬間を構成するものは何か」へと軸足を移した。このプロジェクトは、デュルケムやモース、ヴェーバーの研究課題におけるように、時間の中に位置する特定の「世界」（共同体、社会集団）の性格（内容）、すなわち文明についてではなく、（あらゆる）社会変化の構造的条件についてのものとなった。

さらに複雑なことに、「軸となる文明」は紀元前800年から200年の「軸となる時代」に生まれた文明を指すこともあり、アイゼンシュタットとその支持者たちが実際に関心を寄せていたのは近代化であった。すべての社会（と伝統）は、西欧の資本主義、民主主義、科学的志向、技術的先進国のようになるという意味で近代化する、すなわち社会文化的進化は単線的で目的論的なものである、というのが文明分析の前提であった。

### 比較文明論レビュー

この仮定は、アイゼンシュタットのもうひとつの中心的概念である、明確な現実像、文化的存在論的核心、特徴的の制度（民主主義など）を中心に組織された世界的な「近代の文明」に反映されていた。この概念は、多元的近代の議論と真っ向から対立するものであり、その背景には、もはや強固な文化的（古典的な意味での文明的）多様性の存続に言及することはできず、同じ文化的・制度的複合体の発展レベルや、同じ存在論的ヴィジョンの解釈における強調点など、ごく限られた多様性に還元されていた。

アイゼンシュタット自身も、彼の支持者たちも、この矛盾を解決しようとした。この文明は、"*Rethinking Civilizational Analysis*"の編集者たちはこう書いている。

(Arjomand and Tiryakian, 2004, p.3) は、文明としての近代について、「西欧に端を発し、近代性の文化的プログラムと近代的制度パターンの多様性の継続的な発展、構成、再構成によって、グローバルな文明となった」と述べている。つまり、近代というプログラムの全体主義的・多元主義的な文化的・政治的充当を含むという意味でも、異なる国や文明圏の近代に対する文化的に特異な適応という意味でも、複数の近代の文明なのである」。

しかし近代とは、特定のタイプの社会文化組織（デュルケムの言葉を使えば社会生活の特定の形態、ウェーバーの言葉を使えば特定の文化世界）であったか、そうでなかったかのどちらかである。人類は文化的にひとつであり、特定の、あらかじめ定められた、予測可能な目的に向かって本質的に同じ文化的進化の道をたどっているという信念は、文化の多様性が減少していないという経験的証拠の前でも揺るぎないものであった。この信念と相まって、文明論的分析は、多様性を明確に否定した近代化論や、その直接の子孫である世界システムや世界政治分析、グローバリゼーション・パラダイムや様々なグローバル・アプローチ以上に、この多様性を説明することができなかった。

文明の概念はますます希薄になっていった。人類全般の発展を意味する文明は、いかなる因果関係も、それどころかいかなる経験的意義も奪われた。同時に、文明は常に複数形で使用されたが、そのような用法の矛盾の結果、また（ヨーロッパを中心とする一つの文明という概念が間違いなく作り出した）侮蔑的な印象を与えないために、どのような文化もその名称に値すると考えられるようになった（Elias, 1939, Arjomand and Tiryakian, 2004）。あらゆる異文化の出会いは「文明間」の出会いとなった。あらゆる状況が、文明間的であると同時に文明内的であると解釈されるようになったのである。

こうして、これらの用語を使った議論はすべて、定義上、広義の比較とみなされることになったが、体系的な実証的比較研究には、この概念はますます適用できなくなった。

### 比較文明論レビュー

方法論的には、古典（デュルケムやモース、ヴェーバー）が推奨する方法に常に敬意を払いつつも、理論が経験的研究からますます切り離されていった。理論（特にマクロ社会学的理論）は一方向に進み、文明と近代性の概念を操り、具体的なことは何も説明できない。一方、（その時々の問題によって呼び出される）実証的調査は多方面に進み、文明分析の用語を専門的アイデンティティの目印として頻繁に用いるが、理論的方向性とは無関係である。社会・文化人類学、社会学、政治学、歴史学には、多様性に関する多くの豊かな情報が蓄積されているが、そのすべてが統合と解釈を待っている。

論理的に矛盾した理論は発展しないマクロ社会学や一般社会科学の理論として最も有望な方向性を示し、人類の文化的多様性を説明し、現代を理解することができる唯一の理論として登場してわずか10年後（Knoebl, 2011）、文明分析は袋小路に入った。文明分析の「再考」が求められたのである（Arjomand and Tiryakian, 2004）。

その困難さは、2007年には「パラダイムが生まれつつある」（Arnason, 2007）という事実によって説明されたが、2018年には--最新の復活（Mazlish, 2001）が始まってから40年、人気の絶頂に達してから20年--、「まだ課題を定義している途中のプロジェクト」であり、「技術的な状況」によって「そのアプローチの体系的な調査を提案するのは時期尚早」であり、「そのプログラム（は）まだ策定の初期段階にある」（Arnason, 2018, pp.xiv-xxi）と評された。

理論的な議論は、ネルソンと（主に）アイゼンシュタットの発言の繰り返し、両者が共有する矛盾と別々の矛盾を同じ枠組みの中に収める試み（この仕事は、アイゼンシュタットの死後、主にヨハン・アルナソンに委ねられた、2001年、2003年、2004年、2006年、2007年、2017年、2018年）、リバイバルのリーダーとして認識されている二人のうち、デュルケムとモースとヴェーバーの古典的なアジェンダにより精通し、より忠実であったのは誰かにつ



いて、口を酸っぱくして議論することに限られている、アルナソンのアイゼンシュタットからのわずかな逸脱とその寡黙な批判を承認し（Knoebl, 2011, Spohn, 2011）、過去70年間に「文明」という言葉を使ったことのある評判の高い学者を、クリフォード・ギアーツのように、時には「消極的」であるとしても、文明分析の実践者として主張する（Arnason, 2018）。非常に有望な「文明の転回」は、人間の現実の理解を前進させるものではなかったと結論づけざるを得ない。

文明分析の根本的な問題は、論理的に一貫性があり、経験則に基づいた "文明" の定義ができないことである。

この問題は、第一に、社会科学や人文科学全般において、文化的・社会的現実に対する明確かつ体系的な理解が欠如していたことに起因する。

### 比較文明論レビュー

そのもうひとつの理由は、特に中国への造詣が浅く、適切な比較の視点がなかったことである。

このように新たに拡大した比較資源を活用すれば、先に述べたように、「文明」の論理的定義から始めて、体系的な文明間比較のための論理的に一貫した概念装置を最終的に構築することができる。「それは、世界文化に関する既存の専門的知識から経験的に情報を得て、中国文明と「西洋」（「一神教」）文明の比較で得られた知識と照らし合わせて方法論的に検証し、文化的・社会的現実に関する包括的な理解に組み込むことである。このような概念装置は、新たな研究プログラムの実施を可能にするだろう。

- 実際の体系的な文明間比較は、願わくば長く続けたいものである。<sup>3</sup>

この研究プログラムは、両文明の全体的な特徴を確実に理解し、その時空間的な輪郭を確立し、世界中の研究者が継続的に検証できるような一連の仮説を構築することにつながるだろう、特に、ウェーバーが提起した、なぜ西洋において、そして西洋においてのみ、文化的生産物が普遍的な意義を持つと信じられてきたのかという疑問について、客観的かつ非ヨーロッパ中心な方法で考察する。

### 文明間比較のための概念的装置

体系的な比較はすべての科学的調査の基礎にあり、物理学や生物学における科学的手法の本質をなすものである。系統的な比較は、経験的現実に関する仮説を検証する唯一の方法であり、科学が進歩するための論理的演繹法の必須条件である。

体系的な比較を用いることで、物理学と生物学は急速かつ持続的な進歩を遂げることができた。もしそのような進歩が人間科学に見られないとすれば、それは比較法を用いることの欠陥、特に文明分析によって実証されたように

、比較の非方法的（非体系的）な使用によるものである。

## 比較文明論レビュー

系統的な比較とは、同じカテゴリー内の現象同士（例えば、グラニー・スミス・アップルとレッド・デリシャス・アップル）を比較することである。異なるカテゴリーを（「カテゴリー」カテゴリーの現象として、例えば、「果物」カテゴリーのリンゴとオレンジのように）比較することで、あるカテゴリーと別のカテゴリーを区別することはできるが、異なるカテゴリーに属する現象は比較できない。

つまり、システムティックな比較が前提となる：

- a) 比較の対象となるカテゴリーの明確な定義。
- b) 比較される現象の明確な定義-それらが同じカテゴリーに属することを確認すること。

方法論的に言えば、これは現実の脈絡のない要素の行き当たりばったりの寄せ集め、つまりリンゴとオレンジにすぎない。

一般に、人間性の研究は、この中心的な主題そのものを他の研究カテゴリー（生物学や物理学の主題）から区別する明確な理解がないために、ひどく妨げられてきた。

ダーウィンの自然淘汰による進化論が登場する以前は、生命と物質との間に同様の区別がなかったのである。ダーウィン以前の生物学は発展するどころか、何世紀も停滞していた。つまり、生命は物質の（物理的な）法則に還元可能である（唯物論の立場）という理論的な可能性と、生命は*生命的なエラー*を体現している（生命論の立場）という理論的な可能性である。

ダーウィンの進化論（Darwin, 1859）は、現実の範疇として生命を物質から切り離した。生命すべてに適用可能な一般法則を仮定し、それは無生物を規制する法則には還元不可能でありながら、その境界条件内に存在する、つまり

論理的に完全に一致するものであった。これによって、生命を "*sui generis* "な現実、すなわち自律的に出現した経験的現実とみなすことが可能になり、この現実を集中的に研究する生物学が実現したのである（Polanyi, 1968, Corning, 2002, Chalmers, 2006, Clayton, 2006）。こうして物理学への依存から解放された生物学は、ますます発展してきた。

### 比較文明論レビュー

ダーウィン以前の生物学と同様、人類研究は、還元主義的な立場（人類は本質的に生物学的な現象であり、他の生物種の中の一つの生物種であり、他の生物種よりも発達しており、人類の歴史はこの生物種の生物学的進化の継続であるという暗黙の信念に基づく）と、根本的に、人間の現実における因果的要因の科学的接近不可能性を主張する立場という、二つの非生産的な選択肢の間で立ち往生している。前者は、人間を他のすべての動物から分類することはできず、人間科学と生命科学の主題を量的に区別することしかできない。

つまり、暗黙のうちに、しかし決定的に、人間性の科学は生物学の下位学問分野となり、実際、その貧弱で情報不足の相対的な学問分野となるのである（社会科学や人文科学の実践者で、生物学の基本的な概念に精通していると主張できる者はほとんどいないのだから）。後者は、社会学者や人文科学者が主張しうることですべてが恣意的であることをあらかじめ認め、これらの学問分野で生み出される知識を暗黙のうちに、しかし決定的に信頼できないものとし、権威を否定するものである。

文明分析においても、社会学や政治学一般と同様に、この立場は、因果関係に非協力的なスタンスと物語アプローチを好むことによって表現される（Arnason, 2018, Maines, 1993）。すなわち、すべての歴史的説明は「単なる」「（理論的な）物語、『理論的な』物語」であり、その構築には「説得力のある『筋書き』を設定するための出来事や構造の選択が必要である」（Knoebl, 2011, p.17）という主張である。

このような物語は、その筋書きが説得的である限り良いものであるが、どの筋書きがどの程度説得的であるかは、語り手の語りの技量のほかに、観客が納得する準備ができていようかどうか、つまり観客がすでに納得できると思うもの、つまり偏見に左右される。これらの基準は、論理や物語と事実との対

応（命題を検証可能なものにし、伝達された情報を信頼できるものにする2つの要素）とは無関係であるばかりか、既成の、慣習的な、知恵を頑なに支持し、それ以上の発展を妨げる。

ダーウィンの例に倣えば、人類の科学は、その主題を生物学の主題から切り離し、カテゴリーとして定義すれば、この苦境から逃れることができる。そのために必要なのは、動物というカテゴリーの中で、ヒトと他の動物を比較することである（一般的な果物というカテゴリーの中でリンゴとオレンジを比較することに似ている）。つまり、比較動物学は、人類と非ヒト動物を客観的に区別するための基礎なのである。

他の動物との比較は、驚くべき多様性を直ちに浮き彫りにする。

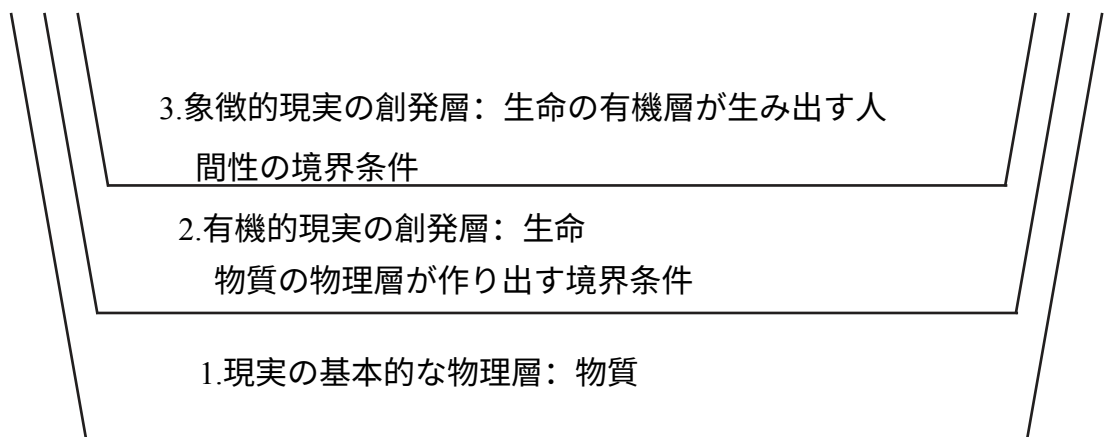
- オオカミ、ライオン、イルカ、霊長類など、最も社会的で知的な動物であっても、動物社会、すなわち生き方は相対的に画一的である。

## 比較文明論レビュー

例えば、ホモ・サピエンスとチンパンジーのゲノムの量的な差は2%にも満たないことを念頭に置けば、生き方の多様性における大きな違いは、遺伝学的に、つまり生物学的進化の観点から説明できないことは明らかである。その代わりに、他のすべての動物がその生き方や社会秩序を主に遺伝学的に伝えているのに対し、人類では生き方が主に象徴的に、さまざまな種類の伝統を通じて伝えられているという事実によって説明される。文化」という言葉が暗黙のうちに指し示す、人間の生活様式のこの象徴的な伝達こそが、人間を他の生物学的動物界から根本的、質的に隔てているのである。

このような象徴的、あるいは文化的な伝達への依存は、生命という有機的現実の生物学的法則に還元されない自律的な創発的現実、つまり、自然淘汰による進化の法則によって確立された生命が、物質の物理的法則には還元されないがその境界条件の中に存在する自律的な創発的現実として扱われるのと同じように、明らかにこれらの法則の境界条件の中に存在するにもかかわらず、人類を "*sui generis* "の現実として扱うことを可能にしている。

一般的に経験的現実とは3つの層で構成され、その上の2つ、生命と人間の有機的な層と象徴的な層は、以下の模式図のように創発的であると想像することができる (Greenfeld, 2013) :





デュルケームが『方法』（Durkheim, 1895）の中で、いかなる存在論的立場にも自らを委ねることなく、社会的事実を事物として扱うよう忠告しているように、ここでの人間性は、有機的現実に還元できない創発的現実として扱われる。人間性を生物学の主題から分類的に切り離したことで、我々はその際立った-自律的な-特徴に焦点を当てることができる。

### 比較文明論レビュー

というのも、人類をカテゴリーとして定義する際立った特徴は、社会（社会は、昆虫から始まる数多くの動物種の中の生命の付随物である）ではなく、その顕著な多様性を説明する人間の生活様式の象徴的な伝達過程、文化だからである。

生命と人類を、自律的ではあるがその下にある層の境界条件の中に存在する（つまり、境界条件がなければ不可能な）創発現象であると考えることの中心的な意味は、こうした創発的現実の中のすべての規則性は、その下にある層で働く法則と論理的に一致していなければならないということである。

このことは、人類について仮定されたあらゆる規則性（あらゆる一般化、あらゆる理論）が、ある程度の信頼性を装った学問的言説の中で真剣に受け入れられ、受け入れられるためには、この規則性を人間の動物的有機体に関連づけるメカニズム、すなわち有機的世界への翻訳や写像のメカニズムを伴わなければならないことを前提とする。人類が象徴的現実であるという認識は、そのようなメカニズムを意味する。つまり、象徴的現実におけるあらゆる規則性を、心、つまり個々の脳が支える象徴的プロセスを通して、人間の生物学的有機体に結びつけるのである。

個人レベルの文化プロセスとしての心、すなわち「脳の中の文化」あるいは「個別化された文化」という考え方は、『心、近代、狂気』（グリーンフェルド、2013年）で展開された：*The Impact of Culture on Human Experience*（グリーンフェルド、2013年）である。

特に、この心の理解によって、西洋社会を襲っている機能性精神疾患（うつ病から統合失調症まで）について、これまで欠けていた包括的な解釈を提供することができ、それ以前はあらゆる説明から逃れていた、西洋社会におけるこのような精神疾患の割合の増加という悲惨な傾向を説明するのに役立つ

。この説明の背後にある理由は、「脳の中の文化」としての心という考え方が、心を外部からの（身体から独立した）刺激、例えば食物や空気の胃や肺などの器官における処理、すなわち消化や呼吸に類似させていることに気づけば明らかになる。

その両方が有害な外部刺激によって阻害され、完全に健康な臓器であっても病気につながる可能性があることは容易に理解できる。このことは、周囲の文化（すなわち特定の考え方や価値観）における問題が、生物学的な器官にどのような影響を及ぼし、実際の医学的な病気につながるかを理解することを可能にする。このような文化的プロセスを有機的プロセスに変換することは、文化分析の重要性を飛躍的に高める。

### 比較文明論レビュー

人間科学の主題が象徴的（文化的）現実であると認識されることから、他にも多くの特徴が導かれる。それらは象徴の性質に論理的に含意されている。記号は恣意的な標識であり、記号が伝える意味は、記号が使われる文脈によって定義される。文脈は、そこに新しい記号が追加されるたびに、つまり絶え間なく変化する。現在の意味はすべて、その直前の文脈と、それに続く文脈と意味に依存し、その変化はこうして時間の中で起こる。つまり、象徴的現実とは時間的現象であり、プロセスなのである。

構造に関する言説における構造の概念は、メタファーにすぎないということに常に念頭に置かなければならない。文明分析や一般的な社会科学における中心的な困難の一つは、構造を再定義し、それを原因として扱うことであり、実務家が認識しているように、調査対象の現象の過程的性質に対する理解が不十分であることである（Arnason, 2018）。<sup>4</sup>

象徴のプロセス、つまり象徴に対する意味の絶え間ない付与と再付与、あるいはその解釈は、実際には心の中で起こっているのであり、文化は歴史的かつ精神的なプロセスなのである。このことは、文明の学際的な議論に心理学が必然的に関与することになる。文明分析のもう一つの弱点は、学際性を主張する一方で、心を焦点とする学問の重要性を考えたことがないことである。

ここで描かれた文化についてのごく予備的な理解は、文化のどのような側面を研究しなければならないかという理解でしかないが、それは連続性と偶発性の両方を意味し、心は創造的であり、その創造性は外部から作用する文化的刺激によって必然的に方向づけられるという認識の両方を意味する。あらゆる特定のケースにおける連続性と偶発性の相対的な重みは、経験的に確立されなければならないが、両者の関係はあらゆるプロセスにおける中心的な問題である。

デュルケームとヴェーバーはともに、生物学に類似した、多くの下位学問を含む統一的な人類科学を構想していたが、この科学の焦点は文化になければならないことを理解していた。この理解は、ヴェーバーの仕事（とりわけ、彼が構想し、最終的に「社会学」と名づけた科学や、彼自身の研究課題を「文化史」と定義したこと、また彼の著作全体を通じてこの用語を惜しげもなく使用したこと）においては明白であったが、デュルケームの仕事においては暗黙的なものであった。

### 比較文明論レビュー

とはいえ、デュルケムの著作が文化に焦点を当てていることは、彼の集団表象の強調、集団意識という中心的に重要な概念、社会的事実の大部分は精神的なものであるという主張、社会的なものに対して「道徳的なもの」を用いることなどで明らかである。2人の古典はまた、文化は構造ではなくプロセスであるという点でも一致していた（2人とも、歴史を社会学から切り離すのはおかしいことだと考えていただろう）。

-これは研究をデータから切り離すことになる）そして、このプロセスにおける能動的な要素は個人、すなわち心である。

この意味で、デュルケムもヴェーバーも社会学的メンタリストとして特徴づけられる（Greenfeld, 2015）。デュルケムとモースの「ノート」とヴェーバーの「著者序説」である。

マルクス主義に暗黙のうちに根ざした社会科学全般の還元主義的立場を反映して、アイゼンシュタット以降の文明分析の実践者たちは、二人の創始者に対する敬愛の念はあっても、彼らが文化的現実を論じていることをまったく見落としていた。現代の社会科学（そして、表向きは文明を文化的現象とみなし、人間の文化的多様性を説明しようとする文明分析）において、文化は、政治的、経済的、その他あらゆるものと同様に、人間の社会生活の一要素、*特殊な側面*として理解されている。これは、生命そのものを有機的現実の特別な側面として扱うことに似ている。

文明分析において、文明や文明の「構造的な」（主に政治的な）側面が文化と同等に重視されなければ、分析は「文化主義」（生物学における生命過程への注視を「生物学主義」と非難するのに似ている）の非難の対象となる。

文明分析が文明の論理的定義を発展させることができず、したがって人間世界の理解を深め、文明分析が自らに投げかけた問いに答えることを可能にす

るような体系的な比較を行うことができないのは、このような根本的な誤解、つまり、人間特有の現象がすべて属するカテゴリーそのものを文化に認めることができないからなのである。

人間社会科学の主題である人間性を、創発的な現象として明確に定義することで、論理的かつ実証的な（科学的な）研究が可能となり、権威を主張し、この主題を信頼できる客観的な理解へと導くことができる。とりわけ、このことはまた、提案された解釈の不可避な恣意性と主観性の言い訳として意図された、物語的比喩に頼ることから、人間性の研究者を解放する。

### 比較文明論レビュー

その代わりに、別の比喩を使うことが奨励される。（特に刑事）法における事件の立件である。作者の技量と聴衆の信憑性の範囲内で説得力のある物語を語るのとは異なり、訴訟とは正義を執行するための根拠であり、そのため完璧に客観的であること、つまり厳密に論理的で事実即していることが求められる。具体的には、動機（なぜ犯罪や不法行為が行われるのかという問いに答えること）と機会（どのように行われるのかという問いに答えること、つまり原因が結果に結びつくメカニズムを立証すること）を立証することが求められる。ケースの構築は、なぜ、どのように、という推測、予備的仮説、あるいは暫定的なアウトライン、すなわち定義（調査の過程で実証的に検討・検証される）から始まる。定義には、なぜ、どのようにという問いに答える可能性が含まれていなければならない。

文明分析は、体系的な比較作業を可能にするような文明の定義には到達しなかった。デュルケムもモースも、そしてウェーバーも、このプロセスが同じ（すなわち文化的）範疇にある他のものとは質的に異なることを直感していたが、その違いが何であるかを仮定することはなかった。後の文明分析の代表者たちは、文明の本質的な文化的性質を完全に見失っており、したがって、分析の最初の段階として文明を他の文化的現象と区別する論理的要件を見失ったのである。

例外なく、彼らは文明を定量的に「究極の部族」「人々の最高の文化的集団」であり、人類を他の種から区別するものではない、人々が持つ最も広範なレベルの文化的アイデンティティ」（Huntington, 1996）と定義した。（Huntington, 1996）、あらゆる種類の複数の社会集団であり、デュルケムやモースの純粋に記述的な発言を分析的な記述とみなし、ウェーバーの探索的な（体系的ではない）研究に含意されていると見なしたのである。

これによって文明と宗教が共通に同一視されるようになり、ユダヤ教、キリ



90号、2024年春

スト教、イスラム教（およびキリスト教とイスラム教の異なる形態）を別個の文明として日常的に識別するようになった（Huntington, 1996, Arjomand, 2004b, 2010, Eisenstadt, 1992, 1999, Huff, 2017a, 2017b）、現代社会を文明としてとらえるだけでなく、ヨーロッパを文明として、西洋社会を文明として、ユーラシアを文明として（Arnason and Wittrock, 2004, Arnason and Hann 2018, Hann, 2018a）、人類全体を文明としてとらえる。

実際、アメリカやスイスのような明確な連邦国家に始まり、自治区を持つロシア、少数民族が公認されている中国、その他どこまでいっても異質な国家集団など、どのような国家も複数の社会集団とみなすことができる。実際、アイゼンスタット（1996）やアルナソン（1997、2002）は、社会集団として同質性に限りなく近い日本でさえ文明とみなしている。

### 比較文明論レビュー

その結果、アメリカ中西部と沿岸部の関係、スイスとEUの関係、日本と中国の関係などを「文明間の出会い」とみなすことが可能になる。区別のないものはすべて文明分析の対象となり、理論的には無意味となる。しかし、上記の方法論的考察に基づけば、方法論的に健全な文明の定義から出発して、体系的な文明間比較のための概念的足場を構築し始めることは可能である。

繰り返しになるが、この定義の焦点は、世界の政治と経済（人間的なものと同様に、本質的に文化的でプロセス的な現象であることを忘れてはならない）の新しい構成によって示唆される。

中国が長い間西側諸国と無関係であったということは、西側諸国が中国から独立して発展してきたことを意味し（一方、イスラムやロシアが誕生した瞬間から独立して発展してきたとは言えない）、したがって、中国も西側諸国から独立して発展してきたと仮定することが正当化される。

相互の）文化的独立性という非常に稀な性質が、文明を他の文化現象とは質的に異なるものとして定義することを可能にしている。宗教は自立しているが独立しておらず、国家は自立しているが独立しておらず、制度は自立しているが独立していない。これらすべての文化過程（あるいは伝統、象徴伝達の過程）は、その自律性の性質によって互いに区別される。しかし、互いに独立した文明は、さまざまな自律的な伝統を文化的系列に統合し、他の文化的系列から分離する。

デュルケームとモースは、文明の中で団結している「民族の家族」（familles de peuples）について忠告的に言及している。現代の文明分析の実践者たちは、この「社会の家族」をあらゆる複数社会の集団と同一視しているが、家族を構成するためには、その構成員が無造作に投げ出されたものであってはならず、デュルケームとモースが強調するように、「issus d'une meme origine」

(デュルケームとモース、p.4)、つまり共通の(この場合は文化的な)源に関連していなければならないことを忘れている。

文化的プロセスはいくつかのレベルで同時に起こっており、それらは互いに分析的に区別することはできるが、経験的に分離することはできない。

まず始めに、一般的には個人の心のレベルと集団のレベルがある。しかし、後者においては、(象徴的な伝達の過程、すなわち伝統の)3つのレベルを区別することができる。文明は最も永続的で因果的に重要なレベルであり、他の2つのレベルを包含している:

### 比較文明論レビュー

- a) 社会制度のレベル、つまり、デュルケムの独自の定義を用いれば、象徴的であると同時に文化的であるという意味で、その文化的性質を強調している。  
精神的な、経済、家族、政治といった社会生活の特定の領域において確立された「思考と行動の方法」（デュルケム、1895）であり、その自律性はそれぞれの事例において生活領域の制約を反映している。
- b) *機能的に統合され、地理的・政治的に拘束された社会制度システム* - 昔はほとんどが宗教であったが、今日では国家である。  
歴史的に進化してきた現実の特徴的なイメージの、システム全体の組織原理（システムの伝統）が、すべての機関に反映されており、強調すべきは、その構成員が共有するアイデンティティの中に反映されていることである。

文明とは、そのような自律的なシステムの家族集合であり、同じ（文明的な）第一原理を共有し、体系的には互いに関連していないものの、その発展において相互に依存している。

先に指摘したように、機能的には、文化とは人間の生活様式を伝達するプロセスである。この伝達の主なメカニズムは、制度や制度的伝統であり、これらは互いに異なる側面を持っている。制度とは、すでに述べたように、考え方や行動の仕方であり、伝統とは、制度、考え方や行動の仕方に関する処方箋／前提条件、あるいは要約／物語から綴られるものである。

思考と行動の明確な定式化として、伝統は制度を支え、思考と行動で表現される制度は伝統を永続させ、伝統を適切な状態に保ち、生き続け、発展させると言える。制度と伝統の関係が認識されれば、制度も伝統も、ある活動領域（家族、科学、文学）に特有なものであることもあれば、アイデンティティ共同体（宗教、国家、文明）に一般的なものであり、その中での活動領域を横断するものであることもある。

心、近代、狂気』で説明されているように、アイデンティティは心の中心的なプロセスであり、それが適切に機能するために不可欠である。したがって、一般的な制度や伝統は特定のものに優先し、それらに情報を与える（すなわち、宗教、国家、文明の制度や伝統は、家族、経済、政治に情報を与えることになる）。

先に論じたように、明確な伝統は一貫性をもって定式化されればされるほど、より永続的なものとなる。

伝統は、それ自体にのみ固有の要素を含んでいる場合がある（それが限られた制度的な生活領域、つまり経済に固有のものであれ、アイデンティティの共同体に一般的なものであれ）。

### 比較文明論レビュー

言い換えれば、ある伝統にとってオリジナルなものである。あるいは、オリジナルな要素が組み込まれた、あるいは追加された、より古い、あるいはより一般的な伝統から派生した、あるいは借用された要素に加えて、そのような特定／オリジナルな要素を含んでいる場合もある。

文字によってのみ、これらの要素を識別し、伝統の層間の連続性をたどることができる（したがって、ある社会の制度構造や文化的性格を理解することができる）。純粹に口承による伝統は、必然的にそれ自体が独創的であり、別個のものであり、より長期にわたる発展とは非連続的なものである。その歴史をたどることは不可能である。

最近（過去500年）のすべての文字による伝統のルーツは、5000年以上前の3つの古代の、文字で明確に表現された伝統にある。一神教、中国、インドである。これらの古代の、明確かつ一貫して定式化された一般的な伝統が、今日の世界に共存する3つの文明である。

一般的なものであれ、特定のものであれ、最近書かれた伝統はすべてこの伝統に遡ることができる。最近のすべての文字による伝統の基礎となる最初の原則がここにある。

文化プロセスの各集合的レベルは、その下のレベルにある特定のプロセス間の類似性を説明するレベルである。つまり、同じ制度の一部であることは、特定の個人の行動（特定の心の動き方）の間の類似性を（違いがあるにもかかわらず）説明することになる。

- 例えば、アメリカの家族、経済、政治はある特徴を共有し、フランスやロシアの家族、経済、政治とは系統的に異なる。
- 例えば、アメリカ、フランス、ロシア、トルコやエジプトは、ある種の特徴を共有し、ある種の家族的類似性を持ち、中国、日本、韓国、

台湾とは体系的に異なる。

あらゆる制度／伝統の説明は、まずその原型となる要素（問題となっている伝統を定義し、他のすべての伝統から切り離す要素）の歴史を考察し、次にその伝統が組み込まれているすべての先行伝統を第一原理に至るまで考察することに基づかなければならない。このことは、輸入された伝統／制度にも当てはまる。

## 比較文明論レビュー

例えば、マルクス主義のような教義は、米国とロシア、あるいはそれ以上に中国では異なる解釈がなされ、異なる行動の動機となることが予想される。

冷戦そのものではないにせよ、冷戦の最も重要な紛争のいくつかは、共産主義イデオロギーに対するまさにそのような「客観的」な見方から生じたものである。<sup>5</sup>

心とは、あらゆるレベルの集団的な文化プロセスにおける能動的な要素であり、その永続と変化に絶えず関与し、同時に絶えずその影響を受け、束縛され、刺激される。文明は、集合的なレベルにおける文化プロセスの独立した、したがって基本的なレベルを構成している。それは、集合的なレベルにおける他のいかなる文化プロセスにも依存しないという意味においてである。

## 結論

文明の定義について、便宜上もう一度述べておこう：文明とは、**明確で、自閉的で、自給自足的で、自己生成的なものである。**

**文化的現実の変種であり、そのような変種が共存する可能性のある他の変種とは、どこから見ても無関係である。それは、成文化された第一原理を持ち、外部からの影響を受けにくい、永続的で自給自足的な文化であり、メガあるいはメタ文化であり、メガあるいはメタ伝統である。**

この文脈で「永続的」とは、何世代にもわたって、少なくとも5世紀にわたって伝えられてきたことを意味する。「第一原理」とは、実存的な経験を決定する、拘束力のある、疑う余地のない価値観、考え方、思考様式を指し、「成文化された第一原理」とは、書き言葉に体現され、言語そのものを通じて伝えられた原理を意味する。

この定義は、文明がなぜ、どのように存在するのか、すなわち、文明がなぜ



、どのように独立しているのか、つまり、持続的に自閉し、自給自足し、自己生成しているのか、という問いに対する可能な答えという方法論的要件を満たすものである。そうになっているのは、成文化された第一原理があるからであり、言語そのものを通じて伝達される思想を束縛し、それゆえに実存的経験を決定する、つまり心を形成するのである。文明が外部からの影響を受けにくくするのは、その中にいる人々の心に最も大きな影響を与えるからであり、文化の伝播の道に利害関係のない障壁を築くのである。

## 比較文明論レビュー

したがって、この定義によって、デュルケムやモースが提起した核心的な問いを検討することが可能になる。ある文明が広がる地域を決定するものは何か？ それはまた、ヨーロッパ／西欧社会が属する文化的家族（すなわち文明）を、一神教文明と定義することも可能にする。一神教文明には、ロシアや、とりわけ重要な意味を持つイスラム教が含まれるが、これらは、その出現の瞬間から、ヨーロッパ／西欧社会にとって重要な他者であった。

## 参考文献

- Arjomand, Said A. "Perso-Indian Statecraft, Greek Political Science and the Muslim Idea of Government". Pp.163-179 in Arjomand and Tiryakian, 2004.2001.
- Arjomand, Said A. "Islam, Political Change and Globalization.".論文イレブン。76:5-24.2004a.
- Arjomand, Said A. "Transformation of Islamicate civilization: 13世紀の転換点?" Arnason and Wittrock.P.213-245 in Arnason and Wittrock.2004b.
- Arjomand, Said A. "Culture and Power: 比較文明分析".  
倫理学。17:1, 3-16.2006.
- Arjomand, Said A. "Developmental patterns and processes in Islamicate civilization and the impact of modernization." P.205-226 in Joas and Klein, 2010.
- Arjomand, Said A. "Axial civilizations, multiple modernities, and Islam." *Journal of Classical Sociology*.11:3, 327-335.2011.
- Arjomand, Said A. (ed.) *The Political Dimensions of Religion*.SUNY Press, 1993.Arjomand, Said A. and Tiryakian, Edward (eds.).*Rethinking Civilizational Analysis*. SAGE Studies in International Sociology 52, 2004.
- 社会理論と日本の経験：二重文明。  
Kegan and Paul, 1997.
- Arnason, Johann P. "Civilizational Analysis, History of." *社会行動科学事典*.2001.
- アルナソン、ヨハン・P. *日本の歴史と文明に関するエッセイ*.TransPacific Press, 2002.
- Arnason, Johann P. *Civilizations in Dispute: 歴史的問題と理論的伝統*.Brill, 2003.
- Arnason, Johann P. "Civilizational Patterns and Civilizing Processes." *International Sociology*.16:3, 387-405, 2004.

Arnason, Johann P. "Understanding Intercivilizational Encounters." *論文イレブン*.  
86: 39-53.2006.

Arnason, Johann P. "Civilizational Analysis: パラダイム・イン・ザ・メイキング".  
*生命維持システム百科事典*. ページネーションなし。2007.

Arnason, Johann P. "Comment on Toby Huff's 'Civilizational Analysis and Some  
Paths Not Taken'." *Comparative Civilizational Review*.77:9-15.2017.

## 比較文明論レビュー

- Arnason, Johann P. "はじめに：接触を図り、地形をマッピングする".Pp. xiv-xli in Arnason and Hann, 2018.
- Arnason, J.P. and Wittrock, B. (eds.) *Eurasian Transformations, 10<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> Centuries : Crystallizations, Divergences, Renaissances*.Brill, 2004.
- Arnason, J.P., Eisenstadt, S.N. and Wittrock, B. (eds.) *Axial Age Civilizations and World History*.Brill, 2005.
- Arnason, J.P., and Hann, Chris.(*人類学と文明分析: Eurasian Explorations*.SUNY, 2018.
- Boli, John."World Polity Theory".ローランド・ロバートソン、ヤン・アールト・シヨルテ編。  
グローバリゼーション百科事典。Routledge.2006.
- Boli, John, and Thomas, George."World Culture in the World Polity：国際非政府組織の一世紀".*American Sociological Review*.62:2.1997.
- Bond, Michael H. (ed.) *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*.オックスフォード大学出版局、2010年。
- Chalmers, David."Strong and Weak Emergence".Clayton and Davies, 2006.
- チェイス・ダン クリストファー 「世界システムの比較：半周辺発展の理論に向けて".*Comparative Civilizations Review*.19:29-66.1989.
- カストリアディス、コーネリアス *社会の想像上の制度*.1975.MIT Press.
- クレイトン フィリップ"創発理論の概念的基礎".Pp.1-31 in Clayton and Davies, 2006.
- Clayton, Philip and Davies, Paul.(*創発の再創発: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*.オックスフォード大学出版局、2006年。
- コーニング、ピーター"「創発」の再出現：A Venerable Concept in Search of a Theory".*Complexity* 7.2002.
- ダーウィン、チャールズ、『*種の起源*』。(原著版、1859年)。デュルケム、エミール.*社会学的方法の規則*(フランス語原書、1895年)。
- Durkheim, Emile and Mauss, Marcel."Note sur la notion de civilization.". *L'Annee Sociologique*.12:46-50.1913.より引用  
<http://bibliotheque.ugac.quebec.ca/index.htm>、3-7ページ。  
Eisenstadt, Shmuel N. *Post-Traditional Societies*.Norton, 1974.

90号、2024年春

Eisenstadt, Shmuel N. "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and Rise of Clerics." *European Journal of Sociology*.23:2, 294-314.1982.

Eisenstadt, Shmuel N. 比較文明への社会学的アプローチ。研究プログラムの開

発。 Hebrew University of Jerusalem: Truman Research Institute, 1986a.

Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. SUNY Press, 1986b.

Eisenstadt, Shmuel N. *Jewish Civilization: ユダヤ人の歴史的経験と比較の視点*.SUNY Press, 1992.

比較文明論レビュー

Eisenstadt, Shmuel N. "Religion and Civilizational Dimensions of Politics." Pp. Arjomand, 1993の13-41。

Eisenstadt, Shmuel N. *日本文明: A Comparative View*. シカゴ大学出版会、1996年

Eisenstadt, Shmuel N. "Weber's analysis of Islam and the specific pattern of Islamic civilization." P.281-294 in Huff and Schluchter, 1999.

Eisenstadt, Shmuel N. "Multiple Modernities." *Daedalus*. 199:1. Pp.1-

29. 2000a. Eisenstadt, Shmuel N. "The Civilizational Dimension in Sociological Analysis".

論文イレブン62:1-21. 2000b.

Eisenstadt, Shmuel N. "The Civilizational Dimension of Modernity" Pp.48-66 in Arjomand and Tiryakian, 2004. 2001.

Eisenstadt, Shmuel N. "Some Observations on Multiple Modernities." P.27-41 in Sachsenmaier, Reidel and Eisenstadt, 2002.

Eisenstadt, Shmuel N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. 2 vols. Brill, 2003.

エリアス、ノルベルト *文明化の過程*。ドイツ語原書、1939年、アメリカ初版、エドモンド・ジェフコット訳、ウリゼン・ブックス、1978年。

フクヤマ、フランシス *歴史の終わりと最後の人間*. Free Press, 1992. Geertz,

Clifford. 「The World in Pieces: 歴史の終わりにおける文化と政治

世紀」。 p. 218-263 in Geertz, *Available Light: 人類学的考察: 哲学的トピックについて* P. 218-263, Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton University Press, 2000.

Greenfeld, Liah. 「ロシア形式主義文学社会学: 社会学者の視点」. *Slavic Review*. 46:1, 38-54. 1987.

グリーンフェルド *ナショナリズム: 近代への5つの道*. Harvard University Press, 1992.

グリーンフェルド、ライア *資本主義の精神: ナショナリズムと経済成長*. ハーバード大学出版、2001年

グリーンフェルド、ライア *心、近代、狂気: The Impact of Culture on Human Experience*. ハーバード大学出版、2013年

Greenfeld, Liah. "In Defense of Sociological Mentalism." *The European Journal of Cultural and Political Sociology*. 2:1, 76-87. 2015.

Greenfeld, Liah. "ハンナ・アーレントの心の生涯". Pp.129-154 in *Anthem*

*Companion to Hannah Arendt*, ed. P. Baehr. P. Baehr. Anthem Companions to Sociology, 2017.

グリーンフェルド ナショナリズム: *A Short History*. Brookings Institution Press, 2019. Greenfeld, Liah. Britannica entry "社会科学: 歴史、学問分野、事実"

<https://www.britannica.com/topic/social-science>、2020年。

Hadler, Markus. "Institutionalism and Neo-Institutionalism: History of the

Concepts". J.D. ライト編 『社会科学・行動科学国際大百科事典』所収。2<sup>nd</sup>版。Vol.12:186-189. 2015.

ハン・クリス "人類学、ユーラシア、グローバルヒストリー". Pp.339-354 in Arnason and Hann, 2018a.

比較文明論レビュー

Hann, Chris. "道徳と経済：地方ハンガリーにおける労働、ワークフェア、

公正さ". *European Journal of Sociology*. 59(2): 225-254. 2018b.

ホッパー, キム (統合失調症からの回復: *International Perspective*.

オックスフォード大学出版局、2007年

知的好奇心と科学革命. ケンブリッジ大学出版局、2011年

Huff, Toby E. "Civilizational Analysis and Some Paths Not Taken, Part I".

*比較文明レビュー*. 75: 16-22. 2016.

*The Rise of Early Modern Science: イスラム、中国、西洋*. 3rd 版.

Cambridge University Press, 2017a.

Huff, Toby E. "Civilizational Analysis and Paths Not Taken, Part II: The Great

Divergence.". *Comparative Civilizations Review*. 76: 12-34. 2017b.

ハフ、トビー・E. (編) ベンジャミン・ネルソン. *近代への道：良心、科学*

、*文明*. *Selected Writings*. Rowman and Littlefield, 1981.

Huff, Toby E. and Schluchter W. (eds.) *Max Weber and Islam*. Transaction

Publishers, 1999.

ハンチントン、サミュエル・P. *文明の衝突と世界秩序の再構築*

サイモン&シュスター社、1996年

ヤスパース カール *歴史の起源と目標*. Routledge and Kegan Paul, 1953.

Joas, Hans and KLEIN, B. (eds.) *The Benefit of Broad Horizons: Intellectual and B...*

*グローバルな社会科学のための制度的前提条件*. Brill. 2010.

Knoebl, Wolfgang. "J.P. アルナソンの思想における偶発性と現代性".

*ヨーロッパアン・ジャーナル・オブ・ソーシャル・セオリー* 14:1, 9-22. 2011.

Kroeber, Alfred L. "文明内の流動と再構成". *An Anthropologist Looks at*

*History*. University of California Press, 1963.

Lechner, Frank, and Boli, John (eds.) *The Globalization Reader*. 5th 版. Wiley-

Blackwell, 2014.

メインズ、D . 「物語の瞬間と社会学の現象： Toward a Narrative

*Sociology*.". *Sociological Quarterly*. 34:1, 17-38. 1993.

Mazlish, Bruce. "歴史的かつグローバルな視点での文明". Pp. 14-20 in Arjomand

and Tiryakian, 2004. 2001.

McNeill, William. "世界史と西洋の興亡". *Journal of World History*. 9:2, 215-

36. 1998.



マクニール, ウィリアム *世界史* オックスフォード大学出版局.1999.

中村 元. *東洋人の思考法*. ハワイ大学出版局, 1964.

ネルソン、ベンジャミン。"D&Mの「文明の概念に関するノート」の翻訳と紹介". *Social Research*.38:4, 808-13.1971.

ネルソン、ベンジャミン。"文明複合体と文明間の出会い". *社会学的分析*. 34:2, 79-105.1973.

ネルソン、ベンジャミンマックス・ウェーバーの「著者紹介」（1920年）： A Master Clue to His Main Aims.". *Sociological Inquiry*.44:4, 269-78.1974.

比較文明論レビュー

ネルソン ベンジャミン"ヴィーコと比較歴史文明社会学".

社会調査。43:4, 874-81.1976.

ネルソン、ベンジャミン近代への道。良心、科学、文明。

著作選トビー・ハフ編。Rowman and Littlefield, 1981.

Nielsen, Donald A. "Charles Manson's Family of Love: アノミズム、プエリリズム、そして文明論的観点から見たトランスモラルな良心の事例研究

".*Sociological Analysis*.45:4, 315-37.1984.

Nielsen, Donald A. "Sects, Churches and Economic Transformation in Russia and Western Europe."*International Journal of Politics, Culture and Society*.2:4, 493-522.1989.

Nielsen, Donald A. "Natural Law and Civilizations: 自然」のイメージ、文明内の極性、異端な思想の出現".*Sociological Analysis*.52:1, 55-76.1991.

Nielsen, Donald A. "Rationalization, Transformations of Consciousness and Civilizational Encounters".Pp.119-131 in Arjomand and Tiryakian, 2004.2001.

ニスベット, リチャード・E. アジア人と欧米人はどのように考え方が違うのか、そしてなぜ違うのか。Free Press, 2003.

Polanyi, Michael."生命の不可逆的構造".*Science*.160:3838, 1308-1312.1968.Robertson,

Roland."Globalization Theory and Civilization Analysis".*Comparative*

文明批評。17:20-30.1987.

Rouleau-Berger, Laurence.社会学におけるポスト西洋革命：中国からヨーロッパへ.Brill, 2016.

Rouleau-Berger, Laurence; Peilin, Li (ed.).*Post-Western Sociology-From China to Europe*.Routledge, 2018.

Sachsenmaier, Dominic, Reidel, Jens and EisenstadtI, S.N. (eds.) *Reflections on Multiple Modernities.European, Chinese and Other Interpretations*.Brill, 2002.

Schaefer, Wolf."グローバル文明とローカル文化".Pp.71-86 in Arjomand and Tiryakian, 2004.2001.

Schmidt, Vivien.「言説制度論：思想と言説の説明力".*Annual Review of Political Science*.11:303-326.2008.

シルス、エドワード 中心と周縁: *Essays in Macrosociology*.シカゴ大学出版会、1975年

ソロークン、ピティリム。社会と文化の力学。4 vols.American Book Company.

1937-1941.

スペングラー、オズワルド *西洋の衰退*。(ドイツ語原書、第1巻、1918年、第2巻、1922年)。英語2巻版、訳書。チャールズ・アトキンソン訳。Alfred Knopf, 1932.

Spohn, Willfried. 「世界史、文明分析、歴史社会学：ヨハン・アルナソンの仕事における非西洋文明の解釈」.*European Journal of Social Theory*.14:1, 23-39.2011.

スウェドバーク、リチャード。"A Note on Civilizations and Economics."*European Journal of Social Theory*.13:1, 15-30, 2010.

Taylor, Edward B. *Anthropology: 人間と文明の研究序説*。Appleton, 1881.

比較文明論レビュー

Tiryakian, Edward A. "Civilizational Analysis." Pp.30-47 in Arjomand and Tiryakian, 2004.

トインビー, アーノルド *歴史の研究* 全12巻。Oxford University Press, 1947-

1957. Wallerstein, Immanuel. *現代の世界システム. 資本主義農業と*

*近代世界の起源-16世紀の経済*. Academic Press. 1974.

ヴェーバー, マックス. 「著者紹介.(原著、1920年)。*プロテスタントの倫理と資本主義の精神*」(原著1905年)に収録。Trans. Talcott Parsons. スクリブナー、1930年。

ヴェーバー, マックス *中国の宗教: 儒教と道教*。(原著、1915年)。

ヴェーバー, マックス *インドの宗教: ヒンドゥー教と仏教の社会学* (オリジナル、1916年)。

ヴェーバー, マックス. *拒絶と世界の意味*」(原著、1916年)。

ヴェーバー, マックス. *宗教社会学*」(原著、1920年)。

ヴェーバー, マックス. *古代ユダヤ教* (原著、1921年)。

巻末資料

<sup>1</sup>この並置に基づく概念的枠組みは、文明間の影響力の限界を理解し、インドを考察することを可能にするだろう。それは、過去と現在のすべての文明に適用できるはずだ。

<sup>2</sup>この命題がわれわれの自己理解、つまり、西洋の社会科学や人文科学がこれまで焦点を当ててきた社会世界の理解、つまり、その思考様式、社会制度の根底にある価値観、心理的力学、政治から家族関係に至る生活のあらゆる領域における行動パターンに対して持つ広範な意味については、別の場所で展開する。

<sup>3</sup>提案として、文明史における発生と進化の研究（Eichenbaum 1929; Tynianov and Jacobson, 1928; Greenfeld, 1987）や、「一神教」文明と中国文明の基礎となるテキスト、伝達経路、現代状況の研究から始めるとよいだろう。

<sup>4</sup>このことはとりわけ、社会科学に依拠した政策立案に必然的に影響を及ぼし、政策立案者たちに、その文脈を排除して、目前の状況の顕著な特徴に焦点を当てることを促し、その顕著な特徴の重要性の誤った解釈や、関連する現実の誤った評価につながらないとも限らない。このやり方は、無作為に選ばれたスチール写真に基づいて映画を解釈しようとする試みに例えられるかもしれない。

*比較文明論レビュー*

<sup>5</sup>今日、米中間の地政学的競争の中で、政策立案者は、ナショナリズムと資本主義--それぞれ、最近中国に輸入された西洋的な意識形態と経済活動の西洋的志向--の意味に注意深く注意を払わなければならない。これらの現象が意味するもの、それらが導く行動は、両国において劇的に異なる可能性があり、地政学的状況の正確な評価は、そのような違いを予測することにかかっている。

こうした考察は、文明間および文明内の文脈における地政学的分析にも同様に当てはまる。文化的プロセスを論理的かつ実証的に理解することで、政策立案者は、自国の実際の利益や動機についての認識を深めることはもちろん、自国が属する文明内や他文明内の地政学的ライバルの立場を正確に評価することができるようになる。