

Title	エリック・ フェーゲリンの政治哲学 (二・ 完)
Sub Title	The political philosophy of Eric Voegelin (2. End)
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.11 (1988. 11) ,p.77- 99
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19881128-0077">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19881128-0077</a>

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・フューゲリンの政治哲学（二・完）

寺 島 俊 穂

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

### 四 存在の神的基盤と歴史認識

フューゲリンは、大著『秩序と歴史』のなかで人類の歴史をメソポタミアから説き起こし、「秩序の歴史」として叙述している。「歴史の秩序は秩序の歴史から起<sup>↑</sup>こる」という緒言に示されるように、彼は秩序の歴史を明らかにしようとしている。「秩序の歴史」とは秩序形成の歴史であり、その形成原理を辿る試みである。それは、人間の秩序認識の変化を明確化することによってなされ、人間とその存在基盤である神との関係の変化に主眼が置かれる。つま

り、フェーゲリンの歴史認識には、人類史的な観点から人間と神との関係を明確化しようとする意図がある。それは、図式的に表現すれば、神々の認識、超越神の認識、超越神の喪失——近代の精神的な病であるグノーシス主義の抬頭——ということであり、そのような図式のもとで壮大な「秩序の歴史」を書こうとしたのが、『秩序と歴史』である。したがって、そこには存在の神的基盤の認識があり、それが彼の歴史認識の基底になっている。

ところで、『秩序と歴史』は当初六巻本になる予定であった。しかし、一九五六年に第一巻の『イスラエルと啓示』、翌一九五七年に第二巻の『ポリスの世界』、第三巻の『プラトンとアリストテレス』が出版されたあと、一七年後の一九七四年に第四巻の『世界帝国の時代』が出されたとき、計画の変更が告げられた。つまり、当初予定されていた第五巻『プロタスタントの世紀』、第六巻『西欧文明の危機』が中止され、第五巻に『秩序の探求』が予告された。第五巻は、フェーゲリンの死後一九八七年になって出版されたが、このような変更の結果、中世から近代にかけての叙述が欠け、古代に比重がかかっている。もとよりフェーゲリンは、『通史を書く意図はもっていなかったのだし、西欧文明の危機については『新しい政治学』、『科学、政治、グノーシス主義』などで論じている。彼にとって興味があったのは、人間が自己の存在基盤への意識を明確化した古代世界であり、その後の歴史の展開は神的秩序からの逸脱と映じたのだろう。また、『秩序と歴史』は中国の古代世界も視野に収めているが、西欧世界やメソポタミアに秩序の範例を求めていることは確かである。しかし、本書が古代世界の解釈において優れているだけでなく、歴史認識の独自性とその壮大さで卓越していることは明らかである。

フェーゲリンの歴史認識の特徴は、人間の集团的経験に注目して、それをシンボリズムによって捉えようとする点にある。秩序は、象徴的な意味をもっており、その時代の人びとの意識を反映しているとされる。彼が、神話に注目するのも、「すべての神話には真実がある」というプラトンのことば（『エピノミス』）に賛同するからである。<sup>(2)</sup>つまり、彼にとって神話が事実だったかどうかは問題でなく、神話が人びとの精神にとって真実であったことが重要なのであ

る。ここで真実であるというのは、神話がある種の人間の経験を映し出し、しかも人びとに信じられたということである。

とくに第一巻は、秩序の象徴的意味に注目して歴史を認識した優れた研究である。そのなかでフェーゲリンは、古代メソポタミアの文明を宇宙論的シンボルイズムとして捉えている。宇宙論的シンボルイズムというのは、ミクロコスモスを宇宙との類推で表すのを特徴としている。「古代オリエントの諸社会は、宇宙論的神話の形態で秩序づけられていた<sup>(3)</sup>」という文章で始まっているように、フェーゲリンは始源的な文明の秩序が宇宙論的に構成されていたことを明らかにしようとしている。

フェーゲリンは、メソポタミアの多神論的文明のなかに宇宙論的象徴化を見出している。人間が唯一神の信仰をもつ前は、天体のもろもろの物体が神として崇められ、政治秩序は天体との類推で小宇宙として象徴化されていたのである。その典型的なものは、太陽神であり、王の支配は地上におけるその類推で理解された。フェーゲリンの叙述するところによれば、「王は、太陽神の地上の類比物として理解され、その結果、バビロニアの太陽とか全民族の太陽と称せられた。天体の秩序の類比物としての支配権の性格は、天空を象徴する模様をした、王のしるしとしての装飾に強調されていた。とくに、帝王の外衣は星をちりばめた天空の類比物と考えられ、そのように飾られたが、一方天空は太陽神の荘厳な外衣だと考えられた。太陽、月、惑星、十二宮の星座で飾られた、王の外衣のシンボルイズムは古代から中世まで続いた。というのも、帝王が宇宙創造者としての性格を保持していたからである。政治秩序の象徴としての太陽は、メソポタミアとエジプトから西洋にまで広がった<sup>(4)</sup>」。

このように、政治秩序が宇宙論的象徴化によって表されるというのは、政治秩序が宇宙の秩序を反映しているということである。宇宙論的秩序に特徴的なことは、太陽が神と崇められ、王を太陽との類推で捉え、崇めるということである。フェーゲリンが強調するのは、「太陽神のマードックは全民族の支配者とされ、その地上での類似物である

ハンムラビは太陽のように民衆の上に昇り、地上を照らし、正しい秩序の本質的要件を満たす。このように帝国は、原理的に単一の形態でのみ存在しうる小宇宙である<sup>(5)</sup>」ということである。

この太陽神のシンボルイズムとともに重要なのは、十二宮のシンボルイズムである。これは、天体の十二の星が人間社会の秩序に対して象徴的な意味をもつということである。「十二」という数自体とその重要性は、太陽年のなかの十二の満月の出現に由来し、その結果一年を十二カ月に分けることが必然的に示唆される<sup>(6)</sup>。このように、人間社会の秩序は宇宙の秩序との類推で形成され、帝国の秩序は宇宙論的に統べられていた。そこでは、人間の宗教意識と政治が混然一体となっていた。「メソポタミアの国家行事において、宇宙の回転はその表現を新年の儀式に見出した。その際、太陽王は新しい時期を始める太陽の象徴として重要な儀式をやり抜かねばならなかったのである<sup>(7)</sup>」。

フエーゲリンによれば、エジプトでは、王の神格化が進み、その王ファラオは神の化身として現れた。彼は、「神的な王は、人間の姿をまとった神ではなく、神が顕示されている人間である<sup>(8)</sup>」と王による神の顕示を言い表している。太陽神の恩恵は王とおしてなされ、ファラオは宇宙の秩序の神聖な諸力を民衆に媒介する者であった<sup>(9)</sup>。「王における顕示をおして、神は社会全体のなかに現れていた。そして、逆にエジプト人であることによって彼の国の最も身分の低い農民も、彼のピラミッドを作る労働者も、ファラオから発した秩序の神聖さに加わっていた<sup>(10)</sup>」。

シンボルイズムについていえば、エジプトでも太陽神の象徴性がなくなるわけではないが、ナイル川が象徴的な意味をもつのが特徴的である。エジプトの地形の独自性のゆえに、ナイル川が秩序の源として天空の秩序よりも重みをもつのである。ナイル川の上流と下流という二元性が、「二つの国」という秩序形成の在り方を規定していた。上エジプトと下エジプトが対等の条件にあり、「エジプトが千年以上永続的な首都をもたなかった<sup>(11)</sup>」のもそのためである。

また、エジプトの特異性として、神々が動物に顕示されていた点があげられている。「たとえば、神ホルスは、太陽と王に顕示されているが、鷹にも顕れている。神トートは、月、ヒビ、トキに、女神ハートルは、雌牛に、神アヌ

ビスは、ジャッカルの頭<sup>(12)</sup>に顕れている。動物に対して畏敬の念が抱かれたのは、人間は、動物の種的性格、すなわち何世代もとおして変わらぬ恒常性のなかに、自己を超えた存在への関与を感じていたからである。このように、宇宙論的文明は本性的に多神論的だが、人間が意識のなかで超越的存在と関わる契機を内在していたといえる。フーゲリンにとって重要なのは、神々への信仰から超越神への信仰へと移っていく歴史的時点を明確化することである。

先に述べたように、フーゲリンは人間の存在基盤を神に求めたのだが、『秩序と歴史』はそれを人類史のなかで確認しようとしているといえる。つまり、個人的な実存における超越体験を歴史的に置き換えると、人類がいつ超越神への信仰をもつようになったということである。フーゲリンが注目しているのは、神との関わりにおける質的転換である。

フーゲリンは、この質的転換を「存在における跳躍」(Leap in being)と言っている。「存在における跳躍」とは、人間が超越的なものを志向するようになる歴史的時点であり、フーゲリンの歴史認識の中心概念である。彼は、それを人類の文明史における質的転換点と捉えている。つまり、人間は神を信じる前は、神々を信奉していたのであり、目に見えるものの神格化から目に見えないものへの志向の転換が起こったとされる。彼は、宇宙論的文明からユダヤ・キリスト教的文明への移行とギリシア哲学における魂の発見にその典型を求めている。

「存在における跳躍」はそれぞれの文明において起こりうるものだが、すべての文明がそのような質的転換を遂げたわけではなかった。そこで、フーゲリンは、古代文明においてそれが起こる適応性について検討している。つまり、宇宙論的シンボリズムが存続していても、神統的構造から世界超越的実在への思弁が生まれる契機はあるはずで、そのような観点からメソポタミア、中国、ミューケナイの古代文明が取り上げられ、検討が加えられている。メソポタミアでは、政治と宗教が混然一体となって政治秩序を形成しており、そのような移行は起こらなかった。中国でも宇宙論的象徴化が見られ、王朝の更迭は天の力によるとされ、政治秩序は非人格的な天の力に依存していた。ミューケ

ナイイでは、ホメロスの神話に見られるように、神々は、神人同形と考えられるほど人間化され、宇宙的・天体的な力を失っていた。<sup>(13)</sup> フェーゲリンによれば、中国では儒教は、宗教とはいえないが、魂の秩序の発見であり、宇宙論的文明から脱却する契機を用意した。<sup>(14)</sup> ミュケーナイイでは、宇宙論的文明は崩壊していた。つまり、「神々はもはや宇宙に拘束されておらず、ギリシア文明において魂の発見が起こったとき、人間は直接、超越神のもとに置かれた。ギリシア哲学がイスラエルとキリスト教という歴史的通路で達成される宗教的洞察と混ざり合う前提条件は存在していたのである。」<sup>(15)</sup>

フェーゲリンは、イスラエルにおいて超越神への信仰が起こったと認識している。目に見えない実在としての神への信仰、現実世界を超越した実在としての神の理解は、イスラエルにおいてヤーウエへの信仰として現れた。ヤーウエは、自然の背後にあり、自然の激変をもたらす神とされた。また、ヤーウエの名の下で秩序が形成され、戦争が行なわれた。イスラエルの神は、怒りと恩恵によって自らを顕示し、それは自然現象をとおして伝えられた。「存在における跳躍、すなわち神的存在を世界超越的なものとして経験することは、人間を人間的なものとして理解することと不可分である」<sup>(16)</sup> というように、超越神の理解は人間の可死性の認識を伴った。「人間は死すべきものである。不死なるものは神のものである」<sup>(17)</sup> というように。この点では、ギリシア人もイスラエル人も同じだが、死後の理解については違っていて、ギリシアでは魂の不滅の思想が生まれたが、イスラエルでは来世は暗い、不気味なものとして捉えられていた。イスラエルでは魂の問題が明らかにされず、神はその意志を民衆に及ぼしたが、「プラトンの意味での魂の見えざる尺度ではなかった」<sup>(18)</sup>。

ところで、民族が「存在における跳躍」を成し遂げる際に重要なのが、超越神の意志を伝える者の存在である。つまり、神の意志を民衆に告げる媒介者が出て来る必要がある。イスラエルにおいてその役割を担ったのは、預言者である。フェーゲリンは、イスラエルの場合におけるモーセの役割に注目している。彼によれば、「モーセをとおして

民衆は存在における跳躍を成し遂げたのであり、現在における神のもとでの自由を得たのである<sup>(19)</sup>。つまり、預言者モーセの啓示によって、民衆は「約束の地」を求めてエジプトを逃れたのである。この奇跡の脱出が、イスラエルの民を生き延びらせ、ヤーウエへの信仰を強めることとなった。フェーゲリンは、「八預言者によってヤーウエはイスラエルをエジプトから導き出した」イスラエルの秩序は、モーセに由来する。そしてモーセの魂の秩序は、存在における跳躍、すなわち神の啓示に対する彼の応答に由来する<sup>(20)</sup>と言いつづけている。ともあれ、神を媒介する者、神との回路になる者が現れ、神の啓示を伝えていき、民族的なレベルでの「存在における跳躍」が可能になったということである。

前述したように、『秩序と歴史』第四巻の『世界帝国の時代』が出版されたとき、計画の変更が告げられたわけだが、変更に至った理由としてフェーゲリン自身は、歴史の根源に神を置いた歴史の単線の原理の発見があったとしている。

「私が計画を練ったとき、直線的な時間の上での出来事の有意味な流れとしての歴史観はイスラエル人やキリスト教徒の偉大な業績であり、彼らは啓示的事件によるこの歴史観の創造に恵まれたが、異教徒は啓示を奪い取られていたので、循環的な時間の觀念からけっして越え出られなかったという通念を依然信じこんでいた。このような通念は、私が、秩序の神的・宇宙的起源から作者の生きている現在へと至る、歴史の単線の構成が、紀元前二千年近くに古代オリエントの諸帝国で発展した象徴的形態であることを発見したとき、放棄されねばならなかった。私は、この形態を歴史発生論(Historiogenesis)と名づけた<sup>(21)</sup>」

では、「歴史発生論」とは何なのか。フェーゲリンが注目するのは、従来理論的関心を寄せられなかった時代の歴史発生論的思惟である。つまり、彼はシュメールの王朝において紀元前二〇五〇年頃歴史発生論的思惟が明らかになったとしている。シュメール帝国は、征服による膨張によって地方帝国の統合を成し遂げたのであり、「諸都市の並行した歴史は廃止され、しかしそれにもかかわらず帝国の想像上の、単線的な歴史に吸収された。一つのコスモスは

一つの帝国の秩序しかもてないし、共存の罪は没滅後の一つの歴史への統合によってあがなわれねばならないとされたい。そして、この歴史の目標は、征服者の成功によって証明されてきた<sup>(22)</sup>。このような考え方は、歴史のテロス (telos) 目的を追究したヘーゲルの歴史哲学を彷彿とさせる。実際、フエーゲリンは、シュメールの王朝における歴史発生論とヘーゲルの歴史発生論的思惟を比較している。ヘーゲルの場合、新しいネオ・プラトニズムのようなもののレベルでキリスト教の歴史発生論的思惟を継承し、歴史を精神 (Geist) が弁証法的に展開していく過程として捉え、そのことによって個々の逸脱的な事象を作者の現在に至る直線的な流れのなかに集約できたのである。歴史発生論的思惟はユダヤ・キリスト教によって中世・近代西欧文明に伝えられ、啓蒙主義以降「歴史の起源と目的についての思惟<sup>(23)</sup>」へと膨らんでいった。それゆえ、「歴史発生論は、古代から現代までの秩序の探究において最も不変的なもの一つである<sup>(24)</sup>」といわれる。

したがって、歴史の起源の探究は、歴史のテロスの探究と連接していたといえる。フエーゲリンの場合歴史は単線的に捉えられ、それらは神の概念と結びついている。歴史の起源とは、人間が神と出遭った時点である。もちろん、それ以前にも人間はいたのだが、「生物学的進化の時間は歴史の時間ではない<sup>(25)</sup>」とされる。彼がシュメールの王朝に注目するのも、「王権は天で創られてから地上にくだってきた<sup>(26)</sup>」とされていたからである。彼は、古代オリエントの政治秩序を例にとつて、「宇宙論的帝国の支配者は神の指令で行為する。社会の存在、その勝利と敗北、その繁栄と没落は、神の施しに依る<sup>(27)</sup>」とか、「神が命ずるとき、神をとおして流れ出る神の実質によって王は命ずるのである。神の命令が未決に留まっているときは、王は行為することができない。こうして、神の意志は、支配者の行為、非行為、社会の秩序、無秩序をとおして明らかになる。王は宇宙の秩序の媒介者であり、そして宇宙の秩序は王をとおして神から人間に伝わる<sup>(28)</sup>」と説明している。要するに、帝国の秩序形成が宇宙的・神的秩序を媒介する形でなされたことが、彼には重要だと思われるのである。

では、歴史のテロスとは何か。フューゲリンによれば、人間が存在の神的基盤に開かれていく過程が歴史である。つまり、「人間が意識の上で神の啓示的現れに出遭ったり、応えたりする、つねに進行するドラマ」<sup>(29)</sup>が歴史であり、彼は歴史に一定の社会的目標を設定しているわけではない。彼は、いかなる形態のものであれ、歴史の発展段階説を拒絶している。ただ、彼は「秩序と歴史」の第三巻まででは歴史における一つしかない質的転換として「存在における跳躍」を強調していたが、第四巻『世界帝国の時代』では歴史を単線的な流れとして捉えている。しかし、いずれにしても人間が意識の上で神と関わりをもつ時点が重大なのである。その意味で、彼は、人間の精神を基軸として歴史を見る。彼が秩序ということはを使うときも、精神の秩序（在り方）が基底になっていることを留意すべきである。彼は、世界精神のようなものは斥け、神的なものを世界に内在化するのでなく、神的基盤との実存的緊張を伴った精神の在り方を賞揚している。

また、フューゲリンは歴史を民族や国家の歴史としてではなく、人類の歴史として捉える。それは、彼がすべての出来事を包摂する「全体」に注目していることに端的に現れている。地球はそこに住む個々の人間の生命を越えて永続するが、地球の時間も「全体」の時間の一次元、一部分にすぎないということである。われわれは時間の永続性を「永遠」という象徴で言い表しているが、それはこの「全体」に包摂される。フューゲリンによれば、すべてを包摂する「全体」は神にほかならない。それゆえ、「事物は天体物理学的な宇宙で起こるのではない。宇宙は、そのなかに創設されたすべての事物とともに、神のなかで起こる」<sup>(30)</sup>とされるのである。

ところで、このようなフューゲリンの歴史認識は神中心的、神秘的であり、非宗教的な者には必ずしも受け容れられるものではあるまい。とくに彼が「全体」の概念を出し、それを実在化している点は、神秘主義的である。もちろん、宇宙には科学では未だ解きえぬ神秘的部分があることは事実だが、彼のアプローチは、本質論的で、神秘をすべて神の観念に還元しているように見える。彼が多元的な宗教の存在を認めていることは強調されてもよいが、歴史を

精神を基軸に見ることは出来事としての歴史を些末なものとして過小評価することにつながっていくだろう。とはいえ、彼の歴史理解は人間の精神の開かれた在り方を歴史的に明らかにし、超越神からの逸脱の過程を浮き上がらせている。また、彼の歴史研究はそのスケールの大きさ、知識の該博さにおいて優れ、啓発的な視座を示している。したがって、彼の規範意識に賛同するかどうかは別にして、彼の歴史認識が哲学的に歴史を見る優れた実例となっていることは否定しえないし、とくに、古代文明の理解、人間の精神の開示性の洞察について、彼の認識枠組みから学ぶところは多いはずである。

- (1) Eric Voegelin, *Order and History*, vol. I: *Israel and Revelation* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956), p. ix.
- (2) *Ibid.*, p. 11 参照。
- (3) *Ibid.*, p. 13.
- (4) *Ibid.*, p. 33.
- (5) *Ibid.*, p. 26.
- (6) *Ibid.*, p. 30.
- (7) *Ibid.*, p. 34.
- (8) *Ibid.*, p. 72.
- (9) *Ibid.*, pp. 72-75 参照。
- (10) *Ibid.*, p. 74.
- (11) *Ibid.*, p. 66.
- (12) *Ibid.*, p. 73.
- (13) *Ibid.*, p. 40 参照。
- (14) *Ibid.*, pp. 40-41 参照。
- (15) *Ibid.*, p. 41.

- (16) *Ibid.*, p. 235.
- (17) *Ibid.*
- (18) *Ibid.*, p. 241.
- (19) *Ibid.*, pp. 345-346.
- (20) *Ibid.*, p. 402.
- (21) Eric Voegelin, *Order and History*, vol. IV: *The Eschatonic Age* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974), p. 7.
- (22) *Ibid.*, p. 65.
- (23) *Ibid.*, p. 67.
- (24) *Ibid.*
- (25) *Ibid.*, p. 79.
- (26) *Ibid.*, p. 68.
- (27) *Ibid.*, p. 69.
- (28) *Ibid.*, p. 70.
- (29) Russell Nieli, *Eric Voegelin's Theory of Experience and Symbolism*, A Dissertation presented to the Faculty of Princeton University, 1979 (unpublished), p. 451.
- (30) *Order and History*, vol. IV, p. 334.

## 五 グノーシス主義批判

フーゲリンは、古代における魂の発見、超越神からの啓示を基軸に据え、近代の精神的状況を批判している。その際彼は、原始キリスト教に流入した異端の教説であったグノーシス主義を近代の思想、近代から現代にかけての大

衆運動を表すことばとして用いて、グノーシス主義批判として近代批判を展開している。彼がそのような概念を用いるのも、近現代の精神状況を世俗宗教として捉え、神なきあと神たんとする人間の傲慢さを否定したいがためである。

ところで、グノーシスとは、「知識」を意味するギリシア語を語源とし、内容的には神を知ること、神の知識を意味した。つまり、神を知ったと公言する靈的人間が現れ、人びとを内的に救済しようとする。グノーシスには、真理からその超越的性格を奪って、世界内に内在化させようという性向がある。古代のグノーシス主義に見られたのは、秘教的、救済論的性格である。それは、人びとを地上の苦難から解放しようとする宗教の政治化でもあった。フェーゲリンの場合、グノーシス主義が、近代以降のイデオロギー的教説（進歩思想、実証主義、マルクス主義、国民社会主義、革命運動、大衆運動を表すことばとして用いられているのは、古代グノーシス主義とそれらとの近似性を認めてのことである。つまり、彼は、古代において到達した極致からの逸脱の過程にグノーシス主義の諸要素を見出すのである。

フェーゲリンは、一五〇〇年を西欧文明の分岐点と捉え、そのあたりから近代が始まったと見ている。彼は、近代をグノーシス主義が抬頭・発展した時代と捉え、グノーシスの経験が「社会の再神聖化 (re-divinization)」の核<sup>(2)</sup>になったと理解している。つまり、世俗の権力が超越的契機を失って、神聖化されていったことである。また、思想面でも、人文主義、啓蒙主義、進歩主義、自由主義、実証主義、マルクス主義と続く、西欧思想の発展の起動因となっているのが内在主義的終末論だということである。これらは、人間や社会の神格化であり、その意味でグノーシス主義的性向を有しているのだというのが彼の見方である。

フェーゲリンは、「もし近代性がグノーシス主義の成長として理解されるならば、それは、おそらく九世紀に始まり、西欧社会の内部では深く中世に拡がる過程となるものである」<sup>(3)</sup>と述べ、近代の再神聖化や内在主義は、キリスト教自体のなかに起源をもち、千年王国運動、フロリスのヨアキム (Joachim of Flora, 1145-1202、神学色の神秘主義と共

通するところがあると認識している。つまり、それらの間に直接的な因果的関連はないとしても、それらは真理を特権的・排他的に主張する点で共通するということである。

とはいえ、フェーゲリンは、グノーシス主義の歴史の展開を追おうとするのではなく、古代のグノーシス主義とは歴史的に区別される現象として近代のグノーシス主義を捉えている。というよりむしろ、中世的な秩序が崩壊したあと、古代においては異端であったグノーシスの思想的な思弁が主流になったということである。その意味で彼は、グノーシス主義を近代の特性と捉え、「中世を継承する近代」という概念自体、グノーシス主義運動によって創られた象徴の一つである<sup>(4)</sup>と述べている。つまり、「新しい、モダンな時代」という象徴は、人文主義者、プロテスタント、啓蒙主義者という引き続き思潮によって自分たちが新しい真理の代表者であるという意識を表すために使われてきた<sup>(5)</sup>のである。近代は、グノーシス主義が西欧のほかの伝統に対して革命的勝利を収めた時代として文明的に把握されるのである。

フェーゲリンは、グノーシス主義的大衆運動の主要な特徴はピューリタン革命において現れ、リチャード・フッカー (Richard Hooker, 1553/4-1600) の『教会組織論』のなかで観察されていると指摘している。つまり、彼はイギリス国教会の立場からピューリタン革命を批判したフッカーの省察のなかにグノーシス主義的大衆運動の諸特徴を見て取るのである。運動を始めるには「大義」をもつ人間が誰かいないなければならない、「大義」を推し進めるには、それを抱く人は社会的諸悪、とくに上流階級の振る舞いを厳しく批判する、つぎに民衆の敵意を現存の政府に集中させる、そのあとで新しい統治形態を「あらゆる悪に対する最高の治療策」として提示する、必要がある。さらに、運動の指導者は、聖書の章句やことばから彼らの教養を思い浮かべるように支持者を仕向け、自らを選ばれた者として経験し、自分たちと残りの人びとを区別することはを産み出す<sup>(6)</sup>。

これらが、ピューリタン革命時に見られたグノーシス主義的諸要素であり、それらの眼目は意識の特権化にある。つまり、運動の指導者と支持者は自らを真理の保有者と自覚するということである。このような態度は、ひとたび打

ち建てられると、説得によって打ち壊すことは困難であり、「鋼鉄のような」態度となる。フェーゲリンは、フッカーの記述はのちのグノーシス主義的革命家にも適用できると述べ、ピューリタン革命と近代の思想や現代の大衆運動との類似性に注目している。なかでも彼が注目するのは、ピューリタンが聖書ではなく、大義に依拠していた点である。聖書を自由に解釈することによる混乱は、宗教改革初期にみられたことだが、それと同じように、近代の思想家は、自分の教説を正当なものと主張し、教義を示した著作を著した。カルヴァンの『キリスト教綱要』がその最初の例であり、ヨアキムの著作がその前史をなし、デイドロ、ダランベール編の百科全書、オーギュスト・コントの『実証主義哲学』、マルクス、レーニンの著作などが連続と続くという<sup>(8)</sup>。

フェーゲリンは、このように「教典」を著すことが批判を封じる第一の仕組みだとしたら、第二の仕組みは真理の法典化だと指摘している<sup>(9)</sup>。つまり、これらの著作のなかで真理は、法典化され、コーランのような単純な教条にまとめあげられている。そして、それに対する批判はタブーとされ、たとえ公的な論争があったとしても、不正さいころのようなものであり、最初から結論は決まっています、公正な議論は行なわれえないのである。

また、フェーゲリンは、グノーシス主義が終末論的期待に鼓舞されていた点を強調している。「バビロンの崩壊はもうすぐだ。新しいイェルサレムはすぐ到来するだろう」というメシア的希望がそれである。つまり、彼によれば、グノーシス主義の特徴は、真理の独占とともに内在主義にあることである。内在主義とは、神の具現者が現れ、「このこと今」の現在この世界に「神の国」を形成していこうとすることである。要するに、新しい社会を実現し、人びとをこの世で救済しようということである。近代の革命運動にはグノーシス主義的なメシア願望があったわけである。「神は切迫した、幸福な変革の究極の大義であるが、人びともその到来を早めるために、何らかの価値ある行為に取りかかるべきである」というように、神のごとき人間が人びとを鼓舞して現実の革命的変革へと向かわせるのである<sup>(11)</sup>。

では、グノーシスの革命家は新しい社会をどのように思い描いていたというのか。フューゲリンによれば、「概して、グノーシス主義者たちは、この点についてあまりはつきりしたことをいっていない。新しい、形を変えた世界では、旧世界の諸悪がなくなると想定されている。それゆえ、記述は通常、現在の不満を否定することに専念する<sup>(12)</sup>」。たとえば、マルクスやエンゲルスは、この点について控え目だったが、彼らは、そのことを現在の状況のもとで、変形された、人間の本性について語ることはできないとして正当化していた。もちろん、マルクス主義には新しい社会のプログラムがあるのだが、それは現存社会の否定という形をとる。究極的な目標である共産主義社会はいまのまま示され、救済論的な目的のために使われる。

このように、フューゲリンは、近代の思想運動や大衆運動のなかに救済論的要素を見つけ出し、グノーシス主義として批判している。彼にとってグノーシス主義が危険だと思われるのは、それが超越的なものとの実存的緊張を失い、真理を特権的に主張しているからである。彼のこのような批判は、イデオロギー批判として優れているが、現象の特殊面の類似性に寄り掛かりすぎていると思われる。たとえば、彼はピューリタンの聖者たちと現代の革命的大衆運動を結びつけ、聖者たちの支配する世界とプロレタリアート独裁を同列に扱ったりしているが、両者の歴史的関連が明らかにされているわけではない。また、彼は進歩主義、啓蒙主義、実証主義までも、グノーシス主義として同列化しているが、このような扱いは事象を単純化しすぎてはいまいか。というのは、彼の議論に従うと、超越的契機を欠いた思想はすべてグノーシス主義ということになってしまうからである。つまり、彼のアプローチは、本質論的であり、現象面での差異を無視しているといえよう。

ところで、フューゲリンは、ナチズムが抬頭してくる一九三〇年代にウィーンにおいて、人種思想の悪魔的性格を見て取っている。彼は初期の著作のなかで人種思想の根源を精神的に辿っているが、なかでも重要なのが一九三八年に出された『政治宗教』である。そのなかで彼は、ナチズムとファシズムの根を宗教性に求め、それらを「反キリス

ト教的宗教運動<sup>(13)</sup>」として捉えようとしている。そのような意味で、彼は宗教と政治の関係を歴史的・思想的に明らかにしている。つまり、彼は古代帝国、教会制度、ボードン、アウグスティヌスにおける神中心的な秩序観との対比で、人種思想に至る近代の思想における人間中心的な秩序観を浮き上がらせ、そこにおいて人類、民族、階級、人種、国家といった集合体が神格化されていることを強調している。「ムッソリーニがファシズムを宗教思想として、その体制の政治を宗教政治として語っている」<sup>(14)</sup>ように、それらの神格化は、キリスト教の超越性とは反対の世界内在的な宗教性の現れとされ、政治宗教として特徴づけられている。

フェーゲリンは、ここではまだグノーシス主義ということばは使っていないが、人種思想の救済論的性格を指摘している。また、彼は政治宗教の内在主義的性格を強調している。彼は『新しい政治学』のなかで「キリスト教の終末論の内在化は自然的に実在する社会にキリスト教が否定した意味を付与することを可能にした」<sup>(15)</sup>と述べ、全体主義を「市民神学へのグノーシスの探究の旅路の果て」<sup>(16)</sup>と理解している。したがって、彼のグノーシス主義批判の出発点は、現代の政治的大衆運動を政治宗教と捉えるところにあったといえよう。

フェーゲリンは、『科学、政治、グノーシス主義』のなかでグノーシス主義の世俗宗教的性格をより明確に打ち出している。彼は、代替宗教(Ersatzreligion)ということばを用いているが、代替宗教とは、キリスト教に替わる世俗的な宗教性であり、神に替わる絶対的なものへの信仰を意味する。グノーシス主義は、自らを真理と主張し、神に取って代わろうとするがゆえに、代替宗教として特徴づけられるのである。また、そのような宗教性は、キリスト教にあった超越神との実存的緊張を欠き、神中心の存在秩序を打ち壊すがゆえに危険だとされる<sup>(17)</sup>。

フェーゲリンによれば、グノーシス主義は神中心の秩序を人間の作品に置き換えようとするものである。それは神に替わる絶対的なものを打ち建てようとし、そのためには神を殺害する必要がある<sup>(18)</sup>。フェーゲリンは、「神の殺害は思弁的には神の存在を人間の作品と説明することによってなされる」<sup>(18)</sup>と述べ、ニーチェの『ツァラトゥストラはか

く語りき」のなかにその典型的な例を求めている。ニーチェのことは、「もし神々があるとすれば、わたしはどのようにして神の一人でないことに堪えられようか。だから、神々は存在しないのだ」が引用されている。<sup>(19)</sup> ニーチェにおいて、神の存在を認めることは人間の創造性の否定につながるもので、神は否定されたのである。その際フューゲリンは、神の殺害が神を人間のつくったものと主張することによってなされたのだと説明している。「神の世界自体、人間の世界であったはずであり、神は人間の作品だったはずである。したがって、その作品は、もしそれが人間に存在の秩序を支配させないようにするなら、破壊してもよい」というように。<sup>(20)</sup>

ところで、フューゲリンには神の殺害はこの上もなく危険だと思われる。というのは、「歴史的には神の殺害によって超人が生まれるのではなく、人間の殺害が生じる」<sup>(21)</sup>からである。「つまり、グノーシスの理論家の神殺しに引き続いて革命的实践家の人間殺害が起こったのである」<sup>(22)</sup>。彼は、グノーシス主義思想家として、ニーチェとマルクスを結びつけ、ニーチェの神殺害とマルクスの宗教批判との近似性を指摘している。また彼は、神の殺害によって起こったのは、人間が神になることで、そのことにより大量殺害がたやすく正当化されたと認識している。彼にとって、神に取って代わろうとする人間の傲慢さ、グノーシスの理論家の支配欲 (*libido dominandi*)こそ、否定されるべきものである。

フューゲリンの理解するところによれば、グノーシス主義が運動になり、大衆を巻き込んでいくとき、その危険性が明らかにになる。フューゲリンは、グノーシス主義大衆運動として進歩主義、実証主義、マルクス主義、精神分析、共産主義、ファシズム、ナチズムをあげている。もちろん、それらすべてが政治的大衆運動であったわけではなく、それらのなかには知的運動と特徴づけられるものもある。しかし、実証主義といえども数百万もの人びとの思考を形作る知的大衆運動となっている点が彼には重要だと思われる。<sup>(24)</sup>したがって、思想運動、政治運動いずれの形態をとるにせよ、大衆を惹き付ける共通の特徴をグノーシス主義として捉えるところに彼の近代批判の特徴がある。

つまり、グノーシス主義は、古代に始まり、中世にも見られたが、神的權威の没落した近代に至って、大衆を包括するイデオロギーになったのである。そのイデオロギー的開花を可能にしたのは、グノーシス主義の救済論的性格である。グノーシス主義者は、現実の世界に満足せず、世界の邪悪さからの救済を求める。彼らは、そのための処方箋を提示するが、それは既存の存在の秩序の転換を意図するものである。しかし、神中心の秩序が打ち壊されたとき現れるのは、神の降下であり、人間が真理の専制を打ち建てることでしかない。その結果、人間の実存に存在すべき超越的契機は消滅し、人間存在を相対化させる基準がなくなり、人間は絶対者たらんとする。フエーゲリンは、グノーシス主義の代替宗教としての危険性をこのように説いているのだと思われる。

ところで、現代に花開いたイデオロギーを世俗宗教と捉えることは、フエーゲリンに限ったことではない。とくに共産主義の擬似宗教性はよく指摘されるところである。そのような理解は、イデオロギーの自己絶対化の機能を明らかにするがゆえに、イデオロギー批判としては優れた面をもつ。しかも、フエーゲリンの場合、イデオロギーの発生を文明的に理解しており、彼の認識のスケールの大きさは否定すべくもないが、近代に生まれた諸思想を一様にグノーシス主義と捉えることには無理があると思われる。

そのことを示しているのが、『全体主義の起源』をめぐるフエーゲリンとアレントとの論争である。そのなかでフエーゲリンは、アレントの著書においてその題名にもかかわらず、全体主義の起源がどこにあるのか結論が出されずに終わっていると批判し、自らはそれを「中世の最盛期以来の内在主義的宗派」<sup>(28)</sup>に求めている。また、彼は、「現代の危機の本当の分岐線は、自由主義者と全体主義者の間ではなく、宗教的・哲学的超越論者を一方に、自由主義的および全体主義的内在主義者を他方にして、その間に引かれる」と述べている。アレントは、フエーゲリンのこのようなグノーシス主義としての全体主義の理解に対し、「フエーゲリン氏は、全体主義は自由主義、実証主義、プラグマティズムのほかの一面にすぎないと考えているようだ。しかし、自由主義に賛同するかどうかは別にして(そして私

はここで、私が自由主義者でも、実証主義者でも、プラグマティストでもないとむしろ確信をもっていえる）、重要なのは自由主義者が全体主義者でないことは明らかだということである<sup>(27)</sup>と反論している。また、彼女はフェーゲリンが全体主義を世俗宗教として理解していることについては「全体主義イデオロギーには神の代替物は存在しない——ヒトラーが〈全能〉ということばを使ったのは、彼は迷信だと思っていたことをうまく利用したにすぎない<sup>(28)</sup>」と批判している。たしかにアレントが批判しているように、フェーゲリンの議論は全体主義の理解としては、現象間の差異を無視し、政治現象を本質論的・超越論的に単純化しているといわざるをえないが、その反面、彼の議論が政治現象の精神的契機を明らかにしている点を高く評価することができる。

- (1) *The New Science of Politics*, p. 133 参照。
- (2) *Ibid.*, p. 107.
- (3) *Ibid.*, p. 133.
- (4) *Ibid.*
- (5) *Ibid.*, p. 134.
- (6) *Ibid.*, pp. 135-136 参照。
- (7) *Ibid.*, p. 137 参照。
- (8) *Ibid.*, pp. 139-140 参照。
- (9) *Ibid.*, p. 140 参照。
- (10) *Ibid.*, p. 145.
- (11) *Ibid.*
- (12) *Ibid.*, p. 147.
- (13) Eric Voegelin, *Die politischen Religion* (Wien: Bernann-Fischer, 1938), S. 9.
- (14) *Ibid.*, S. 57.
- (15) *The New Science of Politics*, p. 163.

- (16) *Ibid.*
- (17) *Die politischen Religion, S. 65* 参照。
- (18) *Science, Politics and Gnosticism, p. 51.*
- (19) *Ibid.* p. 55. (ニーチェからの引用は、「ツァラトゥストラ——万人にあたえる書、何びとにもあたえぬ書」、『ニーチェ』世界の名著46〔中央公論社、一九六六年〕所収、手塚富雄訳、一五一頁、傍点はニーチェ。)
- (20) *Ibid.*
- (21) *Ibid.*, p. 64.
- (22) *Ibid.*
- (23) *Ibid.*, p. 65 参照。
- (24) *Ibid.*, pp. 83-84 参照。
- (25) Eric Voegelin, "The Origins of Totalitarianism," *Review of Politics*, vol. XV, no. 1, p. 74.
- (26) *Ibid.*, p. 75.
- (27) Hannah Arendt, "A Reply," *ibid.*, p. 80.
- (28) *Ibid.*, p. 82.

## 六 おわりに

これまでフエーゲリンの政治哲学について、若干の評価をまじえながら包括的に論じてきたが、最後に彼における政治哲学の意味について触れておきたい。フエーゲリンは、現代の代表的な政治哲学者とみなされるが、それはどのような意味においてなのか。つまり、彼の政治哲学の創造的意義はどこに見定めることができるのだろうか。

先にも述べたように、フエーゲリンは政治哲学を「正しい秩序の探究」と意味づけた。その際は彼はプラトンに依拠しているのだが、彼自身、現代の条件のもとでどのような社会を正当なものとしているのか。この点に関して彼は明

確な答えを提示していないように思われる。彼が神中心の存在の秩序を肯定していることは確かだとしても、どのような政治体制を望ましいものとしているかは定かでない。もっとも、共産主義体制をグノーシス主義的として斥けていることは明らかだが。彼が古典的政治学の優れた再解釈を提示していることは認めるとしても、彼がいかに現代社会を批判し、新しい理念をどのように提示しているかという点、彼の著作はその点でネガティブなものといわざるを得ない。

このことは、彼が古代における超越神信仰の発現、魂の発見に注目し、古典的政治学に自らの理論範型を求めていることと関連している。彼にとって、近代は古代において到達された極致からの逸脱と映るがゆえに、ネガティブに捉えられるのである。彼は、プラトンに依拠しているがゆえに、エリート主義的だとみなされがちだが、彼がプラトンの個々のイデーに寄り掛かっているのではなく、その理論の在り方、批判的意図を高く評価していることは、繰り返し強調しておきたい。彼は、政治学を「人間、社会、歴史についてのノエシス的解釈」<sup>(1)</sup>と意味づけているように、人間の精神の学として政治学を再構築しようとしている。古代ギリシアにおけるその始源的形態では、事実と価値とが分断されておらず、分析は人間の存在基盤の認識、すなわち存在判断が政治的認識の中心課題であった。彼はこのような意味で古典的政治学の意義を再確認しているが、現代の状況に対する批判的対応という点では彼の理論は前向きではない。

ところで、フェーゲリン自身は、政治哲学よりむしろ政治理論、政治学ということばを使う方が多い。しかし、これらは別個のものとして理解されるべきではなく、政治理論や政治学の核心には哲学的洞察があるというように考えるべきである。つまり、政治についての研究は、政治現象の存在論的究明であるべきとされ、<sup>(2)</sup>彼は存在の基盤として神を措定している。そのような存在基盤に開かれた精神の在り方を彼は求めているのであり、存在の神的基盤の認識に人間、政治、歴史についての研究を基礎づけている。彼が述べているのは、哲学とは「根源的な」<sup>(3)</sup>試みであり、哲

学者は自らの思考の「根源」(radices)をはっきり意識している、ということである<sup>(3)</sup>。ダンテ・ジェルミイノがいうように、「フエーゲリンにとって真の〈哲学〉は、超越への魂の開示性の経験を前提条件としているのである」<sup>(4)</sup>。このように、彼の政治哲学は、意識哲学として構想され、究極的には神秘的・宗教的実在に結び付けられている。

また、フエーゲリンがピロソポス(愛知者)という哲学者のソクラテスの原義に遡っているように、哲学を真理の所有ではなく、知の探究として理解している点にも留意する必要がある。つまり、「無知の知」こそ、真の哲学者の知であり、哲学者は自らの認識を不断に吟味していかねばならないのである<sup>(5)</sup>。したがって、政治についての哲学もまた、このような要請を課せられることになる。ジェルミイノが解説しているように、「政治哲学者がまずもって学ぶことは、歴史的な政治的共同体にユートピア的・メシア的要求を課さないことである。彼は、政治的行為者としての人間に課せられた限界を認識し、完全な社会秩序を時間的・空間的制約のなかで達成することが不可能だということとを認める」<sup>(6)</sup>。このような意味で、政治哲学は、批判的機能に主眼を置かざるをえない。

このように、フエーゲリンにおいて政治哲学は、人間の存在基盤の認識と有限性の要請によって特徴づけられる。その両者に共通するのは、精神内での超越的なものへの実存的緊張である。また、彼が存在の基盤に神を措定しているからといって、それはある特定の宗派の神を意味するのではなく、多元的な宗教の存在を認めたものである。むしろ彼は、超越的な実在を媒介にして人間の相対化を図っているのだといえる。彼の政治哲学が謙虚な要請しか提示せず、批判的な機能に自己限定しているのもそのためである。もちろん、人間が傲慢さに陥らない保証は超越的契機にしか求められないとは思えないが、実存における精神生活の重要性、政治における内的契機の意味は、彼の規範意識に賛成かどうかは別にして、彼とともに考えていかねばならない問題である。もとより、彼が西欧の古典的・キリスト教的政治認識の伝統を再解釈して優れた理論的洞察を提示したことは間違いない。しかし、逆説的なことだが、彼の政治哲学の意義と限界は、人間の実存をもっぱら精神的に捉えているところにあるといえよう。

