#### 慶應義塾大学学術情報リポジトリ

Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	政治哲学の再構成 : 多様性・対等性・非暴力を軸にして
Sub Title	Reconstructing Normative Principles in Contemporary Political Philosophy : Diversity, Equality and Nonviolence
Author	寺島, 俊穂(Terajima, Toshio)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication	1997
year	
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and
	sociology). Vol.70, No.2 (1997. 2) ,p.211- 233
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	奈良和重教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara _id=AN00224504-19970228-0211

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.

た構想は容易に全体論的発想につながり、自己の立場のみを正当化、

# 政治哲学の再構成

多様性・対等性・非暴力を軸にして―

島

俊

穂

多様性と対等性 根源的な問い

四 文明のかたち

三

非暴力の意味

根源的な問い

学は、二○世紀が「戦争と革命」の世紀であり、政治思想がイデオロギーとして多くの人びとを犠牲にしたこと への批判的対応として形成されてきたからである。つまり、全体主義を生み出したイデオロギー的思考を拒絶し、 現代において優れた政治哲学者が複数現れたということは、偶然のことではない。というのは、 現代の政治哲

伝統的な政治哲学のもっていた「個と全体との調和」という問題関心を共有することができない 新たなイズムを作り出さずに、政治的出来事や政治社会について考察しようとしたのである。現代の政治哲学が 普遍化するイデオロギーに転化する惧れが のは、 そうい

代にドイツ語圏で教養を形成し、 あるからである。 ハンナ・アレント、

オ・

シュトラウス、

エリック・フェーゲリン、

カール

ポ

パ

] は いずれ

治社会の在り方を構想したのである。本稿では、主としてこれら六人の傑出した政治哲学者の思想から、 的に再構成しているが、 主義的な政治の生み出すものに対してきわめて懐疑的であった。ジョン・ロールズの場合は、 に独創的かつ重要な政治哲学者であるマイケル・オークショットは、 らはユダヤ人であり、 そのために故国をあとにしなけばならなくなった点も同じである。これらの思想家と同 六○年代のアメリカの公民権運動の高まりとヴェトナム戦争とを背景に正義に適った政 ナチスが政権を掌握した三○年代に亡命している。 ナチズムを体験したわけではない フェーゲリンを除いて、 社会契約論を現代 が、

政治哲学の共通項を抽出し、現代世界における価値理念を措定していきたい。

数多く存在する政治思想史家、政治思想研究者とは違って、これらの思想家を政治哲学者と呼びうるのは、

彼

な生き方、 ら逃れる傾向があった。 アレントが指摘しているように、 者が理解していたように、 らが人間の在り方と政治社会の在り方についての根源的な問いを発しているからである。古代や近代の政治哲学 アリストテレス、 政治社会の在り方について真剣な問いが発せられれているとは言 ホッブズ、 現代哲学におい 人間の在り方への問いは政治社会の在り方の問いと不可分に結びついている。 デカルト以降の哲学には主観主義的傾向があり、世界から、 口 ックのように、 て、 人間 一の生死、 過去の偉大な哲学者は同時に政治哲学者でもあった。 意識、 行為が問われることはあっても、 い難 したがって政治 人間 の政治的 プラト しかし、

それは哲学自体がひとつの専門になり、 「自己」に移ってしまったことによるところが大きい。 ということになるが、哲学の専門家はそのようには認識していない。 全体性を喪失してきたことにもよるが、 シュトラウス流にいうなら「政治哲学は哲学の 現代の哲学者の政治的思考は、 哲学の関心が 世 晃 超然と では

一九二〇年

的

るのである。

何に基軸を求めるかは違っても共通しているのは、

る。 である。 現世的 徴でもある。 中心点を転換することによってなしえたのである。アレントのいう「世界」とは、 政治の場である。 を継承している。 成したアレント、 治哲学にとっても、 在 間を根源的に規定しようとする問いにおいてであろう。ハイデガーは「存在」への問 した位置 を肯定している。 ーに政治的思考があったとしても、それは時代への哲学的対応であって、 (人間) だとしたが、現存在とは フェーゲリンは、 イデガー なものである。 シュトラウスにとっての「自然」 から時代と社会を捉えるものであり、 シュトラウスは、 が現代の政治哲学者にインスピレーションを与えたとしたら、 この三人に共通しているのは、古典古代に遡り、 この点でアレントは、 アレントの場合、「世界」がそれに当たる。 シュトラウス、 人間の在り方を基礎づけるものの設定が重要になってくる。ハイデガーの影響下で思想を形 しかも、 「超越神」を存在するものの基盤と認識し、「超越神」 それは人間の生の条件であり、 古代ギリシアに遡り、 フェーゲリンにしても、 「存在」への通路であり、 ハイデガーがなそうとしなかったことを「自己」から は、 普遍的なものの象徴であるとともに人間が当然なすべき規 多様な人びとの営みとしての政治とは無縁である。 自然の探究が始源的なものてあったことを明らか 明示的か暗黙にかはともかく、 むしろ「存在」こそが第 人間の営みとしての政治に密接に結びつい ハイデガーが嫌悪した公共性 政治哲学に本来あった人間的関心を取り戻し それは彼の政治的思考よりむしろ人 精神の高 に開かれている人間 決して超越的なものではなく いに開 みのなかにとどまっている。 一義的なものである。 根源的なものへの問 かれているの (公的世界) こそが 「世界」に認識 .の精神の在り方 たとえハイデ にしてい が現存 た概念 政

人間を存在論的に基礎づけようとしようとしていることである。 これに対しポパー、 オークショット、 ロールズには人間の存在基盤とい

な認識を求めており、 根源的なる問 13 すなわち彼らが発する問 [いの性格が彼らの哲学的認識を成り立たせて 213

つ

た問い

はない。

しか

Ľ

彼ら

政治を軽視せず、

政治社会の在り方について

も普遍的な認識を求めている点である。

ポパーの場合は

「批判」が思想的核心にあり、批判に対して開かれ

る。ロールズにとって本質的なものは「公正さ」であり、(6) 築し、正義論を現代的に復興させたのは彼の功績である。ロールズの議論の前提にあるのは、 政治哲学者とは違う。オークショットの場合、 た政治社会の枠組みを構成しようとしているのである。 の政治社会の構成原理を問題にしている。 コモンセンスとなっている、基本的人権、弱者の保護 の人格の相互尊重であり、そこから導き出されるのは「最も恵まれない人びと」の利益の極大化という原則であ 会や精神の在り方が執拗に追求されている。また、 の遮るところのない大地の上に立とうとしている。 ェンショナルなものが彼の保守主義の基底にあるように、保守主義を人間の性向や気質の問題と捉え、 現代的にソフィスティケートされた議論の組み立て方をしている。社会契約論の現代的なヴァージョンを構 彼は、 合理主義を批判して、打ち出している実践知を培う慣行、 価値や思想の多元性というものを認めながらも、 ロールズは、これらの理論家とは違って、古典的様式ではな 彼は科学哲学の認識を政治哲学に応用している点でも、 (福祉原理) を正当化するとともに、マクロなレヴェルで 人間の存在基盤ではない。彼の正義論は、 カント的な意味で 正義にかなっ 西欧社会で

はあるが、 していることである。 オークショット)、 た普遍的認識を求めている点で共通している。それが、歴史を媒介にしてなされるか(アレント、フェーゲリン、 これらの思想家の間に同 重要なのは、 政治社会を観念的に再構成する政治的構成主義によってなされるか(ロールズ)、方法的には違 古典の解釈をとおしてなされるか(シュトラウス)、科学哲学の認識を政治に援用してなされる 彼らが人間と政治について普遍的に問い、 一の人間理解、 政治理解があるわけではない。 何が正しく、 しかし、 何が不正かについての判断を下 彼らは現在のこの世界をこえ

1

オークショットによれば、

合理主義の政治のふたつの特徴は、

完全性の政治

「合理的な」

解とは完全な解で

- 主義』島津格・森村進他訳 and other essays, London: Methuen & Co. Ltd., 1962, pp. 5-7. マイケル・オークショット『政治における合理 その政治的表現は「伝統に対するイデオロギーの優越性」である(Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* ある――と、画一性の政治 〔勁草書房、一九八八年〕六—八頁参照)。 ―多様性の余地を認めない――であり、合理主義はこれら両者を結合していくのだが、
- (2) アレントによれば、デカルト以降の哲学は、世界を喪失し、多様な内省へと向かったのである。アレントは、 界」は二義的なものでしかない。 志水速雄訳〔中央公論社、一九七三年〕三一〇頁参照)。人間を「世界内存在」と捉えたハイデガーにしても、「世 代哲学の主観主義は近代人の世界疎外とほとんど軌を一にしていると捉えている(Hannah Arendt, *The Human* Condition, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958, p. 272. ハンナ・アレント『人間の条件』
- ( $\infty$ ) Leo Strauss, What Is Political Philosophy? and Other Studies, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959, p. 11. レオ・シュトラウス『政治哲学とは何か』石崎嘉彦訳(昭和堂、一九九二年)七頁参照。
- (4) ファリアスの『ハイデガーとナチズム』(一九八七年)以降、ハイデガーの政治との関わりのみならず、ハイデ Press, 1993 参照)、それはここでいう政治哲学とは違う。 herst: The University of Massachusetts Press, 1995 参照)。しかし、たとえハイデガーの思考が「政治的なもの」 ガーの著作における政治的思考が明らかにされてきた (James F. Ward, Heidegger's Political Thinking, Am を照射しているとしても(Fred Dallmayer, *The Other Heidegger*, Ithaca and London: Cornell University
- (5) ルイス・A・コーザーは「この三人は、他の点では非常に違っていたが、偉大なギリシアの古典的思想家たちに ences, New Haven & London : Yale University Press, 1984, p. 187. ルイス・A・コーザー『亡命知識人とアメリ て論じた」と述べている(Lewis A. Coser, Refugee Scholars in America:Their Impact and Their Experi 依拠することによってのみ、政治学をその中心にあるヒューマニスティックな問題関心に還帰させうるのだと、 カ』荒川幾男訳〔岩波書店、一九八八年〕 二〇六頁)。
- (6) ロールズの格差原理参照(John Rawls, A *Theory of Justice*, Cambridge : The Belknap Press of Harvard Uni versity Press, 1971, pp. 83, 302. ジョン・ロールズ『正義論』矢島鈞次監訳〔紀伊國屋書店、一九七九年〕六四、二

### 一 多様性と対等性

間性につい ズにしても、 うでない人もい、 の人間が同じレヴェルで具えているものではないからである。 して、可変視され、 ェーゲリンやシュトラウスの場合は、 重すべき人間を規範的に想定しているが、 人間 んど近代に形作られたものだから、 |代の政治哲学のどのような発想を克服し、 現代の政治哲学と近代の政治哲学を分かつのは、 現代の政治哲学は、 あるいは人格の陶冶によって向上していくものと捉えられている。 の本性とは何かという問題の立て方をしない。 ての洞察を行っているが、 人間の自然な在り方に基づく自然状態という発想はとっていない。 (1) 成長するにつれ保守的になっていくこともあるということである。 また一様なものではなく、人によって異なると見られている。 近代までの政治哲学とどのような点で違いがあるのか。 とりわけ近代の政治哲学との違いを明確化することが重要であ 人間の在り方の問題は大きいが、 人間を一 人間本性の規定を前面に出して理論を構築しているわけではない。 近代の政治原理をどのように再構成しているのかという問題である。 様に捉えているわけではない。 社会契約論の現代版ともいうべき『正義論』を著したロ 人間の本性の捉え方である。 生まれながらに保守的性向 人間 人間の自然は、 の内的自然は、 現代の政治社会の構成原 彼 彼は、 まずもって現代の政治哲学は、 0 オークショットにしても、 Ų う保守的 神を志向することによっ 合理的で相互の人格を尊 の強い人もいれば、 陶冶されうるものと 性向、 つ 7 フ ル

人間

の多様性を強調しており、

あるとともにほか

の人びととも共通性をもつという単純な事実を認めることが重要なのである。

他者とは異なるユニークな個性の発露である

)「卓越」

を活動の基底にある欲求と

P

ントの場合

固定的な人間本性など存在しないのであって、(2)

人間はそれぞれ異なったユニークな個人で

ントによれば、

係

るのは は他者の存在だが、 のとしての政 解している。 あらゆる多様性を具えた他者との語り合い自体喜びだということである。 (3) 政治とは、 治の意味を叙述することに政治哲学の新しい領野を切り開いたのである。 他者とは理解不能な存在ではなく、 あらゆる多様性を具えた人びとの織り成す物語に満ち満ちており、 差異とともにとともに共通性を具えており、 政治が絶対の条件としている アレ 彼女はそのような ントが主張して

ない。 まり、 的に形成されていくということは認めざるをえない のか。 こそ効果的なわけだが、 に見られる。 るものである。 てなおさらそうである。「ここに、 本的な価値として定位されねばならない。 きだと考えられる。 ばならない。 な多様な人びとと協力して共同の問題を解決していく営みこそが政治だということである。 の網 人間の本性を可変的で、 抵抗の精神的基盤になるのだし、 他者の共感を得ながら大きな力となっていくのである。 人間 の目のなかに組み込まれて生活している。 しかし、 の多様性は人間関係のなかで確認されるものだが、 人間 なぜなら、 われ 現代における「個 の多様性の尊重と「個の原理」とは連接し、 もちろん、 わ れが生きている世界では個々の人間が離れ離れに存在しているのではなく、 抵抗の基底には個人の意志があるからである。 抵抗の根底には不正に憤り、 人間を多様なる者と捉えるとしたら、そのような多様性はどのようにして確 完全に自由で自律した自我などありえないことや、 この原 私は立つ。 理 自分の置かれた状況のなかで正しいことをなそうとする意志 共同体的拘束が強いアジアの文化、 の現れは、 私はこのほか何ごともできません」(ルター) とい(+) 個人のイニシアティヴによって新しい関係が形成されることも が、 正しきことをなそうとする個人があることを忘れてはなら 兵役拒否や市民的不服従など抵抗の具体的 規範的に考えた場合、 この点では依然として近代の原理 規範的にいえば個人の尊重をとおして保障され 現代の市民的不服従は集団的 抵抗は 同調主義の強い日本のなか 個人の尊重 「個として立つ」 人間の価 ということは 値観や倫理が 組 · う 織的 個人によって始 諸 は いろい 継承され 相 個 に最 の基底にあ になされ P 0 いろな関 ·共同: iz は ŧ 原 り基 体

ある。

模索してきたのであり、 そのような発想にはあらゆる多様性をもつ人間を一元化する危険が含まれているのだといえる。 を運命づけられていたといわざるをえない。 として、個と共同体のどちらを優位に立てるかという問題は、 したプラトン、ルソー、 の論争に始まったわけではない。それは古くからのものである。 のとして斥ける。アレントのように、 近代までの政治哲学は、 ヘーゲル、マルクスの問題の立て方自体誤りだったという結論にいきつく。 そのような共同体主義的試みは理論の上ではどんなに整合的であっても、 個と全体との調和を志向してきたが、現代の政治哲学はそのような志向性を危険 人間を多様なる者として捉えると、 おそらく個と共同体が完全に融和することなどありえない 何も現代アメリカのリベラル対コミュニタリアン 伝統的政治哲学は個と共同体を融和させる途を 個と共同体の融合を政治哲学の課題と 政治社会の認識 現実には失敗 さらには、

「常識的確信」から出発しなければならない。

近代の自由主義とを比較し、 しくもつことを意味し、 近代政治原理 ックにおいて自由は身体の自由、  $\Xi$ 現代の政治哲学の顕著な特徴は、 1 リベラルには、 自由や平等をより広い意味合いで理解している。 口 におい ッパ近代の自由主義ではなくアメリカ的な「平等」 他者とともに活動している状態として意味づけている。(5) て自由と平等は、 たしかに物惜しみしない、 ルソーにおいては自由は隷従とは正反対の人間の本来的な在り方であった。 リベラルということばの古代的原義を取り戻そうとしている。 良心、 自然状態における人間の本源的状態として規定されている。 信仰の自由として捉えられ、 自由と平等という近代の価値理念を再定式化していることにもある。 幅広い、 寛容なという意味もあったのであり、 アレントは、 を強調したリベラリズムの伝統の上にいる。 平等は生命、 自由を近代的な私的個人の シュトラウスは、 自由、 財産という自然権を等 シュトラウス 古代 の自 口 現代の政 「内的· 由 ル [主義 ズ う

パ 1 の場合 ŧ 自由を平等より優先させて考えてい いるが、 自由 の背後にある 個 人の責任」 や自己決定の 原

強調してい

化的側 自由 格差原理によって人びとの富や地位を調整しようとしている。 ての平等、 義的に考えられたのは自由である。 かった。 を目指すものでなければならない。 しないことであり、対等性とはこの意味での平等のことである。 平等については、 主義 面 もちろん、 の政治哲学は、 すなわち、 が含まれる。 近代の政治原理では自 ピューリタン革命時のレヴェラーズのように平等を強調する思潮もなくはなかったが、 性、 現代世界における対等性と多様性を求める動きを理論化し、平等主義のより一 ①は古典的自由主義の平等観であり、 民族、言語の間の対等な関係性を求める動きにも関わってくる。 今日、 平等の概念には、 由が優先され、 権利を平等に与えられるという消 ①機会や権利の平等、 ③ は、 ②は配分的正義に関わる。 現代世界においては、 人と人との間の関係を命令―服従 ②結果の平等、 経済的側面 ロール したがって、 極的 ズの正義 な意 ③ 関 のみならず文 層の徹底 0 係性とし ポ 対関係に スト は が 濃

性もあるという関係である。男女の共生、 等な関係性、 13 対等な人間として尊重し合って生きていくということである。 れ異なった人びとが楽しく暮らしていこうという決意でもある。もちろんこれは、人間には差異はあるが、 が 共生」という概念にも、 からの脱却 たい。 認識 の理論としては、 あらゆる多様な人びととの共存という意味が込められていると考えるべきである。 もちろん、 が図られてい 共生は多面的に使われることばであり、 たんにほかの人びとと共同生活を送るという意味だけではなく、 人間の自然支配の在り方に根底的な反省を加え、 る。 規範理論 論として、 人種や民族間の共生といったことは、 人間中心主義からすぐさま自然中心主義に移ることはできな そのような価値理念として「共生」ということば 自然との共生という言い方では人間による自 人間と自然との関係をずらし、 それぞれの違いを認めながらも むしろそこには それは、それぞ 共通 対

こえた、

他者との対等な関係性に基づかねばならない。

間

が自

一然によって生かされ

ことは、 要としている。「共生」 おける黒人と白人との共闘 によってであれ、 トラウスの 可能であろう。 概念に戻れば、 「自然」 ていることを自覚する必要がある。 のような形で、「共生」 によってであれ、 われわれは、 個 0) 原理 が見られたことは特筆されてよい。 か 自己を絶対化する思想ではなく相対化する思想を今日 アレントの ら出 発する市 「世界」 民的不服 によってであれ、 従 0 運 動 にお 「共生」 フ いても、 工 は、 1 ・ゲリ 謙虚にして 公民権 ン 切に 運 超 動 必 越

すべきかという問 ブ 0) る 玉 とは治者と被治者の なくなってきてい .家のように大きな政治的共同体ではむき出しの支配とはいわないまでも、 きか」 人びとの対等性の認識は、 もちろん、すべての人が同じように国家の統治に参加することはありえず、 その場合でも、 治哲学にとって有意な問 したがってポパ 関係は現 į, s という問 指導ということに重点を置けば、 実には残るだろう。 . る。 .い」から「われわれはどうすれば、悪い支配者ないし無能な支配者があまりに多くの. いを立て、 支配の問 1 「同一性」を構成原理とし、(8) は、 というのは、 支配の観念自体は否定しないが、「誰が支配すべきか」という問い 支配者の存在を前提にして最善政 題 政治における支配の観念の再検討につながってい 13 が は 前 しかし、 現代国家の多くが民主主義を望ましい政体として措定しているが、 面 ポ に出 ホパーが てい 「誰が支配すべきか」という問い 開 るわけではない。 依然としてどのような政 少なくとも理念的には支配の非実体化を目指しているからであ かれた社会とその敵』のなかで述べているように、「誰、 っできる か、 体を探究してきた。 古 といい 一典的様式で議論を展開 う新 体が望まし は、 なんらかの形で支配やリー l <u>`</u> 13 現代の政治哲学の 指導者による統治は不 問  $r_{1}\underline{9}$ 小共同 į, 政治哲学は元来 かという問 に転換され してい 体ならとも は否定する。 るシ į, È は残るであろ る 誰 **要関** ュトラウス わ か 民主主 ダー 前支配 可避であ けである。 心で 義 ッ 民

人間自身の位置を慎ましやかに、

もちろん、

マクロな政治状況においてある種の指導が不可避であるように、

であり、「人民から生まれた人民の唯一の政治的エリートであった」と自発的貴族主義とも呼びうるような議 アレントにしても、 を強調し、支配関係を政治の本質とは見ていない。 ることができるような統治形態」として評議会制度を理解しており、すべての人が統治の参加者になりうること(ヒヒ) を展開している。もちろん、アレントの場合は「近代的な平等主義的社会の全成員が公的問題の れてはならない」と民主主義のなかに貴族政的要素(ロ) 主義が万人に自由を与えることによって人間的卓越を気遣う人びとにも自由を与えているという明白な事実を忘 やフェーゲリンには、 評議会制度に関連して、評議会に加わった人びとは、「白らイニシアティヴをとった人びと」 エリート主義の色合い が濃いことは否定できない。 (優れた者による政治指導) を導入することを示唆してい シュトラウスは、 、 わ ħ 〈参加者〉とな わ ħ

びとの間の関係が命令―服従ではなく、 い平等主義的な人間の能力を発見したことが、注目される。 ントが、 の理念的措定の方がより現実性をもってくるだろう。「支配なき政治」とは、 マクロなレヴェルでは何らかのリーダーシップは必要となるだろうから、生活世界における「支配なき政治 古代ギリシアのイソノミアの概念に注目して、それを無支配状態と理解し、さらには支配に結びつかな 同意と協力に基づいたものになるということである。この意味ではアレ 人間の実存的レヴェルでいえば人

理を導入する可能性である。(ユイ) に参加 ぼそうとするかである。 区分の妥当性であり、 決定への参加 の原理を持ち込むことには批判的であったが、今日検討されねばならないのは、 問題は、 の問題である。 アレントのように、対等な関係性を政治的な場に限定するのか、 人間 自由主義の公私区分論によって従来私的領域とされてきた生産組織、 が生きている場にもハーバ アレントは、 自由主義とは違うが、 ーマスがいうような 経済と政治を区別し、 「理性的なコ あるいは社会的領域にまで及 私的 ニミュ 効率を求める経済 = ―公的の自由 ーケー 企業組織における 主義 0) 的

も非競争的領域を拡げていくこと、すなわち人びとの「共生」=協力・助け合いの関係を叢生させていくこと、 体においての方が対等なコミュニケーションが実現しやすいであろう。したがって、近代的な競争社会のなかで 織のなかでも公的討議の空間を拡げていくことは可能であり、また追求すべきだが、非営利団体や市民の任意団 な組織や競争原理で動かされている組織は上からの指令抜きで存立しうるものではないであろう。そういった組

1 もっぱら正義の原理を導出するために設定された仮説的状態である(A Theory of Justice, pp. 17-22. 邦訳、 ロールズの原初状態は、近代の社会契約論の自然状態とは違って、人間の本性の規定に基づいているのではなく、 そのなかで自由で対等な関係を実現していくことが、実践的な課題となってくる。

- $\widehat{\underline{2}}$ 一三頁参照)。 アレントは、「人間の本性」という概念そのものに疑問を投げかけている(*The Human Condition*, p. 11.
- (α) Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York : Harcourt, Brace & World, INC., 1968, p. 26. アレント『暗い時代の人々』阿部斉訳(河出書房新社、一九七二年)三九頁参照。
- $\widehat{\underline{4}}$ 一五五二年四月一七日の審問におけるルターの有名な言葉。松田智雄「ルターの生涯と思想」『ルター』
- 5 名著18〕(中央公論社、一九六九年)所収、三一頁。 Hannah Arendt, Between Past and Future, New York: The Viking Press, 1968, pp. 146-149. ベント・ア
- (Φ) Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1968, pp. 28 レント『文化の危機――過去と未来の間にⅡ』志水速雄訳(合同出版、一九七○年)六―九頁参照
- 7 8 | 大江健三郎「初心から逃れられずにきた」(安江良介との対談)『世界』| 一九九五年||月号、五三||五四頁参照 「同一性(Identität)」はカール・シュミットの『憲法学』から取られたことばだが、シュミット自身は、 同一
- 性と代表とを国家統治の二つの原理としており、同一性は政治的統一に結びついたものと認識し、代表による民主的 同一性の制約も指摘している(『憲法学』阿部照哉・村上義弘訳〔みすず書房、 一九七四年〕二三九—二四二頁参照)。

61

文明は発祥した地をこえて共通に受け入れられるようになったものだとしても、

- $(\mathfrak{D})$  Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, Vol. 1 The Spell of Plato, London: Routledge & Kegan Paul, 1945, p. 121. カール・ポパー『開かれた社会とその敵 (未來社、一九八〇年) 一二七頁 (強調はポパー)。 第一部プラトンの呪文』内田詔夫・小河原誠
- (2) Liberalism Ancient and Modern, p. 24
- 11 いて』志水速雄訳(中央公論社、一九七五年)二九一頁。 Hannah Arendt, On Revolution, New York: The Viking Press, 1963, p. 282. ハンナ・アレント『革命につ
- (12) *Ibid.*, p. 268. 邦訳、二七八頁。
- (3) *Ibid.*, pp. 277-278. 邦訳、二八七—二八八頁参照。
- なかに叢生させていくことである (Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*: Band 2 Zu が、彼のいうコミュニケーション的行為の戦略となりうるのは、「理想的コミュニケーション共同体」を生活世界の ・ハーバーマス『コミュニケイション的行為の理論』(中)藤沢賢一郎他訳〔未來社、 Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981, S. 144-147. コミゲン ハーバーマスは、主著『コミュニケーション的行為の理論』のなかで、コミュニケーション倫理を提唱している 一九八六年〕三二七—三三〇

### 三 非暴力の意味

政治哲学の伝統が西洋文明のひとつのかたちだということは確かである。もちろん、政治哲学の営み自体は ッパに限定されるものではない。また、ヨーロッパで発展してきたことからくる歪みがあることも否定できな 政治哲学はヨーロッパで生まれ発達したものだが、その成果は世界的に受容されてきたといえよう。とはいえ、

普遍的広がりをもったもの

運動 られ、 すべてが規範的にいって望ましいわけでないことも事実である。 |がアメリカの公民権運動など欧米での市民的不服従の運動に影響を与えたことは、 ものもある。ガンディーが近代の物質文明を批判しつつ、非暴力の市民的不服従運動を展開 正当性をもつと考えられるが、 西洋文明の生み出した価値観のなかには根底的な反省が加えられねばなら 民主主義、人権、 立憲主義などは広く受け入れ 印象的である。 し、彼 の思想と

れる。 場合でも副次的に取り上げているにすぎない。しかし、それにもかかわらずそこにはきわめて重要な洞察が見ら 欧革命、 題であるに違いない。現代は転換期であり、一九八六年のフィリピン革命、 しておく必要があろう。現代の政治哲学者のなかで非暴力について論じている人は少なく、非暴力を扱っている いて深い洞察をしてこなかった。つまり、社会変革の手段についての考察が欠けていたのである。 の暴力を直視しながら、 たしかに、 といった大きな政治的変革が非暴力によってなされたのを見るとき、非暴力の哲学的意味について言及 政治哲学は 「政治社会の在り方」の探究に主眼を置き、どのような手段で目的を達成させるか 政治社会を非暴力で変えうることができるのか考察することは、 ルーマニアを除いた一九八九年の東 政治哲学の重要な課 現実政治

与えられているということであり、「彼の権力」はそれを認める集団に基盤をもっている。 (2) 員 政府を支持する人間の数に依存し、 属している。「彼は権力がある」という場合でも、それはその人が何人かの人びとの代理として行為する権限を 人でも成り立つのに対し、 ントは、「暴力について」のなかで権力と暴力を対峙させている。アレントによれば、 7が一人に敵対するものであり、暴力の極端な形態は一人が全員を敵とするものである」。 ひとつは、 アレ ントの権力論であり、 権力は「協同で行為する人間の能力」に対応し、個人の所有ではありえず、 道具に依存する暴力とは峻別されねばならない。 それは暴力ではなく非暴力と権力の親和関係 を明らかにしてい |権力の極端な形態は、 暴力は道具に依存し、一 政府の権力は、 集団に帰 る その 全

ようとしており、

規範的要請として非暴力を打ち出しているわけではない。

もちろん、

非暴力は絶対的にどのよ

存し、 意味についての理解に基づいている。 力は権力を破壊することはできるが、 は 暴力の反対は権力であり、 同意を得ることは説得の一 ントが権力を同意に基づかせていることは、 非暴力ではないという。「非暴力の権力という表現はことばの重複である。 形態だからである。 つまり、権力は、 権力を生み出すことは絶対にできない」と彼女がいうの(ホラ) 重要である。 権力とは、 現象的には国家権力のように暴力を内在化していること 言葉と行為に依存した力と捉えられる。 政府の権力は政府の政策に賛成する人の数に依 は 権力 Ø 根源的

があるとしても、

本来的には非暴力だということである。

てい 部にも権力を抑制するシステムが据え付けられている一方、統治機構自体、 政治の権力状況の変化に注目すると、 0 暴力によっても可能だが、 と、全体主義のようにテロルによって維持される権力もあることはアレントとて認めざるをえない。 (6) 43 のように政治体制を転換させたり、 主義者ではなく、 なかで、非暴力が有効になっている。 もちろん、 る。いずれの場合においても、非暴力が民衆権力の拡大にとって重要な役割を果たしているといえる。 実際に、 る 権力と暴力を厳密に区別できるものではないだろう。また、 政府がひとたび支持を失うと、 政府の政策に反対のとき人びとが結集して非暴力で抵抗することが起こっている。 権力のなかに強制的契機があること、 つねに非暴力が有効だとは認識していない。彼女は、 暴力対暴力でいえば、 市民的不服従のように特定の法を改正させたりすることが可能になってきて 非暴力が有効に機能する状況が生まれてきているといえる。 権力自体が流動化する状況が起こりやすくなっている。 政府の権力に対抗する民衆権力(people power)が生まれ、 政府はどのような運動よりも優位に立ってい 専制政治のように暴力によって設立された政治体制 アレント自身は、 権力と暴力の対置を軸に政治現象を捉え 民主的に統制される度合 ガンディーのような非暴力 それはもちろん、 る。 こういった状況 統治機構の しかし、 現 非暴力革命 ţ, 3 が があるこ 盆でいい 強まっ

的社会工学を唱えたが、ユートピア主義に付随する暴力にも徹底的に批判的であった。 はなく、生活様式、すなわち進化した文明のかたちなのである。ポパーは、ユートピア社会工学を批判して漸進 が、彼の考察はきわめて重要な視点を提供している。ポパーにとって、非暴力はたんに政治的変革の手段なので で捉えるポパーの立場である。もっともポパーにおいて非暴力は中心的なテーマに据えられているわけではな 効に機能するには、 むき出しの強制力である物理的暴力を用いずに積極的に現実を変えていく原理と理解すべきであり、非暴力が ばならないのは、武装していない人間が暴力を振るうということもありうるからである。したがって、非暴力 具に依存するといっているが、より根源的には暴力は体力に依存すると思われる。非武装と非暴力が区別され されるべきであるとともに、非暴力が有効になる状況を創り出していく必要がある。また、アレントは暴力は道 団的な闘争手段としてはあくまで非暴力を選択せよというのがガンディーの立場である。非暴力は徹底して追求 うな状況にも妥当する原理ではない。個人の生命が脅かされた場合の暴力行使は正当化することができるが、(8) アレントの権力論から示唆される非暴力と権力との親和関係とともに重要なのは、 アレントのいう「協同で行為すること」によって形成される権力と連結する必要がある。 非暴力を文明とのつなが しかし、たんにそれだけ n

アを暴力によって実現しようという試みが、全体主義を生み出してきたという認識ばかりによるのではなく、 最も望む課題の一つであると確信している」一人であると述べている。ポパーが暴力を嫌悪するのは、(⑵ わりうる唯 力は彼のい また、もしできるならば、 ポパーは、「ユートピアと暴力」と題する論文のなかで、はっきりと「暴力を憎み、暴力を減少するために、 う批判的合理主義とは真っ向から対立するものだからである。 のものだと認めている。と述べ、合理主義者とは「暴力によってではなく、 暴力を人間世界から除去するために働くことを、自分たちの最も重要であると同時に ポ パ ーは、 理 性的態度こそ暴力に代 議論によって、 ユートピ ある場

のことでなく、非暴力は

「開かれた社会」における生活様式の重要な構成要素でもある。(タ)

ことが文明の課題ということになる。

このようなポパーの立場が重要なのは、

100

理論からは、

世界3の倫理性を高

くことによって政治社会の非暴力的変革が可能になる。ポパ

から生じたものだが、それは容易に暴力に導かれるものである。ポパーが自分の立場を批判的合理主義と名づけ 合にはおそらく妥協によって、 それはつねに他者の理性と相互交流し、他者の批判に対して開かれた態度だからである 決着をつけようと努める人」だからである。ユートピア主義も合理主義 0) 形態

から学ぼうとする用意ができていなければならない」とされる合理的な態度とも通底してい(5) にいっそう執拗に要求されるようになる」。逆に、非暴力は寛容と結びついており、「当事者のそれぞれが、(キ) 会変動 らの相異なった意見の間には、 が暴力を生みやすい している。しかも、 ユートピア主義がたやすく暴力と結びつくというのは、ユートピアが政治の目標として設定されることと関係 「の時期と重なりがちだということから、「競合する目的を抑圧するために暴力的方法を使用することが ユートピア主義は政治社会に一つの完全な解を課そうとする。 理想状態についてのこのような意見の相違は、宗教的意見の相違の性格をもち、 のは、 政治的行為の究極的目的を科学的に、あるいは純粋に合理的方法によって決定するこ いかなる寛容もありえないからだと論じている。 ユートピア主義が現れるのが ポパーは、ユートピア的方法 そしてこれ

ポパー理論では、 ての心の発現の可能な結果の一つなのである」と述べているように、 「仮説の自然淘汰」という考え方である。この自然淘汰を可能にするのは、 て進化論的立場に立っている。これは誤りを排除することによって科学的知識が成長してきたという立場であ ポパーの議論は、このように非暴力を合理的態度と関連づけた点で啓発的である。 が可能になる。ポパーは 客観的精神の世界である世界3が発達することによって、非暴力的な批判による誤った理論 「非暴力的な文化的な進歩はユートピア的な夢ではなく、むしろ、 批判的・科学的精神を政治社会にも応用 理性による相互批判である。 ポパーは科学的知識に 自然淘汰を通じ 後期 0 0

従来文明は普遍的でかつ物質的

暴力こそが、この新しい文明の基軸に据えられるべきものである。

を正常・正気なものとして確立しようとする人類の長い間の努力である」とポパーが性格づけているように、(窒) のだからである。「文明とは、暴力なき生活様式を、人間関係の常態として確立し、 文化は特殊的で精神的なものと捉えられる傾向があったが、普遍的かつ精神的な文明のかたちを示すも(エン) また暴力行使なき生活様式

う。 政府のもつ暴力手段は役に立たなくなる。実践的に重要なのは、非暴力が有効になる状況を日常的につくってい 求されるべき闘争手段であるとともに、文明として維持されるべき生活様式でもある。 くことである。 る条件が形成されつつあることの方が重要である。政府が支持を失い、人びとが政府の命令に従わなくなったら、 効力があり、 たしかに、アレントがいうように、暴力手段は人間の力を増大し、 紛争がなくなることではなく、非暴力で変革がなされることが望ましいことである。非暴力は、徹底して追 即刻完全な服従をもたらす」。しかし、現代世界において、暴力手段による服従の確保を困難にす(ધ) 価値の多元性を認める以上、どのような社会においても紛争がなくなることはありえないであろ 倍加する――「銃身から発する命令は最も

- (1) Hannah Arendt, Crises of the Republic, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 143. ーレント『暴力について』高野フミ訳(みすず書房、一九七三年)一二七頁(訳語一部変更)。 ハナ・ア
- (2) *Ibid.* 邦訳、同頁参照。
- (3) *Ibid.*, p. 141. 邦訳、一二五頁。
- (4) *Ibid.*, p. 155. 邦訳、一三八頁参照
- (5) *Ibid.* 邦訳、同頁。
- (6) *Ibid.*, p. 154. 邦訳、一三八頁参照
- $\widehat{7}$ その結果として生まれ得たのは、 がイギリス以外の別の敵であったら――たとえばスターリンのロシア、ヒトラーのドイツ、 アレントは、 ガンディーの非暴力抵抗についても「ガンディーのきわめて強力で有効な非暴力抵抗 独立ではなく大量虐殺であり、 屈服であったに違いない」と述べている あるいは戦前の日本 の戦略 (Ibid., p

カー

ル・ポパー「日本から学ぶもの」

259. カール・R・ポパー

- 唱え、その有効性を確信していた(マハトマ・ガンディー『わたしの非暴力 ○年〕九八—一一一百多照)。 邦訳、一三五—一三六頁、 訳語一部変更)。ただし、ガンディー自身は、 ナチスとでさえ、 1』森本達雄訳 〔みすず書房、 非暴力で闘うことを
- (8) ガンディー自身「完全な非暴力」を主張していたわけではないが、非暴力を「永遠の原理」として追求し、 非暴力的な社会を実現するために最大限の努力をしようとしていた(Robert J. Burrowes, *The Strategy of Nonvio*
- (9) 非暴力が「開かれた社会」の重要な構成要素だというのは、ポパー自身述べているように、「開かれた社会」と lent Defense: A Gandhian Approach, Albany: State University of New York Press, 1996, p. 123 参照 の仕方であり、個人の自由、 いうのは、たんに批判に対して開かれた、民主的な政治社会の在り方だけを指すことばではなく、「人間の共同生活 る(カール・R・ポパー・コンラート・ローレンツ『未来は開かれている』辻瑆訳〔思索社、一九八六年〕二一六 非暴力、少数者や弱者の擁護などが重要な価値とされている共同生活なの」だからであ
- <u>10</u> & Row, Publishers, 1963, p. 355. カール・R・ポパー『推測と反駁』藤本隆志・石垣壽郎・森博訳(法政大学出版 Karl R. Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, New York: Harper 一九八〇年)六五三頁。
- 11 Ibid. 邦訳、六五四頁。
- <u>12</u> *Ibid.*, p. 356. 邦訳、六五五頁
- <u>13</u> *lbid.*, p. 359. 邦訳、 六六二頁参照
- *Ibid.*, p. 360. 邦訳、
- Ibid., p. 357. 邦訳、 六五六—六五七頁。
- Karl R. Popper & John C. Eccles, Das Ich und sein Gehirn, München: R. Piper GmbH & Co. 1977, S.
- 文明と文化の概念の違いについては、 ジョン・C・エクルズ『自我と脳 | 上 | 』西脇与作訳(思索社、 西川長夫『地球時代の民族 = 文化理論——脱「国民文化」のために』(新
- <u>17</u> 一九九五年)六三—六五頁参照

長尾龍一訳、長尾龍一·河上倫逸編

『開かれた社会の哲学

カール

ポ

一九八六年)三二〇頁

(19) Crises of the Republic, p. 152. 邦訳、一三五頁 パーと現代』(未来社、一九九四年)所収、五六頁。

## 四 文明のかたち

ことを、自覚しておかねばならない。 いうように、「地上に天国をつくることはできないということ」、天国をつくろうとして地獄をつくりだしてきたい み替えようとすることが、いかに大きな犠牲を生み出してきたのかを銘記すべきだということである。ポパ とは認めたい。しかし、ユートピアがあくまで物語だということを忘れ、それをもとに政治社会をトータルに組 て無意味だとか有害だといっているのではなく、現実をつき離してみるユートピア的発想には貴重な点もあるこ 現代の政治哲学に色濃く現れているのは、 ユートピアの拒否という姿勢である。 もちろんユートピア論

り方を構想する必要がある。 や文化があまりにも多様で、 球社会にならざるをえないが、地球規模での理想社会を構想することはほとんど不可能に近い。なぜなら、 同体も存立しづらくなっており、地域社会や国家は相互依存の度を強め、地球社会のなかに大なり小なり組み込 主義の崩壊以降、 値観の押し付けになってしまうからである。したがって、 まれていくというグローバリゼーションの現象が起こっている。そういった状況のなかでユートピアの対象は地 実際には小社会の構想として様々なユートピア物語が書かれてきたのだが、「大きな物語」としてのマル 大社会の変革原理としてのユートピア主義は急速に色あせてきた。もう一方で、自給自足的共 一元化した社会の像を打ち出すことは困難であり、 ロールズは、善と正を分け、 価値観が多元化していることを前提に、政治社会の在 各人にとっての善の多元性は認めた上で、「最も恵ま たとえ可能だとしても特定の価 宗教 ノクス

ち

なのである。

このような普遍性への希求が、政治哲学を特徴づけている。したがって、政治哲学とはひとつの

物質文明や技術文明に見られるような「効率」「快適さ」「利便性」によってではなく、

を「一つの理論」として提示しながら、「永遠の相」の下で考察しなければならないと考えている。 n 一方で「常識的確信」に依拠して、立憲主義や多数決原理を正当化している。イデオロギーとユートピアを拒否 ない」人びとの立場に立って富や地位を調整することを正当化しているのである。 現代の政治哲学は、 コモンセンスの地平に立ち戻って、時代の制約を受けつつも、時代や社会をこえた認 ロールズは、 自らの ロールズは 汇義論

識を求めているのである。

け、 なり合う。 うな視点に立つならば、 することが肝要である。 の文化批判につながっていく面 の多様性を認めることが即、文化相対主義につながるのではないことは了解されよう。 かで普遍性を具えたもの、 ような文化のなかにも古くなっていくもの、すたれていくものがあることを銘記しておく必要がある。文化 れてきた政策である。基本的には、 たが、多文化主義は同化主義とは対立する概念である。同化主義は、 つけていくことが大切であり、 多文化の共存を規範的要請として受け止めるべきであろう。 値観の多元性を認めることは、 一九六○年代以降欧米諸国はマイノリティの保護など多文化主義の政策をとり入れるようになってき 少なくとも政治哲学は普遍性を求める立場に立たねばならない。 文化のなかの特殊な要素を乗り越え、普遍的なもの、すなわち世界に通用する要素を見 すなわちほかの文化の人びとにも受け入れられる生活様式を文明と呼ぶならば、 自民族、自文化中心の偏狭さからまずもって免れていなければならない。この は肯定的に受け止め、さらに自文化のなかに克服すべきところがあることを認識 人間の生活にある同化という傾向性は否定できないとしても、 文化の多様性を認め、 尊重する多文化主義 しかし、多文化主義にも落とし穴があり、 国民国家形成の過程で多かれ少なかれ (multiculturalism) おそらく文化衝突が自 同 の 化主義を避 Ě 文化 どの

政治哲のかた

文明

るように、

近代政治原理自体、

組み替えていかねばならないものなのである。

学は「正しい行為」「公正な社会」の探究によって規定されている。 多くの政治原理は西洋文明に起源をもつ。もちろん、文明として世界的に受け入れられるようになったからと って、すべてが望ましいとか、 正しいとは限らない。むしろ、近代文明のなかにも多くの克服すべきところがあ 物質文明や技術文明がそうであるように

地域社会、 のと捉え、 されるものであり、 とができ、民族の住む領域と国境を一致させることは不可能だからである。実際には国民は、 は であり、 ´越えられるべきものである。 ポパー Ì ロッパに起源をもつ近代政治原理のなかで、主権国家、 人権と鋭く対立する原理だからである。 人間 市民社会の一員でもあり、 が述べているように西洋文明の謬見であり、不可能なテーゼである。なぜなら、(3) の集団帰属を「複合的」に捉えていく必要性が高まっている。 民族も国家によって作られる度合いが大きい。 主権国家が克服されるべきなのは、 国境をこえた市民団体の一員にもなりうる。 一方、 国民国家、 国民国家(民族国家)という国家の構成原理 主権国家システムが戦争を合法化するシステ しかし、 あるいは民族が国家を形成するという考え われ わ それゆえ、 れは国家に属すと同時 人びとは移動するこ 世界を重層的なも 国家によって形成 に家族 は 乗

からである。 意味をなさない。 同体にしてはならないということである。アレントが指摘しているように、「政府の目的は何(サ) 国家は一 したがって、 定の 政府は本来、 ルールの下で人間が共同生活をする法的共同体であるべきで、 政治社会の正しい 制度化され、 組織された権力であり、 在り方の探究という政治哲学の課題に対する答えも、 非政治的な理想を与えられるべきでは 共通の目的を追求する目 か」と問うことは 人間らしい 的

そういった脈絡からも、

政治的共同体に目的をもたしてはならないということになる。

オークショット

的

本稿では、 多様性、 対等性、 非暴力という規範的観点を抽出したが、 重要なのはそのような観点から現代世界

き方を可能にする規範的観点の抽出で踏みとどまるべきである。

の人びとよりもいっそうそうであるとしても、すべての人は哲学者である」と認識することが重要である。 せざるをえないが、その思考は時代を突き抜けていかねばならない。何かにこだわり、こだわり続けることによ から理解しようとする。現代において当然とされていることも、 の動きを批判的に考察していくことである。哲学と違って、政治哲学は自己ではなく、世界の出来事をその根底 の結果を残せる人は少数かもしれないが、哲学の営み自体はすべての人に開かれている。 政治現象を根底から捉えることが可能になるであろう。ポパーがいうように、「たとえある人びとがほ 疑ってかからねばならない。 時代のなかで思考

うに、高度に抽象化した理論のレヴェルで議論を展開するか、スタイルの違いはある。 者が示したように、総合的・全体的な認識を求め、不断の努力を惜しんではならない。 執拗なまでに具体的事象を考察の対象とし、本質的な事柄を抽出していくか、ロールズが『正義論』で行ったよ したように、過去の偉大な精神との対話ということは、ずっと続けていくべきである。 として、「永遠の相の下に」考察しなければならないだろう。アレントが『全体主義の起源』で行ったように、 政治哲学は、歴史を素材にしなければならならし、マクロな現実にも日を凝らさなければならない。学の性格 また、これらの政治哲学 シュトラウスが見事に示

- (1) Conjectures and Refutations, p. 362. 邦訳、六六八頁。
- 2 München:R. Piper GmbH & Co. KG, 1984, S. 160. カール・R・ポパー『よりよき世界を求めて』小河原誠・蔭 泰之訳 Karl R. Popper, Auf der Suche nach einer besseren Welt: Vortr ge und Aufsätze aus dreißig Jahren. (未來社、一九九五年) 二三一頁参照
- (3) *Ibid.*, S. 130-131. 邦訳、一九○─一九一頁参照。
- $\widehat{4}$ Michael Oakeshott, On Human Conduct, Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 202-206 参照
- (5) Crises of the Republic, pp. 150-151. 邦訳、一三四頁参照
- (6) Auf der Suche nach einer besseren Welt, S. 194. 邦訳、二七二頁