

「政治的なもの」の探究

1. 政治学の学問としての位置

「政治学」とはどのような学問なのだろうか。一般的には政治学が、自然科学と区別される社会科学の一分野であるという、それ自身かなり漠然とした答えがまず予想されよう。だが、社会科学の一分野として政治学を位置づけたとしても、たとえばドイツに伝統的なように、政治学とは「国家学」のなかの非法律的部分を扱うものであり、したがって法学の一部であるとする考え方もあれば、イギリスの伝統を継ぐ古典派経済学やマルクス主義、あるいは最近の公共選択論にも見られるように、「政治経済学 (political economy)」として、政治学と経済学との一体性を重視する考え方もある。こうした事情は、日本の大学のなかで、「政治学部」あるいは「政治学科」がどの学部、どの学科系列に位置づけられているかということにも反映されている。比較的に歴史の古い、したがってドイツ流の大学制度を大きく取り入れている国立大学においては、法学部のなかに政治学科、ないしは政治学の講座が設置されていることが多く、また早稲田大学のように、政経学部を置く大学もある。比較的に新しい大学では、社会科学部のなかに政治学科があることが多いし、また、慶應義塾大学のように、一つの大学のなかに、法学部政治学科と総合政策学部という二つの「政治学」関連部門を持つ例もある。

これらのどの分類法も、自然科学と社会科学という、今日では当たり前のようになされる区別を前提にしているが、そもそもこの区別がたんに研究の「対象」の相違による便宜的なものなのか、それとも両者の間に「方法」についての違いがあるのか、もしそうであるならば、社会科学に固有の方法とは何かという問題について今日でも論争に最終結着がついていない¹⁾わけではない。さらにそれ以上に、政治という根源的に非合理的な領域に対して、そもそも「政治学が科学として成り立ちうるか²⁾」という、それ自

身素朴ではあるが重要な問題提起すら可能であろう。

だがこのような事態を前にして、政治学とは対象も方法も未確定な曖昧な学問分野であると結論づけてしまうのは早すぎる。むしろこのような未確定性にこそ、政治学の学としての独自性を見出すことができるかもしれないからである。

そもそも科学 (=学問)³⁾ とは何なのだろうか。常識的には、確立された正しい方法による「世界の客観的記述」からなる「真理の体系」といったものがイメージされることが多いだろう。このようなイメージは、19世紀から20世紀初頭にかけて一世を風靡した実証主義によって生み出された科学観にほかならない。この科学観によって、ひとたび対象が確定され、「最大の信頼性をわれわれに与えるように構成された方法と手続き」が教授されれば、後は自動的に科学的真理が生産されるし、またその知識を増加させ、蓄積することが学問の進歩につながるという「進歩史観的科学像」が生み出された。しかしこの常識は幻想であり、怠惰であるとする言える。なぜだろうか。まずそこから考えてみたい。

2. 科学：一つの問題解決行動

現代の代表的な科学哲学者の一人であるカール・ポパーはかつて、「ア⁴⁾メーバーからアインシュタインまではほんの一步にすぎない」という、この常識をくつがえすような大胆な言明を行なった。アメーバーもアインシュタインもともに、みずからを取り巻く環境のなかで、環境が課す問題に答えようとする。すなわち両者は「問題解決行動」という共通性を持つわけだが、その際に両者が用いる方法にも本質的な差異はない。より良い解決策が何なのかをあらかじめ知りえない両者が採用するのは、とりあえずなんらかの解決策を試してみて、それがうまくいかない場合にはそれをあきらめ、別のものを試してみるという「試行錯誤 (trial and error)」の方法でしかないからである。ポパーが唯一アメーバーとアインシュタインを分かちものと考えているのは、アメーバーの場合、誤りがそのまま個体の死を意味するという意味で、「誤りを嫌う」のに対して、アインシュタインの場合、自分の誤りを積極的に受けとめ、その誤りから学び、それに

よって刺激された好奇心をつぎの試行の糧にしようとする点である。アインシュタインは、誤っても死ぬことはない。彼の仮説が、いわば彼自身のかわりに死んでくれるからである。だからこそ彼は批判的態度を持つことができる。

このように、批判的な問題解決行動という実践の一つとして学問が位置づけられたとしても、何を「問題」とみなすかがつぎに重要である。われわれはアメンバーと同じ問題と格闘しているわけではない。

ここでもポパーの認識論的見解は興味深い。実証主義の時代の認識論は、古典的にはフランシス・ベーコンに典型的に見られるように、外界からの情報が感覚器官をとおして精神に流れ込むとする、ポパーの言うところの「バケツ理論」⁵⁾を想定していた。認識に誤りが生じるとすれば、それは人間の知性に特有の諸要素（ベーコンはこれを「イドラ」と呼ぶ）にすぎない。そこでこの知性のくもりを浄化し、正しい認識を妨げる色眼鏡をはずせば、自然という偉大な書物に書かれた真理は誰の目にも明らかになるし、またそのようにして、あたかもバケツに水がたまるように、知識を増加・蓄積させることができるとする認識論が成立する。ポパーはこれに対して、人間の認識とは受動的なものではなく、能動的なものであり、バケツならぬサーチライトのようなものであると主張する。なんらかの問題意識、期待、すなわち仮説がすべてに先行し、その仮説から現実世界に及びせかけられる「サーチライト」によって、そこに浮かび上がってきたものがはじめて認識されるのである。その意味で色のついていない眼鏡などは存在しないし、また、そもそも眼鏡なしにものを見るということすらありえない。そしてどういう期待、どういう仮説、つまりどういう色のついた眼鏡をかけるかによって、見えるものは異なるのである。

こうしてみると、世界を理論のなかに客観的に「写生」するという学問観がいかに素朴な誤ったものであるかがわかる。学問とはむしろ、無限に多様に存在するし、また存在しうる現実にもわかって、網を投げかけようとする漁師のそれにも似た営みなのである。漁師にとっては、どの方向に、どのような獲物を狙って、どういう網を投げかけるかによって、その成果が左右される。同じように、科学者にとっても、どのような関心を持って、

どのような対象に、どういう方法でコミット（実践）するかによって獲得できるものは異なってくる。

政治学という学問が一見したところ雑多で共約不可能なパラダイム⁶⁾の乱立であるかのような外見を呈するの、こうした理由からである。とくに政治学が、あらゆる学問のなかで最も古くまでさかのぼりうる歴史を持っているだけに、過去の政治理論まで視野に収めればなおさらであろう。こうしたもののなかから普遍的な「政治的なもの」の抽出は可能だろうか。

3. 政治の理論的探究：「政治科学」対「政治理論」

この点で興味深いのがシェルドン・ウォーリンの研究⁷⁾であろう。彼は第二次大戦後のアメリカ政治学が、先入観や偏見さえとりのぞけば事実が客観的に認識できるとする、先に批判した実証主義的な認識論と方法論を背景に、行動論革命という形で科学（science）への道を疾走しすぎたことに危機感を表明する。こうした政治学は、理論を「経験的なもの」と「規範的なもの」とに整然と分類可能であり、科学的な理論とは前者の問題のみを扱うと素朴に信じるところから出発している。しかし、いかなる形の理論であろうとも、「概念」を用いた作業を行なう以上、ある種の規範的性格を持たざるをえない。というのも、「概念はことごとく、現実のいくつかの特徴を無視し、別のいくつかを重視するといった特定の決断に基づいて作り上げられた、洗練され純化された構築物」⁸⁾だからである。理論化を行なうという「実践」に不可避に付随するこのような規範的性格に無頓着なまま、社会過程が作り出す現象的な規則性をそのまま社会的「事実」として、それを評価抜きで認めようとする行動論的政治学は、かくして、みずからの志向する「科学」とは逆のもの、すなわち現存する権力システムを是認し、それを正統化するイデオロギーに転化することになる。経験的なものと規範的なもの、事実と価値判断を分離し、科学の任務を前者に限定するプログラムは、遂行不可能なプログラムであるだけでなく、逆に事実を偽装した価値判断の横行をもたらし⁹⁾てしまうのである。

こうした政治の科学（political science）に対して、ウォーリンは、いま一度政治理論（political theory）の伝統に立ちかえる。もともと古代

ギリシアにおいて「理論 (theōria)」とは、祭儀に関連した言葉であったが、それはしだいに「異国を見物するため、あるいはその地でさまざまな異なった制度や価値観を観察するために、長旅に出ること」¹⁰⁾を意味するようになった。そうしたなかで「理論」とは、1) 実状の観察、2) 経験の集積、3) あらたな展望の獲得、4) 観察された事象の評価という特質をもつ解放的行為の総称となる。このような伝統に発する「政治理論」は、「政治科学」とは異なる課題をみずからに課していると言える。まず第一に、善悪、好悪とは無関係であろうとする科学的「予測」に対して、理論は対象にかかわり、不愉快で望ましくないものへの「警告」を発しようとする。さらには科学が現実を客観的に描写しようとするのに対して、理論は、意図的に選択的であることを自認し、社会内部の見えない相互連関を明らかにするためには意図的誇張もいとわない。第三に、科学が信頼できる確実な知識の獲得をめざすのに対して、理論が求めるのは未来への展望の獲得である。それを獲得するためには、自由な想像力ももちろんのこと、過去の政治理論を学び、それを批判的に摂取するということが重要となろう。というのも、過去の偉大な政治理論は等しく危機の産物——それは混沌とした現実の危機であり、また従来の志向¹¹⁾枠組みではその現実を捉えきれなくなった理論の危機でもある——であり、その危機に対する「挑戦と応答」の関係にあるものだったからである。

過去の政治理論から学ぶとはいっても、過去の理論家たちが挑戦し、答えを出してきた問題がわれわれのものと同じであることはありえないし、彼らがそのつど問題にしてきた問いも同じではない。重要なのは、これらの理論が「政治を見る」形式を作り出してきたことであり、政治的なものとは何かという問いはこの形式を待ってはじめて確定されるということである。したがって政治学という学問にとって最初に置かれるべき最重要課題とは、それがどの種の学問を選択するかという問題でなくてはならない。もっとも、こう言ったからといって、個々の政治理論家がめいめい好き勝手に自分なりの「政治的なもの」を断じてきたのであり、それらの間に何の共通性もないというわけではない。政治理論の変遷をパラダイム転換の歴史として捉えるウォーリンも、それらを貫く縦糸として「共同体と権力

の原理」を指定している。けだし、ダントレーヴも述べているように、すべての政治理論の第一歩は、社会生活を成り立たせるためには、ある種の構成体（共同体）が不可欠であり、それを樹立し、維持するためには力（権力）に訴えかけなければならないし、またその力は¹²⁾実際的な効力を持たなければならないことの認識にあると言えるからである。それでもこのような観点から政治学の歴史を展望してみると、おそらく「政治学」という学問ほど、その姿を多様に変貌させてきた学問分野はなかろう。そこで次節では「パラダイム転換」としての政治理論史を概観することで「政治的なもの」の変遷をたどってみたい。

誤解を避けるためにここで一言だけ付け足しておきたい。これはいわゆる政治思想史概説の試みではないので、たとえばルソー、ヘーゲル、マルクスといった思想史の「常連」についての記述はない。彼らの思想を扱うためには、ここで試みたのとは異なるもう一つ別の「物語」が必要になる。またここでの描写は過去の政治理論をあたかも一つの「歴史的事実」として「過去の目」で忠実に再現しようとする「思想史」（そのようなことが可能だとして）のものでもない。われわれにとって理論的展望の獲得が目的なのであるから、ここでの記述は「現在の目」から再構成をした、あえて選択的で一面的な、誇張を含む「パラダイム転換の物語」とならざるをえない。その意味で、とりあげた個々の思想家の思想内容に対する正確な理解を求める読者は、各人で原典、ないしは専門研究書にあたるようにして欲しい。

1) 自然科学と社会科学の異同というテーマについては代表的な入門文献のみを挙げておく。Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, (London, 1957). (久野収＝市井三郎訳『歴史主義の貧困』中央公論社), Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, (London, 1958). (森川真規雄訳『社会科学の理念』新曜社), I. C. Jarvie, *Thinking about Society: Theory and Practice*, (Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 1986), 大塚久雄『社会科学の方法』岩波新書・1966。

2) これはカール・マンハイムの名著『イデオロギーとユートピア』の第二論文の主題でもある。Karl Mannheim, "Ist Politik als Wissenschaft möglich," in:

Ideologie und Utopie, 4. Aufl. (Frankfurt/Main, 1965 (1929)). (高橋徹編『イデオロギーとユートピア』中公パックス 世界の名著 68 所収) また日本の政治学者としてこの問いにこたわりつづけた者の一人に内山秀夫がいる。たとえば『政治学における現代』三一書房・1979, 241頁以下, および『比較政治論考』三嶺書房・1990, 353頁以下参照。

3) 日本語で「科学」という場合と「学問」という言葉を使う場合でニュアンスが異なるようであるが, たとえばドイツ語ではともに *Wissenschaft* という語を使い, 区別はない。私もこの両者を区別せずに使う。

4) Karl R. Popper, *Objective Knowledge*, (Oxford, 1972), p. 246. (森博訳『客観的知識』木鐸社, 277頁。また同書31頁, 83頁, 294-297頁も参照。)

5) Popper, *Ibid.*, pp. 341-361 The Bucket and the Searchlight: Two Theories of Knowledge. (ポパー・同上書, 379頁以降の「付録 バケツとサーチライト二つの知識理論」) を参照。

6) 周知のようにこの概念は, Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago, 1962/1970). (中山茂訳『科学革命の構造』みすず書房) で有名になったものである。パラダイム概念の曖昧さが指摘されてきたが (M. Masterman, "The Nature of a Paradigm," in: I. Lakatos/A. Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, (London/New York, 1970), pp. 59-89. 森博訳『批判と知識の成長』木鐸社所収, 88頁以降), ここではクーン自身によって修正された定義づけ, すなわち「科学者コミュニティの成員によって共有されている信念, 価値, 技法などの全集合」という社会学的定義と「通常科学の教授に際して, 模範として使われるパズル解き」という哲学的定義を総合した「一定期間, 専門家に対して, 問い方や答え方のモデルを提供することになる広く承認された学問的業績」との定義を採用する。

7) Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*. (London, 1960). (尾形典男=福田敏一他訳『西欧政治思想史』全5巻, 福村出版), および日本で独自に編まれた彼の代表的論文集である千葉眞=中村孝文=斎藤眞訳『政治学批判』みすず書房・1988, 参照。

8) ウォーリン・前掲書『政治学批判』39頁。

9) つぎのポパーの指摘はその意味で当然であろう。「われわれは科学者から, 彼の人間性を奪うことなしに, 彼の党派性を奪うことはできません。全く同様に, われわれは人間として, また科学者としての彼を抹殺することなしに, 彼に価値判断を禁じ, 彼から価値判断をとりあげることはできないのです。」Karl R. Popper, "Die Logik der Sozialwissenschaften," in: Th. W. Adorno u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt/Neuwied 9. Aufl.

(1979(1969)), S. 114. (城塚登=浜井修訳『社会科学の論理』河出書房新社, 120頁)

10) ウォーリン・前掲書『政治学批判』5頁。

11) ウォーリン・前掲書『西欧政治思想史』I, 33頁。

12) A. P. D'Entrevies, *The Notion of the State*, (Oxford, 1967), p. 9, p. 34. (石上良平訳『国家とは何か』みすず書房, 11頁および42頁) を参照のこと。

2

「政治的なもの」の変遷

1. 古典ギリシアの政治パラダイム

図1 チャート：古典ギリシアの政治パラダイム

空間的对象：ポリス

問題関心：規範的（理想政体論）←——ギリシア的時間の観念

方法：哲学（思弁的・直観的）

実践：vita contemplativa > vita activa

共同体と権力：利害対立＝政治の発想はない

周知のように、「政治 (politics)」という言葉はギリシアにおいて成立したポリス (polis) を語源とする。政治とはまさにギリシア人たちによって発見されたものとすら言える。というのも、ピュシス（自然）とノモス（「作為」あるいは「慣習」とも「法」とも「制度」とも訳される）の関係をめぐる展開されたソフィストたちの哲学的議論は、今日でいう「正義論」の原型ともみなしうるものであるが、ギリシアにおいてはそうしたソフィストたちの議論が契機となって、自然現象から独立した、人間自身の手によってつくられる「政治的なもの」の意識が形成されてきたからである。

同じくギリシアのポリスに端を発するものにデモクラシー、すなわち dēmos (市民) の kratia (支配) の概念がある。しかしこれは、われわれにはなじみの近代民主主義とは根本的に異なる概念であることに注意しなくてはならない。当時最大のポリスであったアテネにしても、面積は日本の佐賀県と同じくらいのものにすぎず、人口も最盛期に20万から30万人程度の小規模社会であったからである。さらにそのなかで、参政権を持つ「デーモス」と呼ばれるのは4万人前後の成人男子に限られ、女性や奴隷はそこから排除されていた。¹³⁾

アリストテレスのような高名な哲学者ですら、このことに疑念を差しはさんではいない。彼にとって奴隷とは「言葉をしゃべる道具」でしかなかったのである。ギリシアにおける民主制とは、このように狭く「人間」の概念を設定し、その範囲内で、これら「自由人」の間の支配-被支配の形態を位置づける概念である。

総じてギリシアの哲学者たちにとって、民主制が理想的な支配-被支配関係であるという認識は希薄である。彼らはプラトンにせよ、アリストテレスにせよ、政体は循環するものと考えていた。ギリシアの歴史家であったポリュビオスの政体循環論が有名であるが、それによると、政体はつぎのような循環構造をかたどる。まず君主制は世襲化することで専制に陥る。それにかわって貴族制が出現するが、それも寡頭制に堕落し、ついで現われるのが民主制とされる。しかしその民主制もやがては衆愚政治を迎え、その混乱のなかから、再び有徳の君主が立ち現われ、ここに循環が完成するわけである。

このような思想が生まれる背景には、ギリシア人たちが時間というものを四季の移り変わりや天体の運行から類推される円環的な構造を持つものと考えていたことがあげられよう。¹⁴⁾ 夏が春よりすぐれたものとは言えないように、政体の変転は進歩とは考えられていない。プラトンにいたっては、指導者としての資質のない者がたんなる輪番やくじ(現実にはアテネにおいては軍の司令官を除いて、公職者をこの方法で選んでいた)で選ぶとする民主制は、判断能力もないまま民衆のごきげんとりをする指導者ばかりを生み出すことになるとして民主制に否定的であった。彼は善のアイデアに

よって市民を導き、正義を実現すべき哲学者が王になるべきであると考え¹⁵⁾たのである。

どのような学問の型を構想するかによって「政治的なもの」が異なって見えてくるとする、この小論の出発点にすえた考え方からするならば、アリストテレスの学問分類は非常に興味深い。彼によるならば、学問は大きく三つの分野に区別される。テオリーア、プラークシス、ポイエーシスの三つがそれであり、政治学は倫理学や家政学とともに、プラークシスという学に分類されている。それが自然科学を含むテオリーアと区別されるのは、テオリーアが、研究する者の手によって変えることのできないものを対象にしているのに対して、プラークシスおよびポイエーシスは、人間が手を加えて、その対象を変えることができる点にある。また、さまざまな作品の巧みな製作や対象の熟練した処理という、まさに「技術」を追求するポイエーシスとプラークシスも区別されなければならない。政治学や倫理学を含むプラークシスという学は、文字どおり「実践学」として、行為する人間自身を対象とする学なのであり、その行為者の意志によって生じた運動を研究する学なのである。

アリストテレスはさらに、この三つの学問領域に対応する知の形態として、それぞれ、エピステーメ(理論知)、プロネーシス(実践知、ないしは熟慮)、テクネー(技術知)を割り当てている。ここで注目したいのは、倫理学と一体となった政治学に固有のものとされているプロネーシスという知識形態である。テオリーアに固有のエピステーメが、必然的な論証による厳格な知識であるのに対して、政治的知としてのプロネーシスは正確さを必要としない、大体の真理であればよい。なぜならば、対象たる人間行為は、ピュシスに基づくものではなく、ノモスに基づくものであって、多様で不安定、変わりやすいからである。エピステーメはわれわれの意志によって変えることのできないものを対象にした知識であるから、思考することは意味がない。むしろそれを観想し、記述することが重要になるが、プロネーシスにとっては、みづから思索し、決断を下すことが必要になる。そのようなプロネーシスは不安定で、あくまでも蓋然的なものでしかあり

図2 アリストテレスの学問区分

学の形態	知の形態	具体的学科／特徴
theōria	epistēmē	数学, 自然科学, 形而上学 …運動原理が対象そのものの中にある
prāxis	phronēsis	倫理学, 政治学, 家政学 …運動原理が対象たる行為者の中にある
poiēsis	technē	芸術, 詩学, 医学 …運動原理が対象の外の行為者の中にある

えないからこそ、アリストテレスは政治にとって、市民相互のあいだでの「善」についての意見の交換と形成が不可欠であると考えたのである（図2参照）。よく知られている「人間は本性上ポリスの動物である¹⁶⁾」との彼の言葉は、人間が本質的にポリスに依存しており、そのポリスの秩序は、市民の間でくりひろげられる対話の実践によって形成されるという考え方から出たものである。

概して、ギリシア時代の政治理論は政治を理想のポリスの実現に求め、政治理論とは善い、正しい生活を営むための教えであるとする点にその際立った特徴がある。だからこそ、そこには政治と道徳の区別がない。このことの大きな理由は、自由民たる市民が、奴隷制の基礎のうえに成立する家族（オイコス）の長として、家業や生産労働にわずらわされることなくポリスの公的な問題に献身することができたし、またそこでめざましい活躍をとげ、後世に名を残すことに名誉を感じていたことにある。市民にとってそれは、生活上の基礎的欲求を制度的に満たされたうえでの活動であるわけだから、彼らには政治を権力を用いた配分の問題や利害対立の調停の問題として捉える必要性がそもそも希薄であったと言えよう。むしろ公的な生活から切り離された私的生活は、人間として何ものかが欠如した状

態とすらみなされていたのである。

さらにもう一つの理由として、今日とは異なる彼らの「理論」観に触れておかなくてはならない。ギリシア人たちにとって、理論とは、現実を描写したり、記述したりするものではない。理論は現実の背後にある本質を純粋な形で把握するものでなければならない。彼らの方法は「真理」、「善」、「徳」の本質をあらかじめ思索によって把握し、それを規範として、それに照らして現実の政治行為を批判的に見ようとするものと特徴づけられる。そこで、まず理論が「こうあるべきである」という理想状態を描き出すという課題が重視されたし、また、現実の状態をその理想に向けて変革していくことが「実践」ということの意味だったのである。政治学を実践の学として重視したアリストテレスですら、諸学のヒエラルヒーとしては理論を追求する観想生活（vita contemplativa¹⁷⁾）を実践生活（vita activa）の優位に立つものと位置づけていたのであった。

2. 中世の政治パラダイム：アウグスティヌスからトマス・アクィナスへ

古典ギリシアの政治パラダイムとともに、近代政治思想を生み出すもう一つの重要な前提となるのが、キリスト教の圧倒的な影響のもとに中世ヨーロッパにおいて形成された政治パラダイムである。このパラダイムはアウグスティヌスによって原型的な形で展開されるが、それは当初は、古典ギリシアのパラダイムと自覚的な接点を持つものではなかった。ギリシア哲学、とくにアリストテレスのそれは、ギリシア文明の没落とともにヨーロッパ世界では忘れられてしまった。だがそれはイスラム世界では盛んに研究され、その命脈を保ち続けていた。中世後期に至って、イスラム世界から再輸入されたアリストテレス哲学と、それとは本質的に相容れない部分もあるキリスト教思想を統合したのは、スコラ哲学の王、天使の博士（Doctor angelicus）とも称されるトマス・アクィナスである。

だがここでは話を過度に複雑にしないためにも、特定の学者の思想内容や個々の思想家の間の相違を取捨した原型的なパラダイムを概観しておきたい。

図3 チャート：中世の政治パラダイム

空間的対象：地域的領封国家と観念的統一としてのキリスト教
(個別) (普遍)

問題関心：魂の救済 ←——キリスト教的時間の観念

方法：神学 (理性と信仰の葛藤から調和へ)

実践：世俗外禁欲 (vita contemplativaの優位)

共同体と権力：世俗権力と宗教的権威 (ゲラシウス理論)

ギリシアにおける政治の基本単位はポリス (civitas というローマ時代の概念はそのラテン語訳である) であったが、小規模の地域的領邦国家が乱立するなかで、中世ヨーロッパに政治的観念的統一性を与える役割を担っていたのは、このような領邦国家ではなく、ローマ教皇を頂点とするキリスト教的共同体 (corpus Christianum あるいは Res publica Christiana) であった。中世とは、個別・具体的な世俗の権力と、普遍的・観念的な宗教的権威を二つの中心とする楕円構造において理解する必要がある。別の言い方をするならば、中世のヨーロッパがきわめて多元的な社会でありながらも、統一性を保つことができたのは、各村落にいたるまで、政治権力とは別個に、政治権力よりもはるかに中央集権的な組織をはりめぐらしていた教会に負うところが大い。教会は暴力装置を持たず、必要とあらば、あくまで世俗の君主の軍を借りる形をとる。その典型的な例は十字軍である。権力 (potestas) を持たないローマ教皇は、それだけの権威 (auctoritas) を有していたとも言える。

中世におけるこうした権力と権威の関係を最も象徴的に示しているのが、5世紀末にローマ教皇ゲラシウス一世がその書簡のなかで表明したとされる「ゲラシウス理論」、いわゆる「両剣論 (theory of two swords)」である。

そこで彼が表明したのは、現世は二つの力、すなわち、ローマ教皇の神聖な権威 (auctoritas sacra pontificum) と王の権力 (potestas

regalis) によって支配されているとの見解である。ゲラシウス自身は、この二つの力を対等で相互補完的なものとみなしていた。しかし西ローマ帝国の再生した9世紀以降のヨーロッパにおいては、この聖俗両権の緊張関係が大きな政治的争点となり、それは11世紀の叙任権闘争でピークを迎えることになる。

この時期の学問的営為を担っていたのは神学者たちであった。かつては政治学の中心的役割を担っていた哲学は神学の侍女と位置づけられていたのである。そのなかでもアウグスティヌスの神学的政治論が重要であろう。若き日にはマニ教に帰依していた彼が西暦413年から14年を費やして著した著作である『神国論』(原題は『神の国について異教徒を駁す (De Civitate Dei Contra Paganos)』)は、蛮族のローマ侵入によるローマ没落の原因をキリスト教にあるとする説への反論として書かれたが、注目すべきはそのなかで展開されている興味深い政治論である。彼は現世を「神の国 (civitas Dei)」, すなわち「霊にしたがって生きんとする」救われた人々の国と、「地の国 (civitas terrena)」, すなわち「肉にしたがって生きんとする」, 「悪魔とともに永遠の罰をこうむるべく予定された」人々の国の混合物と考える。¹⁸⁾「神の国」は人類創造の時から歴史のなかにはめ込まれており、最終的には最後の審判において実現されるが、人間には「神の国」と「地の国」を識別するすべも、いつ「神の国」が実現されるかを知るすべもない。しかし現世に「神の国」が含まれている以上、この現世を全面的に否定することはできない。だとすれば、そこでの一定の平和を維持・供給することが必要になる。ここにアウグスティヌスは国家の役割を認めるのである。すなわちそれは、アダムとイヴ以来の原罪を背負った人間に対して、「罪に対する罰と矯正 (poena et remedium peccati)」を執り行なうものとして正当化される。ここにはギリシア的伝統にある国家観とは著しく異なる国家観が読み取れよう。一方で政治権力は人間の墮落から生じ、罪を増幅させるものとして否定的に捉えられながら、他方でその人間の悪しき行為を矯正する必要悪としての役目が国家に期待されているからである。

この種の転換の背景には、キリスト教において、ギリシアのものとは本質的に異なる時間の観念がとられていることが考えられる。ギリシア人たちの円環的な時間の観念に対して、アウグスティヌスに顕著なキリスト教、とくにその終末論の思想が想定している時間は、人類が原罪を背負ったその時から最後の審判における神の国の実現という終局的な目的が実現される方向に直線的に流れる時間だからである。

いずれにせよ、神学的思弁の色彩の強い中世の政治理論は、現世の秩序に対するある種の無関心のうえに成立するものであったことも忘れてはならない。キリスト教が彼岸的な魂の救済を一義的な目的とする以上、その思索は世俗から隔絶した修道院での瞑想生活の方向に向かうのは必然である。アリストテレスとは異なる意味で、ここでも観想生活 (*vita contemplativa*) の優位が理論家の理想となる。この時期の学問は神学を中心として、いわゆる「スコラ哲学」に集大成され、修道院学校、さらには「大学」の母体を生み出すことになる。こうした中世キリスト教神学最大の学問的課題は、ある意味で「非合理的」な信仰と理性的知識との緊張と対立をどのように調停するかという問題であった。比喩的に述べれば、それは2世紀から3世紀を生きたテルトゥリアヌスの命題とされる「不条理が故に吾信ず (*credo quia absurdum*)」という信仰と知性の対立から、11世紀末のアンセルムスの「知らんがために吾信ず (*credo ut intelligam*)」という和解への果てしなき思索と論争の歴史であったとも言えよう。

3. プレモダン・パラダイムの解体：マキアヴェリ

古典ギリシアにおいても、中世においても、そこにおける政治理論には、総じて全体社会と個人との間に矛盾やあつれきが生じうる可能性についての自覚はない。逆に言うならば、エゴイスティックな、反社会的人間、あるいは共同体から切り離された人間という発想そのものがないのである。近代政治理論が成立するためには、共同体の秩序からも自然の秩序からも解放された「個人」という観念が発見されなければならないが、現実主義的観点から古典的な政治理論と真っ向から対立する政治学を首尾一貫した

図4 チャート：マキアヴェリのパラダイム

空間的対象：stato (↔ 古典理論のpolis, civitas, res publica)
問題関心：現実政治
方法：経験的知見+歴史的事実
実践：virtù によるfortunaからの解放 (vita activaの優位)
君主への技術的勧告
共同体と権力：権力の確立・存続、増大 (人倫的発想の解消)

形で構想した思想家としてマキアヴェリは、プレモダンの政治パラダイムと近代政治理論のパラダイムをつなぐミッシング・リングの位置にいる。

マキアヴェリはアリストテレスのように人間を本来的に善への志向を持つ存在とも、キリスト教パラダイムが想定するように救済されるべき墮落した存在とも捉えない。彼にとって人間とは善人にもなりうるが、野心と貪欲、情念と欲望を持つが故に悪人にもなりうる存在である。したがって彼の視点から見えてくる「政治」とは、中世的な「自然の秩序」や「神の摂理」による政治共同体でも、あるいはアリストテレスのように「倫理的徳」の追求による「善い政体」でもなく、¹⁹⁾ 現実に存在する徹底的に党派的で権力的な人間支配の側面である。この意味で、マキアヴェリがギリシア・ローマ以来の政治理論の伝統であった人的な政治的共同体としてのキビタス (*civitas*) やレス・プブリカ (*res publica*) の概念をほとんど等閑視して、権力機構としての国家に力点を置くスタト (*stato*) という概念を採用していることが注目値する。だが権力的な人間支配に彼が注目したとはいっても、「権謀術数」の代名詞として今日でもよく使われる「マキアヴェリズム」という言葉にこめられた、欺瞞や策略を用いて政敵を打倒するという「目的のためには手段を選ばず」的発想が彼の思想の本質なのではない。その意味でのマキアヴェリズムなら、何もマキアヴェリの登場を待つまでもなく、人間の社会生活と同じくらい古くからあったものである。

マキアベリの思想の画期的な点は、それ以前の政治思想に特徴的であったところの人道主義やキリスト教的な政治観が、逆に倫理的欺瞞を生み出してしまふことへの批判意識であり、支配の問題を倫理的連関から切り離し、政治における力の役割を公然と認めたところにある。現実における権力の確立、その存続、増大の方法を示すという冷徹なまでの彼の意識は、当時分裂状態にあったイタリアに統一国家を形成する、そのためには策謀と力を持った人物がその力を使うほかにはないという認識に支えられていた。そこで彼が重視するのが、君主のヴィルトゥ (*virtù*) である。もちろん、彼はここで現代イタリア語、あるいはそれと語源を同じくする英語の *virtue* から連想されるような倫理的な「徳」を意図しているのではない。ヴィルトゥとは原理的に欲望に仕え、欲望をより効率的にコントロールする「手段に関する能力」である。このヴィルトゥは、たとえば軍事面では、勇敢さや狡猾さのみならず、残虐さも含むものである。君主はこのヴィルトゥを使いこなし、運命 (*fortuna*) を切り開いていかななくてはならない。というのも、彼は一方で、人間の手によって運命をかえることはできないとしながらも、運命が支配するのは人間の活動の半分であって、あとの半分はわれわれの支配にまかされていると考えるからである。フォルトゥナという女神には君主とて逆らえないが、この神を味方につけることはできる。彼にとって政治学とは、運命が一転するごとにそれに翻弄²⁰⁾されることがないようにその運命を統御するために君主が身につけるべき技術であるということになる。人間にとって、外的な力である運命を、内的な力であるヴィルトゥによって実践的に克服しようとする彼の発想は、実践生活 (*vita activa*) をはじめて優位に置いたという意味で、プレモダンの政治パラダイムを破壊する画期的なものであった。マキアヴェリにとっての最大の悪徳とは、君主が何らの行動もとらず、運命のなすがままに身を委ねてしまうことにほかならない。だからこそ彼は、「君主が善い性質をすべて持っている必要はない、持っているようにみせかけることが必要である」とか、君主は「必要ならば悪にも入っていくことが必要である」と力説したのである。

政治における「権力現象」への注目というマキアヴェリの着想は、古典

的政治学との決別と同時に、近代政治学への第一歩をひらいた。彼は古典的政治理論において重視されていた実践における熟慮という要因を戦略的な実務能力、人間操縦術に置き換え、ここにアリストテレス的なプラークシスとポイエーシスの区別は意味を失ってしまう。このようにして倫理学からの自律を果たしたマキアヴェリの政治観は、しかし、いまだ学問としての政治学と呼べる域に達した体系性を備えたものではない。それは、フィレンツェ市政府の書記としてみずからが体験によって学んだことと、書斎でのローマ史研究から得た歴史的教訓をもとにした、君主への「支配の技術」の勧告であった。秩序は力によってを作り出されるのであり、道徳や宗教によってではないという彼の構想がいかに革命的であっても、マキアヴェリ自身には、その秩序がどういう内容を持つべきかというヴィジョンも、またその秩序創出のメカニズムの解明も見られないのである。

4. もう一つの解体：宗教改革

マキアヴェリによって強調された実践生活 (*vita activa*) の優位によるプレモダン・パラダイムの解体を別の方向から補強したのが宗教改革である。宗教改革は本質的には政治思想ではない。しかし、政治理論的に見れば、この非政治思想が意図せざる帰結としてもたらした逆説的な「実践生活」の強調は重要である。

マルティン・ルターによって開始された宗教改革の思想的特徴は、教会制度の否定とともに、神の恩寵は直接に人間の内面に及び、人は信仰のみ (*sola fide*) によって救済されるとする「義認説」に集約される。この信仰の徹底的な内面化による良心の自立の主張は、近代的な「個」の創出への足がかりとなるとともに、中世的な普遍とその基盤である教会を解体し、領邦国家の権力を教会の權威から解き放つ論拠を用意することになる。

さらにその方向性を加速させたのがジャン・カルヴァンである。カルヴァニズムの教義内容は、一般に1) 神の絶対性・全知全能性と、それに対比されるべき人間の無力さを強調した神中心主義、2) 誰が救済されるかという問題だけでなく、誰が滅びに予定されているかまで、神によってすでに

決定されているとする「二重予定説」、3)教義の解釈権のみならず、教会員としての市民の信仰、生活全般を監督・処罰する権限を持つ長老の指導による神権政治、4)厳格な倫理と規律による生活といったものがあげられる。しかし、今日、カルヴィニズムを評価する際に重要なのは、この思想がもたらした二つの方向での「意図せざる帰結」である。

すでにルターにおいても、エラスムスの『自由意思論』に対する反論として書かれた『奴隷意思論』のなかで、予定説の根幹となる神の意思の不可知という主張が展開されているが、カルヴィニズムの二重予定説は、救済における人間の能動性を完全に否定する点でよりラディカルなものである。あらかじめ、救いと滅びが決定されているとするならば、いかに悔い改め、善行を積もうともそうした努力はすべて無駄なのだから、現世においては享楽と放蕩の限りをつくそうとするのが普通の人間の習性であろうが、カルヴィニストたちは決してそうは考えなかった。ここに大いなる逆説——フェスティンガーが「認知的不協和²²⁾」と名づける逆説が存在する。「自分が救われるか否かはすでに決まっている」という信仰と「禁欲的に努力するものは報われるべきだ」との信念の間の不協和こそが、莫大な動機づけエネルギーを生み出すのだ。そこでカルヴィニストたちは、それが客観的には救済の原因になりえないことを知りながらも自らの救済の確かさの主観的確認を得るために、現世を「神の栄光を現わす場」と考え、禁欲的な倫理を自らに課したのである。ここに「祈り、かつ働け」という修道院で実践されていた「世俗外禁欲」が「世俗内禁欲」に姿を変える。

マックス・ウェーバーは、有名な『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神²³⁾』において、このようなカルヴィニズムの倫理である<世俗内禁欲>が資本主義の形成に大きく貢献したことを指摘する。それによるならば、ルターによって提示された「天職 (Beruf)」の概念、すなわち自らの職業を神から与えられた使命とみなす職業観念と、カルヴァンによってもたらされた「予定説」が結びつくことで、禁欲的・組織的な職業労働への没頭と、そこで獲得された富を浪費するのではなく、蓄積し投下資本として生産的に利用しようとする資本主義の精神の根幹が形成されたのである。ここにはさらなる逆説的な「意図せざる帰結」が読み取れる。まず、

資本主義というきわめて合理的なシステムがカルヴィニズムという宗教的な「非合理的」信念によって生み出されたという逆説がそれであり、しかも資本主義という営利追求のシステムが、営利追求の哲学によってではなく、逆に営利活動をいましめるような思想から生み出されたという逆説がそれである。

他方、カルヴィニズムの「意図せざる帰結」に対する否定的な評価もある。社会心理学の古典ともいえる『自由からの逃走²⁴⁾』のなかでフロムが描き出すのは、ナチズムに代表される全体主義の起源としてのルターとカルヴァンである。たしかにルターは教会の権威から個人を解放したが、この独立は個人を逆に、自由であることの孤独と不安におとしこめることになった。これに偽りの救いの手を差し伸べたのがカルヴァンの権威主義的性格である。それは一方で、人間を個人の外側の力や秩序に依存させるという「マゾヒズム的性格」と、他方で他人を自己に依存させ支配することで支配対象に依存しようとする「サディズム的性格」の混合と特徴づけることができる。フロムは、権威からの自由が権威への自発的依存に転化するこのような心理構造のメカニズムを分析し、ナチス政権下のドイツ人のメンタリティーとの類似性をそこに指摘したのである。

たしかに宗教改革は、ウェーバーも指摘するとおり「人間に対する教会の支配を排除したのではなくて、むしろ従来²⁵⁾のとは別の形態による支配にかえただけ」であることが忘れられてはならない。その意味で、個人を宗教的権威から解放すると同時に、宗教と政治を根源的に切断したのはつぎに述べるホッブズである。

5. 近代的政治パラダイムの成立：トマス・ホッブズ

マキアヴェリによって着手された政治学の学としての自律化を完成させ、近代政治理論の原型となるパラダイムを形作ったのがホッブズである。マキアヴェリの政治理論が、当時のイタリアの無秩序な状況という危機への対応であったように、ホッブズもまた危機の時代の子であった。チャールズ一世の処刑とクロムウェルの独裁というピューリタン革命前後の激動の時代を生きた彼は、その主著『リヴァイアサン』においても、「万人の万

図5 チャート：ホッブズの政治パラダイム

空間的対象：人工的人間たる国家（部品たる人間の力への欲から導出された国家）
 問題関心：国家の理論的説明
 内乱の回避
 方法：幾何学＋古典力学＋演繹的推論（opinionの排除）
 実践：体系的政治理論の完成と君主への期待
 共同体と権力：個人間の対立を超越的絶対者（＝国家）の創出により回避
 →個 vs. 国家の問題の噴出（＝抵抗権問題）

人に対する闘争（bellum omnium contra omnes）」というアナーキー状態をその考察の出発点にすえている。だがマキアヴェリとは異なって、ホッブズには「科学」への明確な志向性があった。彼はユークリッドの幾何学を模範にした演繹的推論と、近代科学革命の成果たるニュートンの古典的力学を模範とする原因・結果の証明のみによってその立論を組み立てようとしたのである。彼はそうすることによってはじめて、みずからの階級的立場の拘束から離脱し、万人が認めざるをえない客観的真理によって政治問題を理論的に解決することができると考えた。この意味で政治学が一つの科学として自律化していくプロセスはホッブズによって完遂されたとも言える。

彼はまず人間論から議論を進める。彼にとって人間とは自己の欲求を追求し、他人に優越しようとする情念（passion）の持ち主である。そうである限り人間どうしの間には相互不信や恐怖、競争のみが生じることになる。これだけでも、動物界にみられる「弱肉強食」の状況が生まれるが、さらに悪いことに人間は、他の動物とは異なり深慮（prudence）をもっている。この能力が故に、人間は「ただ一度だけの、あるいは一瞬間の²⁶⁾享楽ではなく、将来の欲求への道を永久に確保」しようとする。そこで生じるのが「死に至ってはじめて消滅する権力への不断のやみがたい欲求」

である。「生きてゆくために現在所有している力や手段を維持しようと思えば、人はさらに多くの力や手段を獲得しなければならない²⁷⁾」からである。

人間の自由と平等についてもホッブズの想定は注目に値する。彼は万人が生まれながら平等に「自然権(Naturall Right)」を持つと考える。自然権とは、「各人が自分自身の自然、すなわち生命を維持するために、自分の欲するままに自己の力を用いることができる」自由である。いわば無条件の自由が各人に平等に与えられているのであり、身分や生まれつきの力量差などは本質的でないとこの視点がここには存在するのである。そうだとすると、いまだ国家が存在していない「自然状態 (Naturall Condition)」においては、各人が自己保存のためにこの自然権を行使する結果、「人間は人間に対して狼 (homo homini lupus)」として立ち現われ、ここに「万人の万人に対する闘争」という状態が生じてしまうことになる。自己保存の努力が自己に危険をもたらすというこの状態は、栄光（自由）と悲惨（死の不安）の同居するきわめて逆説的な状態である。そこには強者といえども安心はない。

このような自然状態の悲惨を回避するために、人間は「理性によって発見された戒律」としての「自然法 (Naturall Lawes, Lawes of Nature)」によって自然権を拘束する。その自然法の基本的内容は、第一に平和への努力であり、平和と自己防衛のための自然権の放棄であり、信約の履行義務である。

だがこのような自然法だけでは明らかに十分な平和と秩序を維持することはできない。「剣をともなわぬ契約は、たんなる言葉にすぎず、人間の生命を保証する力をまったく持たない²⁸⁾」からであり、罰の恐怖によって人々を信約の履行と法の遵守へと駆り立てる目に見える権力、すなわち国家権力が必要だからである。だが各人がその自然権を行使しあっている限り、国家の樹立はありえない。そこで各人は相互に契約を取り結び、みずからの権利をある一個人、あるいは団体に譲渡 (authorize) するのである。こうした「社会契約」によって誕生する「リヴァイアサン」つまり、国家とは、人間が自己保存という目的のために契約によって人工的に作り出した理性的構築物であり、しかもそれは人間の自然性に逆らってまで秩

序を維持しようとするのだから、絶対的なまでに強大な権力を備えていなければならないのである。

ここに描き出されたホッブズの国家とは、自然状態を想定することで方法的に既存の社会を一度解体し、個人、しかも徹頭徹尾エゴイスティックな個人を部品として再度組み立て直されたものである。この国家は、人間に、自己の情念を他者のそれと抵触することなく満たすことのできる場を提供するものと考えることができよう。だからこそそこにおいては、統治形態の変更を要求したり、主権者に抗議したりする「政治的自由」は一切認められないが、逆に<主権者の命令>=<法>が禁じていないことならば、すべてが許されているという自由が存するのである。それはいわば、政治的には人間に対して鉄の檻のごとき制約を課しつつも、その檻の枠内では依然として弱肉強食の経済活動を容認するという国家像の正当化でもある。人倫的結合体としての古典的国家観はここにおいて一掃され、権力機構としての国家が前面に立ち現われるのである。

もう一つ特筆しておくべきなのは、『リヴァイアサン』で展開されている独特の政治学の位置づけかたであろう。政治学は、学問の中で唯一「自然科学」と区別されるものとして自然科学に対置され、コモンウェルス（政治社会）の設立によって生じる主権者および国民の権利義務を扱う学問であるとされているのである。「真理ではなく意志が法をつくる（Non veritas sed voluntas facit legem）」、あるいは「真理ではなく権威が法をつくる（auctoritas non veritas facit legem）」という言葉にもうかがえるように、彼にとって政治に介入してくるのは「真理」ではなく、人間の「意志」である。そうであるならば、自然法則を支配する因果関係の外側にあって、この自然を模倣したリヴァイアサンという名の「人工的人間」、すなわち国家を研究対象とする政治学は、自然科学に対する独自性を持つものとして考えられても当然であろう。

人間の感覚をも、刺激に対する反応として完全に力学的に把握しようとする人間論と、その人間を素材にして形成される国家導出についてのホッブズのロジックはきわめてリアリスティックでメカニカルなものであり、

ここに近代政治学の原型が用意されたといえよう。古典的政治理論に特徴的であった対話と倫理としての政治はそこではすっかり影をひそめ、人間を自然と同じ客体として捉え、その計算可能で予測可能な行動に注目することで社会秩序を構想するという考え方がそれにとってかわるのである。

このように理論志向の強いホッブズの政治学者としてのアイデンティティには、今日の政治科学者のそれをうかがわせるものがある。彼は、いつの日か彼の発見した政治の真理が主権者に知られ、主権者が「その結果、全主権を行使してそれが公共的に教育されることを保護し、この思索の真理を実際の³⁰⁾効果に転じてくれる」ことに期待するのである。かくして古典的政治理論を支えていた実践的関心は理論的関心に道を譲り、政治学者のみがひとり、既存の権力関係の網の目からも党派性からも離脱した社会の外側に位置するアルキメデスの点から、モノとしての対象たる社会を観察・記述し、社会の内側の人間にその真理を提供するという方法態度が生み出されるのである。「哲人王」がプラトンの夢にすぎなかったのと同様に、残念ながらそれが幻想であるのはわれわれの目からするならば言うまでもない。社会の外側に位置するアルキメデスの点は、神ならぬ人間の立つことのできない場であり、また支配者は「真理」のみならず、利用可能なすべてのものを支配の道具として使うものだからである。

6. ホッブズ問題

ここで趣向を少し変え、こうしたホッブズの政治理論に内在するいくつかのパラドキシカルな問題を検討してみたい。ホッブズの政治理論によって近代的政治のパラダイムが開始されたと見るわれわれの視点からするならば、それは同時に今日の政治理論にも相通ずる問題のはずである。

(1) 政治学の神学からの決別？：超越者なき政治理論は可能か

ホッブズの政治理論が、従来の政治理論とは対称的に神学的含みを持たないものであることは、一見したところ自明の理であるかのように見える。当時からホッブズに貼り続けられてきた無神論者、啓蒙主義者、機械論的合理主義者、唯物論者といったレッテルは故なしではない。しかし実際に

『リヴァイアサン』や『臣民論 (De cive)』を読めば、神学的な議論や聖書からの引用はおびただしい数にのぼる。彼自身はみずからの政治論と信仰との一致を確信していたことは疑いえない。彼はただ、教会が現世的権力を持つことを拒否し、神の国の実現の日まではコモンウェルスが「神の代理」として現世でのつなぎの役割をもつべきだと考えたのであろう。だが問題は、彼の真意の所在にあるのではない。彼の合理主義的政治理論に「隠された神 (=超越者)」が存在するか否かが問われるべきである。

そこで重要となるの「自然法」なるものの性格である。ホッブズ自身はそれを「理性の命令」としているが、そう解するかぎり、実はホッブズの理論は崩壊する。なぜならば今日のゲームの理論が教えるとおおり、万人が万人に対して狼である自然状態 (それは「囚人のジレンマ」に類似する) を想定するかぎり、最も合理的な選択とは、非協調解、すなわち自然状態にとどまるということだからである。

そうすると中世以来の神学思想の伝統にならって、自然法を「神の命令」と解する解釈の正当性が浮上する。ホッブズにとって、「法」とは「主権者の命令」と定義されているのだから、いまだ主権者のいない自然状態における自然法は「法」であるはずがないし、そうであるならばそれには罰則もなく、人々を自然権の放棄にまで駆り立てるほどの拘束力は認められないことになる。そもそも拘束力のない法を「法」と呼ぶこと自体が矛盾であろう。かくしてそれを「神の命令」とする解釈が出てくる。それによれば自然法の違反者は、現世での処罰こそ免れるが、来世で神の法廷の前に立たされ、厳罰に処せられることになる。しかしこの解釈をとってしまえば、『リヴァイアサン』冒頭部の機械論的人間論と、その後には置かれた政治論とのつながりが欠けてしまうことになるし、そもそも肝心の部分で「神」という超越者を想定することなしには合理主義的政治理論というもの成り立たないというジレンマをもたらすことになる。

これを今日の問題として定式化しなおすならば、われわれは「法」自体の正しさの根拠をどこに求めるのかという問題となる。神の命令や自然の秩序を根拠にすることがもはや許されないならば、われわれは何をよりどころにできるのであろうか。すべての実定法はその正しさの根拠を憲法に

求めるが (正しくない法とはつまり「違憲」の法である)、憲法自体の正しさは何に由来するのだろうか。

(2) 合理性 (科学) と規範 (道徳)

こうした自然法の拘束力の問題と関連してもう一つここで問題にしたいのがホッブズの倫理学上の立場である。ホッブズは自己保存という視点から、「善」を「欲望の対象」、「悪」を「憎悪、嫌悪の対象」と定義している。ここでも神の意志や社会の目的から人間の権利を基礎づけようとした伝統的哲学とは対称的に、ホッブズは人間の自然 (human nature) という「事実」から「価値」と「権利」を基礎づけようとするのである。しかし「価値」を「事実」から導出することは可能だろうか。このような立場はムーアが「自然主義の誤謬」³¹⁾と呼ぶ自然的事実と非自然的価値の混同との批判も免れない。

この問題は「事実のみを扱う」と自己限定する科学がどこまで実践的・道徳的問題に関与できるのかという今日の問題に翻訳できる。カントの用語法を用いて述べるならば、ホッブズの自然法とは「実然的仮言命法」、すなわちある所与の目的 (=自己保存) に対する手段 (自然権の相互放棄) を命ずるものと理解することができる。だが「定言命法」、すなわち普遍的で絶対的な道徳的行為の命令のみを道徳的とみなすカントにとっては、このような自然法は、道徳的性格を一切持たない「実践的勧告」、すなわち「もし……したいなら……しなさい」という形式の命題にすぎない。しかも「囚人のジレンマ」に触れて述べたとおり、ホッブズの勧告は誤った勧告だったのである。ホッブズにも見られる功利主義の道徳理論は、道徳について述べているようで、実は何も述べてはいないのである。

功利主義の道徳論がこのように破綻したものだとすると、今日われわれは「科学」と調和しうる、しかも独断論に陥ることのない道徳理論をどのように構築できるのだろうか。

(3) ホッブズと抵抗権：国家への服従と自由

抵抗権の問題はホッブズに固有の問題とは言えない。宗教改革期におけ

るモナルコマキの思想にも、ある意味でホッブズ以上に鮮明にこの問題が提起されているし、後のロックの思想には明確な抵抗権の主張がある。しかしこの権利がリヴァイアサンという巨大な国家に対して、比較にならぬほど弱小な個人が対抗しうる可能性の自覚からはじめて生まれるものだとするならば、方法論的個人主義³²⁾から出発するホッブズにとって、それは中心的問題となるはずであった。しかしホッブズの容認する抵抗権とは、そう呼ぶにはあまりにも脆弱である。彼が認めるのは、主権者が「死ね」という類の「自己保存」に反する命令を発したときに、国家から逃げ出す自由だけだからである。それは決して主権者を批判したり、ましてや革命権のごとく主権者をとりかえる権利ではない。彼にとっては、アナキーカ、それとも自然権という名の自由の放棄と引き換えに安全を約束する「鉄の檻」のごとき国家かは厳粛な二者択一であった。主権者の横暴に彼が気がついていなかったのではない。内乱にともなう悲惨さに比べれば、それがいかに苛烈なものであれ、まだ忍ぶに耐えるものだと彼は考えたのであろう。

しかしこの解答には、20世紀の全体主義国家を知っているわれわれにとって素直にはうなずけないものがある。内乱よりも強権的支配のほうが良いとはとても言えないのである。とはいえ、ロックのように革命権としての抵抗権の主張は、理論的に「主権」概念と両立しえないのは確かである。憲法を破壊する権利まで明示的に容認した憲法は存在しない。

このジレンマを克服すべく、主権者が至高の存在であることを認めながら、それを「上から」制限するのではなく、中間者の創出によって制限するという工夫の末に編み出されたのが議会主権による民主主義の発明であるとも言えよう。民主主義とは、ある意味で「抵抗権の制度化」なのである。それでもこの発明とて万能ではない。そこには依然として、民主主義的手続きを経た民主主義破棄と独裁容認の決定の可能性が残るからである。これを民主主義的に回避する手段はない。

これ以上の抵抗権問題の詳論は第5章(182頁以下)の議論に譲るとして、最後にホッブズにおける「自由」の意味転換について触れておきたい。ホッブズは自由をまったく古典的な意味で理解する。すなわち、みずから

の意図する行為を妨げるものがないことが自由なのである。ところが自然権を放棄したコモンウェルス設立後には一転して、抵抗権の基礎となる政治的自由はすべて許されない。それでもホッブズは「法への服従は自由の制限ではない」との命題に固執する。自由の対象から政治的なものは除外されるが、法が沈黙する領域、具体的には経済活動の領域において無制限の自由が許されるからである。そこで重要となるのはつぎの二つの問題である。

第一は、ホッブズの国家が、「人間に対して狼である」人間を、他者と共存可能な「天使」や「猫」に変えるものではなく、経済領域においては依然として「万人の万人に対する闘争」の状態が容認されているという問題である。そこでは国家にたてつかない限りで政治的安全は保証されているが、経済的に生き残れるか否かはなんら保証されていない。

第二に重要なのはいわゆる「洗脳」の問題である。「みずからの欲することを為す」といっても、当の本人が権力の情報操作によって無知な状態に追いやられている状態が作り出されれば、彼の選択肢はきわめて少数のものに限られよう。たとえば権力によって、不当にも死刑を宣告された人間が、絞首刑か、ガス室か、電気椅子かを選ぶ「自由」を与えられたところで、それが何ほどの自由であろうか。政治権力にとっては、その絶大な力を武器に情報を操作し、日々に新たな「事実」を創り出すことも、またその既成事実を背景に異なる「事実」を排除することも朝飯前なのである。だがみずからの根本的な不自由を知らずに、いつわりの自由にかれる「幸福な奴隷」の悲劇や「内面の自由」の価値についてホッブズは沈黙している。

7. 近代政治理論の光と影：ウェーバーとシュミット

ホッブズによって手をつけられた「政治の科学化」という道は、それ以後の発展のなかで、よりよく現実政治の分析に適用できるように、厳密な概念の形成へと洗練されていく。ディシプリンとしての「社会科学」が急速に確立されていき、その一分野として政治学が位置づけられるようになっていくのである。

図6 チャート：現代政治学の中心パラダイム

空間的対象：国民国家(nation state)……権力(とその正統性)
問題関心：目的(価値)ではなく手段(事実)への注目
方法：理念型の構成による価値自由な普遍的社会科学
実践：学問と倫理、理論と実践の峻別
共同体と権力：権力機構としての国家と人間の自由の葛藤

「学問という名の実践」の型を重視してきたわれわれにとって、この文脈で重要なのはドイツの社会学者マックス・ウェーバーによって定式化された社会科学の学問像であろう。ここでは彼の方法論的考察のなかから、「理念型」と「価値自由」の問題をとりあげ、その学問像を概観しておきたい。

理念型(Idealtypus)とは、ウェーバーが社会的現実を因果的に理解するために用いた方法論上の概念である。複雑で流動的な社会事象は、それ自身としてはカオスも同然であり、そのままでは因果的に把握することはできない。理念型とは、研究者がみずからの価値観念にしたがって社会事象から本質的諸特徴を選び出し、それを客観的可能性と因果的適合性にしたがって概念的に統一性のある矛盾のないモデルに構築したものである。現実には存在しないこの純粋に理念上のモデル(ユートピア)を構築し、それと現実を比較することによって始めて、われわれは社会的現実を因果的に理解することができるとウェーバーは考えたのである。正統性の根拠を示す合法的支配/伝統的支配/カリスマ的支配という彼の有名な三類型はその典型である。これはよく誤解されるように、ある特定の支配が倫理的に、あるいは理論的に正しいのか否かを問題にするものではなく、純然たる分析道具なのである。理念型が分析道具として、社会科学的分析に果たす役割は過小評価されてはならない。それでもここには一つのジレンマが生じる。正統性の問題を例にとれば、人々がある支配を「正しい」と信じているという「事実性」の問題以上には社会科学は立ち入れないと

いうジレンマである。ある支配が政治的に正しいか、倫理的に正しいかという問題は「科学」の守備範囲外の問題として、手つかずのままに残り続けるからである。そのことを理解するためには、社会科学に彼が要請する「価値自由」原理に触れておかなければならない。

ウェーバーは社会科学が認識の客観性を保ちうるためには、それが「価値自由(wertfrei)」なものでなくてはならないと考えた。すなわち、経験科学は人が何をなするか、何を欲しうかを教えることはできても、何をなすべきかまでは教えることができないと考えたのである。とは言っても、彼は単純に「事実」と「価値」の二分論を唱えたわけではないし、後者を科学から追放できると素朴に考えていたのでもない。彼が社会科学に価値自由の原理を要請するのは、社会学者がある価値に教条的に固執することで社会科学がイデオロギー化してしまうことを阻止するためであった。だがウェーバーは価値の問題の現実的重要性を承認しつつも、価値の妥当性を評価することは信仰上の問題であり、究極的には異なる価値観どうしの「神々の争い」に帰着するもので、経験科学はそれには手をつけるべきではないと考えたのである。

ここにマキアヴェリによって倫理から分離され、さらにホブズによって神からも分離された「政治」の概念は、かつてのように「目的」から規定されるのではなく、手段から規定されるものへと変質していかざるをえない一つの契機がある。政治に固有の手段としての「権力」への注目が政治学において中心的な位置を占めるようになっていくのである。だが権力という手段にウェーバーが注目するのはこの理由からだけではない。彼は、政治を定義する際に、さまざまな政治団体や、国家がどのような役割を果たすか、その目的は何かといったことに注目するのではその共通項を見出せないと考える。そこで彼が注目するのは、それらを一貫する一つの特殊な手段、すなわち物理的強制力(physische Gewaltsamkeit)であり、彼はそれによってのみ「政治」が定義可能となると考える。彼が定義する「政治」とは、「国家相互の間であろうが、一国家内において、国家の包容する人間集団相互の間であろうが、権力の分け前にあずかるようとする努力で

あり、あるいは権力の分配を左右しようとする努力³⁴⁾」である。権力の獲得と分配をめぐる活動に政治の本質を見出そうとするこの種の政治観は、たんに究極の手段としての物理的強制力に注目しているだけではない。それは必然的に、その権力をめぐっての闘争という契機への着目をも前提としている。

政治にとって「暴力」が決定的手段である以上、政治を職業とする政治家には特殊な倫理が要求されよう。ウェーバーは価値観の対立を信仰上の問題としながらも、この点では宗教と政治をはっきりと区別する。魂の救済を使命とする「宗教」の要求する倫理が、悪に対して力をもって抵抗しないことを説く絶対的な「心情倫理 (Gesinnungsethik)」であるのに対して、「すべての暴力のなかに身を潜めている悪魔の力³⁵⁾」と必然的に関係を結ばざるをえない政治家に要求されるのは、情念と責任感と判断力を駆使してなされたみずからの決断の結果に全責任を負おうとする「責任倫理 (Verantwortungsethik)」である。善からは善のみが、悪からは悪のみが生まれるのではないことを知ることは政治のイロハなのである。この二つの倫理の間には根源的な対立があるが、それでもウェーバーは政治を天職とする真正な人間において、この両者が一致する可能性に希望を託そうとする。後のヒトラー³⁶⁾を予感させる点で批判の多い彼の「指導者民主主義 (Führerdemokratie)」という構想において彼が心に描いていたのは、このような真正な指導者だったのだろう。

ウェーバーと同じように、物理的強制力と闘争という側面に着目しながら、独自の政治概念を展開したのがドイツの政治学者カール・シュミットである。彼の政治学は、天才的な独創性と冷徹なまでの論理性を持ちながらも、ナチズムへのある種の接近を示している点で「魔性の政治学」とまで呼ばれている。

彼は、権力に政治の本質を求める近代に特徴的な考え方は、一見もっともらしく見えるが、それは「国家」の定義にほかならないと言う。それならば、その国家概念の前提になる「政治」的なものに固有の特徴がまず明

らかにされなければならない。彼はすべての政治的な行動や動機の起因となる特殊政治的な区別を「友と敵」という区別に求める。この場合に敵とは、個人的な憎しみの対象といった私的レベルのものではなく、抗争相手たる人間の総体をさす公的なものであり、したがって「敵を愛する」ことなどありえない。その意味で、「政治的な対立は、最も強度な、最も極端な対立である。いかなる具体的な対立も、それが極点としての友・敵³⁷⁾結束に近づけば近づくほど、ますます政治的なものとなるのである」。彼によるならば、政治におけるこの友と敵との区別は、道徳における善・悪、美学における美・醜、経済における利・害に匹敵するほどの「政治的なものの事実性と独立性」を示す究極の基準である。したがって、戦争といった問題を宗教、道徳、経済、美学的に評価することは、彼にとって的はずれの議論以外のなにものでもない。

このことは、「政治的なもの」を前提にして成り立つ国家にのみ「交戦権」があることからもうかがえる。戦争とは対外的には敵国民 (敵) に対する殺人と、自国民 (友) に対する死の覚悟を、対内的には革命勢力 (敵) を弾圧することであり、その意味で人間の生命を国家の意のままにすることである。国家のみに許されている、このとてつもない権利を、宗教や道徳や法、ましてや美学によって正当化することはシュミットにとって欺瞞でしかない。戦争という一種の「例外状況」がまさに政治的なものの本質をかいまみせているのであり、その例外状況こそが、政治には「存在的な、それ固有の意義がある」ことを証明しているのである。彼にとって「主権」とは、そうした例外状況にあって、国家の敵を決定することにほかならない。

シュミットのこうした考えは、まさに「ホッブズの自然状態の否認³⁸⁾に対して、自然状態の是認を持ち出した」ものと言えよう。シュミット自身、「真の政治理論とは、すべて、人間を『悪なるもの』と前提とする、すなわち『危険な』かつ動的な存在とみなす」と述べ、「万人の万人に対する闘争³⁹⁾」という状態こそ「政治的な思想体系の基本前提」であるとしているのである。だが、人間が等しく悪なるものであり、また友と敵との対立が「存在論的」なものであるかぎり、そこには平和の可能性は原理的にあ

りえないだろうし、「主権者」が敵とは誰かを「政治的に」決断するにしても、哲学や宗教、科学という「他の基準」はその場合に無資格とされているのだから、その「政治的決定」は、まさに実存的、存在論的になされるをえない。つまり、ここに至って完全な自律を達成した「政治」に歯止めをかけるものは何も存在しなくなる。その意味でシュミットの政治学は、政治とは主権者の非合理的決断であるとする「決断主義」以外のなものでもない。シュミットの政治理論がファシズムとの親近性をとりざたされているのもこのあたりに根拠がある。だが同時に見落としてはならないのが、シュミットの政治学、あるいはファシズムそのものが、マキアヴェリからホッブズを経てウェーバーに引き継がれる「政治の自律化」の発展の一つの帰結でもあるということである。

13) 伊藤貞夫『古典期アテネの政治と社会』東京大学出版会・1993(1982), 53頁以下を参照。なおプラトンが『法律』のなかで描く理想のポリスでは市民は5040人であった。アテネは破格に大規模であったとすら言える。

14) こうした時間の概念と社会像との関係については、真木悠介『時間の比較社会学』岩波書店・1981, を参照。

15) 「哲学者たちが国々において王となって統治するのではないが、……あるいは現在王と呼ばれ、権力者と呼ばれている人たちが真実かつ十分に哲学するのでないが、すなわち政治権力と哲学的精神とが一体化されて多くの人々の素質が現在のようにこの二つのどちらかの方向に別々に進むのが強制的に禁止されるのではないが、……国々にとって不幸の止むことはないし、また人類にとっても同様だとぼくは思う。」プラトン(藤沢令夫訳)『国家』(上)岩波文庫473D, 405頁。

16) アリストテレス(加藤信朗訳)『ニコマコス倫理学』岩波書店、アリストテレス全集 13巻, 1973, 18頁。

17) Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago Univ. Press, 1958), pp. 7 ff. (志水速雄訳『人間の条件』中央公論社・1973, 9頁以下) および Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, ((1963) Frankfurt a. M. 1978), S. 66. (細谷貞雄訳『理論と実践』未来社, 38頁) 参照。

18) 「たしかに、最後の審判が分けるまでは、これら二つの国は、この世の中にあっては互いに絡み合い、混合しているのである」。赤木善光=泉治典他訳『神の国』(I-35) アウグスティヌス著作集 11巻, 教文館, 96頁。「神の国」と「地の国」の概念はアウグスティヌスにおいて多義的であるが、それをそれぞれ「教会」と

「国家」と解釈するのは後世の曲解である。くわしくは、柴田平三郎『アウグスティヌスの政治思想』未来社・1985, 90頁以降を参照のこと。

19) 「人の実際の生き方と人間いかに生きるべきかということとは、はなはだかけ離れている。だから、人間いかに生きるべきかということのために、現に人の生きている実態を見落としてしまうような者は、自分を保持するどころか、あつという間に破滅を思い知らされるのが落ちである。」マキアヴェリ(池田廉訳)『君主論』中公バックス 世界の名著 21, 105頁。

20) 同上書, 143頁, および同書所収(永井三明訳)『政略論』472頁参照。

21) 彼はさらに、今日のフェミニストが聞けば目をむくような言い回しをする。「運命の神は女神であるから、彼女を征服しようとするれば、うちのめしたり、突きとばしたりすることが必要である。運命は、冷静な行き方をする者より、こんな人たちに従順になるようである。」同上『君主論』147頁。

22) Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, (1957). (末永俊郎監訳『認知的不協和の理論』誠信書房) 参照。

23) Max Weber, "Die protestantische Ethik und der <Geist> des Kapitalismus," (1904) in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1, (Tübingen, 1972). (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』岩波文庫) 参照。

24) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, (New York, 1941). (日高六郎訳『自由からの逃走』東京創元社) 参照。

25) ウェーバー・同上書, 17頁。

26) Thomas Hobbes, *Leviathan*, (London, 1651), I-11 (永井道雄訳・中公バックス 世界の名著 28, 133頁)

27) *Ibid.* (同上)

28) *Ibid.*, I-14 (同上書, 159頁)

29) *Ibid.*, II-17 (同上書, 192頁)

30) *Ibid.*, II-31 (同上書, 372頁)

31) George E. Moore, *Principia Ethica*, ((1903) Cambridge, 1960). (深谷昭三訳『倫理学原理』三和書房)

32) ホッブズの「抵抗権」については、そもそもそれが抵抗権と呼べるかどうかというレベルにおいてすら論争的である。P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, (Tübingen, 1965). (三吉敏博=初宿正典訳『トマス・ホッブズと抵抗権』木鐸社), 佐々木高雄『抵抗権論』学陽書房・1987, 福田歓一『近代政治原理成立史序説』岩波書店・1971, および福田歓一『国家・民族・権力』岩波書店・1988, 162頁以降を参照のこと。

33) Max Weber, "Die <Objektivität> sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis," (1904) in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre von Max Weber*. 5. Aufl. (Tübingen, 1982), S. 192 ff. (出口勇蔵訳「社会科学および社会政策の認識の『客観性』」(『世界の大思想 3 ウェーバー』河出書房新社所収, 90頁以下)) を参照。

34) Max Weber, *Politik als Beruf*. (1919) 2. Aufl. (München/Leipzig, 1926), S. 8. (脇圭平訳『職業としての政治』岩波文庫, 9頁) および *Wirtschaft und Gesellschaft*, (Tübingen, 1956), S.1043. (石尾芳久訳『国家社会学』法律文化社, 17, 18頁(原著の部分訳)) 参照。

35) *Ibid.*, S. 64. (同上『職業としての政治』99-100頁)

36) *Ibid.*, S. 49. (同上『職業としての政治』74頁)

37) Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. (1932) 3. Aufl. (Berlin, 1963), S. 30. (田中浩=原田武雄訳『政治的なものの概念』未来社, 20頁)

38) レオ・シュトラウス「カール・シュミット『政治的なものの概念』への注解」(ハインリッヒ・マイアー (栗原隆=滝口清栄訳)『シュミットとシュトラウス』法政大学出版局・1993, 所収, 153頁)。

39) *Ibid.*, S. 61, S. 65. (同上『政治的なものの概念』74頁, 80-81頁)

3

おわりに

非常に駆け足で「政治的なものの概念」を歴史的に概観してきたが、そのスケッチからすら、「政治的なもの」がきわめて多様に展開されてきたことがわかる。そのことの理由の一つには、現実の政治現象が複雑で、多面的であることもあるが、その現実を照らし出そうとする理論、学問のあり方のほうが多様であることにも起因することが以上の素描から明らかになったと思う。現代に生きるわれわれはここから何を学び、どのようなヴィジョンを描き出すことができるだろうか。

しかるべきヴィジョンを提起し、学問としての政治学が今後進むべき道を示すことは、ひとり私が負うべき任ではない。この言葉は、謙遜からくるものでも、逃げ口上からくるものでもない。それはこの学に携わる者、

これから携わろうとする者の誰もが各人でみずからに問い、答えていかなくてはならない性質の問題だからである。したがってここでは、その問題を考える際の最低限の出発点だけを確認することで結びにかえたい。

政治学という学問には、少なくとも、その性格からして古来から三重の課題が存在している。そしてそのどこに重点を置くかによって、現実の見え方も異なってくる。すなわち、一方で政治学は、一般的な社会科学の一分野として、政治現象を記述、説明し、そこになんらかの法則性を見つけ出す、そしてその法則性から未来への予測を引き出すという課題を持っている。その際に、政治学者が持つのは理論的関心であろうし、彼が主たる注目を注ぐのは、「権力」という政治に固有の特殊な手段である。だが他方で、政治学には、現実をどう変えていくかという人間の実践面での方向づけも要求されている。その場合には、実践的関心から、政治の目的が議論されることになる。目的を度外視し、何のための手段か、何のための権力かを問わない政治学などは、技術ではあっても学問ではないことになる。この両者をいかに同一の帽子のもとに置くかが重要な問題となろう。だがその際には、政治学の三番目の使命である、現実政治への批判という側面も見落とすことができない。社会科学としての政治学は経験的で分析的でなければならず、現実政治に密着したリアリズムに貫かれていなければならないが、現実を理論に模倣することに心を奪われて、逆にその虜になり、現状の政治をそのまま容認する保守的イデオロギーへと堕していくことがあってはならない。

さらに理論が想定する人間像の問題も重要であろう。「誰か二人が同じ物事を欲し、しかも双方がそれを享受することは不可能であるとすれば、彼らは敵となり、彼らの目標に至る過程で、相手を滅ぼし、屈服させようと努力する」(ホップズ) という人間を想定しながら同時に、シュミットが描き出した暗澹たる「政治」を回避することができるのだろうか。多くの近代政治理論が実際にそうであったからといって、「真の」政治理論が果して人間を悪しき存在とみなすところから出発せねばならないのかは私には疑問である。

最後に、現代政治理論が倫理的なものから離れて行くプロセスをわれわれは見てきたが、政治が時には他者を強制し、命をも奪う可能性を秘めた権力に携わるものであることが近代政治理論に共有される認識なら、いかに価値自由な学問が倫理的なものを包含してはならないにせよ、そこには最小限倫理⁴⁰⁾(minima moralia)を要求することが許されよう。それは第一に、人間にも国家にも、他者の可能性をその意志に反して奪うことが許されないという条件の相互承認であろうし、またその前提になる他者の立場への理解と寛容の原理の相互承認というルールである。政治的対立が避けられないものであるとしても、われわれはその対立がシュミットの描く殲滅戦のごとき事態に至る、その未然に防止する政治制度の整備を工夫しなければならないだろう。またそのためには何よりも、異なる他者との共存のテクネーをさぐる平和への意志を持たねばならない。

信仰ないしは心情の問題として、今日の学問論や科学方法論として語られることのないこうした問題こそが、無限に複雑な現実⁴¹⁾に網を投げかけようとする「政治理論」にとって決定的に重要であり、それが「政治的なもの」の今後の「見え方」を規定することになるのである。

40) アリストテレスの Magna Moralia (大倫理学) はポリスにおける「正しい生活」を追求する学でありえたが、現代に生きるわれわれには、ギリシアへの回帰という選択肢はありえない。倫理的主張は、科学・技術の時代には控え目たざるをえないのである。なおここでの議論は、加藤節「政治と死」(同著『政治と人間』岩波書店・1993) に大いに触発されたものである。

[萩原能久]

第2章

政治学とは何か