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

Title	藤原保信著 『政治理論のパラダイム転換：世界観と政治』
Sub Title	Yasunobu Fujiwara, Paradigm Change of Political Theory
Author	有賀, 誠(Ariga, Makoto)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1986
Jtitle	法學研究：法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.59, No.8 (1986. 8) ,p.99- 106
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	紹介と批評
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19860828-0099

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.

紹介と批評

『政治理論のパラダイム転換——世界観と政治——』

藤原保信 著

「社会科学」という知の営みは、対象に向けられた視線が、同時に自らに向けられた視線でもあるという奇妙な自己言及性を抱え込んでいる。それは否応なく社会の内にある人間が、あたかも社会の外にあるかのように、自らの内属する社会を眺めるというパラドキシカルな営みなのである。しかし自然科学に漸近することが、そのまま学としての成熟であると見做してきた社会科学の歩みは、むしろこうした自らの出自の隠蔽の上にあったと言わねばならない。社会科学の進歩とは、したがってこのウロボロスの蛇のような自己言及性を忘却し、「科学」という名の神話で幾重にもそれを塗り込めてきた歴史であるのかもしれない。社会を眺め渡す超越的な主観。しかしこうした主観の誕生は、それほど古いことではない。

近代は個人＝主体という特権的な形象（フィギュール）を発見＝発明した。デカルトの「コギト」が典型的に示してくれるように、「個人」は一切の存在連関を超出し、ただ自らの上にのみ依って立つ——ということは、なにものにも依存しない——自己完結した実体として措定される。「デカルト的懐疑」は、峻厳な懐疑の果てに一切の蒙昧を排した自己という確実な一点を見い出したというだけではない。このとき自己は、世界の外に立ち、そこから世界を対象化し尽くすアルキメデスの一点となるのだ。そして「主体が所与の自然的、社会的連関から切り離され、無制約的、自己充足的なものとして措定されながら、その特性が絶対的なものとして規定されていったとき、そこでは自然も人間をも含めて、およそ自己以外のすべての存在は客体化され、外的、手段的な関係においてあらわれ」（八四頁）ることになる。さらに主体の存在連関からの超出は、認識に倒錯した欲望（デジール）を付与してしまうことにも注意しておこう。それは絶対性＝完全性＝完結性への欲望であり、蓋然性＝不確実性への圧倒的な嫌悪と恐怖である。なぜなら世界の外にある主観は、すでに神の視点を獲得しているのだから。

*

藤原氏は本書において、従来の政治理論が、こうした個人＝主体の絶対性を不問に付すことの上に組み上げられているとして、この前提が強いる理論構成上の枠組みを明らかにするとともに、その機能不全を摘発する。そして人間＝主体を再び自然

と社会の文脈の中に置き戻し、存在連関の回復へ向けて、新たなパラダイムの提起がなされるのである。つまりこれは従来の政治理論が規定されていたパラダイムを暴きだし、その根底的な変革を目指す書物であると言ってよい。こうした基本モチーフを、それぞれの角度から変奏した次の五章によって本書は構成されている。

Ⅰ、政治哲学の復権(1)――レオ・シュトラウスの場合
Ⅱ、政治哲学の復権(2)――ジョン・ロールズの場合
Ⅲ、中間考察――自然・人間・政治の連関
Ⅳ、政治理論のパラダイム転換のために
Ⅴ、結論――丸山政治学との関連において

全ての章に看過しがたい重要な提起が見てとれるのだが、紙幅の制約もあり、とりあえず核となる第四章に焦点を絞って要約を試みておく。本章は四つの節に岐れ、それぞれが弁証法を思わせる三項構成をとっている。しかし藤原氏自身が述べているように、ヘーゲル流の弁証法からは充分に距離をおいたものであることから、ここでは二つのパラダイムの対置として整理しておくことにする。議論はまず対自然および対人間の二方向に分けて進められる。ここから自然観、人間観が抽出され、それを基礎として政治観、学問観へと説き及ぶ。言うまでもないが、これらは独立した四つの部分ではない。むしろこれらは近代の知の布置が必要とした主体＝人間という不在の中心からリニアーに流れだし、そこへと収斂するトゥリー状組織を構成するのである。

一、自然観

デカルト的コギトの定礎によって一切の存在連関から自らを切断し、世界の外に立つことになった主観。ここに「知るもの」と「知られるもの」とが二元的に分離され」（一〇一頁）る。こうした主観にとって、世界とはすなわち客体化の対象である。主観は、自らが自らを基礎付けるのであり、その存立において、まったく他に依存しないのだから、自己の外にある自然とは、使役し、利用し、征服する人間にとっての有用性の体系であるほかはない。しかもこの二元論は、こうして対象化された自然を、主観がそれとして実体化されるのと同じように、独立した個物の量的な総和として説明する「機械論」を導く。例えばホッブスは、全体とは部分の代数和であるとして、自然の存在をすべて「物体」へと解消した。全体とは一切の質的規定を欠いた「量的、幾何学的空間における個別的な物体の機械論的結合にすぎない」（九六頁）のである。機械論的結合によって説明し尽くされた自然には、もちろん「目的」といったものの介入する余地は残されていない。自然に存在するあらゆる運動は、内的な目的によってではなく「あくまでも隣接している他の物体の運動」（九七頁）からもたらされるのであり、自然においては、すべての変化＝運動に、鉄の必然性をもって因果連鎖が貫徹する。ホッブスは、その自然観を機械論として純化することで、

自然から内在的な目的を消去した。こうして目的は、外から、世界を超出した主体＝人間によって付与されるものとなる。

だが我々は、これとはまったく対照的な一つの自然観を知っている。ホッブスが自らの論敵として激しく攻撃したアリストテレスの自然観がそれである。アリストテレスにとっての自然は、意味を欠いた外部的な因果連鎖の過程ではない。「事物の本質（physis）を問うことは、その形相を問うことであり、それはまた目的（telos）を問うこと」（九〇頁）である以上、自然はそれ自身の内に目的を内在させ、内的連関に結ばれた過程であるはずなのだ。したがって全体は単なる個物の総和ではありえないし、個物と個物の関係も単なる因果連鎖ではない。すべては、ある内在的な目的の実現過程として有機的な連関を取り結んでいるのである。さらに言えば、そこでは人間も存在連関を超越した一方的な能作主ではありえない。むしろコスモスに包摂され、その目的＝価値実現に参与する存在なのである。

藤原氏はこうしてホッブスの自然観に対してアリストテレスのそれを対置し、自然との共生へ向けた「有機体論」＝「目的論」の復権を試みる。このとき手掛りとされるのが「エントロピーの法則」である。機械論的な自然理解をとる古典物理学においては、変化とは単に力学的な場所の移動にすぎないとされる。自然とは「量」という尺度で包摂可能な可逆性の世界なのであった。しかし熱力学の第二法則であるエントロピーの法則は、物質とエネルギーの質的変化を、すなわち宇宙には秩序から無秩序へという不可逆の連続的変化が存在することを語ってしまっている。つまりエントロピーの法則は、古典物理学の機械論的自然観のもつ問題性を物理学そのものが明らかにしてしまった例であるといいうる。ところでこのエントロピーの法則に対して特殊な反応を示す存在がある。エントロピーの増大がもたらす無秩序に抗してネゲントロピーを食べることで、秩序の維持を企てるもの、生命体こそそれである。これは生命体が動的解放系であることを示している。つまり生命体は、物質代謝という形で環境と堅く結びついてはじめて生命体としての秩序維持を可能としており、「その意味ではもともと生命体は他者との相互依存と共生の関係において存在しているのである。」（一〇八頁）機械論において世界の外に立っていた人間＝主体は、こうして自己内に還帰するかのように、再び世界の内へとたち戻り、自然との存在連関を回復する。機械論的自然観が自然／人間の二元論に立ち、自然を征服の対象としてのみ見ることで、エントロピーの増大を加速化し、生命体としての自らの存立基盤を破壊してきたとするなら、有機体的自然観は生命体の存立様態そのものに立脚し、生態系の維持を要請するのである。有機体的世界観においては、いかなる主体も完全に独立した実体としては完結しえず、むしろ他の諸主体との関係の中にあってはじめて主体たりうる。したがって人間＝主体も他の主体との関係のうちにあらかじめ置き入れられており、ここではもはや自然を単なる客体化の対象と見做す特権的な主体ではない。そ

してそれが外部から目的を付与する位置にない以上、目的はシステムそのものの維持としてシステム自身に内在し、「そこでは部分の活動はつねにかかるシステムの目的に組み込まれ、それに向かって方向づけられている」（一〇一頁）のである。しかしここには一つの留保が必要であろう。有機体的、目的論的自然観の復権は、部分の全体への埋没であってはならない。むしろそれは「部分の独自存在性を認めつつ、しかも全体との有機的連関を回復していくのであり、特殊と普遍との間には内的関係が成立し、ヘーゲルのいわゆる具体的普遍が成立」（一一七頁）することが求められているのである。

二、人間観

機械論は個をアトミスティックに実体化し、全体を個の代数和へと解体した。同様の発想が人間社会に向けられるとき、それは「社会契約説」という説明原理に結実するであろう。社会とは、完結した自体存在である個人が相互の便益を図って形成する第二義的な存在である。言い換えれば、個人＝主体こそが具体性を有する絶対確実な出発点であり、社会はそれ自体としてはなんら具体的定在性をもたない抽象的普遍であるにすぎない。個はその存立基盤の一切を自らの内に所有し、外を必要としないのであるから、自然がそうであったように、他者とはこの自立した個にとって、第一義的には単なる有用性の体系として現出することになる。そしてここでは複数の個人の存在は、相互的な手段化の契機となるのだから、基本的には諸主体相互の相剋関係を喚び出してしまう。このときそうした個人の内実は、ちょうど原子がそれ以上解析不可能な最終単位であったように、問いが到達しえない不問の中心となることに注意しておこう。つまり個人＝主体は、すべての社会的、自然的連関から独立した超越的存在として、無前提かつ無制約に措定されるのである。こうした理論構成の範例を、藤原氏は再びホッブスに見てとる。ホッブスにとってアリストテレス的な「最高善」の存在は、笑うべきナンセンスであった。彼によれば人間とは苦痛を避け、快楽を追求することで生命運動を続けてゆく絶えざる運動体なのである。そして客観的存在としての最高善といった観念を認めないホッブスにとってみれば、この快楽と苦痛が、とりもなおさず善であり悪なのである。なぜなら世界に内在する価値秩序はすでに存在しないのだから、そこにおける一切の価値＝目的の生成は、一種のブラック・ボックスと化した個人＝主観に委ねられるほかはないからである。こうして価値秩序は完全に相対化され、主観化されることになる。いわば倫理的アナーキーが帰結するのである。誤りなき推論である学知も、したがってここでは「最終的にはかく各人の選択に委ねられた価値をより合理的に実現するための手段の体系にのみかかわる」（一三一頁）ものとされる。

こうした人間観にたいして藤原氏は、アリストテレスに触れ、ヘーゲルに学びつつ、個人＝主体を社会へ置き戻し、諸主体間

に相互連関を回復しようとする。実際、社会契約論者が想定するような原子的に孤立した個人とは、全くフィクショナルなものであるといわねばならない。むしろ人間＝主体は、つねにすでに、社会という文脈のなかに置き入れられており、諸主体間の相互連関の上に存立しているのである。こうした存在様態こそ人間の本来的な在り様だとするなら、そこでの人間の生命運動は単に苦痛を避け、快楽を追求するだけのものではありえない。そうでなく人間＝主体としての成長とは、他者との関係を通して自らがそこに包まれてある有機的連関の自覚を深めてゆくことであり、単なる欲求の実現といった特殊な生にとどまることなく、普遍的な生を営むことで真の自己を獲得することなのである。こうした主観の自覚の深化をまさに「意識の経験の学」として最も見事に定式化してみせたのは、言うまでもなくヘーゲルの『精神現象学』である。ヘーゲルはあくまでも主観の側から、個別的な意識からはじめて、意識が自己反省を繰り返しながら絶対者へと自己を高めてゆく様を記述してゆく、そこでは目的のアナーキズムが相剋をきたすいわば欲求の相剋性ともいうべき状態から、挫折を繰り返すことで次第に目的が普遍化されてゆき、遂に人倫的共同体＝相乗性の王国へと主観が解放される過程が遂一、追跡されているのである。ヘーゲルのこの圧倒的な魅力をもった教養小説は、しかし、大きな危険をも秘めている。藤原氏はヘーゲルの議論を高く評価しつつも、そこに重要な二点の留保をつけ加えている。一つはヘーゲルの描く人倫的共同体への主観の解放が、予め終局を規定された絶対者の手の内へと完結してしまっており、実際には強固な閉鎖空間を形造っていることである。「真の具体的普遍と人倫の世界を求めての精神の弁証法的な自己否定の旅は、相互主観的に解放されつつ、無限に続けられていかなければならない」（一四三頁）。そしていま一つは、普遍性の獲得が主観性の内側でのみなされてしまっていることである。ヘーゲルにとって、自然はあくまで精神の外化形態であり、疎外態なのであった。しかし先に確認したように、目的論の復権は、主体を社会の中へ連れ戻すだけでなく「自然内存在としてとらえ返し、その有機的連関のうちに位置づけていく」（一四四頁）ことを必要とするのであった。したがって精神の自己内還帰は、つねに対自然をも含めた存在連関の回復のうちにおこなわれなければならないのである。

三、政治観

自然観における機械論と、人間観における倫理的アナーキーは、どのような政治観をもたらすであろうか。機械論は自然と人間を二元的に分離し、自然から一切の目的＝価値を奪うことで、それを単なる操作の対象へと変えた。これと類比的に、個人が本質的に自己内完結したアトムとして把握されることで、他者とは自己がもつ目的＝価値を実現するための手段と見做されることになる。したがって複数の個人の存在とは、相互の手

段化にほかならず、ここに欲求の相剋性が帰結した。ホッブスが国家をリヴァイアサンとしてとらえたように、そこにおける政治的なるものは、この根源的な相剋性を調停する外部装置にほかならない。つまり「政治は、外枠として、平和を維持し各人の欲求（利益）を極大化するための技術的な支配」（一五七頁）とされる。政治は社会に外在する権力、支配としてのみ了解されることになるのである。

しかし対自然、対人間の両側面で、超越的で孤立したアトムという人間像が転換され、有機的連関のもとに置きなおされ、またそうした在り様こそが本来的なものであるとするなら、他者の存在とは必ずしも相互の手段化と関係の相剋性を惹き起すものと言うわけではない。むしろそれは自己の存立の前提条件として読み換えられるはずである。したがってここでは政治の担う意義も外在的、権力主義的、技術主義的なものばかりではないであろう。「そこではまず第一に、自然および他者との人間の根本的なあり方がそれ自身規定され、政治において解決されるべき問題として登場してくるのである。つまり政治そのものがよりよき関係のあり方を求めての人間の相互的な意志決定の場としてあらわれてくるのである。……しかも第二に、そこにおいて政治に参加する個人が、すでに他者との相互依存を自覚し、共生を本来の人間のあり方として求めていく人間タイプであるかぎり、そこではすでに存在論的レヴェルにおいて共通感覚とそれによる真の公的空間の回復への道が開かれているのである。」（一七二頁）。

四、学問観

デカルトの懐疑は、一点の疑問の余地も残さない真理の中心を求めて遂行されたのであり、その意味でまさに方法的懐疑なのであった。そしてその果てに獲得された「コギト」によって真理の名による世界の統合が果たされる。デカルトにとって、学知として承認しえるのはただ真理だけであり、知は一切の蓋然性と無縁でなければならなかった。ここに真理（エピステーメー）と臆見（ドクサ）が截然と区別される。余すところなく光に満たされた真理の支配、ホッブスもまたこのデカルト的欲望（ザンヴール）を共有している。ホッブスにとって哲学とは、正しい推論から導き出される因果関係についての知識であった。それゆえ政治哲学も幾何学となんら異なるものではなく、原因から確実な推論を通じて、結果を引き出してゆくものなのである。しかもホッブスによれば、政治学の「対象としての国家は、人間がみずからを素材とし原因としながら、建築学的に組み立てていくところに成立するがゆえに、より論証可能な確実な学」（一八二頁）たりうるのであった。こうした蓋然性の排除は、同時に、他者の存在を前提として複数の人間の間に相互主観的に形成される賢慮や意見の排除を意味する。真理の王国では、とりわけ伝統などといったものは、まさに臆見のかたまりとして拒絶の対象以外ではないであろう。真理は自ら以外のどのような地平への帰属とも無縁でなければ

ならず、――というよりそうであるものだけが真理の名にふさわしい――本来的に他者の存在を必要としない。科学的真理が蓋然的なるもの一切を駆逐するとき、「政治の世界は、共通感覚＝常識を基礎とする相互交流と相互克服の場としてではなく、他者との倫理的交流を欠いた権力的支配か技術的管理として」（一八八頁）登場することになるのである。

こうした真理の名による世界支配にたいして著者は、賢慮＝実践知の復権によって、「公的空間」の取り戻しを図る。アリストテレスは人間の知的活動を、真理の探究に一元化することなく理論知、実践知＝賢慮、技術知の三つに区分し、政治学を実践知にあたるとした。「その対象が人間の選択意志にかかわる実践学」（一七八頁）は、厳密さという点で理論知に一歩ゆずり、蓋然性を受け入れざるをえないのである。だが実践知が蓋然性を有するものであることは、それが理論知より劣った第二義的な知であることを意味するわけではない。否、それどころか「蓋然的であるがゆえに、他者との対話を通じて確かめられ、よりよきものへとつくり変えられざるをえない性格をもっていたのであり、かかる魂の相互交流こそ共通感覚（センスコモン）＝常識を育くみ、固有の意味での政治的空間を可能にするもの」（一八五頁）なのである。真理の名をもって語る＝騙ることは、人間による神の位格の詐称であり、簒奪であるとすれば、こうした知のあり方こそ人間にふさわしいものといいうる。「われわれが求めるべきは、まさに存在の有機的連関を前提としつつ、なおもそれにたいする知の限界を自覚し、それゆえに他者との対話と相互克服のなかで、よりよき存在把握とよりよき関係の成立へと努力する知のあり方」（二〇〇頁）なのである。

*

近代に到って人間は、神を斬首した。神という超越的な一点によってつり支えられていた世界の位階性は、一瞬のゆらぎを見せる。だがそれはあくまで一瞬なのだ。神に代って今度は「コギト」が、世界を分節し統合する新たな中心として降臨する。コギトとは面貌を変えた神なのであり、そうしたものとして世界の外に存在する。したがってそれは、我々の問いが届かない不問の、それゆえ不在の中心なのである。

藤原氏は主観が世界の外に立つ機械論的世界観にたいして、主観が世界の内で存在連関を回復した有機体的＝目的論的世界観を対置してみせた。だがこうした戦略は有効だろうか。二つのパラダイムを対置することは、どれほど慎重に留保をつけようとも――かりにそれが相互主観的に開かれたオープン・システムであってもそうしたシステムとして――システムの完結を、まさに一つのパラダイムとして、前提としている点で、暗黙のうちにシステムを超越した神の視点をとってしまっており、いまだ真理という名の神に――そしてまたデカルト的不安に――呪縛されている。言い換えればパラダイムをそれとして提起する行為そのものが、それをおこなう能作主をパラダイムの外の

超越的な視点に立たせてしまい、パラダイムを対象化している神の視点をその外部に仮定してしまうことになるのではないだろうか。あるパラダイムに別のパラダイムを対置することで乗り越えを図るのではなく、パラダイムそのものの完結性を内側から破壊してやること。我々はここで量子力学における不確定性原理や数学における不完全性定理を想起してみよう。機械論に目的論を対置するのではなく、機械論的発想が、その内側で完結しえず、必ず根拠にある種の目的論を密輸していることを暴露すること。（もっともこのことがまったく触れられていないわけではない。例えば「今日のおおかたの社会科学が：　解放されたアナーキカルな欲求を前提としつつ、その量的な極大化の条件を求めていくところにその規範性をとどめている」（一三五頁）と述べられている。）つまり機械論は存在連関を超越した主観を、神のごとき眼球なき透明な視線として不在化することでシステム全体の完結を図る＝謀るのだということ。したがってこの神が実は人間にすぎないことを明かすことが、システム自体の完結性＝真理性を宙吊りにするはずである。実際、「真理への意志」とは、それ自体、西欧近代という時代のエピステーメーが生み落してしまった怪物的な欲望（ディジール）なのではないか。あるいは一匹の怪物がヨーロッパを徘徊している？　なぜなら「真理への意志」が夢みるのは、絶対的な「私の死滅した世界を見たい」（デリダ）ということなのであるから。超越存在としての主体＝絶対者は、絶対的に生きていると同時に絶対的に死んでいる。

真理性そのものを問題にすることは、「パンドラの箱」を開くことであるのかもしれない。だがそこからは災厄ばかりが飛び出すとは限らないのだ。真理性＝完全性＝完結性を疑問視することは、社会科学にとっては大きな後退とみえるであろうが、それは同時に、社会科学にとっての大きな前進であるかもしれないのだ。社会科学のもつウロボロスの蛇のような自己言及性は、いまや足枷としてではなく無限の可能性の条件として読み換えられねばならない。王様が裸であることを指摘した子供のような率直さで、真理という名の王を指差してしまった藤原氏のこの本は、真理という神に仕える司祭となるための手習にいささかうんざりしていた学徒（ナッズ）たちに大きな勇気を与えてくれるはずである。しかも一切の秘教的（ゼノクリッシュ）な閉鎖性を拒絶した明解きわまりない言葉で語られた本書は、それ自体オープンエンドな議論に向けて開かれているのである。確かにそこにはこうしたマニフェスト的性質の書物にありがちなあまりに大胆な単純化が見られないでもない。だがそれも本書の欠点というよりはむしろ美点に数えられるべきであろう。ともあれ今はこの思想の冒険に満ちた本の登場を心から喜びたい。

（岩波書店、一九八五年＋xiii二五五頁、一八〇〇円）

有賀　誠