慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	エリック・フェーゲリンの政治理論
Sub Title	Political Theory of Eric Voegelin
Author	小野, 修三(Ono, Shuzo)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1979
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.52, No.6 (1979. 6) ,p.23- 58
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19790615-0023

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

エリック・フェーゲリンの政治理論

小野修三

はじめに
第一章　著作と経歴
第二章　理論的基礎
(一)「フッサールに関して、シュッツに宛てた手紙」
(二)「意識の理論のために」
おわりに

はじめに

二〇世紀の初頭にJ・B・ワトソンらによって基礎づけられたアメリカ行動科学に対しては、行動科学内部からの自己批判が一九五〇年代後期に提起されるが、[1]それ以前に行動科学の外部からの批判は行なわれていた。その批判者の一人に、本稿が扱うエリック・フェーゲリンがいる。一九五二年に出版された彼の『政治の新科学』[2]がその批判書である。そこでは古典的政治学、つまりプラトン・アリストテレス的な政治原理への復帰によって、行動科学（フェーゲリンの用語では実証主義）

に破壊された政治学の再建が提唱されている。

プラトン、アリストテレスに帰るということは、フェーゲリンにおいては、彼らが語つた具体的内容を再び説教することを意味しない。フェーゲリンは、「象徴化された社会規範の体系をもつて政治現象の説明に代えようとすること」[3]で、行動科学からいわば返討ちにあう運命にあるわけではなかつた。彼はプラトン、アリストテレスの考えたことが当時の政治社会のなかでどういう位置にあつたか、言いかえればプラトン、アリストテレスの生きた社会の政治システムのなかで実際に機能していたもの――さまざまな象徴――と、彼らがどうかかわつていつたかを問題にするのである。

アメリカ社会科学において機能を問題にするということは、勿論フェーゲリンが最初ではない。それどころか、一九世紀後半に生まれた純アメリカ産の思想たるプラグマティズムは、まさに思想を思想としてではなく、思想を「行為の一段階」[4]として扱つていた。行為としての思想が何を行為として自分たちにもたらしてくれるかが重要であつたアメリカ社会科学においては、すでに第一次世界大戦後に機能主義的な社会科学が、主としていわゆるシカゴ学派の人びとによつて推進され、業績を残していた。

しかし、そこでの機能の取扱い方は、個人の社会環境に対する適応という行動機能に集中していた。[5]つまり、アメリカ社会の要請に答えるという形の機能が考えられていたのである。この意味の機能の取扱い方とフェーゲリンの考える機能とは、同じ機能という点を問題にしながら、その志向において決定的な距りがあるように思われる。つまり、前者はジャスティフィケーションの観点から、後者はリアリズムの観点から機能を見ているのである。フェーゲリンは、ジャスティフィケーションではないリアリズムの観点、そしてさらに批判的な観点[6]から、一つの政治社会のなかでの諸要素、とりわけ象徴の機能を見るのである。

私は本稿において、以上のように実際に機能しているものに着目するという意味での、経験的な政治学者たるフェーゲリ

ンについて、彼の政治学の理論的基礎を明らかにしてみたいと思う。欧米では一二人の『現代の政治哲学者』[7]の一人に数えられているフェーゲリンであり、わが国でも関根正雄教授はフェーゲリンを高く評価されており[8]、またこれまでにダンテ・ジェルミィノによるフェーゲリン論が二篇翻訳されたが[9]、彼をテーマにした邦語論文は現在のところ発表されていないこともあるので、以下の本稿ではまず彼の著作と経歴を紹介し、続いて彼の理論的基礎を問題にすることにする。

(1) 南博『行動理論史』岩波書店、一九七六年、二一三―四ページ。
(2) Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, 1952.)
(3) 高島通敏「アメリカ近代政治学の基礎概念(一)」、『国家学会雑誌』第七六巻七・八号、二ページ。
(4) 鶴見俊輔「アメリカ哲学」、『鶴見俊輔著作集』第一巻、筑摩書房、一九七五年、九七ページ。
(5) 南、前掲書、一八八ページ。
(6) Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 28.
(7) Anthony de Crespigny & Kenneth Minogue, eds., *Contemporary Political Philosophers* (New York: Dodd, Mead and Co., 1975.) 内山秀夫他訳『現代の政治哲学者』南窓社、一九七七年。本書はフェーゲリンの他に、ヘルベルト・マルクーゼ、F・A・ハイエク、レオ・シュトラウス、マイケル・オークショット、カール・ポパー、ベルトラン・ド・ジュヴネル、レイモン・アロン、ジャン＝ポール・サルトル、ハンナ・アレント、C・B・マクファーソンそしてジョン・ロールズの合計一二人の「現代の政治哲学者」に関する紹介論文集である。なお、フェーゲリンを担当したのは、ダンテ・ジェルミィノである。(Dante Germino, "The In-Between of Human Life." 拙訳「人間の生の分有状況」)
(8) 関根正雄「イスラエルにおける政治と宗教」、『世界歴史』第一巻、岩波書店、一九六九年、三六〇―三六四ページ。なお、石井良博教授はわが国で最も早くフェーゲリンに注目した一人である。石井良博『古代政治思想史論考』慶應義塾大学法学研究会叢書2、一九五九年、一四ページおよび一六六ページ。
(9) Dante Germino, "Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory," *Beyond Ideology: The Revival of Political Theory* (New York: Harper & Row, 1967.) 奈良和重訳「エリック・フェーゲリンの現代政治理論への貢献」、『甦える政治理論――伝統的探究への照明』未来社、一九七一年。もう一篇の論文は、前注(7)を見られたい。

第一章　著作と経歴

本章の目的はいわばフェーゲリンの伝記を著わすことなのだが、その作業はすぐ後に記す事情などによつて彼の理論の一端を説明することにもなるので、続く第二章での彼の理論的基礎の説明の過程で、第一章に返って参照していただくことがあるという、煩わしい形になつていることを予めお断りしておきたい。このような形になつてしまつたことは、しかしながら、フェーゲリンの学問のスタイルと関係がないわけではないと私には思われる。

エリック・フェーゲリンは、一九〇一年一月三日ケルンに生まれた。ケルンはライン川左岸に発達した都市であり、彼の幼少時の思い出もこのライン川、そしてケルンという都市と結びついている。フェーゲリンの家系については今のところ両親の名がオットーとエリーザベトであるということ以外詳細は不明であるが、ユダヤ系であることは確かである。彼はこの生地を、父親の転職のために九才の時、つまり一九一〇年に離れ、ウィーンに移住する。フェーゲリンはこののち、三八年に今度は亡命という形でウィーンを離れ、スイス経由でアメリカに移住することになるが、生まれてからウィーンに移住するまでの、彼の一生の最初の一〇年間については、彼の「アナムネーシス」（想起）と題された論文によつて窺い知ることができる。

この論文は、フェーゲリン自身の場合において、「哲学する意識を動機づけている諸経験を見い出そうと試みた、アナムネーシスの実験」[1]の成果をまとめたもの、言いかえれば「意識の伝記」[2]であつた。（この試みをあえてギリシャ語のアナムネーシスという言葉で呼び、そしてそれを収録した論文集の題も『アナムネーシス』と付けられているのは、認識とは想起することだというプラトンの想起説を、言いかえれば普遍妥当な真理が必らず存在するのだという信念を、フェーゲリン自身が抱いていることの表明でもあろう。）

したがつて、これを紹介することは彼の「意識の理論」を紹介することにも当然なるが、この段階でこの全部で二〇の小節から成る論文の四つの節だけを紹介することにする。

一、ケルンは毎年二月謝肉祭（カーニヴァル）で沸き立つが、三才の時に家の窓から見た謝肉祭において、道化のコスチュームをつけた人たちの行列で道が一杯になつていた。しかし、その道化の行列で気になつたことは、行列の最後の部分だつた。つまり、行列は混み合つていたが、最後の部分では道化たちは後に残つたり、横町に消えたりして、列が崩壊していた。「もし行列が最後のところでふさのようにほどけ、そしてついには消滅してしまうとしたら、その行列から何が生ずるというのだろうか。」[3]

二、「私の誕生日は一月三日である。それは私の六回目の誕生日だつたにちがいない。なぜなら、私はすでに学校に通い、そして休みの最中だつたからである。この誕生日に、私は私の室でこの日とクリスマスに姿を現わす錫のおもちゃの兵隊と遊んでいた。私が戦闘隊形を組み立てた机の上方に、日めくりのカレンダーが掛つていた。

私はそのものがどういうふうになつているのかを見るために、……紙を一枚一枚めくることを始めた。あつという間に、私は三一日の後に再び一日に到達した。私の母が部屋のなかに入つてきた時、私は母に私たちが間もなく、魅惑的な贈り物をもたらす両日に囲まれた元日を再び迎えることを知らせた。母は私の間違いを明らかにしてくれた。そして私は、一年を完全に作るために過ぎ去る必要のある一二ヵ月について知つた。……秩序というものを、私は最初にカレンダー遊びの際に発見したのである。[4]」

三、「知識の本（Realienbuch）は、私の一番好きな教科書だつた。それはその厚表紙の間に小学校の全素材――読み方、計算、および宗教に関するもの以外……――を含んでいた。この本のなかにあつた自然についての知識に関しては、私には何の記憶も残つていないが、歴史はいまだにしつかりと残つている。それは非常に美しい歴史だつた。言うまでもなく、プロイセンの国史である。そしてその国は、何よりも国王から成り立つているように思われた。そしてその他にはビスマルクがいた。

プロイセンの歴史で最も奇妙だつたのは、その歴史が逆向きに進行していたことだつた。それはヴィルヘルム二世〔ドイツ帝国第二代皇帝〕に始まり、次にフリードリッヒ三世、そしてヴィルヘルム一世〔ドイツ帝国初代皇帝〕等々へと逆向きに進行していた。この配置は私の関心を完全にひきつけ、歴史は逆戻りさせることもできるものなのかをじつと考えたことを思い出す。だが、全体としては私はそれにもかかわらず満足していた――とりわけ、極端な逆戻りならば、ある一定の心の抑制に出会うであろうからである。というのは、歴史は単純に逆向きに進行するだけではなくて、逆向きの歩みのなかで、その釣り合いもまたある逆戻りしがたい仕方で変化していたからである……。

私が今日ギリシャにおけるような神話的歴史像を有意味なものとして理解することのできる能力は、こうしたさかさまのプロイセン史において培われたにちがいない。[5]」

四、「私の父は一九一〇年にウィーンである職についた。私は九才だつた。この種の移転は多分しばらくの間準備されていたにちがいない。しかし、私にはこの出発それ自体が動揺の時代の先触れであつたという記憶はない。

はつきりと目の前に、私が最後に学校へ行つた日の様が浮んでいる。私が尊敬していたコルバッハ先生は、私にお別れを言つた。彼は私が外国へ行くこと、そこでもドイツ語が話されているので、そのことはまつたく大変にこまつたことでは恐らくないというようなことを多少述べた。私はいくらか不安な気持ちだつたが、しかし私はそれでもその冒険に興奮していたし、それに私において何か非常に思い切つたことが行なわれることを誇りに感じた。

私に起つたこと、そのことを私は二、三週間後にウィーンで初めて学校へ行つた時に、まず感じ始めた。[6]」

フェーゲリンはこのようにウィーンの人びとが移住ユダヤ人に対して示す態度を暗示するに止め、そして一〇才以降の経験の想起は、このアナムネーシスの実験のなかで実際に行なわれたが、移住のショックで複雑化し、また要素的重要性がないとの理由から、論文のなかに選び出されなかつたので、具体的に彼の少年時代以降がどんなものであつたかを知ることはできないが、ユダヤ人であるがゆえの差別ないし迫害を受けつつ成長していつたことは間違いなかろう。そうしたフェーゲリンの経験は同じく移住ユダヤ人の息子であり、フェーゲリンがウィーン大学入学後師事したハンス・ケルゼンの場合[7]と特に異なつていると予想させるものはないと言えよう。

フェーゲリンは一九二二年にウィーン大学法学部で学位をとり、二三年から二四年にかけてハンス・ケルゼン教授の助手を勤め、そして二四年から二七年までアメリカを中心とした比較的長期の留学生活を送つた。ケルゼンの『一般国家学』の紹介論文である、二七年に発表した「ケルゼンの純粋法学[8]」は賞讃を浴び、また二八年には留学の成果を『アメリカ精神の形態について[9]』として出版した。これが今日まで一三冊出版されている著書の第一冊目である。フェーゲリンは留学後ウィーン大学に戻り、二八年から二九年にかけて再び助手、二九年には私講師、三六年には助教授（員外教授）に就任した。講座は国家学と社会学を担当した。一九三八年ヒトラーによるオーストリア併合の結果、ウィーン大学助教授の地位を追われ、

そして逮捕・投獄をのがれるため国外脱出を図るまでに、著書としてはさらに四冊、すなわち一対をなす『人種と国家』[10]と『レイからカルスまでの精神史における人種観念』[11]、『権威的国家』[12]、および『政治宗教』[13]を出版し、また論文では三七年まで少ない年で一本、多い年で六本を年間に執筆している。

ここでウィーン時代のフェーゲリンの学問的傾向について簡単に触れておきたい。彼の研究者生活のスタートがハンス・ケルゼンの助手として切られていたことからも十分推察されるように、イェリネック、ケルゼン流の国家学の考え方をフェーゲリンは受容していた。この両者の国家学に共通の前提は、二つの別個の論点をもっていると解釈できる。すなわち、一つはあるものとあるべきものとを混同してはならないという点、一つは国家におけるあるものとは法であるという点である。フェーゲリンは、ウィリアム・ハヴァードが指摘するように、ウィーン時代のある時期から「自分自身の法研究の基礎を疑い始めた」[14]ことは確かだが、そのことは国家学の主張の中にあつた、存在と当為（言いかえれば学問とイデオロギー）の混同排斥という点も同時にフェーゲリンが失つたということを意味しないはずである。フェーゲリンの疑問は、むしろ真に存在するものは何なのか、という点をめぐつていたと言えよう。

かつてのフェーゲリンの学生で、のちに彼の若き同僚ともなつたウィリアム・ハヴァードは、この頃のフェーゲリンについて次のように語つている。すなわち、「……ロマン主義者オトマール・シュパンを読むうちにフェーゲリンは古典哲学およびギリシャ文献学を学ぶ必要性に気づき始めた。一九三〇年代初期に、彼は自らの拡大する歴史的視野と意識の形成における言語の微妙な働きに対して高まる関心とに応ずる努力の一部として、ギリシャ語を学んだ。」[15]

シュパンは、一九一九年よりウィーン大学法学部でケルゼンの同僚教授として国民経済学と社会学の講義を行なつていたが、フェーゲリンへの影響は彼のそうした講義を通じてよりも、むしろ二〇年代中期ごろから本格的に出版される彼の哲学的著作――プラトンに淵源を発する普遍主義的社会哲学[16]――を通じてもたらされたものであろう。先にも記したように、フ

ェーゲリンがウィーン大学で講義していたのは国家学と社会学であつたが、ハヴァードの指摘が示唆するように、フェーゲリンは伝統的な国家学の枠のなかでじつとしていたわけではなかつた。したがつて、彼の内部では、自分の本当の関心方向と大学での講義内容とは必ずしもうまくかみ合うものではなかつたのではないかと推測される。この点は、国民経済学と社会学の講義をしていた当時のシュパンが自分のことを「私は社会哲学者である」[17]と言明したのと類似の事情が、フェーゲリンの場合にも発生していたのではないかと思われる。

ハヴァードが挙げている、フェーゲリンに影響を与えた人物には、その他にウィンスコンシン大学の労働経済学者であるジョン・R・コモンズ、哲学者ジョージ・サンタヤーナ、それにハーヴァード大学でその講義を聴いたアルフレッド・N・ホワイトヘッド、そしてルクレチウス、ポール・ヴァレリーがいる。

しかし、後のフェーゲリンの理論形成にとつて最も重要な人物だとハヴァードが考えているのは、スコットランドの「常識」哲学者トーマス・リード（一七一〇―九六）である。ハヴァードによれば、「実際少し前に、彼は一九二〇年代にリードの著作を買つて読んでいた、と私に語つた。……リードは、経験の統一的本質の力説、直接的な知覚と認識上の判断との峻別の拒否、そして確実で、観察に基づいた根拠が与えられるまでは現象と実体との区別を否認することにおいて、バークリーの観念論とデイヴィッド・ヒュームの懐疑論の両方の抽象性に対する認識論的解毒剤を供給し、それとともに人間の条件に固有な、論争の余地なき限界を無視する傾向への抑制として役立つた。」[18]

フェーゲリンが人間の有限性を自覚してゆく上で、こうしたリードの重要性は十分留意さるべき必要があるが、フェーゲリンの理論形成、とくに彼の意識哲学の成立の際には否定的媒体であつたにせよ、重要な役割を演じた人物に、現象学のエトムント・フッサールがいたのである。後述から明らかなように、フェーゲリンはフッサールを文字通り徹底的に批判している。しかし、批判とは本来自己批判だと、つまり批判の客体は主体の一部だと、私は考えている。フェーゲリンはすぐ後

に引用する彼自身の言葉にある通り、ウィーン大学の学生時代からフッサールを読んでいたのであり、またフッサールの「生活世界」の考え方そのものには共鳴するはずである。[19]

フェーゲリンにとつて、フッサールとの関係の点で決定的だつたことは、しかしながらフェーゲリンの畏友がフッサールの共鳴者だつたことである。その友とは、今日、「現代社会学における一つの争点である」[20]と評価されている現象学的社会学者・哲学者アルフレート・シュッツである。シュッツはウィーン大学当時からのフェーゲリンの畏友であり、ウィーン大学卒業後は実業界に入つたが、社会科学とりわけ社会学の哲学的、方法論的基礎づけに対する関心を持ち続け、一九三三年にはその副題を「フッサールとウェーバー」[21]と付けた方がよかつたとも評されている『社会的世界の意味的構成』[22]を出版し、この出版を契機にシュッツはフッサールと個人的にも親しくなり、しばしばフッサールのもとを訪ねている。

シュッツもユダヤ系で、フェーゲリンと同様に一九三八年にウィーンを脱出し、パリ経由で三九年にアメリカへ渡つた。フェーゲリンは一年早く渡米していたわけで、二人はこの亡命先で再会することになるが、シュッツとの交友の思い出をフェーゲリンは次のように語つている。

「アルフレート・シュッツとの哲学的対話は、二〇年代に私たちがウィーン大学の学生だつた時期に始まり、彼の死によつて初めて一九五九年に断ち切られた。

ウィーン時代には、その対話はいく晩も続く話し合いという形で行なわれた。一九三八年の移住後、私たちは空間的には分け離された――シュッツはニューヨークに住み、私はルイジアナに住んだ。話し合う機会は私が東部を訪れた時にしかなく、その対話の大部分は手紙で行なわれた。……。

ニューヨークでの〔一九四三年の〕話し合いとそれに続く手紙のやりとりによつて、私たちは哲学的な思索への動機となる経験の問題に関して、すくなくとも一時的な明晰さに到達することに成功したのである。……発端の状況は、私たち二人

にとつて新カント派の方法論による私たちの訓練によつて、とりわけフッサールの現象学によつて与えられた。マックス・ウェーバーのもとでの訓練によつて、私たちはさらに、学問においてはイデオロギーからは何も始めてはならない、という点の認識を共有していた。だが、その時私たちはどんな方法でもつて、イデオロギーによつて処理されている諸問題、とりわけ問題としてのイデオロギーそのものを扱うべきかということはわからなかつた。私たちが最終的に共有したのは、私たちが自由に使えるようになつている哲学的な諸手段でもつて、社会的行為および政治的秩序の理論を立てるという努力であつた。私たちの具体的な試みのなかでは、私たちはしかしながら別々の道を進んだのである。(23)」

つまり、彼らは学生時代からフッサール、ウェーバーを一緒に読んでいた仲間であり、かつそれ以来個別的に共通の問題を考えてきた同志であつて、その二人がともにアメリカへ亡命してから四、五年後にやつと旧交を暖める機会を得、その時の対話をきつかけにして生まれたのが先のアナムネーシスの実験だつたのである。より詳しく言えば、一九四三年のおそらく夏の終りの頃にフェーゲリンがニューヨークのシュッツをたずね、そしてルイジアナに戻つてから、本稿第二章で取り上げる手紙を書き、それから先のアナムネーシスの実験を行ない、そして最後に、これも次章で取り上げる意識哲学についての論文を書き上げたのである。

この一連の作業のみならず、今日までのフェーゲリンがいかに多くをシュッツに負うているかを、彼はこう記している。

「哲学的対話はシュッツの死によつて断ち切られた。しかし、彼は取り払われたのだろうか。共同の思考と相互批判のほぼ四〇年は、著作のなかに跡を止めているだけではない――その四〇年は、仕事の際にもう一人が当面のことについて何と言うだろうかを自分に聞く習慣をも残したのである。私たちの時代の、最も繊細な哲学的頭脳のひとつは、いまなお私の思考のもの言わぬパートナーである。(24)」

こうした友情と知的緊張に満ちたアメリカ生活の反面、一九四二年にルイジアナ州立大学（LSU）に着任以来、五八年

にミュンヘン大学に新設された政治学研究所の所長就任のためにアメリカを離れるまでの一六年間、LSUでフェーゲリンが変ることなく担当したのは、アメリカ統治機構と西欧比較統治機構の入門コース（二年生の履修科目）であつた。フェーゲリンに統治機構の講座が割りふられたことは、おそらくフェーゲリンがウィーン大学で国家学を講義していたことを考慮しての決定だつただろうし、その限りでは根拠のあることだつたと言えようが、それが入門コースであり、かつ一六年間固定されたままであつたことには、やはりヨーロッパからの亡命学者に対するアメリカ人の一般的な評価態度が如実に現われていると言えよう。

とはいえ、フェーゲリンはまだ恵まれていた方であつた。彼は渡米の翌年、つまり一九三九年からアラバマ大学で助教授を三年間勤めてから、LSUに準教授として赴任したわけだが、彼が助手を勤めたあのケルゼンは一九四〇年渡米後、六年目にしてようやく常勤職につくことができたのである。エクソドスは今回もその苦難に容赦はなかつたのである。

なお、フェーゲリンは一九四四年にアメリカの市民権を得ており、ミュンヘン大学教授職を六六年に退いた後、アメリカに帰り、スタンフォード大学のフーヴァー研究所の上級研究員に就任、現在に至つている。

フェーゲリンはLSUの一六年間ほとんど週一二時間の責任を果たすなかで、「仕事に必要な肉体的エネルギー、持続的な集中能力および不撓の意志」[25]を結合させて、一九五二年に『政治の新科学』、そして五六年からは『秩序と歴史』のシリーズを刊行し始める。また、この『秩序と歴史』に取り組むべき時間を終えてから就寝までの時間に、彼はその他の分野の読書を行なつていることがその当時から知られており、そうした時間の成果に彼のヘンリー・ジェイムズ論[26]がある。

『秩序と歴史』という総合タイトルのもとで今日まで出版された著書は、第一巻『イスラエルと啓示』[27]（一九五六年）、第二巻『ポリスの世界』[28]（一九五七年）、第三巻『プラトンとアリストテレス』[29]（一九五七年）、および第四巻『キリスト教の時代』[30]（一九七四年）の四冊であり、そして現在その最終巻『秩序を求めて』の刊行が待たれている。その他の著書に、『科学、政治、

およびグノーシス』[31]（一九五九年）、『アナムネーシス――歴史と政治の理論のために』（一九六六年）、および『啓蒙主義から革命へ』[32]（一九七五年）がある。また、フェーゲリンは論文を各方面の雑誌に――政治学、公法学、考古学、言語学、神学、現象学など彼の関心の広がりを十分に示す各方面の雑誌に発表し、その数は一九四〇年から七五年までの二六年間で五〇数篇に及んでいる。

そして、一九六二年はフェーゲリンの六〇才の誕生日を祝つて、アロイス・デンプフ、ハンナ・アレントおよびフリードリッヒ・エンゲル＝ヤノシの編による三二名の寄稿からなる記念論文集『政治的秩序と人間の実存』[33]が出版され、また昨年七八年にはフェーゲリンに関する研究論文集である『歴史における秩序へのエリック・フェーゲリンの探究』[34]が出版された。なお、刊行が予告されたにもかかわらず、結局出版されなかつたものが少なくとも一つある。それには『政治思想史』[35]という題が予定されていて、一九四〇年代から五〇年代初期にかけて書きためられた原稿をもとに、フェーゲリン自身出版のための準備を進めていたが、意識哲学による基礎づけが不足しているとの理由で出版を中止した。一九七五年に出版された『啓蒙主義から革命へ』は、この四〇年代から五〇年代初期に執筆された原稿よりなる論文集である。

したがつて、この『啓蒙主義から革命へ』に収録されている「世俗化した歴史の登場――ボシュエとヴォルテール」以下一一篇の論文と、『政治の新科学』、『秩序と歴史』とを比較することで、今日のフェーゲリンの理論の特徴を明らかにすることができると思えるが、私は本稿において次に、『政治思想史』刊行を断念させ、そして彼の『政治の新科学』、『秩序と歴史』を支えてゆくことになる彼の意識哲学を明らかにすることで、彼の理論の基礎を浮び上がらせてみたいと思う。そしてその意識哲学の解明の際には、フェーゲリンの哲学的対話者アルフレート・シュッツの存在を視野においておきたいと思う。

(1) Eric Voegelin, *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik* (Munchen: R. Piper & Co. Verlag, 1966), S. 17.
(2) *Ebd.*, S. 61.

(3) *Ebd.*, S. 64.
(4) *Ebd.*, SS. 63–64.
(5) *Ebd.*, SS. 72–73.
(6) *Ebd.*, S. 76.
(7) 長尾龍一「赤と黒の間で――ウィーンにおけるハンス・ケルゼン」、『エピステーメー』朝日出版社、一九七六年五月号、六四―七一ページ。
(8) Erich Voegelin, "Kelsen's Pure Theory of Law," *Political Science Quarterly*, XLII, pp. 268–76.
(9) Erich Voegelin, *Uber die Form des amerikanischen Geistes* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1928). なおウィーン時代に出版されたフェーゲリンの著書に記されている名はエーリッヒである。エリックという名、つまりエーリッヒの英語綴りが著書に印刷されるのは、彼の『政治の新科学』からであり、それ以後はずっとエリックである。
(10) Erich Voegelin, *Rasse und Staat* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1933).
(11) Erich Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Berlin: Junker & Dunnhaupt, 1933).
(12) Erich Voegelin, *Der Autoritare Staat* (Wien: Springer, 1936).
(13) Erich Voegelin, *Die Politischen Religionen* (Wien: Bermann-Fischer, 1938).
(14) William C. Havard, "The Changing Pattern of Voegelin's Conception of History and Consciousness", *Southern Review*, n. s. VII, 1971, p. 53. なおハヴァードのこの論文は、本章注（34）の論文集に後記を添えられて収録されている。
(15) *Ibid.*, p. 54.
(16) 臼井二尚「シュパンの普遍主義」、服部英次郎・藤本是編『歴史と実存』未来社、一九七一年、七八ページ。
(17) 同右、七七ページ。
(18) William C. Havard. *op. cit.*, p. 55.
(19) 拙稿「政治の発生と消滅」、慶應義塾大学大学院法学研究科論文集、昭和四十七年度Ⅱ、二六―二七ページを参照されたい。
(20) 山口節郎「シュッツ」、『現代思想』臨時増刊「現代思想の一〇九人」青土社、一九七八年六月、一五九ページ。
(21) Helmut R. Wagner ed., *Alfred Schutz on Phenomenology and Social Relations* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 1.
(22) Alfred Schutz, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Wien: Springer, 1932).
(23) *Anamnesis*, SS. 17–18.
(24) *Ebd.*, S. 20.
(25) William C. Havard, *op. cit.*, p. 61. ハヴァードは初めて教室でフェーゲリンを見た時の印象を次のように語っている。「彼は、とく控え目に言

ても、私のようないなか者の目をくぎづけするような人物だった。彼は（この上ない位の礼装だと私には思えた服装をしていた。つまり）体にぴったり合った黒の上着、たて縞の入ったズボン、そして教室に向って歩いてくる時には、相当大きな音でキュッキュッと鳴るので来る前から彼の現われることがわかる。重くて黒の厚皮の短靴を着用していた。」またその風貌については、「フェーゲリンは頑健な体軀をした人物だったし、今もそうである――胸が厚く、ほりの深い顔立ちで、はなはだ血色がよく、そして若い頃はさぞかし赤毛であったろうと思わせる砂色の髪をしていた。彼の手は――講義において（そして、時には会話のなかで）目をひく優雅さで操っていたその手は――彼の顔立ちや体格の印象を打ち消すものとなっている。というのは、彼の指は長く先細であって、その周囲にまさに繊細な雰囲気を漂わせるからである。彼ははなはだしく直立の姿勢を保っていたし、そして現在でもそうであるように、いつもきまって頭を後ろにやっと反らし、きびきびとした足取りで歩いていた。」（ともに、*Ibid.*, p. 58.）

(26) Eric Voegelin, "The Turn of the Screw", *Southern Review*, n. s., VII, 1971, pp. 3–48.

(27) Eric Voegelin, *Israel and Revelation* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956. Vol. I of *Order and History*.)

(28) Eric Voegelin, *The World of the Polis* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957. Vol. II of *Order and History*.)

(29) Eric Voegelin, *Plato and Aristotle* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957. Vol. III of *Order and History*.)

(30) Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974. Vol. IV of *Order and History*.)

(31) Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (Munchen: Kosel, 1959.) なお、これは彼のミュンヘン大学教授就任講義である。

(32) Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, ed. by John H. Hallowell (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1975).

(33) Alois Dempf, Hannah Arendt u. Friedrich Engel-Janosi, hrsg., *Politische Ordnung und Menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag* (Munchen: C. H. Beck, 1962.)

(34) Stephen A. McKnight, ed., *Eric Voegelin's Search for Order in History* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1978.) なお本書と、前注（33）の記念論文集にはともにフェーゲリンの著書、論文の文献目録が掲載されている。さらに本書には、フェーゲリンに関する研究論文、書評の文献目録が掲載されている。

(35) フェーゲリン自身もこの書名に言及しており（*Anamnesis*, S. 20）、また一九五〇年の彼の論文（"The Formation of the Marxian Revolutionary Idea," *Review of Politics*, Vol. XII, 1950, pp. 275–302）の筆者紹介の個所には、author of the forthcoming *History of Political Ideas* とある。さらに Havard, *op. cit.*, p. 62 の脚注3も参照されたい。

第二章　理論的基礎

フェーゲリンは一九六六年の論文集『アナムネーシス』の序文のなかで、彼がすでに一九二〇年代に、政治学の惨状を救

うものは新しい意識哲学より他にない、という確信を抱いていたと述べている。政治学は「新カント派の認識論、価値関連的方法、歴史主義、記述的制度論それにイデオロギー的思弁哲学」[1]にひたることで、憐れむべき状況にある。フェーゲリン自身の政治学がそういう状況に陥らぬための、フェーゲリン自身の意識哲学として、本章では一九四三年に書かれたが、六六年の論文集『アナムネーシス』において初めて公表された彼の手紙と論文、すなわち「エトムント・フッサールに関して、アルフレート・シュッツに宛てた手紙」Brief an Alfred Schütz über Edmund Husserl と「意識の理論のために」Zur Theorie des Bewußtsein を取り上げることにする。

(一)「フッサールに関して、シュッツに宛てた手紙」

シュッツに宛てたこの手紙は、フッサールの絶筆となつた『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』についての、いわば書評であつた。一九三六年に雑誌『フィロソフィア』に発表されたこの論文を読んで[2]、フェーゲリンはこれが現代における最も重要な認識批判上の業績であることをまず認める。しかし認識批判が哲学のすべてではない、とフェーゲリンは言う。その意味で、この論文も、フッサールの『論理学研究』や『イデーン』と同様、「哲学の序文」[3]だと評する。それではフェーゲリンにとつて、哲学の本文とは何なのか。それは存在論なのである。言いかえればフッサールには存在論が欠如している[4]というのが、この手紙の根本的主張なのだが、以下まずフッサールがどういう問題の立て方をし、それをどうフェーゲリンが批判していくかを見てゆくことにする。

フッサールはここでまず、現代ヨーロッパ人が人間としての危機に直面しているとの現状認識を表明する。この現代の危機は、人間に意味を与えることのできる理性への信頼、つまり近世哲学への信頼が失われたために生じたのであり、そしてこの信頼喪失は、現代の科学、哲学が実証主義という客観主義に支配されている所に原因があると認識する。フッサールはこうした状況を一つの闘争と考える。すなわち、「ヨーロッパ的人間性の固有の精神闘争それ自体は、諸哲学の闘争として

演じられる。すなわち、懐疑的哲学――というよりむしろ哲学とは名のみで、哲学の課題をもたぬ非哲学――と、今なお生きている真の哲学との間で演じられる。[5]」

そしてフッサールはこの闘争の場で理性の立場、近世哲学の側につく。その時のいわば武器は「ヨーロッパ的人間性にとつて、ギリシャ哲学の誕生とともに生得的なものとなつた目標（テロス）」、すなわち「哲学的理性に基づく人間であろうと欲し、かつかるものとしてでしか人間であつてはなるまい[6]」とする目標である。この武器が行使されれば、「哲学、科学はしたがつて普遍的な、人間性それ自体にとつて『生得的なものとなつた』理性の、開示の歴史運動であることだろう。[7]」

フェーゲリンはフッサールのこの目的論（テレオロギー）が、経験的、歴史的な議論を最初から受けつけぬ種類のものだという意味で、非歴史的だと論難する。というのは、フッサールの言う歴史の目標（テロス）は、彼自身の哲学の完成によつて初めて明らかになるものだからである。フッサールはこうも言つている。

「将来のいく世代をも結合する目標の最初の樹立に対する問い返しによつて歴史を解明するという、かかる仕方は……哲学者が本来的に目ざしているもの、哲学者の内面で精神的父祖らの意志から、そして意志としてある意志であるところのものに対する、哲学者の真正な自己省察以外の何ものでもない。それはつまり、哲学者の私的かつ非歴史的な営為の基盤であることが自明な沈澱した概念性を、哲学者の隠された歴史的意味のなかで再び生き返えらせることである。[8]」

こうした、定義上誤謬たり得ぬ歴史的解釈は「悪魔的[9]」な歴史記述だ、とフェーゲリンは断言する。なぜなら、そうした歴史を書く人間は「歴史的制約を帯びた自分自身の精神的立場を絶対化し、そして『本来的に』歴史を書くのではなくて、歴史の素材を自分自身の立場の歴史的な支えとするために悪用するからである。[10]」これとは逆に、「悪用を行なわぬ精神史は、あらゆる歴史上の精神的立場を、それがそれ自身のなかにとどまる地点、すなわちそれが当該の思想家の超越経験のなかに根を降した地点にまで貫くという課題をもつている。[11]」

この意味の精神史の方法がフッサールには欠けている、とフェーゲリンは考える。超越経験（Transzendenzerfahrung）という言葉が出てきたので、まずフッサールの言う超越を簡単に説明すると、彼の超越論的現象学の超越論的（transzendental）とは、「一切の認識形成の最終的源泉への問いかえし、認識者の自己自身および自己の認識生活への自覚、というデカルトの開始した独創的なモチーフ」[12]のことである。フッサールの言葉で言いかえれば、科学の世界から、科学の地盤となつている生活世界へと帰還することである。この意味の超越性を、フッサールはその『イデーン』や『デカルト的省察』以来一貫して問題にしてきたわけで、フェーゲリンがここでフッサールを批判しているのは、勿論この超越性がフッサールの考え方に欠けているという点ではない。

フェーゲリンが批判しているのは、それを経験として、つまりまずもつてフッサール自身の場合において試みていない、という点である。精神史的理解の導きの糸は、その思想家の内面の精神史の試み、つまりその思想家の≪自己証明≫なのである。[13] 本稿前章でのフェーゲリンのアナムネーシスの実験は、まさにフェーゲリンという思想家の≪自己証明≫であつた。それはカレンダー遊びから秩序を、小学校の教科書から歴史を遡ることの意義をそれぞれ発見するという経験を想起し（この想起する経験のこと超越経験とフェーゲリンは呼ぶ。）、そこに現在の『秩序と歴史』を探究する自分を動機づけている経験を見い出すという、一つの自己証明であつた。（謝肉祭の道化からどんな意義をくみ取れるかは、フェーゲリン自身不明だと述べている。）

したがつて、個人史におけるカレンダー遊びから、個人がそこで生きる共同体の歴史におけるカレンダー遊び、そしてさらに人類の歴史におけるカレンダー遊びを見つけ出すことが、自分の立場を正当化するためではなしに、「本来的に」歴史を書くことなのである。すなわち、「精神史的理解」は「一連の大規模な素材群に体系的に働きかけるならば、精神が歴史に現われる際における、秩序の連らなりを浮び上がらすことへと事実至ることができる。だから、事実・最終的にそれはその途上で歴史哲学を生み出すことができるのだ。」[14] フェーゲリンはこの手紙のなかで存在論という言葉をたしかに使つてい

ない。しかし、歴史のなかに秩序を求めるフェーゲリンの試み、つまりフェーゲリンの歴史哲学とは、試行者の恣意ではなく、秩序を浮び上がらすことができる限りにおいて、存在への探求であると言えよう。この精神史的理解による存在への探求、つまり存在論が欠如している点に、フェーゲリンのフッサール批判は収斂するのである。

この点に関連してフェーゲリンは「フッサールのデカルトに対する関係」[15]を問題にしている。フェーゲリンは、フッサールがデカルトを誤解したと考える。デカルトがその『省察』のなかで行なつたこと、すなわち「世界内容の方法的な抹消と、世界が客観的なものとして再構成されうるそのアルキメデスの点を見つけ出すという目標をもつて行なう判断の延期」[16]、いわゆるデカルト的還元が認識論的な意味しかもたぬとのフッサールの解釈は誤つている。そこから認識論的な問題を展開させることはできるが、しかしデカルトの省察（メディテーション）は原理に伝統的なスタイルのキリスト教的省察なのである。したがつて、いわゆるデカルト的還元というものも、あくまで魂を神の方に向けさせるための操作なのであり、キリスト教的省察としての豊かさゆえに、認識論的展開にたまたま役立てることが可能であるにすぎない。

現代の哲学者が明快に指摘しているように、「フッサールの哲学では、コギト・エルゴ・スムのような存在論的な根本命題はあらわれない」[17]という点は、まさにデカルトの省察にあつた豊かさをフッサールが汲みとれなかつたことに関係があると言えよう。そして反対に、フッサールにできなかつたことをフェーゲリンが行なつているとすれば、それは彼があの《自己証明》、つまり精神的自伝を書くという省察（キリスト教の伝統のなかでの「省察はまず第一に、それを実行する個人の伝記のなかにおける一つの過程である。」）[18]を実行したことと関係があると言えよう。ただ筆者には、哲学の本文たる存在論と、第一原因としての神への志向とが必然的に結びつくものか否かは、今のところ判断できない。

シュッツ宛の手紙に関して、次の点を最後に挙げておきたい。フェーゲリンは、フッサールの目的論にはアヴェロエス的な傾向があると主張している。ヨーロッパでアヴェロエスと呼ばれているイスラームの思想家イブン・ルシドの知性単一説

とは、個々の人間がそれぞれ別個の知性をもつているのではなく、「ただ在るものは唯一同一な知性のみで、個々の人間の知性は要するにこの唯一同一な普遍的知性が全ての個人の裡に顕現したものに過ぎないという説」[19]であり、フッサールはこのヨーロッパでは非正統的な考え方に立つている、とフェーゲリンは見る。

フッサールは言う。われわれ哲学者の課題は人間性を推進するという任務にある。そして、「われわれはまさしく……近世の哲学的人間性を貫いて流れる意志方向を受けつぎ、ともに担うものとして、われわれが現在あるところの存在である」[20]。フェーゲリンはこうしたフッサールの主張のなかに哲学的理性の集合主義的傾向、つまり個々の理性にまさる集合的理性を見分けるのだが、同時にフッサールはその集合的理性が地球上に均等に存在するとは考えていないと見る。すなわち、フッサールは「人間性を……ともに哲学する人びとの共同体に限定することによつて」、「哲学の目的はマルクスのプロレタリアート、ヒトラーのドイツ民族、ないしムッソリーニのイタリア人といつた型の個別的、世界内的な集合性に近いところにぐつと進む」[21]。

フッサールの場合、その集合主義的な目的（テロス）は近世哲学におけるデカルトによる最初の樹立（Urstiftung）によつて生まれ、そして哲学における最後の樹立（Endstiftung）によつて実現されると考えられているが、彼の言うその最後の樹立とは、ある無限に遠い地点においてなされるのではなく、フッサールの現象学のもとで、すなわち今ここで実現されるものなのである。「無限の課題として哲学は、それによつて自らの必当然的な始まり（アポディクティッシュ）へと、自らの必当然的な続行の地平へと、到達したのだと言えよう」[22]とフッサールが述べる時、「それによつて」のそれとは、「新しい一歩への不断の通路である必当然的な方法」[23]のこと、つまりフッサールの現象学のことを意味する。

ここにおいて、哲学は無限とも言えるが、しかしそれはさらに発展してゆく無限ではなく、すでに達成された最高水準がそのまま持続されるという意味での無限なのだから、フッサールの哲学はカントにおける「完成の無限の過程」[24]という想定

をもたないのである。フッサールは、カントのように「あらゆる経験的－歴史的世代が他のあらゆる世代と不完全さの運命を共有している」[25]とは考えていないのである。したがつて、「必当然的な最後の樹立の地平における現象学的哲学の無限の続行は、マルクスの最終帝国、ないしヒトラーの千年王国と同じ歴史哲学的構造をもつ。」[26]フェーゲリンは、こうした集合主義的な理性を想定する思想、思想家として、以上挙げた以外にヨーアヒム・デ・フローリス、ジーゲル・デ・ブラバント[27]、西南ドイツ学派とくにギールケなどの名を挙げている。

フェーゲリンは今日、「超一級の偶像破壊者」[28]と評されているが、その片鱗はこの一九四〇年代前半にすでに遺憾なく示されていたわけである。このシュッツ宛の手紙のなかではまた、「おそらくあなたには私がフッサールを万一誤解していたら、わたしの主張を訂正することが可能でありましょう」[29]と語り、自らの自信のほどを、そしてそれと同時に自分に対して弁証を行なつてくれる相手のいることの嬉しさを表現しているが、「首尾一貫して現象学の方法に即し、そしてその方法を用いて研究を続け」ていつたシュッツとの間には、緊張に満ちた対話が続けられたものと想像される。

フェーゲリンによればシュッツの場合、「社会的世界が、現象学的に貫徹することのできぬ歴史的所与であるとの決定的な承認」[30]は、一九五五年のシュッツの「象徴、実在、および社会」[31]以降の論文に見いだされる。両者の対話のなかで、現象学の歴史的洞察の弱さを最初に指摘したのはフェーゲリンであろうし、シュッツの言う社会的世界、フッサールの言う生活世界が歴史的所与だと最初に主張したのはフェーゲリンだろうが、しかしそうした歴史的理解の必要性を社会的行為のレベルで表現したのはフェーゲリンではなく、シュッツだという点は明記されるべきだろう。その意味での、より社会学的な作業と、より歴史的な作業とのいわば分業が、両者の間に対話を通じて定着したと考えた方がよいのではないか。次のような文章をフェーゲリンは残していないのである。

「……私の日常生活の世界は決して私の私的世界ではなく、最初から共同主観的なものであつて、私の仲間たちが一緒に共有し、その他の人びとが経験し、そして解釈している世界なのである。つまり、それはわれわれ全員に共通の世界なのである。私の実存のいかなる時点においてであれ、私が世界の内部にあることに気づく、独特の伝記的情況とは、自分自身で設定することのできる範囲がごく限られたものでしかない。私は私の誕生以前に存在し、そして私の死後も存在し続けるであろう歴史的に所与の世界――自然の世界であり、また同時に社会・文化的世界である――の内部につねにあることに気づく。これはこの世界が私自身のものであるのみならず、私の仲間たちの環境でもある、ということを意味する。その上さらに、こうした仲間たちは、私が彼らの情況の要素であるごとく、私自身の情況の要素なのである。他者に対して行為し、そして他者によつて行為されるなかで、私はこの相互的な関係のことを知り、そしてこの知識はまた、彼らつまり他者が私自身の場合と実質的に同様の仕方でこの共通の世界を経験するということをも意味している。彼らもまた、世界の内部における独特の伝記的情況のなかにあることに気づくのだし、そしてその世界とは、私の場合と同じく、現実的および潜在的な理解範囲の観点から構造化され、時間と空間の同一次元および方向の中心部での現実的要請をめぐつて集団化された世界、つまり歴史的に所与の自然、社会、および文化の世界なのである。」(32)

次にわれわれは、一九四三年のシュッツとの再会をきつかけに生まれたもう一つの産物たる、フェーゲリンの「意識の理論のために」を見ることにしよう。

(1) *Anamnesis*, S. 7.

(2) 現在『フッサリアーナ』第六巻に収録されている『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』は全三部七三節からなるが、『フィロソフィア』に掲載されたのはそのうちの一部と二部の合計二七節であつた。フェーゲリン自身が述べているように、彼の手紙は『フィロソフィア』を読んだ上での手紙なので、フェーゲリンは第三部を当然読んでいないわけである。ただ『フィロソフィア』には、続稿掲載が予告されていたため（結局掲載されずに終つたが）、続稿において認識批判以上のことがらが議論されている可能性はあつたので、この点をフェーゲリンは一応気づかつている。しかし、彼はその可能性を相当強い調子で否定している。なお、フッサールはこの論文と同趣旨の講演「ヨーロッパ的人間性の危機における哲学」を、論文発表

の前年にウィーンで行なつており、フェーゲリンはこれを聴いている。（*Ebd.*, S. 22.）

（3）*Ebd.*, S. 23.

（4）この点はフッサールが存在論という言葉を使つていない、という意味ではない。フッサールにおける存在論を立証されようとする立松弘孝教授が引用されているように、フッサールは「『完成された超越論的現象学は、広義の普遍的存在論を、すなわち完全かつ全面的な具体的存在論を包含している』（H, IX, 251）とも主張するのである。」（立松弘孝「フッセル現象学における意識と存在の問題」、哲学会編『意識について』有斐閣、一九七七年、三五ページ。）フェーゲリンの主張は、フッサール現象学の枠組に何らかの修正（歴史的洞察）を加えなければ、存在論を構築できないのではないか、という趣旨である。

（5）*Anamnesis*, S. 27.（Edmund Husserl, Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie, *Husserliana* Bd. VI［以下 *H*, VIと略記］, Haag: Martinus Nijhoff, 1962, S. 13. 細田恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社、一九七四年、二九ページ。）

（6）*H*, VI, S. 13（細田・木田訳、二九ページ。）

（7）*Anamnesis*, SS. 22–23（*H*, VI, SS. 13–14. 同右三〇ページ。）

（8）*Ebd.*, S. 24.（*H*, VI, SS. 72–73. 同右一〇ページ。）

（9）*Ebd.*, S. 31.

（10）*Ebenda.*

（11）*Ebenda.*

（12）Edmund Husserl. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*（Hamburg: Classen, 1964.）長谷川宏訳『経験と判断』河出書房新社、一九七五年、四〇—四一ページ。

（13）*Anamnesis*, S. 32.「永きに亙る生の前進の謎」を明らかにしようとするロマン・ロランの『内面の旅路』、自分史の試みである色川大吉教授の『ある昭和史』（中央公論社、一九七五年）、「縦軸に個人史、横軸に時代史の目盛りを一年ごとに刻むことから始める」自己評論を試みる栗原彬教授の「現代青年論——やさしさの行方」（『思想の科学』一九七七年一一月号）や江川栄一氏の「個人史と時代史の接点として」（『声なき声のたより』六四号、六六号）は、フェーゲリンの考える《自己証明》に近い営為ではないだろうか。

（14）*Ebd.*, SS. 31–32.

（15）*Ebd.*, S. 32.

（16）*Ebenda.*

（17）長谷川宏「方法の根」、『現代思想』一九七八年一〇月臨時増刊「フッサール」、青土社、二二三ページ。

（18）*Anamnesis*, S. 33.

(19) 井筒俊彦『イスラーム思想史』岩波書店、一九七五年、三一四ページ。
(20) *Anamnesis*, S. 25. (*H*, VI, S. 72. 細田・木田訳、一〇〇ページ。)
(21) *Ebd.*, S. 27.
(22) *Ebd.*, S. 24. (*H*, VI, SS. 73-74. 細田・木田訳、一〇一ページ。)
(23) *Ebenda.* (*H*, VI, S. 73. 同右。)
(24) *Ebd.*, S. 28.
(25) *Ebenda.*
(26) *Ebd.*, S. 29.
(27) Eric Voegelin, "Siger de Brabant," *Philosophy and Phenomenological Research*, IV, 1944, pp. 507-526.
(28) Klaus J. Herrmann, "Review: Anamnesis", *Canadian Journal of Political Science*, III, 1970, p. 493.
(29) *Anamnesis*, S. 21.
(30) *Ebd.*, S. 19.
(31) Alfred Schutz, "Symbol, Reality and Society", Lyman Bryson, Louis Finkelstein, Hudson Hoagland and R. M. MacIver eds., *Symbols and Society: Fourteenth Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion* (New York: Harper & Row, 1955). 今日この論文は Alfred Schutz, *Collected Papers I* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973) に収録されている。
(32) *Symbols and Society*, p. 160 (*Collected Papers I*, p. 312.) なお、シュッツに学んだP・バーガー、T・ルックマンは、彼を通してフェーゲリンにも学んでいる。Peter L. Berger and Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality*(N. Y.; 1966) 山口節郎訳『日常世界の構成』(新曜社、一九七七年) 参照。

(二) 「意識の理論のために」

フェーゲリンが彼の「意識の理論のために」で示している意識の構造についての主張を三点に要約すると、

一、意識とは、意識のさまざまな次元（例えば過去、未来）へとエネルギーを向けることのできる力の中心をもつている。(1)

二、そうした意識の働きは、一定の道筋を通つて一歩一歩進行する、つまり過程（プロセス）としてある。(2)

三、その過程とは、だがその外側から観察できるわけではなく、内的に照明されうる、つまり体験可能なものとしてある。(3)

フェーゲリンの「意識の理論のために」は、実はこれもアナムネーシスの実験の結果報告であつた。内的時間意識の分析

を対象とする従来までの哲学上の諸研究が自分にとつて満足のゆくものではないという思いが、フェーゲリンにこの作業を着手させたのである。本稿第一章で紹介したように、フェーゲリンは一九二四年から二七年までのアメリカを中心にした留学の成果を『アメリカ精神の形態について』としてまとめたが、その「時間と実存」の章においてホッジソン、ブレンターノ、フッサール、パース、ウィリアム・ジェイムズおよびサンタヤーナにおける知覚と時間意識の概念の比較分析を行ない、その結果フェーゲリンに明らかとなつたことは、彼らの知覚ならびに意識についての記述が「体験の思弁的構成」[4]であるということだつた。

意識の流れ（stream of consciousness, Bewußtseinsstrom）という用語は、『心理学原理』の著者ウィリアム・ジェイムズも、『内的時間意識の現象学』の著者フッサールも、人間の内的生活の本質を特徴づける用語として用いたものだが[5]、フェーゲリンは意識の流れとは「選び抜かれた、単純な知覚の場合における知覚過程への特殊な注意凝向（Zuwendung）という体験を除いては、経験的には一般に存在しない」[6]と主張する。

つまり、彼は流れの現象が存在することは認めるが、それはあくまで一つの極限現象であつて、「すべての知覚が『流れ』の経験を生み出すのに一様に具合よく適合的であるわけではない」[7]のである。例えば、「静止した物体の『目のなかでの把握』は対象を非常に強く見据えるため、その結果流れは感じられないか、あるいはほんのわずか感じられる位なのである。」[8]確かに、音覚においては最も純粋に流れを意識することができるであろうが、しかしその場合も「時間意識が流れのなかで構成されるのではなく、流れの経験が意識――それ自体は流れない――のなかで構成されるのである。」[9]

このように、「流れ」ということを強調するには、あつという間に過ぎ去る感覚的なものの領域のケースを選び出さなくてはならない。つまり、人間の意識のなかをあつという間に過ぎてゆくものを、人間の意識の研究の主題に据えることになつてしまう。そうなると結局は、「意識問題および時間問題全般のより精確な理解に至るのではなく、意識世界が肉体領域

へ根を降ろすことに対する洞察に至るだけである。[10]」フェーゲリンは、人間の意識の研究にとつて重要なのはそういう方向の研究ではない、と考える。「人間の意識の機能は、こうしたあつという間に過ぎ去るものの地点から遠ざかることであり、流れることではなく、意識、意味、そして魂の秩序をもつた無空間的かつ無時間的世界を発展させることである。[11]」

したがつて、意識の流れという観点から意識の諸問題を見通すのではなく、フェーゲリンは注意ならびに注意凝向の現象に着目する。この着目から理論化されたのが、冒頭に要約した意識の構造についての三つの命題である。

第一の命題から言えることは、意識の次元としての過去、未来は現在の問題である、ということである。[12]フェーゲリンはこう言つている。すなわち、「私は『過去のなかに』横たわる何ものかを想起するのではなく、私が『想起』という呼び名のもとで……私の過ぎ去つた意識過程を現在もつことができるがゆえに、私は過去をもつのである。そして私は『未来へと』計画を立てるのではなく、私が計画を立てることができるがゆえに、私は未来をもつのである。過去と未来は、力の中心の過程の現在における照明次元である。[13]」

そうすると、第三の命題で意識は体験可能な過程ということだから、われわれは例えば意識としての過去、内的時間意識としての過去の過程を、限りなく遡つて体験可能なのか。つまり、因果の連鎖のそもそもの発端をわれわれは経験できるのか。それは人間には不可能だと、フェーゲリンは考える。「われわれは、そもそも何かがそこで始まる、そういう時間についての経験をもつていない。[14]」ここにまさしく、フェーゲリンの人間の有限性に対する確たる認識――本稿第一章のウィリアム・ハヴァードが強調していたトーマス・リードを継承する、フェーゲリンの「人間の条件」に対する認識――を見てとることができる。

因果の連鎖のそもそもの発端は人間の時間の限界の彼方にある。つまり、「内的に経験可能な、意識の照明次元」における「過程は、その両端においては経験不可能な暗闇のなかに没している。[15]」この暗闇、この障害を透視する機能――間にあ

る障害をつきぬけて（durch）、その彼方にあるものを見る（schauen）、つまり見透かす（durchschauen）機能――をもつものが、それ自体は有限である、神話なのだ。すなわち、

「神話象徴は、限界超越的過程にとつて『透視的』であるべき有限な象徴である。例えば、限界超越的な世界過程の起源問題を見透かすことを可能にする創造神話があり、限界超越的な精神的起源を伝える無垢受胎があり、超越経験を有限化する擬人論的神観念があり、誕生と死の彼岸を有限化する魂の先在および後在に関する思弁があり、有限存在の神秘を生殖と死によつて見透かすことを可能にする堕落と原罪がある、等々。[16]」

こうした経験不可能な、意識超越的過程を人間にいわば垣間見させる神話は、しかし所与のものではなく、人間が生みの苦しみを味わいつつ生み出した人為の産物であつた。したがつてそこには当然、「神話間の緊張[17]」や「神話をめぐる闘争[18]」が存在する。以上のような神話の機能を理解[19]し、かつ自らの創造した神話の有限性、非絶対性に気づいていた哲学者として、フェーゲリンはプラトンを挙げる。つまり、プラトンと同じように「神話創造を、哲学するための手段として意識的に配置しようとの試み[20]」を行なつている哲学者は他にいないのであつて、「プラトンは他の哲学者ならば思弁という手段を使うところに、神話を意識的に配置している[21]。」

そしてこのプラトンにとつては、自分の創造した神話が適切なものであるか否かが、つまり経験不可能な過程を正しく伝えるものかどうかが問題であつた。その点の論証のために、フェーゲリンは『国家』（*Politeia*）と『法律』（*Nomoi*）とに記されている二つの神話を比較する。どちらもプラトンの人間理解にかかわる神話であつて、前者の方はこうである。すなわち、人間のなかで支配者となるべき者には金が、戦士となるべき者には銀が、そして経済活動を行うべき者には銅が、それぞれの魂のなかにその誕生の時において神によつて置かれるために、それぞれの社会階級が決定される、という神話である[22]。後者の方は操り人形師の神話とも言われているもので、すべての人間は同一の仕方で神によつて操り人形のごとく支え

られ、操られているのであり、そして操るための金属の糸が人間を引っ張る力に、自ら進んで服するその意志によって一人一人の人間の性格は決定されている、という神話である。[23]

フェーゲリンはこの二番目の神話が「操り人形という象徴において、『自我』と『世界彼岸的存在』とそれぞれ名づけられている「これら二つの」決定要因の交点での、行動に関する経験を『適切』に有限化している」[24]と評価している。すなわち、以上のことから、プラトンの中期の著作たる『国家』から、後期の著作たる『法律』への神話の修正のなかに、「人間というものの本性」[25]についての理解が進んだことが見てとれるわけである。

次にフェーゲリンは「同志」(Nebenmenschen)を例にとって神話の特性を考察する。同志とは原義的には同一平面上に立つ人間たちということだが、その平面が同一であるという点の保証は、神話の機能に訴えて得ることができる、とフェーゲリンは考える。同一性承認の起源という、人間には体験不可能な過程を神話が見透かしてくれるということ、言いかえれば「意識がそもそも同志についての経験を随伴意識としてもつということは問題点ではなく、そこから出発することができるが、しかし引き返せない経験的事実なのである。」[26]ここに、いわゆる経験論では得られぬ経験、神話という手段によってその存在が明らかとなった経験を、われわれは獲得していることが確認されるべきである。[27]

フェーゲリンは、したがって、フッサールがその『デカルト的省察』において発した偉大な問い、すなわち「いかにして他我はアルター・エゴ(今一人の私)として自我のなかで構成されるか」[28]を、人間の経験的事実を無視した思弁的定式化と考える。フェーゲリンにとっての「根本的な問い」は、そうではなくて、「どの象徴言語において、同志は同志としての承認を得ることができるのか、そしてとりわけわれわれが内的経験をもたぬ同志が、いかにして『同一である』と理解されうるのかである。」[29]

後者の問題に関して、神話の歴史を通じて判明することは、同一性の承認が肉体と精神の二つの極をめぐって展開されて

いるということである。つまり、「われわれは歴史的には二つのオリジナルな同一性神話しか知らない。すなわち、同一の母胎から生まれたことによる子供の同一性に関する神話と、同一の父親を通じて精神的に刻印されたものによる子供の同一性に関する神話である。その他のすべての同一性観念は、明らかにこれら両神話のどちらか一方からの歴史的派生体である。」[33]

また前者の問題、すなわちどの象徴言語において同志が同志としての承認を得てきたのか、という点については、まずイスラエルをその典型として挙げることができる。すなわち、「他我が同志として把握される過程についてのもつとも包括的な象徴表現法は、典型的にはイスラエル民族の生成のなかで惹起されたような、単一身体的および単一精神的な人間概念である。人間というものの原創造に基づき、人間というものの同一性を世代過程のなかで保証する、この包括的な象徴表現法の範囲内において[31]、典型的には再びイスラエル民族のベリース（契約、約束）の神話に代表されるような、「人間像を多少とも鋭く分化させる[32]」共同体の神話が見い出されるのである。

神話の対立から生ずる共同体間の関係の問題、すなわち対外的な神話緊張の問題は、「神話間の緊張がよその神話共同体の所属員に対する、全人間的な資質の否定にまで高まることがある限りにおいて、ないしそれが……もろもろの共同体の神々の間の対抗として——多神教的な象徴表現法において——現われることがある限りにおいて、……[33]」重要である。

これに対して、共同体内部における神話の問題に関しては、フェーゲリンはジャンバチスタ・ヴィーコにとくに言及している。つまり、古代ローマの貴族（パトリキ）と平民（プレブス）の間の階級闘争を「神話をめぐる闘争」だと初めて見なしたのはヴィーコの業績である、とヴィーコを高く評価している[34]。このことは、見方を変えれば、フェーゲリンとヴィーコの近しさを物語っているとも言えよう[35]。

共同体内で優勢な神話といえども、共同体内のすべての意識にぴたりと呼応することはできぬ以上、内部的な神話緊張が

つねに存在するわけだが、その緊張解消という問題に関しては、多神教的な文明の場合には、いわば多様さへの寛容度が高いために社会技術的な利点をもつている。しかし、イスラエル民族のような一神教的な共同体の場合、「民族の『偶像崇拝者』、つまりオルギー的な文化への欲求をもつた共同体構成員」[36]の存在という点で、恒常的困難さをもつている。そして、この種の人びとの存在がとくに問題化するのは、西洋世界の合理主義が神話の脱感覚化を進め、その結果、「知性的神秘主義や哲学的思弁における超越経験の精神化された表現が一部の少数派にしか接近できない」[37]ものとなり、オルギー的欲求をもつた人々がもはや自分たちは見捨てられたという感情を抱く時である。彼らは自分たちのオルギー的欲求の発散の場を、「ある部分において明白にオルギー的傾向を帯びた、現代の『運動』や『大戦』[38]に求めるのだ。

このように、フェーゲリンの神話への関心は、狂乱が支配する彼の同時代への憂いと接続していたのである。以上、フェーゲリンは意識構造の問題、意識超越的過程を垣間見させる神話（ミュートス）、象徴表現法（シンボリック）を論じてきたが、最後に意識と存在論との結びつき――「シュッツへの手紙」と共通のテーマ――で問題をまとめている。

存在論をフェーゲリンがここで用いている言葉によって定義すれば、それは人間の実存を含む、無機的なもの、植物的なもの、動物的なものなど、あらゆる存在するものを統一する秩序、言いかえれば存在の本質、存在基盤が何かを追究する試みのことと言えようが、この試みのなかでフェーゲリンが最も評価するのは、ピュタゴラスのテトラクチュス[39]から、カバラの神秘主義[40]をへて、シェリングのポテンツ論[41]へと至る過程神学（プロノエステオロギー）である。その評価の理由は、過程神学では「意識、意識超越的な世俗的存在部類、および世界超越的な存在基盤」[42]を過程として言語表現しようとしていたからである。

つまりここでは過程としての意識が想定され、その上で存在論的思弁がなされていたわけで、その想定の点でフェーゲリンは全面的にこの過程神学を評価している。これに対して、カントの存在論には、フェーゲリンはいわば半面の評価しか与えていない。カントはたしかに自然についての経験は外部からなされ、意識についての経験は内部からなされると考える点

では正しかつたが、しかし彼はわれわれがこの内的な経験において存在一般――その内部では意識は一特殊過程である――を経験するのではなく、まさに意識のみを経験しているということを見逃している。[43]」つまり、「あの、すべての経験可能な個別的存在の基盤にある存在とは、人間の実存において実在するものとして経験される存在的連関がそれなくしてはいつまでも理解できぬままに止まつてしまう、そういう存在論的な仮説であるが、しかしそれはいかなる場合でも経験のデータではなく、つぬにわれわれが省察においてでしか到達しない、厳密に超越的なものである。[44]」

このフェーゲリンの存在論的思弁においても、われわれは再び彼が人間の条件を確実に踏まえていることを見ることができる。そしてこの認識は、彼の意識哲学のいくつかの基本命題にもはつきり現われている。すなわち、「意識哲学の絶対的命題は存在しない。意識について哲学することは、すべて、哲学する者の意識における一つの出来事である……。哲学する者の意識が『純粋』意識ではなく、人間の意識である限りは、哲学するということは、すべて、哲学者の生活史における一つの出来事であり、さらに哲学者がそれを使つて生活する、その象徴言語をもつた共同体の歴史における一つの出来事であり、さらに人類の歴史における一つの出来事であり、そしてさらに宇宙の歴史における一つの出来事なのである。[45]」

ここにおいて、われわれはフェーゲリンの志向する意識哲学が認識論でもあり、存在論でもあること、言いかえれば人間の認識は人間の実存を含めたすべての存在するものを前提にした、とりわけそれらが歴史的に存在するものであることを前提にした認識として成立する、と考えるフェーゲリンの主張を確認することができる。そしてわれわれは同時に、フェーゲリンが意識哲学への関心集中によつて、現実の人間の歴史への洞察の目を曇らせてはいない、ということも確認できるのである。つまり彼は彼の意識哲学とは逆に、非歴史的であること、「白紙状態を作つて新たに始める[46]」ことの歴史的正当性を認めている。「存在的コンテクストを言い表わす象徴言語が疑わしいものになつてしまつた時、あるいは――歴史的に語れば――自らの象徴をもつた文化が危機にある時には[47]」、そうした新たな始まりの試みは必要とされるのである。

そうした試みは成功することもあれば、それが批判を加えた伝統よりも事態が悪化するという意味で、失敗することもある。一七世紀のデカルトに始まり、二〇世紀のフッサールにおいて頂点に達する認識批判という対応、つまり「意識をその存在的コンテクストから引つ込め、世界とその歴史を抹殺してから、それらを自我の主観性から再び組み立て、そして最後に意識の流れを自我のなかで構築させるという試み」[48]は、伝統的象徴体系を解体したのみでなく、その象徴体系が経験し、そして問題にしていた領域をも同時に捨ててしまつたのである。フェーゲリンは、この新たな対応が〝実在を哲学すること〟を放棄したことを、哲学の破産宣告とみなすのである。

(1) *Anamnesis*, S. 43.
(2) *Ebd.*, S. 44.
(3) *Ebenda.*
(4) *Ebd.*, S. 37.
(5) 『原始現象学』者としてのW・ジェイムズが最近俄かに脚光を浴びだした」(加藤茂「W・ジェイムズの〈fringe〉概念と〈地平〉の現象学」、『理想』理想社、一九七五年四月、五〇三号、八五ページ)と言われているが、シュッツは一九四一年にすでにW・ジェイムズとフッサールの親近性を論じている。Alfred Schutz, "William James's Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. I, June 1941. これは今日彼の*Collected Papers* Ⅲ (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), pp. 1-14に収録されている
(6) *Anamnesis*, S. 38.
(7) *Ebd.*, S. 42.
(8) *Ebenda.*
(9) *Ebd.*, S. 41.
(10) *Ebd.*, S. 40.
(11) *Ebd.*, SS. 39-40.
(12) フェーゲリンがこの「意識の理論のために」を書いた一九四三年に、波多野精一はフェーゲリンと同一の認識を書き記していた。「回想の内容として主体の前に置かれるのは、実は反省によつて客体化されたる何ものかであつて、それの有り方は過去ではなく現在なのである。」(波多野精一『時と永遠』岩波書店、一九四三年、五ページ。)

(13) *Anamnesis*, S. 44.
(14) *Ebd.*, S. 45.
(15) *Ebenda.*
(16) *Ebenda.*
(17) *Ebd.*, S. 48.
(18) *Ebd.*, S. 49.
(19) ジョルジュ・ギュスドルフはその『神話と形而上学』のなかで、「神話的意識の本質的性格は、おそらく、それが人間を絶対の中に位置づけ、方向づけることであろう」(Georges Gusdorf, *Mythe et Métaphysique* [Paris: Flammarion, 1953]. 久米博訳『神話と形而上学』せりか書房、一九七二年、五五ページ)と述べている。ギュスドルフは神話におけるいわば動機を問題にし、フェーゲリンはいわばその帰結を問題にしているのである。
(20) *Anamnesis*, S. 45.
(21) *Ebd.*, S. 46.
(22) *Ebenda*, (*Politeia*, 414-5.) なお、プラトンはこの神話を創造したが、この内容をそのまま信じているわけではなく、これをプラグマチックな神話として、つまり「ポリスにおいて下層階級を安んずるために教えられるべき」(*Ebenda*) 神話として用いているのである。
(23) *Ebenda.* (*Nomoi*, 644-5.)
(24) *Ebenda.*
(25) *Ebenda.*
(26) *Ebd.*, S. 47.
(27) ダンテ・ジェルミィノは、フェーゲリンの「人間についての哲学の目的は、だから、経験的――その全的な意味において――であることになる」(de Crespigny and Minogue, eds., *op. cit.*, p. 101. 内山他訳、『現代の政治哲学者』一三二ページ) と述べている。
(28) *Anamnesis*, S. 47. (Edmund Husserl, „Cartesianische Meditationen", *Husserliana* Bd. I (Haag: Martinus Nijhoff, 1963), S. 122. 船橋弘訳「デカルト的省察」、『世界の名著』51、中央公論社、一九七〇年、二七五ページ。)
(29) *Ebenda.*
(30) Ebd., S. 48.
(31) *Ebd.*, SS. 48-49.
(32) *Ebd.* S. 49.
(33) *Eéd.* S. 48.
(34) *Ebd.* S. 49.
(35) アイザイア・バーリンはその著『ヴィーコとヘルダー』のなかで、ヴィーコについて次のように述べている。「どのようにしてわれわれは今あるこ

とくあるに至つたのか、なぜ今しているごとく考え、そして行為するのか、そして何を真に必要とし、あるいは欲しているのか――これらのことをわれわれはどうしたら発見できるのか。われわれ自身の発展の研究によつてでしかない。個人と社会、小宇宙と大宇宙、個体発生と系統発生との間の古代のアナロジーがヴィーコの思想を……支配している。課題はいかにして、そして何にもましてなぜ文化は生まれ、栄え、そして衰えるのかについての、本当の物語を明らかにすることである。これがヴィーコの『新科学』がわれわれに告げようとしていることだが、これはいかにして達成できるのか。われわれはわれわれの手中に諸手段を握つている。それらは、人間がそれらの驚くべき潜在力に気づかなかつたということだけのために、使われたことがなかつた。鍵は人類の過去の経験のなかに横たわつているのであり、その経験とは、人類の最も初期の起源から、人類の神話、言語、社会的ならびに宗教的諸制度のなかに読むことができると言えよう。」(Isaiah Berlin, *Vico and Herder* [London: Hogarth Press, 1976], p. 35.) 以上のヴィーコについての指摘は、そのままフェーゲリンにあてはまるだろう。ちなみに、フェーゲリンの『政治の新科学』(一九五二年) というタイトルは、ヴィーコの『新科学』(*Scienza Nuova*, 1725) によつたものである。

(36) *Anamnesis*, S. 50.

(37) *Ebenda*.

(38) *Ebenda*.

(39) *Ebenda*. ピュタゴラスのテトラクチュス (Tetraktys) とは、最初の四つの整数である四、三、二、一の四数が三角形の形――四個、三個、二個、一個の小石を順に一段ずつ並べると、全部で一〇個の小石が形作る三角形が浮び上がる――において形作る一〇という数のこと。ピュタゴラスにとつて一〇は完全な数と考えられていたため、このテトラクチュスは完全なものを生むものとして、つまり「たえまなく変転する自然の根と泉」(Eric Voegelin, *The World of the Polis*, p. 59) を含むものとして、ピュタゴラスの誓いのなかで唱えられていた。

(40) *Ebenda*. カバラ (Kabbalah) はグノーシス主義の一つ。Eric Voegelin, *The World of the Polis*, p. 136 f. 参照。

(41) フェーゲリンはシェリングの問い、すなわち「なぜ在るものはあり、無いものはないのか」(Warum ist Etwas, warum ist nicht Nichts?) を、シェリングにおける「意識超越的世界秩序を『理解可能』な言語でもつて解釈する試み」(*Ebd.*, S. 51) の出発点だと考えている。シェリングの言う「在るもの」とは、彼が彼自身の省察を通じて実在すると経験した存在基盤を、われわれに垣間見させてくれる象徴である。(*Ebd.*, S. 53).

(42) *Ebd.*, S. 50.

(43) *Ebd.*, S. 56.

(44) *Ebd.*, S. 57.

(45) *Ebd.*, SS. 57–58.

(46) *Ebd.*, S. 58.

(47) *Ebenda*.

(48) *Ebenda*.

おわりに

ダンテ・ジェルミィノは一九七一年に「エリック・フェーゲリンのアナムネーシス」[1]と題された論文で、フェーゲリンが『秩序と歴史』の第一巻で提示したもともとの計画[2]を断念し、シリーズの最後の一巻を一九七一年に第三巻を継承するものとしてではなく、何らかのトピックあるいはテーマについての論文集として出版される予定であることを惜しんでいた。

しかし現実には第四巻は、先に記したように、一九七四年に出版され、そのなかで当初の計画を巻数こそ一巻減るが、そのまま実行することを宣言している[3]。同じくそのなかで、フェーゲリンは第三巻から第四巻まで一七年かかつたことの理由を、新設のミュンヘン大学政治学研究所の所長としての行政上の仕事のために研究時間が奪われたためだと述べているが、ジェルミィノはこの遅れについて、「フェーゲリンは西洋の人間が中世および近代の秩序のなかで経験した歴史を詳しく追求することへの興味を――この歴史は基本的に、ギリシャ哲学において達成された極致からの逸脱であり、退化であるがゆえに――失つたように思われる[4]」と推測している。

ジェルミィノがそのように推測する根拠は、一九六五年のドイツ政治学会におけるフェーゲリンの研究報告「政治における実在とは何か」でのアリストテレス評価にあつた。ジェルミィノは、この報告は「アリストテレスを讃えて」と副題をつけることができる位だと述べている[5]。フェーゲリン自身は、「一応満足のゆく、意識哲学の新たな定式化[6]」であると述べている。私は、フェーゲリンがここで言わんとしたポイントはアリストテレス的政治学の批判性ということだつたと思う。フェーゲリンは、政治学の核とは「人間、社会、および歴史に関するノエシス的解釈[7]」だと定義している。政治学とは反対の、非ノエシス的解釈としては神話的、啓示的、黙示録的、グノーシス的（シュッツへの手紙の用語ではアヴェロエス主義的）、神学的、イデオロギー的解釈を挙げている。

ジェルミィノはこの点について、フェーゲリンが神学、啓示をグノーシス、イデオロギーなどと同列に扱つていることに、彼の教説において神学、啓示に従来与えられてきた地位を考えると、当惑を禁じ得ないとしているが[8]、これはフェーゲリンにおいて、その『政治の新科学』当時と比べ、政治学のリアリズムより、批判性の方を一層重視せねばならない、という気持ちが高まつたためと解釈できるのではないか。その点はともあれ、この「政治における実在とは何か」を収録する『アナムネーシス』の序文に示された定式化、つまり「意識とは、外部から記述しうる所与ではなく、存在基盤に関与する経験、すなわちそのロゴスは省察的釈義によつてしか解明されえない経験である[9]」は、一九四三年の「意識の理論のために」で到達した結論と同趣旨――関与（Partizipieren）、釈義（Exegese）といつた新しい用語が使われているが――と言えよう。そしてこの『アナムネーシス』の序文では、「意識の理論のために」では定式化に至らなかつた、意識哲学と政治学の結びつきを簡潔に表現する定式、すなわち「意識とは、社会と歴史のなかでの人間の実存の具体的秩序が広がつてゆく中心である[10]」が記されている。

フェーゲリンに関して明らかにされるべきことはまだ十分に残つている。しかし私は本稿を終えるに際し、「古代と近代との範疇的相違」を認め、「非可逆的世界史の進行の中で、その非可逆性を所与として、しかも何が可能か[11]」を問う前田康博教授の問いを、自らの問いとして確認しておきたいと思う。

（一九七九・三・一七）

（1）Dante Germino, „Eric Voegelin's *Anamnesis*", *Southern Review*, n. s. VII, 1971.

（2）Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, P. X. もともとの計画は第三巻まで出版された通りのもので、四巻以降は次のようになつていた。すなわち、第四巻「帝国とキリスト教」、第五巻「プロテスタントの世紀」、そして最後の第六巻「西洋文明の危機」である。

（3）Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 58.

（4）Dante Germino, *op. cit.*, p. 85.

（5）*Ibid.*, p. 80.

(6) *Anamnesis*, S. 8.

(7) *Ebd.*, S. 284.

(8) Dante Germino, *op. cit.*, p. 85.

(9) *Anamnesis*, S. 7.

(10) *Ebd.*, S. 8.

(11) 前田嚴博教授の小野苑私信による。