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哲学 (一)
Sub Title	The political philosophy of Eric Voegelin (1)
Author	寺島, 俊穂(Terashima, Toshio)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1988
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.61, No.10 (1988. 10) ,p.89- 114
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19881028-0089

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哲学(一)

寺島俊穂

一　はじめに
二　人間の実存の理論的位相
三　古典的政治学の現代的意義……以上本号
四　存在の神的基盤と歴史認識……以下次号
五　グノーシス主義批判
六　おわりに

一　はじめに

エリック・フェーゲリン(Eric Voegelin, 1901-85)は、レオ・シュトラウス、ハンナ・アレントと並んで、ナチズムの時代にアメリカに亡命した知識人の一人であり、[1]現代を代表する政治哲学者の一人とみなされている。彼らは一つの学派を形成しているわけではないが、古典古代に関する関心を共有している。彼らに共通するのは、古典を現代的

に再解釈し、その意義を再確認している点である。フェーゲリンの場合、シュトラウスと同様に、ギリシア哲学への回帰という側面が色濃く見られるが、超越的なものの探究という脈絡でプラトンを再評価している点に独自の特色がある。

また、フェーゲリンは、アレントと同様に、人間の実存の条件を認識しようとしている。「人間の条件」の探究は実存哲学の特色の一つであり、生と死によって限定された人間の個体性の認識は現代の危機的状況において広範に抱かれたものである。ただ、アレントが「人間の条件」の探究を自らの政治理論の課題としたのは、政治が「ここと今」の世界に関わるという認識、人間が独自性をもつとともに他者とともに存在し行為するという共同体性の認識という経験的事実によるのに対し、フェーゲリンは人間の実存を精神的・哲学的に基礎づけようとしている。

つまり、彼の場合、アレントに欠落している点だが、人間を外的な現れとしてでなく内的実在において捉えようとしている。しかも、彼は超越神に人間の存在論的基盤を求めようとしている。人間の存在基盤の認識、すなわち人間は自らの存在の根拠を自らのうちにもたないとする認識が彼の実存理解の根底にあり、ひいては彼の政治哲学を基礎づけている。この点は、超越神への信仰をもたない者にとって必ずしも理解しやすいことではないが、彼が政治哲学を意識哲学として捉えている以上、人間の内的実在についての彼の理解を抜きにして彼の政治哲学を語ることは的外れになると思われる。

また、アレントにおいてもそうであるが、フェーゲリンにおいても現実に対する歴史的・思想的アプローチが試みられている。フェーゲリンの場合、『新しい政治学』と『秩序と歴史』がそのような意味での著作である。とくに全五巻に及ぶ『秩序と歴史』は、人類史を神中心的に意味づけようとしており、スケールの大きい作品である。アレントと比べた場合、フェーゲリンも『新しい政治学』のなかでナチズムや共産主義という政治現象に対する理解を提示しているが、少なくとも全体主義論に見られる個別的な現象理解という点では詳細さで見劣りがし、より本質論的で

ある。しかし、二人とも政治現象に哲学的・内省的考察を加えることが可能なことを自らの作品によって証明している。もちろん、その妥当性を問うことはできるが、彼らの著作において、科学的分析では欠落している、歴史的諸事象に対する意味づけがなされていることは確かである。そしてこのような現象に対する内的省察は、現代の政治理論の一つの可能性を指し示している。

現代において政治哲学の旗手となっている思想家が一様に古典古代に遡っていることは偶然のこととは思えない。というのは、古典的政治学が認識と価値を分断せず、「正しい政治社会」の在り方を探究する学問であったように、現代の政治学においても科学的分析の枠内に留まらず存在判断を提示することが重要な課題となっていると思われるからである。このことは、決して経験的研究の意義を否定するものではなく、逆にその意義を認め、なおかつ価値的・規範的研究に踏み込まざるをえない政治学の宿命だと思われる。とはいえ、彼ら自身は、実証主義に対して攻撃的であり、現代政治学に対しても批判的である。たしかに、彼らは現代政治学の側からの政治思想に対する批判に過剰に反応している面はあるが、彼らの著作が政治現象へのアプローチは科学的にしか行ないえないという、現代の政治学に広がりつつある信念に対する反証を示したことの意義は大きいと思われる。

もとより、フェーゲリンの著作は数多くあり、その扱うテーマも多岐にわたっている。また我が国においては、フェーゲリンがきわめて重要な存在であるにもかかわらず、彼についての十分な紹介・研究がなされていない現状にある(2)。したがって、ここではフェーゲリンの政治哲学を彼の主著に焦点を合わせ概括的に論じ、彼における哲学的思惟の特色を明らかにするとともに、政治的現実に対する彼の歴史的・哲学的分析の具体例を検討していきたい。どの政治哲学者の政治理論もその人間論に基礎づけられているように、フェーゲリンの場合も人間論がその政治哲学を規定している。そのような人間についての理解は一様であるはずがなく、冒頭で述べたように彼の場合人間の精神性に比重が置かれ、それが彼の政治哲学を特徴づけている。それゆえ、人間実存へのフェーゲリンの理解から彼の政治哲学

を説き起こしていきたい。

（1）フェーゲリンは、ナチスがオーストリアに侵攻した一九三八年にアメリカに亡命した。なぜアメリカに行ったのかは、当時彼はウィーン大学で教鞭を取っていたが、「ヒトラーの勝利後すぐに、彼の知り合いのウィーンの学者の多く――彼はそうではなかったが、そのほとんどはユダヤ系であった――がアメリカに向かった」からだという（Lewis A. Coser, *Refugee Scholars in America: Their Impact and Their Experiences* [New Haven and London: Yale University Press, 1984], p. 215.）。

（2）我が国におけるフェーゲリンの紹介・研究としては、年代順には、ダンテ・ジェルミィノ『甦える政治理論――伝統的理論への照明』奈良和重訳（未来社、一九七一年）、第八章エリック・フェーゲリンの現代政治理論への貢献、二四三―二七五頁、ダンテ・ジェルミィノ「エリック・フェーゲリン――人間の生の分有状況」小野修三訳、クレスピニイ／マイノウグ編『現代の政治哲学者』（南窓社、一九七七年）所収、一三一―一五三頁、小野修三「エリック・フェーゲリンの政治理論」『法学研究』第五二巻第六号（一九七九年六月）、二三―五八頁があるが、本格的な関心はもたれていないようである。

二　人間の実存の理論的位相

フェーゲリンの人間実存についての理解の中心にあるのは、精神内における神とのコミュニケーションである。彼によれば、神は見えないものだが、人間は神を志向することができる。彼のいう実存とは神への精神的緊張として捉えられているのが特徴である。

フェーゲリンは、「論争と実存について」という論文のなかで人間の有限性について述べているが、人間の有限性が人間の被造物性と対になっている点に留意する必要がある。人間の有限性とは、根源的には人間の生が死によって限定されているという事実に基づいている。彼のいう「われわれの実存における有限性と被造物性の経験」[1]とは、この状態を不完全なものとして不満を抱き、神のものとしての完全さを望み、この世界を超えたところにその実現を求めていくということにほかならない。これは、人間が自分は生かされているのだと自覚する回心、啓示の体験を内実

としている。フェーゲリンにいわせれば、「実存は、自己生成されたものではなく、その起原を自己の外にもつという体験によって、厳しい意味をもつのである」[2]。つまり、人間の有限性の自覚は、完全なる存在としての神との関わりにおいてなされるのである。

では、神との関わりはどのような精神機能によってなされるのか。フェーゲリンはこの論文のなかでアリストテレスのいうヌース(nous 理性)、アクィナスのいう知性に注目して、実存のノエシス的(noesis 意識の作用的・能動的)構造を明らかにしている。これらは、超越的なものを志向する理性の機能であり、照明と超越というその属性をとおして人間は神を志向できるのだという。超越体験は、存在基盤の発見につながっている。人間の有限性と可死性との自覚は人間存在の超越的根拠への意識を呼び起こす。ここで照明とか超越というのは、意識の作用であり、自己の起原と目的を見出そうとする。フェーゲリンは、「起原と実存の目的は、実存するものの場を限りなく探し求めても、見出すことはできない。だが、もし実存するものの場に見出せないのだとしたら、それはどこに見出せるのか。この問いに対し、知性はその推論の力によって、それは実存するものの場を超えたあるものに見出すことができると答えるだろう」[3]と述べている。このように、神を志向する理性の能動的側面が強調され、それが人間の実存構造における枢要な能力だとされる。

つまり、フェーゲリンの場合、超越者の存在を介して人間存在の相対化がなされているのである。人間の有限性・不完全性の自覚は無限で完全なる存在への意識につながり、逆に絶対的な存在を意識することによって自己の相対性を再確認するという図式が想定されている。このような超越体験は神発見を意味し、それはヌースの能力をもつすべての人にとって可能だとされる。フェーゲリンによれば、それは人間が傲慢さに陥らないための唯一の保証でもある。しかし、ここで問題なのは、人間の有限性の自覚は必ずや神発見に至るのかということと、神という超越的存在を媒介にしてしか人間は中庸を保てないのかということである。人間の有限性の自覚が、存在の神秘の認識をとおして不

可知論に至ることもありうるし、神を媒介にせずとも人間は中庸を保てると思われる。人間が誤りやすいという自覚は、自らの経験を内省することによっても保てるはずである。「ここと今」の世界での実存体験をとおして他者に対する寛容が生じると考えられるし、自らの経験を内省することによって道徳的価値を体得することもできる。フェーゲリンの思想は、この点であまりに精神的で、神秘的だが、人間の存在根拠を人間を超えたところに求める、西欧の神中心の思想的伝統に依拠し、その再生を計っているのだといえる。

フェーゲリンは、人間精神の実存的緊張を人間のメタクシュ(metaxy 中間性)として捉えている。メタクシュとは、プラトンから採られた概念である。フェーゲリンは、人間の実存を神的なものと人間的なものとの中間領域に位置するものと理解し、そのような中間領域という意味でメタクシュということばを用いている。人間は神になることはできないが、神を意識的に志向し、神的な性格に近づくことはできるということである。

フェーゲリンによれば、人間の実存は「中間性の、すなわちプラトンのメタクシュ〔『パルメニデス』132b など〕の構造をもっている。そして、人類史においてもし何かが恒常的だとするなら、それは、生と死、不死と可死、完全と不完全、時間と無限、もしくは秩序と無秩序、真理と虚偽、実存の意味と無意味さ、もしくは神への愛(amor Dei)と自己愛(amor sui)、開かれた精神(l'âme ouverte)と閉ざされた精神(l'âme close)、信仰、愛、希望といったような存在基盤へ開かれた徳と傲慢さと反抗といった閉塞的な悪徳、喜びの面持ちと絶望の気分、世界からの疎外と神からの疎外という二重の意味での疎外の間の緊張を表すことばである[4]」。

しかも、メタクシュとは「内在的なものと超越的なものの空虚な空間ではなく、神的実在と人間的実在を相互に分有する領域[5]」だといわれる。言い換えるなら、人間は神的なものと人間的なものを分かちもち、それら両極の間の精神的緊張を生きているということである。人間が神的なものを分有することは、意識の志向性によって可能になる。つまり、有限で不完全な存在である人間は、神のもつ崇高さをもとうと努力することによって自己を精神的に高めて

いくことができる。人間は、動物以上で神以下だが、神的なものに近づいていくことはできる。メタクシュとは、かかる精神的緊張のことを意味しているのである。

ところで、フェーゲリンがプラトンのメタクシュという概念に注目しているのは、彼が人間の実存を精神的なレベルで捉えることと関連がある。彼は、プラトン哲学の神秘的・神話的側面を重視し、プラトンの人間理解における神的性向を強調している。つまり、メタクシュは、人間の精神生活のなかでの神への志向性、すなわち実存的緊張として理解される。その意味で、フェーゲリンは、意識のノエシス的側面に注目して、政治学を精神の学として捉え直そうとしている。彼が「政治的実在とは何か」という論文のなかで述べているように、「政治学の核心は、人間、社会、歴史についてのノエシス的解釈であり、そしてその解釈は社会においてその時々に抱かれている秩序観とは対照的に、批判的秩序認識の要請を伴って現れる」[6]のだとしたら、プラトンこそ政治学の創始者とみなされるにふさわしいことになる。フェーゲリンは、プラトンのなかにすでに人間の存在基盤の認識、神的なものへの志向が見られるのだと指摘している。たとえば、「自分の存在基盤へのエロス的緊張のなかで生きている新しいタイプの人間を彼は神霊的な者(daimonios aner)、すなわち神的なものと人間的なものとが互いに分かち合う中間領域(metaxy)の緊張のなかで自覚的に存在する人間と呼んでいる」[7]というように。

ここでフェーゲリンは、プラトンにおいてメタクシュが「エロス的緊張」の状態として捉えられていることに注目する。それは、死すべき者である人間が不死なるものを希求し、願望するという内的行為である。しかも、この不死なるものへの関与によって人間は不死性を分有するに至るのだという。「実存の基本的構造としてのメタクシュの経験が識別されると、〈死すべき者〉である人間はもはや必ずしも死すべき存在ではなくなる。つまり、〈われわれの死すべき生まれのなかに永続的で、不死なるもの〉があり、〈死すべきものが不死にあずかる〉ことになる」[8](『饗宴』206e, 208b)。フェーゲリンは、メタクシュを人間の精神のなかで不死なるものに向かう運動として理解している。「エロス的

願望は、内省的に経験された場合、中間性(metaxy)、すなわち完全と不完全(『饗宴』204a)の間の緊張における運動としてそれ自身を認識する源となる。とすれば、中間性は、善と悪、美と醜(同、202b)、知(sophia)と無知(amathia)(同、202a, 204b)、包括的には〈神的なものと死すべきもの〉(同、202e)の中間として、緊張としての運動の様々な側面を特徴づける基準的な象徴となる。[9]」メタクシュとは、このような精神の動態として捉えられ、神的なものへの関与の方向性が措定されている。

フェーゲリンがプラトンの「引っ張る力」(helkein)と「引っ張り返す力」(anthelkein)の象徴的意味に注目しているのも、同じような脈絡においてである。プラトンが『法律』のなかで操り人形の神話(644d, 645b, d)によって語っているのは、「ヌースの金製の引き糸」としての「引っ張る力」であり、それは人間が魂の内奥で経験するものである。これに対し、「引っ張り返す力」とは、欲望の力であり、人間を傲慢さや実存的反抗に向かわせるものである。フェーゲリンの思想的後継者、ダンテ・ジェルミィノの卓抜した解釈によれば、「人間を存在一般の神的基盤との調和により一層近づけるであろう理性(logos)の金製の引き糸に従うためには、人間は常に、自分本位、自分勝手、自讃、そして権力欲の引っ張り返す力と闘わねばならない。というのは、それらは精神的な死の方がふさわしい物質的誘惑に屈するような生活に人間をより一層近づけるからである[10]」。つまり、「引っ張り返す力」は自己中心的な欲求の力であり、われわれはともすれば陥りがちな誘惑に対し「引っ張る力」に信頼して反発するしかないのである。その際、フェーゲリンは「引っ張る力」の源には神が存在していると認識し、『法律』の操り人形の神話のなかでついには神はヌースの金製の引き糸を引っ張る神聖な力になる。その引き糸は、自分の存在を不死のものとする、ノエシス的秩序へと人びとを動かすのである[11]」と書いている。

このように、フェーゲリンにおいて、「引っ張る力」の根底には人間の存在基盤としての超越神がいて、人間の実存は神的なものと人間的なものとの葛藤と捉えられている。人間は神になることはできないが、神的な部分を分有す

ることはできる。フェーゲリンは、かかる実存のあり方をメタクシュと呼び、神との関係性のなかで人間存在を位置づけているのである。したがって、経験的知覚を超えたところのものへ向かう意識の志向性が彼の議論の要になっているといえる。

フェーゲリンが政治哲学を意識哲学として捉えるのは、彼が政治秩序を存在基盤との関わりで理解しようとするからだが、この点で彼の政治哲学は彼の実存理解と密接に結びついている。彼は、実存を意識のレベルで捉え、しかもその基盤に神を措定している。フェーゲリンによれば、「意識とは関与の経験であり、しかも人間が存在基盤に関与する経験のことである」[12]。意識において存在の基盤と関わるというのは、言い換えれば神と関わるということである。この点に関し、フェーゲリンは「意識とは基盤への実存的緊張であり、意識が緊張して関わる基盤とはすべての人にとって同一の神的存在基盤である」[13]と述べている。

この関与は、現象学でいうノエシスとの類推で用いられている。つまり、関与はあくまで意識の方向性であり、対象を所有するということではない。フェーゲリンにおいて、あらゆる存在の基盤に神がいることは真理である。しかし、神は超越的な存在であり、神を知ることはできない。神を知るということ、すなわちグノーシス(gnosis 霊知)は、特権的・排他的知識につながるがゆえに、危険視されている。人間は、神の実在を知ることはできないが、神を志向することはできる。彼によれば、「意識とは、人間的実在と神的実在が互いに分有しているが、相互に混じり合っているのではない実在の領域である。したがって、意識は対象形成的に、緊張の極点としての関与する実在に関わるのである」[14]。こうして意識は、重層的に捉えられ、超越的なものを志向する動態に力点が置かれている。また、フェーゲリンが哲学者をピロソポス(philosopos 愛知者)というギリシア語の原義に遡って理解するのも、同じような脈絡においてである。そのことばが示すように、古代ギリシアにおいて哲学者は、知を愛する者と呼ばれ、ソピステス(sopistes 知者)とは区別されていた。ソクラテスが自分をいわゆるソフィストから区別するためにピロソポスといった

とき意味していたのは、自ら「知らないことを知っている」が、そのことに気づき、それでもなおかつ知恵を追究している者のことであった。つまり、哲学者は真理を所有している者ではなくて、真理を追究している者と理解される。フェーゲリンは、次のように述べている。「『パイドロス』〔278d〕のなかでプラトンは、ソクラテスに真の思想家の特徴を述べさせている。パイドロスが、それはどのような人間かとたずねたとき、ソクラテスはヘラクレイトスに倣って、ソポス(sophos)、知者ということばは大それていると、つまり、この呼び名は神にのみふさわしいのだから、ピロソポスと呼んだらどうか、と答えている。このように、〈本当の知識〉は神に留保されている。有限な人間は、知を愛する者になりうるだけで、自らが知る者とはなりえない。」[15] 真の知は、人間にとって超越的なものであり、人間はそれを志向することができるだけだということである。

フェーゲリンは、超越的なものを志向することに価値を置いているのだが、では、超越とは何なのか。フェーゲリンの議論から推し量れるのは、超越とは感覚的知覚によって認識しえないところにその本質的特徴があり、志向する対象となりうるだけだということである。彼において、超越は神と同義語として用いられることが多いし、人間の存在基盤に神が措定されていることは前述したとおりである。しかし、彼がプラトンのアナムネーシス(anamnēsis 想起)に注目しているように、彼のいう意識哲学は自己の経験の意味を普遍化する内省の試みをも射程に収めている。この意味での超越は、自己の経験に依拠しつつ、その根源的意味を見出すことである。

この点で、フェーゲリンのフッサール以降の現象学の認識論に対する立場は、両義的である。彼は、ウィーン大学の学生時代からの友人、アルフレッド・シュッツに宛てた手紙のなかでフッサールの『ヨーロッパ諸学の危機』第一部を読んだ感想として、それへの両義的な評価を書き記している。つまり彼は、一方でフッサールの、過去の超越論的問題設定への批判の適切性、「自我論」的領域の確立、経験世界の基礎付けでの成功を評価しながら、他方で存在基盤への問いかけが欠落していることを批判している。フェーゲリンは、フッサールが超越体験に関して鈍感だった

と批判し、それが彼が「ユダヤ教的宗教性から離れ、キリスト教にもはいっていこうとしなかった」[16]伝記的事実によるのかどうかはわからないとしながらも、彼が歴史的内在論、すなわち目的論の立場に立ち、哲学的超越論を構築したからだという。[17]

というのも、フッサールは「デカルトの神の存在証明の問題で躓き、神の存在証明を超えたところに超越体験の経験内容を見れなかった」[18]からだという。フェーゲリンによれば、デカルトやロックら近代の哲学者が「神の存在証明」の問題にこだわったのは、彼らの思想表現の様式によるのである。つまり、「カンタベリーの聖アンセルムスからデカルトにいたるキリスト教思想家にとって、神の実在性はほかの根拠から明らかであった。しかるに、証明はスコラ的思想の表現様式であり、神の存在証明は、この表現形態において、証明できない、また証明を必要ともしない問題に拡がっていくのである」。[19]

フェーゲリンは、「マルクスの革命思想の形成」と題する優れた論文のなかで、この点について「神の存在証明は論理的に無価値であるばかりか、的外れである。というのは、ギリシアの神々であれ、キリスト教の神であれ、あらゆる神は、それらが人間の生活において〈現実の力〉をもつ限りにおいて、実際に存在してきたのである」[20]と述べている。言い換えれば、神は、人間の精神において、想像されたものであれ、力をもつなら、すなわち効力があるなら、信ずる者にとって存在するということである。つまり、彼はフォイエルバッハの宗教批判を逆に批判して、神の非在証明の無効性を説いているのである。

フェーゲリンにいわせれば、神は論証の問題ではなく、経験の問題である。「神の存在は開示されるのではなく、人間の存在の有限性の経験のなかに無限なるものが存在するのである。神は、疑わしいものであるはずがない。というのは、疑いと不完全さの体験のなかにすでに神が暗示されているからである。有限な存在の極限的経験においてこの世のものとともに極限の彼方のものがともに存在するからである。」[21]これが超越体験の内容である。そして、有限

と無限、現世と彼岸、内在と超越の間の実存的緊張を意識することが、彼のいう精神の開かれた在り方にほかならない。

しかし、このようなフェーゲリンの議論は、超越体験の真理化、神中心主義による人間経験の裁断だと私には思われる。もちろん、超越体験はすべての人に可能であり、彼が特定の宗教性を要求しているのではないことは認める。また、人間の実存に神秘的な側面があることを否定するものではない。さらには、人間の精神が実存の重要な側面だということにも同意できる。たしかに、神への実存的緊張が規範を生み出すことは事実であろう。しかし、それ以外に規範根拠を見出すことはできないのだろうか。また、人間の実存を精神的なレベルに限定してしまうことは、生の現実を狭隘化してしまうことになりはしないか。

(1) Eric Voegelin, "On Debate and Existence," *The Intercollegiate Review*, vol. III, no. 4/5 (1967), p. 146.
(2) *Ibid.*, p. 149.
(3) *Ibid.*, p. 150.
(4) Eric Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History," in *Eternità e Storia, I Valori permanenti nel divenire storico.* (Florence: Valecchi, 1970), p. 220.
(5) Eric Voegelin, *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik* (München: R. Piper & Co. Verlag, 1966), S. 317.
(6) *Ibid.*, S. 284.
(7) *Ibid.*, S. 294.
(8) Eric Voegelin, "Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation," *Southern Review*, New Series, vol. XVII, no. 2 (1981), p. 275.
(9) *Ibid.*
(10) Dante Germino, "Eric Voegelin: The In-Between of Human Life," in: Anthony de Crespigny and Kenneth Minogue, eds., *Contemporary Political Philosophers* (New York: Dodd, Mead and Company Inc., 1975), p. 108. ダンテ・ジェルミノ「ヒリック・フェーゲリン人間の生の分有状況」前掲訳書〔第一章注(2)〕、一三九―一四〇頁。

(11) "Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation," p. 276.
(12) *Anamnesis*, S. 315.
(13) *Ibid.*, S. 320.
(14) *Ibid.*, S. 321.
(15) Eric Voegelin, *Science, Politics & Gnosticism* (Chicago: Henry Regnery Company, 1968), p. 41.
(16) *Anamnesis*, S. 36.
(17) *Ibid.*, S. 36 参照。
(18) *Ibid.*, S. 34.
(19) *Ibid.*
(20) Eric Voegelin, "The Formation of the Marxian Revolutionary Idea," *Review of Politics*, vol. XII, no. 3 (1950), p. 276.
(21) *Anamnesis*, S. 35.

三　古典的政治学の現代的意義

現代の代表的政治哲学者といわれる理論家は、一様に古代ギリシアに遡って自らの理論を構築している。われわれの政治的現実が複雑化・多様化している現代において、古典的政治学をそのまま復活させることはできないが、いかに政治が国家や集団を中心に営まれようと、政治を人間の側から見ることにはそれなりの意義があるに違いない。政治哲学が哲学者が政治を語る伝統を意味したのだとしたら、哲学者は政治については副次的な関心しかもってこなかったようである。政治を主たる問題関心とする現代の政治哲学者は、むしろ政治学の原初的形態にこだわっているが、それには少なからぬ理由があると思われる。

ひとつは、現代政治学が、隣接諸科学の成果を取り入れ、科学化していき、価値や規範について語らなくなったことに対する批判である。政治学の始源的形態においては、「善き生活」についての探究があり、かかる倫理的問題と政体論は不可分に結びついていたのである。もっとも、現代政治学においては、民主主義が暗黙のうちに価値的に前提されている場合も多いが、そのための正当化は行なわれず、価値を語ることは執拗に避けられている。あるいは、方法の優位から無価値になり、些末な問題を追いかけている。フェーゲリンにおいて、この問題は実証主義批判として取り上げられ、正しい秩序の在り方を問わない政治学の現状が暗に批判されている。

もうひとつは、現代の政治学が日常性を喪失していることに対する批判である。古代ギリシアにおいては、政治はふつうの市民の生活の重要な部分であり、日常世界に関連した事柄を問うことが政治学であった。もちろん、現代政治学が政治をふつうの市民の行為としてよりも集団間の利害の調整過程として捉える背景には、われわれの生活にとって枢要な決定が行なわれる場が国民国家になっているという政治的現実の変化がある。われわれは、観客として政治に関わる場合が多く、政治が一握りの政治家、官僚の行為だということを当然視しているようである。このような状況のなかで、政治学者自身が専門的になり、市井の人びとの一人として問いを発するのではなく、科学化され、ソフィスティケイトされた枠組みのなかで政治の実態を分析している。たしかにそれは現実の変化に対応したことであり、科学的な政治分析の手法としては古典的政治学は無力である。しかし、政治を動かしているのが価値をもった人間であり、ふつうの人間が政治の主体として理念的に措定されている以上、市民の生活に関する諸々の問題を根底的に問うたプラトン・アリストテレス的な学の在り方は新鮮さを失わないのである。

ところで、古代ギリシアに戻るといっても、その戻り方はそれぞれの理論家の間で違いがある。レオ・シュトラウスの場合、アリストテレス的に「共通の利益を私的利益より好む」[1]善き人間のイデーに注目している。また、政治哲学に現代の様々な問題に対する判断規準を提示する役割を期待している。ハンナ・アレントの場合は、古代ギリシ

ア・ポリスの市民の政治的経験に依拠し、市民の公的行為としての政治の在り方自体に価値を置いているのである。一方、フェーゲリンの場合、プラトン的に政治哲学を捉え、意識哲学としての政治学を構想している。つまり、フェーゲリンの政治哲学の特徴として、エピステーメー(epistēmē 認識)の学としての古典的政治学＝プラトン・アリストテレス的政治理論に依拠していることがあげられる。そのことは、必ずしも古典的政治学の復興を意味するのではなく、政治学がプラトンとアリストテレスによって創始されたという意味を正しく理解し、人間の精神の学としての政治学の批判的態様を現代に蘇生させることを意味している。プラトンにおいて正しい秩序の探究が正しい魂の在り方の認識に対応したように、秩序認識の根底には人間の精神の在り方についての認識がある、と彼は考えるのである。

ところで、フェーゲリンは、政治哲学という学問は「正しい秩序とは何か」という問いから起こったと認識している。古代ギリシアにおいて、正しい秩序の探究は、正しい人間の在り方の探究と結びついていた。しかも、哲学者は、ふつうの人間となんら変わらない問いを発したのである。フェーゲリンによれば、「幸福とか何か。幸福であるために人はどのように生きるべきなのか。徳とは何か。とくに正義の徳とは何か。どのような大きさの領土と人口が社会にとって最善なのか。どのような教育が最善なのか。どのような職業の人びと、どのような政府が、〔支配するのが〕最善なのか。これらすべての問いは社会における人間の実存の諸条件から発している。そして哲学者は、ほかのすべての人と同じような人間であり、社会の秩序に関する限り、仲間の市民が発するのとなんら変わらない問いを発するのである[2]」。

そして、正しい秩序の探究が起こるのは、同時代の秩序のなかに不正な諸要素を認識することによってだという。その意味で、政治理論は危機への批判的対応という側面を強くもっていたといえる。フェーゲリンは、『新しい政治学』の序文のなかで「プラトンとアリストテレスによる政治学の創設は、ギリシアの危機を表すものだった。聖アウグスティヌスの『神の国』はローマとキリスト教の危機を、ヘーゲルの法と歴史の哲学は西欧の危機の最初の大地震

を表すものだった」[3]と述べ、危機と偉大な政治理論との連関を示唆している。政治理論が現実批判の契機を内包しているのだとしたら、分析はたんに分析のための分析に終わってよいはずがなく、無秩序や不正の源泉を明らかにすることを目的とする。理論は、この意味で価値や規範への加担を免れえない。

このような観点からフェーゲリンは、『秩序と歴史』第三巻『プラトンとアリストテレス』のなかでプラトンを高く評価し、彼に依拠して人間の精神の在り方と政治秩序の在り方を関連づけていくのである。彼は、プラトンに倣って、政治社会を「拡大された魂」とみなし、善き人間についての洞察から善き政体についての認識に到達することを正当と考えるのである。ここでフェーゲリンが強調しているのは、プラトンにおいて善きポリスとは理想社会とかユートピアとは関係がなかったということである。むしろ、それはポリスが「存在の秩序」に合致した人間、すなわち知者によって導かれたらどうなるのか、つまり善き人間が政治社会の指導者になったらどうなるのかという構想であった。したがって、プラトンの『国家』は、理想国家のための青写真としてでなく、「精神的改革への熾烈な要求」[4]として理解されるべきだという。

フェーゲリンがプラトンの国家論から読み取るのは、その批判的意図である。つまり、プラトンが『国家』で追究したのは正しい秩序だが、「ポリスの正しい秩序は〈理想国家〉として提示されるのではなく、正しい秩序の諸要素は周囲の社会の無秩序の諸要素と具体的に反対のものとして展開される」[5]という。また、プラトンは「改革は善意の指導者によってでも、彼が仲間をその道徳的混乱が無秩序の源となっているほかならぬ民衆から補充するのなら、なしえない」[6]として、純粋培養的な哲人の支配を正当化したのだが、フェーゲリンも「ポリスが平穏なのはよく整った精神の持ち主によって支配されているときであり、ポリスが無秩序なのは支配者の精神が無秩序なときである」と述べ[7]、プラトン解釈において無批判に知の優位を肯定している。

たしかにこの点は、フェーゲリンの政治哲学がエリート主義的だという批判を免れない一つの理由となっている。

フェーゲリンがプラトンに依拠して、精神の卓越性に価値を置いていることは、まぎれもない事実である。しかし、彼がプラトンに関心をもったのが一九三〇年代だったことに留意する必要があろうかと思う。つまり、ナチズムが抬頭した三〇年代中頃に彼はギリシア語を学ぶ必要性に迫られ、プラトン哲学に傾倒していったのである。[8] カール・ポパーがプラトンに反民主主義的で、全体主義につながる思想の淵源を求め、それを糾弾したのとは正反対に、フェーゲリンはプラトンのなかに現代の大衆的政治運動を批判する視座を見出したのである。[9] というのも、政治秩序が指導者の精神の表れだとするなら、ナチズムはヒトラーの精神を表しているのであり、ひいてはナチスを政権の座につけた大衆の精神がそこに投影されていることになるからである。また、当時の状況はアテナイ民主政のもとでの大衆の腐敗・堕落に相似しており、彼はそれを批判・攻撃したソクラテス・プラトンのなかに魂の正しい在り方を求めるのである。

フェーゲリンは、『ゴルギアス』を扱った章のなかで、ソクラテスとカリクレスの論争を「もしソクラテスが正しければ、政治家カリクレスによって代表される世界は間違っていることになる」[10]と表現し、ソクラテスを正しい秩序を代表する正しい精神を表す者、カリクレスを腐敗・堕落したポリスの精神を表す者と理解している。ソクラテスが魂の不調和こそ最大の悪としたことは、彼の精神の卓越性を表している。一方、カリクレスの立場は実存主義的であり、実存主義に特徴的な弱点をもっているのだという。つまり、カリクレスは、価値の間の優劣を否定しないが、力は正義だという立場に立つことにより、力と善とを同一視してしまっている。これに対しソクラテスは、「もし劣った人間が多数なら、彼らはより優れた人間より強いはずではないかという問いを立てている」[11]。つまり、もしそうならば、力のない人間は力のある人間に、少数の優れた人間が道徳的に劣った多数の人間に服従しなければならないということになってしまうということである。これは、アテナイ民主制に対する暗黙の批判になっている。フェーゲリンによれば、『ゴルギアス』は「アテナイに対する死刑宣告」[12]を意味している。つまり、そのなかでソクラテスはカ

リクレスというアテナイ民主制の代表的な政治家に論争を挑み、彼に代表される混乱した魂と闘っているのである。

フェーゲリンに従って、『ゴルギアス』が不正な社会に対する「死刑宣告」だとしたら、『国家』や『法律』は正しい政治社会の在り方を指し示したものだといえる。それは、現実の不正・混乱の要素をことごとく否定した形でなされる。しかし、フェーゲリンは、プラトンの提示した個々の方策、たとえば、哲学者が王となるか、あるいは王が哲学者になるのが最善だとした哲人政治のイデー、両性平等と共有制を骨子とする共産主義的な社会の妥当性を問題にするのではなく、彼の意図、すなわち人間を精神的に優れた者にして不正と対抗させようとしたことを重視する。つまり、フェーゲリンはプラトンが人間の精神の叡知的部分を他の部分、すなわち気概や情念に対して優位に置いたことを肯定し、彼のなかに人間の存在基盤である神につながる超越的契機を見出すのである。フェーゲリンにおいて、秩序はたんに政治社会だけにではなく、魂の秩序としても使われる。したがって、プラトンが善き魂を政治社会に映し出そうとしたその意図が彼にとって重大なのであり、正しい政治社会の探究は必然的に正しい精神の在り方の探究だったことを、彼は見通すのである。

『秩序と歴史』において、プラトンに比べアリストテレスの扱いは小さい。それは、アリストテレスの場合、プラトンに見られる、思想の超越的表現が欠けているためであろう。[13] アリストテレスは生活様式として哲学を表現したのであり、幸福が哲学の追究目標とされる。彼においてはポリスの現実を写し取ろうという意図が見られ、現実に即した思考が展開されている。しかし、フェーゲリンはプラトンとアリストテレスの違いを強調するのではなく、基本的にはアリストテレスをプラトンの延長線上に捉える。彼が強調するのは、神的なものにつながるヌースの機能、最善政体追究としての政治学の在り方である。前者についていえば、アリストテレスは観照的生活を最高に幸福な生活と認めているが、それは観照が「人間の魂の最高の部分、すなわち知性（ヌース）の機能だからである」。[14] 後者については、プラトンの秩序観が少数者の所有物にしかならなかったのと同様に、アリストテレスの政治学も現実には力を及ぼせ

なかったが、プラトンと同じように、彼においても善き人間の探究と善き政体の探究は不可分の関係にあった。フェーゲリンによれば、「もしわれわれが善き社会を人間の最善なものが実現される社会と定義するならば、われわれは次の命題に到達する。善き社会の存在は、卓越が自らに現れている、あるいはアリストテレス的な意味で〈規範と尺度〉である人びとの集団の社会的優位に依存している」[15]。これらの点で、アリストテレスはプラトンと基本的前提を共有していると認識され、彼が学的認識と観照、すなわち政治学（ポリティケー・エピステーメー politikē epistēmē）と倫理的人間学とを関連づけた点が強調されている。

フェーゲリンがプラトン・アリストテレス的政治学に意義を見出すのは、それが政治秩序に関する判断を内包している点についてである。彼の『新しい政治学』は、一見すると古い政治学であり、まして科学と呼べるものではないが、現代の政治学が存在するものについての判断を欠落していることへの暗黙の批判を構成している。ヴィーコが歴史に人間精神の投影を見たように、フェーゲリンは政治秩序に人間精神の現れを見るのである。ヴィーコにとって歴史が因果的法則に組み入れられないように、秩序の在り方を問う政治学は、現象の動態を分析するだけではなく、秩序の正当性を問わねばならない。このような意味で古典的政治学が、かえって新しい意味をもち、その分析内容ではなく、学としての在り方が肯定されているのである。

フェーゲリンによれば、プラトン・アリストテレス的分析の目的は、「存在の秩序」の認識にある。そして、彼が「存在の秩序」によって理解するのは、存在のヒエラルヒーの諸層、それら相互の関係、人間の本性についての知識などである。要するに、人間をあらゆる存在するもののなかに位置づけることである。フェーゲリンは、プラトン、アリストテレスのなかに政治認識の正しい在り方を見、存在論的観点から古典的政治学の優位を説き、自らもそのような観点から政治を分析しようとしている。彼が実証主義を批判するのも、同じ脈絡で理解することができる。彼は、実証主義者たちは現象世界の事実に関する命題だけが「客観的」であり、魂や社会の正しい在り方についての判断は

「主観的」だと考えているが、これは人間についての古典的・キリスト教的な学問を習得しなかった思想家にしか承認されえないのだという。[16] つまり、存在についての判断を内在していたのが古典的政治学であり、そのような判断を主観的として斥ける実証科学の在り方が批判されているのである。

フェーゲリンは、ウェーバーにおいて実証科学の方法論の終局を見たと認識している。彼は、ウェーバーの宗教社会学の業績を高く評価しながらも、「もしウェーバーが、〈価値自由な〉政治学が秩序についての学問ではないということ、〈諸価値〉はデーモンによる決定だということしか明らかにしていないとしたら、彼の著作の偉大さ（それは理解されるというよりむしろ感じ取られるものである）にも疑問の余地が出てくるであろう」[17] と述べている。分析対象の選択は「価値関係的」だが、分析から価値判断を厳しく排除するその方法論は、価値相対主義や些末な形式主義に陥ってしまうであろうということである。[18] これは、実証科学の現状を言い当てているが、ウェーバー批判としては反批判の余地がある。というのも、ウェーバーが科学的認識における価値判断排除を唱え、また価値を個人的決定の問題としたのは、それが現象を分析する科学の客観性を保つ上で不可欠だと考えたからである。たしかに、フェーゲリンがいうように、現存秩序の正当性に関する問いは実証科学で禁じられており、その意味で哲学的・理論的思考の重要性を否定するものではない。しかし、それをもって実証科学の成果を否定できるものではあるまい。もちろん、フェーゲリンとて、実証科学の分析を直接批判しているのではなく、秩序認識、すなわち実証主義においてエピステーメーが欠落し、ドグサ(doxa 意見)の形でしか価値や規範を語れないことを問題にしているのである。

フェーゲリンが古典的政治学を実証科学に対して優位に置くもうひとつの理由は、それが日常世界＝生活世界の問題を扱っているからである。フェーゲリンは、「プラトン・アリストテレス的な最善のポリスのパラダイムは現代の大きな問題に対して、すなわち産業社会の組織的問題にも、キリスト教とイデオロギーの間の闘いという精神的な問題にも解答を提示できない。しかし、私がここで輪郭を示した政治学の基本的状況は、ひとつの点を除いてまったく

変わっていない。今日でも、二千年前とまったく同じように、ポリティケー・エピステーメーは、すべての人に関わり、すべての人が問う問題を扱う。様々な意見が今日の社会には見られるが、その主題は変わっていない。その方法は依然として科学的分析であり、分析の前提条件は今なお存在の秩序の知覚であり、それは超越的存在というその起原にいたるものである。とくに、秩序の超越的基盤に対する魂の愛情のこもった開示性が必要である[19]」と述べている。ここで彼が変わったひとつの点というのは、問いを発するのが禁じられているということである[20]。禁じられているのは、「教義の前提部分[21]」に対する問いかけである。現代の政治学においても民主主義が暗黙のうちに価値的前提とされ、その根拠が問われていないのであり、そのような現状において彼の批判は啓発的である。

ただ、フェーゲリンの場合、人間の存在基盤に神が措定されているのであり、この点に関して彼の議論は先験的・超越論的といわざるをえない。彼のいう「存在の秩序」も、神を中心に据えたものである。したがって、「新しい政治学」は、神認識の強要を伴った超越的論理をその背後に隠しもっているといえよう。しかし、その点を受け容れるかどうかは別にして、彼が政治についての存在論的判断を主観的として斥けてはならない充分な根拠を提示していることは間違いない。

フェーゲリンが『新しい政治学』のなかで政治的現実にアプローチするやり方は、歴史的でしかも象徴論的である。フェーゲリンは、そのなかで政治学を「歴史的に実存する人間の学[22]」と位置づけている。彼の関心は、政治秩序が歴史的にどのように形成され、またそれが人間のどのような精神を表しているかということにある。彼は、「ポリスとは大きな文字で書かれた人間である[23]」(『国家』(368c-d)というプラトンの見方に依拠して、「実存する政治社会は秩序だった小世界であらねばならないだろうが、それは人間を犠牲にしてはならない。それはミクロコスモスであるだけでなく、マクロアントロポス〔大きな人間〕でもあるべきである。このプラトンの原理は、要するに人間学的原理として参照されるものである[24]」と述べ、秩序を人類史的、哲学的に分析しようとする視点を明らかにしている。

フェーゲリンが『新しい政治学』前半で用いている道具立てとして重要なのは、象徴と代表である。彼が象徴によって意味するのは、人間の社会的営為が類的に表現される形態である。フェーゲリンは、人間社会は「入念なシンボリズム」[25] (elaborate symbolism)をとおして表明されると考えている。この象徴には、儀式、神話、理論など様々なヴァリエーションがあるが、それらにはその社会の真実、すなわち本質的な事柄が表現されているということである。彼によれば、「社会が象徴をとおして自己を表明するということは、社会的現実の不可欠な部分である。その本質的な部分だといってもよい。というのは、そのような象徴化をとおして社会の構成員は、社会的現実を偶発事や便宜的なこと以上のものとして経験するのである。つまり、社会的現実を人間的本質に属することとして経験するのである」[26]。

他方、フェーゲリンが代表に注目するのは、現実の政治社会の統治が代表という機能を伴っているからである。たとえば、現代の代議制民主主義においては、政治社会の構成員が選挙によって代表者を選んでいる。しかし、選挙だけで事足りるわけではない。代表という機能に実質が伴うためには、媒介的諸制度、その典型的なものとしては政党が機能していなければならない。この実質は、国民の意志と結び付いているが、その結びつきはあいまいだという[27]。というのも、「〈国民〉という象徴でまさしく何が意味されているのか明らかにならない」[28]からである。たとえば、ソヴィエト政府が国民を代表しているかどうかには問題があるとしても、ソヴィエト政府がソヴィエト社会を代表していることは確かである。というのは、立法や行政が国民の服従を確保しているからである。こうして、フェーゲリンは、代表という機能の本質を「習慣的な服従」[29]に求め、代表者、すなわち支配者、政府、君主、主権者、執政官らの命令は服従をえていて、彼らの行為は社会の実存的必要(防衛とか行政)に役立たねばならないと認識する[30]。また、「国民」という象徴のあいまいさは、それが「領土」と「被治者」という二つの意味を吸収しているからだという[31]。

「国民」という象徴は、民主的シンボリズムの枢要な概念だが、西欧社会において歴史的に形成されたものである。中世においては、王が「領土」の代表者であり、代表は君主によって独占されていた。その際代表とは所有を内実と

していた。「領土が王のものであるだけでなく、聖職者、高官、都市も彼のものだった。」[32] この時代は「国民」が意思を明確化(articulate)していたわけではなく、このようなヒエラルヒー的な代表の形態を切り崩していくにはかなりの時間がかかった。イギリスにおいて典型的に見られたように、政治社会の構成員は議会制度をとおして意思を明確化していくようになったのである。こうして、フェーゲリンは、「明確化」を代表の条件だと考え、「社会は、自らが成立するために、社会のために行為する代表者を作り出すことによって自己を明確化しなければならない」[33]と述べている。

ところで、フェーゲリンによれば、このような実存的な意味での代表のほかに、代表にはもう一つの意味があるとされる。それは、真理の代表ということであり、社会自体が自己を超えたものを代表しているということである。これは、歴史的には神の秩序の具現化として現れた。フェーゲリンは、「すべての初期の帝国は、近東のも極東のも、自らを超越的秩序、すなわち宇宙の秩序を代表するものと理解し、それらのなかにはこの秩序を〈真理〉と理解するものさえあった」[34]と述べ、帝国が超越的な神の秩序の現れとして秩序化されていたと認識している。彼は、モンゴルのジンギスカンを例にとって、支配者、征服者が神の秩序の地上への具現者として現れたと理解している。

フェーゲリンが古典的政治学の批判的意義を説くのも、真理の代表ということに関連してである。彼によれば、政治学の始源的形態において、理論家は社会において表されている真理に対立する真理を打ち建てようとした。しかし、彼らの説く真理が社会的に実現されうるかどうかは別である。これは、プラトンが直面した袋小路であった。というのも「当時のポリスは、実際もはや大きな精神的改革を行なう力がなかった」[35]からである。したがって、実現可能かどうかはともかく、理論が現実に通用している真理に代わる真理を表していた点が重要である。彼らの政治学が政治哲学として表現されたのは、「神的な知」[36]を目指していたからである。政治学が批判的でありうるのは、ヌースによって理論家の生きている時代の秩序原理を非真理として斥ける意味においてである。

さらに、フェーゲリンは、代表という概念を用いてローマ帝国の政治構造の二重性を説明している。それは、彼が

いう代表の二つの意味、実存的な意味での代表と超越的真理の代表とを内包していた。つまり、帝国の秩序と教会がそれぞれの具現的形態である。「キリスト教的な意味での人間の精神的運命は、地上では政治社会の権力組織によっては代表されえない。それは、教会によってのみ代表されうる。権力の領域は、根底的に脱神格化され、世俗的になった。教会と帝国をとおしての人間の二重の代表は、中世を通じて続いた。[37]」

このように、フェーゲリンは象徴と代表という概念を用いて政治的現実にアプローチしている。彼の分析は、現代政治学の意味での科学的分析とは異なり、政治社会の構成原理を歴史的、哲学的に解明しようとしたものである。彼は、精神的、実存的という二つのレベルで秩序構成原理を明らかにしているのである。この意味で、彼の分析は、古典的・キリスト教的政治学の認識に依拠しながら、政治秩序の新たな認識枠組みを提示しているといえよう。

(1) Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* (New York: The Free Press, 1959), p. 86.

(2) *Science, Politics & Gnosticism*, pp. 15-16.

(3) Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p. 2.

(4) Eric Voegelin, *Order and History*, vol. II: *The World of the Polis* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957), p. 187.

(5) Eric Voegelin, *Order and History*, vol. III: *Plato and Aristotle* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957), p. 63.

(6) *Ibid.*, p. 5.

(7) *Ibid.*, p. 70.

(8) Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981), p. 26 参照。フェーゲリンがギリシア哲学やドイツ観念論に導き入れられたきっかけは、ウィーン大学時代にオトマール・シュパン(Othmar Spann 1878-1950)から受けた影響に帰すことができる(*ibid.*, p. 35 参照)。

(9) Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I: *The Spell of Plato* (Princeton University Press, 1950). カール・ポパー『開かれた社会とその敵——第一部プラトンの呪文』内田詔夫・小笠原誠訳(未来社、一九八〇年)参照。

(10) *Order and History*, vol. III, p. 28.
(11) *Ibid.*, p. 35.
(12) *Ibid.*, p. 39.
(13) *Ibid.*, p. 275 参照。
(14) *Ibid.*, p. 305.
(15) *Ibid.*, p. 302.
(16) *The New Science of Politics*, p. 11 参照。
(17) *Ibid.*, p.15.
(18) *Ibid.*, p. 17 参照。
(19) *Science, Politics, Gnosticism*, p. 21.
(20) *Ibid.*, p. 21 参照。
(21) *Ibid.*, p. 22.
(22) *The New Science of Politics*, p. 27.
(23) *Ibid.*, p. 61.
(24) *Ibid.*
(25) *Ibid.*, p. 27.
(26) *Ibid.*
(27) *Ibid.*, p. 35 参照。
(28) *Ibid.*, p. 35.
(29) *Ibid.*, p. 37.
(30) *Ibid.*, p. 37 参照。
(31) *Ibid.*, p. 38 参照。
(32) *Ibid.*, p. 39.
(33) *Ibid.*, p. 41.
(34) *Ibid.*, p. 54.

(35) *Ibid.*, p. 70.
(36) *Ibid.*, p. 63.
(37) *Ibid.*, p. 106.