

政治哲学の再構成

——多様性・対等性・非暴力を軸にして——

寺 島 俊 穂

- 一 根源的な問い
- 二 多様性と対等性
- 三 非暴力の意味
- 四 文明のかたち

一 根源的な問い

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、現代の政治哲学は、二〇世紀が「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、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のは、そういっ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、普遍化するイデオロギーに転化する惧れが

あるからである。

ハンナ・アレント、レオ・シュトラウス、エリック・フееーゲリン、カール・ポパーはいずれも、一九二〇年代にドイツ語圏で教養を形成し、ナチスが政権を掌握した三〇年代に亡命している。フееーゲリンを除いて、彼らはユダヤ人であり、そのために故国をあとにしなければならなくなった点も同じである。これらの思想家と同様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、ナチズムを体験したわけではないが、合理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。⁽¹⁾ ジョン・ロールズの場合は、社会契約論を現代的に再構成しているが、六〇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、現代の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ぶるのは、彼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發しているからである。古代や近代の政治哲学者が理解していたように、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。プラトン、アリストテレス、ホッブズ、ロックのように、過去の偉大な哲学者は同時に政治哲学者でもあった。しかし、アレントが指摘しているように、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、したがって政治から逃れる傾向があった。現代哲学において、人間の生死、意識、行為が問われることはあっても、人間の政治的な生き方、政治社会の在り方について真剣な問いが發せられていたとは言い難い。

それは哲学自体がひとつの専門になり、全体性を喪失してきたことにもよるが、哲学の関心が「世界」ではなく「自己」に移ってしまったことによるところが大きい。シュトラウス流にいうなら「政治哲学は哲学の一部門」⁽³⁾ということになるが、哲学の専門家はそのような認識していない。現代の哲学者の政治的思考は、超然と

した位置から時代と社会を捉えるものであり、多様な人びとの営みとしての政治とは無縁である。たとえハイデガ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、精神の高みのなかにとどまっている。

ハイデガー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、それは彼の政治的思考よりむしろ人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」への問いに開かれているのが現在（人間）だとしたが、現存在とは「存在」への通路であり、むしろ「存在」こそが第一義的なものである。政治哲学にとっても、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成したアレント、シュトラウス、フーゲリンにしても、明示的か暗黙にかはともかく、根源的なものへの問いを継承している。アレントの場合、「世界」がそれに当たる。ハイデガーが嫌悪した公共性（公的世界）こそが政治の場である。この点でアレントは、ハイデガーがなさそうとしなかったことを「自己」から「世界」に認識の中心点を転換することによってなしたのである。アレントのいう「世界」とは、決して超越的なものではなく、現世的なものである。しかも、それは人間の生の条件であり、人間の営みとしての政治に密接に結びついた概念である。シュトラウスにとっての「自然」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範の象徴でもある。シュトラウスは、古代ギリシアに遡り、自然の探究が始源的なものであったことを明らかにしている。フーゲリンは、「超越神」を存在するものの基盤と認識し、「超越神」に開かれている人間の精神の在り方を肯定している。この三人に共通しているのは、古典古代に遡り、政治哲学に本来あった人間的関心を取り戻し、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った問いはない。しかし、彼らも普遍的な認識を求めており、根源的な問い、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いるのである。何に基軸を求めるかは違っても共通しているのは、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た社会や精神の在り方が執拗に追求されている。また、彼は科学哲学の認識を政治哲学に応用している点でも、他の政治哲学者とは違う。オークショットの場合、合理主義を批判して、打ち出している実践知を培う慣行、コンヴ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、「経験」の遮るところのない大地の上に立とうとしている。ロールズは、これらの理論家とは違って、古典的様式ではなく、現代的にソフィステイケートされた議論の組み立て方を行っている。社会契約論の現代的なヴァージョンを構築し、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、カント的な意味で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る。⁽⁶⁾ ロールズにとって本質的なものは「公正さ」であり、人間の存在基盤ではない。彼の正義論は、西欧社会でコモンセンスとなっている、基本的人権、弱者の保護（福祉原理）を正当化するとともに、マクロなレヴェルでの政治社会の構成原理を問題にしている。彼は、価値や思想の多元性というものを認めながらも、正義になかった政治社会の枠組みを構成しようとしているのである。

これらの思想家の間に同一の人間理解、政治理解があるわけではない。しかし、彼らは現在のこの世界をこえた普遍的認識を求めている点で共通している。それが、歴史を媒介してなされるか（アレント、フェーゲリン、オークショット）、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か（ポパー）、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）、方法的には違いはあるが、重要なのは、彼らが人間と政治について普遍的に問い、何が正しく、何が不正かについての判断を下していることである。

(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

ある——と、画一性の政治——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、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 Oakeshot, *Rationalism in Politics and other essays*, London : Methuen & Co. Ltd., 1962, pp. 57. マイケル・オークショット「政治における合理主義」島津格・森村進他訳〔勁草書房、一九八八年〕六—八頁参照)。

(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、近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』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、「世界」は二義的なものでしかない。

(3) 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*, Amherst : 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」を照射しているとしても (Fred Dallmayr, *The Other Heidegger*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1993 参照)、それは、いかに政治哲学とは違う。

(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、揃って論じた」と述べている (Lewis A. Coser, *Refugee Scholars in America : Their Impact and Their Experiences*, 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 University Press, 1971, pp. 83, 302. ショーン・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、二二二頁)。

二 多様性と対等性

現代の政治哲学は、近代までの政治哲学とどのような点で違いがあるのか。現代の政治社会の構成原理はほとんど近代に形作られたものだから、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る。つまり、近代の政治哲学のどのような発想を克服し、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。現代の政治哲学と近代の政治哲学を分かつのは、人間の本性の捉え方である。まずもって現代の政治哲学は、人間の本性とは何かという問題の立て方をしない。社会契約論の現代版ともいうべき『正義論』⁽¹⁾を著したロールズにしても、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。彼は、合理的で相互の人格を尊重すべき人間を規範的に想定しているが、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。フーゲリンやシュトラウス⁽²⁾の場合は、人間の在り方の問題は大きいが、人間の自然は、神を志向することによって、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。人間の内的自然は、陶冶されうるものとして、可変視され、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。オークショットにしても、人間性についての洞察を行っているが、人間を一樣に捉えているわけではない。彼のいう保守的性向とは、すべて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。生まれながらに保守的性向の強い人もいれば、そうでない人もい、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。

アレントによれば、固定的な人間本性など存在しないのであつて、人間はそれぞれ異なったユニークな個人であるとともにほかの人び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。アレントの場合、人間の多様性を強調しており、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

理解している。政治とは、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、彼女はそのようなものとしての政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。アレントが主張しているのは、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⁾政治が絶対の条件としているのは他者の存在だが、他者とは理解不能な存在ではなく、差異とともにともに共通性を具えており、そのよう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。

人間の本性を可変的で、人間を多様な者と捉えたとしたら、そのような多様性はどのようにして確保できるのか。人間の多様性は人間関係のなかで確認されるものだが、規範的にいえば個人の尊重をとおして保障されねばならない。人間の多様性の尊重と「個の原理」とは接続し、この点では依然として近代の原理は継承されるべきだと考えられる。もちろん、完全に自由で自律した自我などありえないことや、人間の価値観や倫理が共同的に形成されていくということは認めざるをえないが、規範的に考えた場合、個人の尊重ということはやはり基本的な価値として定位されねばならない。共同的拘束が強いアジアの文化、同調主義の強い日本のなかにあつてなおさらそうである。「ここに、私は立つ。私はこのほか何ごとでもできません」⁴⁾(ルター)という「個の原理」こそ、抵抗の精神的基盤になるのだし、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の基底にあるものである。現代における「個の原理」の現れは、兵役拒否や市民的不服従など抵抗の具体的諸相に最も明瞭に見られる。なぜなら、抵抗の基底には個人の意志があるからである。抵抗は「個として立つ」個人によって始まり、他者の共感を得ながら大きな力となっていくのである。現代の市民的不服従は集团的・組織的になされてこそ効果的なわけだが、抵抗の根底には不正に憤り、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ない。しかし、われ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、いろいろな関係の網の目のなかに組み込まれて生活している。個人のイニシアティブによって新しい関係が形成されることも

ある。

近代までの政治哲学は、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なものとして斥ける。アレントのように、人間を多様な者として捉えたと、個と共同体の融合を政治哲学の課題としたプラトン、ルソー、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。さらには、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。政治社会の認識として、個と共同体のどちらを優位に立てるかという問題は、何も現代アメリカのリベラル対コミュニティ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。伝統的政治哲学は個と共同体を融和させる途を模索してきたのであり、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、現実には失敗を運命づけられていたといわざるをえない。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という「常識的確信」から出発しなければならない。

また、現代の政治哲学の顕著な特徴は、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。近代政治原理において自由と平等は、自然状態における人間の本源的状态として規定されている。たとえば、ロックにおいて自由は身体の自由、良心、信仰の自由として捉えられ、平等は生命、自由、財産という自然権を等しくもつことを意味し、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。現代の政治哲学者は、自由や平等をより広い意味合いで理解している。アレントは、自由を近代的な私的個人の「内的自由」としてでなく、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⁾ シュトラウスは、古代の自由主義と近代の自由主義とを比較し、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。シュトラウスがいうように、リベラルには、たしかに物惜しみしない、幅広い、寛容なという意味もあったのであり、ロールズの場合も、ヨーロッパ近代の自由主義ではなくアメリカ的な「平等」を強調したりベラリズムの伝統の上にいる。ポ

バーの場合も、自由を平等より優先させて考えているが、自由の背後にある「個人の責任」や自己決定の原理を強調している。

平等については、近代の政治原理では自由が優先され、権利を平等に与えられるという消極的な意味合いが濃かった。もちろん、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、第一義的に考えられたのは自由である。今日、平等の概念には、①機会や権利の平等、②結果の平等、③関係性としての平等、が含まれる。①は古典的自由主義の平等観であり、②は配分的正義に関わる。ロールズの正義論は、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。③は、人と人との間の関係を命令―服従の関係にしないことであり、対等性とはこの意味での平等のことである。現代世界においては、経済的側面のみならず文化的側面、すなわち、性、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。したがって、ポスト自由主義の政治哲学は、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、平等主義のより一層の徹底を目指すものでなければならない。

「共生」という概念にも、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、むしろそこには対等な関係性、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。それは、それぞ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。⁽⁷⁾ もちろんこれは、人間には差異はあるが、共通性もあるという関係である。男女の共生、人種や民族間の共生といったことは、それぞれの違いを認めながらも対等な人間として尊重し合って生きていくことである。そのような価値理念として「共生」ということばを使いたい。もちろん、共生は多面的に使われることばであり、自然との共生という言い方では人間による自然支配からの脱却が図られている。規範理論として、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いが、認識の理論としては、人間の自然支配の在り方に根底的な反省を加え、人間と自然との関係をずらし、人

間が自然によつて生かされていることを自覚する必要がある。人間自身の位置を慎ましかに、謙虚にしていふことは、シュトラウスの「自然」によつてであれ、アレントの「世界」によつてであれ、フエーゲリンの「超越神」によつてであれ、可能であろう。われわれは、自己を絶対化する思想ではなく相対化する思想を今日切に必要としている。「共生」概念に戻れば、「個の原理」から出発する市民的不服従の運動においても、公民権運動における黒人と白人との共闘のような形で、「共生」が見られたことは特筆されてよい。「共生」は、人種、民族をこえた、他者との対等な関係性に基づかねばならない。

人びとの対等性の認識は、政治における支配の觀念の再検討につながっていく。政治哲学は元来「誰が支配すべきか」という問いを立て、支配者の存在を前提にして最善政体を探求してきた。小共同体ならともかく、国民国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、なんらかの形で支配やリーダーシップの関係は現実には残るだろう。しかし、「誰が支配すべきか」という問いは、現代の政治哲学の主要関心ではなくなつてきている。というのは、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、民主主義とは治者と被治者の「同一性」⁽⁸⁾を構成原理とし、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る。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、指導者による統治は不可避である。したがつてポパーは、支配の觀念自体は否定しないが、「誰が支配すべきか」という問いは否定する。現代の政治哲学にとつて有意な問いは、ポパーが『開かれた社会とその敵』のなかで述べているように、「誰が支配すべきかという問い」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損害を与えることを防止できるように政治制度を組織することができるか、という新しい問い」⁽⁹⁾に転換されるわけである。とはいへ、指導ということに重点を置けば、依然としてどのような政体が望ましいかという問いは残るのである。その場合でも、支配の問題が前面に出ているわけではない。古典的様式で議論を展開しているシュトラウス

やフエーゲリンには、エリート主義の色合いが濃いことは否定できない。シュトラウスは、「われわれは、民主主義が万人に自由を与えることによって人間的卓越を氣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れてはならない」⁽¹⁰⁾と民主主義のなかに貴族政的要素（優れた者による政治指導）を導入することを示唆している。アレントにしても、評議会制度に関連して、評議会に加わった人びとは、「自らイニシアティヴをとった人びと」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」⁽¹¹⁾と自発的貴族主義とも呼びうるような議論を展開している。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〈参加者〉となることができるような統治形態」⁽¹²⁾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を強調し、支配関係を政治の本質とは見ていない。

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」の理念的措定の方がより現実性をもってくだらう。「支配なき政治」とは、人間の実存的レヴェルでいえば人びとの間の関係が命令―服従ではなく、同意と協力に基づいたものになるということである。この意味ではアレントが、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。

ただ、問題は、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、あるいは社会的領域にまで及ぼそうとするかである。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、企業組織における決定への参加の問題である。アレントは、自由主義とは違うが、経済と政治を区別し、効率を求める経済の領域に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、私的―公的の自由主義的区分の妥当性であり、人間が生きている場にもハーバーマスがいうような「理性的なコミュニケーション」の原理を導入する可能性である。⁽¹³⁾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、大規模

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、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。

(1) 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、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态である (A Theory of Justice, pp. 17-22. 邦訳「一三七頁参照」)。

(2) 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. 邦訳「一三三頁参照」)。

(3) Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace & World, INC., 1968, p. 26. ハンナ・アレント『暗い時代の人々』阿部齊訳 (河出書房新社、一九七二年) 三九頁参照。

(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』(世界の名著 18) (中央公論社、一九六九年) 所収、三二頁。

(5) Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: The Viking Press, 1968, pp. 146-149. ハンナ・アレント『文化の危機——過去と未来の間に』志水速雄訳 (合同出版、一九七〇年) 六一九頁参照。

(6) Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1968, pp. 28-29. 参照。

(7) 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』一九九五年一月号、五三一—五四頁参照。

(8) 「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) 一三九—一四二頁参照)。

- (9) 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 第一部プラトンの呪文』内田詔夫・小河原誠訳（未来社、一九八〇年）一二七頁（強調はポパー）。
- (10) *Liberalism Ancient and Modern*, p. 24.
- (11) Hannah Arendt, *On Revolution*, New York : The Viking Press, 1963, p. 282. ハンナ・アレント『革命について』志水速雄訳（中央公論社、一九七五年）二九一頁。
- (12) *Ibid.*, p. 268. 邦訳、二七八頁。
- (13) *Ibid.*, pp. 277-278. 邦訳、二八七―二八八頁参照。
- (14) ハーバーマースは、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」を生活世界のなかに叢生させていくことである（Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*: Band 2 *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1981, S. 144-147. ユルゲン・ハーバーマース『コミュニケーション的行為の理論』（中）藤沢賢一郎他訳（未来社、一九八六年）三二七―三三〇頁参照）。

三 非暴力の意味

政治哲学はヨーロッパで生まれ発達したものだ、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、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ヨーロ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い。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すると、普遍的広がりをもったもの

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。民主主義、人權、立憲主義などは広く受け入れられ、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ないものもある。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し、彼の思想と運動がアメリカの公民権運動など欧米での市民的不服従運動に影響を与えたことは、印象的である。

たしかに、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につ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。現実政治のなかの暴力を直視しながら、政治社会を非暴力で変えうることでできるのか考察することは、政治哲学の重要な課題であるに違いない。現代は転換期であり、一九八六年のフリピン革命、ルーマニアを除いた一九八九年の東欧革命、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、非暴力の哲学的意味について言及しておく必要がある。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れる。

ひとつは、アレントの権力論であり、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る。アレントは、「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、暴力は道具に依存し、一人でも成り立つのに対し、権力は「協同行為する人間の能力」に対応し、個人の所有ではありえず、集団に帰属している⁽¹⁾。「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⁾。政府の権力は、その政府を支持する人間の数に依存し、道具に依存する暴力とは峻別されねばならない。「権力の極端な形態は、全員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」⁽³⁾。

アレントが権力を同意に基づかせていることは、重要である。政府の権力は政府の政策に賛成する人の数に依存し、同意を得ることは説得の一形態だからである。権力とは、言葉と行為に依存した力と捉えられる。アレントは、暴力の反対は権力であり、非暴力ではないという。⁽⁴⁾「非暴力の権力という表現はことばの重複である。暴力は権力を破壊することはできるが、権力を生み出すことは絶対にできない」⁽⁵⁾と彼女がいうのは、権力の根源的意味についての理解に基づいている。つまり、権力は、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があるとしても、本来的には非暴力だということである。

実際に、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。それはもちろん、暴力によっても可能だが、暴力対暴力でいえば、政府はどのような運動よりも優位に立っている。しかし、現代政治の権力状況の変化に注目すると、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。統治機構の内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、民主的に統制される度合いが強まっている。政府がひとたび支持を失うと、権力自体が流動化する状況が起こりやすくなっている。こういった状況のなかで、非暴力が有効になっている。政府の権力に対抗する民衆権力 (people power) が生まれ、非暴力革命のように政治体制を転換させたり、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いる。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。

もちろん、権力のなかに強制的契機があること、専制政治のように暴力によって設立された政治体制があること、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⁾現象面では、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、アレント自身は、ガンディーのような非暴力主義者ではなく、つねに非暴力が有効だとは認識していない。⁽⁷⁾彼女は、権力と暴力の対置を軸に政治現象を捉えようとしており、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

うな状況にも妥当する原理ではない。⁽⁸⁾ 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、集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ねばならないのは、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、非暴力が有効に機能するには、アレントのいう「協同行為すること」によって形成される権力と連結する必要がある。

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、非暴力を文明とのつながりで捉えるポパーの立場である。もともと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いが、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。しかし、たんにそれだけのことでなく、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。⁽⁹⁾

ポパーは、「ユートピアと暴力」と題する論文のなかで、はつきりと「暴力を憎み、暴力を減少するために、また、もしできるならば、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最も望む課題の一つであると確信している」⁽¹⁰⁾ 一人であると述べている。ポパーが暴力を嫌悪するのは、ユートピ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たという認識ばかりによるのではなく、暴力は彼のいう批判的合理主義とは真つ向から対立するものだからである。ポパーは、「理性的態度こそ暴力に代わりうる唯一のものだと認めている」⁽¹¹⁾ と述べ、合理主義者とは「暴力によってではなく、議論によって、ある場

合にはおそらく妥協によって、決着をつけようと努める人⁽¹²⁾」だからである。ユートピア主義も合理主義の一形態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ているのは、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。

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している。しかも、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。ポパーは、ユートピア的方法が暴力を生みやすいのは、政治的行為の究極的目的を科学的に、あるいは純粹に合理的方法によって決定することはできないので、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、そしてこれらの相異なつた意見の間には、いかなる寛容もありえないからだ⁽¹³⁾と論じている。ユートピア主義が現れるのが社会変動の時期と重なりがちだということから、⁽¹⁴⁾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更にいっそう執拗に要求されるようになる⁽¹⁵⁾。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、相手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る。

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。ポパーは科学的知識において進化論の立場に立っている。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り、「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、理性による相互批判である。後期のポパー理論では、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の排除が可能になる。ポパーは「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、自然淘汰を通じての心の発現の可能な結果の一つなのである⁽¹⁶⁾」と述べているように、批判的・科学的精神を政治社会にも応用していくことによって政治社会の非暴力的変革が可能になる。ポパーの理論からは、世界3の倫理性を高めていく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、従来文明は普遍的でかつ物質的な

ものと、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、また暴力行使なき生活様式を正常・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、非暴力こそが、この新しい文明の基軸に据えられるべきものである。

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、倍加する——「銃身から発する命令は最も効力があり、即刻完全な服従をもたらす」⁽¹⁹⁾。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る条件が形成されつつあることが重要である。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、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くことである。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う。紛争がなくなるのではなく、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。

- (1) Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 143. ハナ・アレント『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)。
- (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。
- (7) 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な非暴力抵抗の戦略の相手がイギリス以外の別の敵であつたら——たとえばスターリンのロシア、ヒトラーのドイツ、あるいは戦前の日本——、その結果として生まれ得たのは、独立ではなく大量虐殺であり、屈服であつたに違いない」と述べている(*Ibid.*, p.

152. 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、ナチスとてさえ、非暴力で闘うことを唱え、その有効性を確信していた(マハトマ・カンディー『わたしの非暴力 1』森本達雄訳(みすず書房、一九七〇年)九八―一一一頁参照)。
- (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、より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 Nonviolent Defense: A Gandhian Approach*, Albany: State University of New York Press, 1996, p. 123 参照)。
- (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ではなく、「人間の共同生活の仕方であり、個人の自由、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』辻理訳(思索社、一九八六年)二一六頁)。
- (10) Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York: Harper & 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(法政大学出版会、一九八〇年)六五三頁。
- (11) *Ibid.* 邦訳、六五四頁。
- (12) *Ibid.*, p. 356. 邦訳、六五五頁。
- (13) *Ibid.*, p. 359. 邦訳、六六二頁参照。
- (14) *Ibid.*, p. 360. 邦訳、六六三頁。
- (15) *Ibid.*, p. 357. 邦訳、六五六―六五七頁。
- (16) Karl R. Popper & John C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, München: R. Piper GmbH & Co. 1977, S. 259. カール・R・ポパー・ジョン・C・エクルズ『自我と脳(上)』西脇与作訳(思索社、一九八六年)三二〇頁。
- (17) 文明と文化の概念の違いについては、西川長夫『地球時代の民族・文化理論——脱「国民文化」のために』(新曜社、一九九五年)六三―六五頁参照。
- (18) カール・ポパー『日本から学ぶもの』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

パーと現代』(未来社、一九九四年) 所収、五六頁。

(19) *Crises of the Republic*, p. 152. 邦訳、一三五頁。

四 文明のかたち

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がすべ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み替えようとするのが、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。ポパーが(1)のように、「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ことを、自覚しておかねばならない。(2)

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」としてのマルクス主義の崩壊以降、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、宗教や文化があまりにも多様で、一元化した社会の像を打ち出すことは困難であり、たとえ可能だとしても特定の価値観の押し付けになってしまうからである。したがって、価値観が多元化していることを前提に、政治社会の在り方を構想する必要がある。ロールズは、善と正を分け、各人にとっての善の多元性は認めた上で、「最も恵ま

れない」人びとの立場に立つて富や地位を調整することを正当化しているのである。ロールズは、自らの正義論を「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。ロールズは、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した、現代の政治哲学は、コンセンサ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識を求めているのである。

価値観の多元性を認めることは、文化の多様性を認め、尊重する多文化主義 (multiculturalism) の主張と重なり合う。一九六〇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、国民国家形成の過程で多かれ少なかれとられてきた政策である。基本的には、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、同化主義を避け、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。しかし、多文化主義にも落とし穴があり、ど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。文化のなかで普遍性を具えたもの、すなわちほかの文化の人びとも受け入れられる生活様式を文明と呼ぶならば、文化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。おそらく文化衝突が自国の文化批判につながっていく面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することが肝要である。文化のなかの特殊な要素を乗り越え、普遍的なものを、すなわち世界に通用する要素を見つけていくことが大切であり、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。このような視点に立つならば、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。

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「文明のかたち」なのである。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、政治哲

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。物質文明や技術文明がそうであるように、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いって、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である。

ヨーロッパに起源をもつ近代政治原理のなかで、主権国家、国民国家（民族国家）という国家の構成原理は乗り越えられるべきものである。主権国家が克服されるべきなのは、主権国家システムが戦争を合法化するシステムであり、人権と鋭く対立する原理だからである。一方、国民国家、あるいは民族が国家を形成するという考えは、ポパー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。⁽³⁾なぜなら、人びとは移動することができ、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、国家によって形成されるものであり、民族も国家によって作られる度合いが大きい。しかし、われわれは国家に属すと同時に家族、地域社会、市民社会の一員でもあり、国境をこえた市民団体の一員にもなりうる。それゆえ、世界を重層的なものと捉え、人間の集団帰属を「複合的」に捉えていく必要性が高まっている。

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ことになる。オークショットのいえば、国家は一定の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、共通の目的を追求する目的共同体にしてはならないということである。⁽⁴⁾アレントが指摘しているように、「政府の目的は何か」と問うことは意味をなさない。政府は本来、制度化され、組織された権力であり、非政治的な理想を与えられるべきではないからである。⁽⁵⁾したがって、政治社会の正しい在り方の探究という政治哲学の課題に対する答えも、人間らしい生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。

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

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、疑ってかからねばならない。時代のなかで思考せざるをえないが、その思考は時代を突き抜けていかなばならない。何かにこだわら、こだわり続けることによって、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か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」⁽⁶⁾と認識することが重要である。思考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。

政治哲学は、歴史を素材にしなければならなし、マクロな現実にも目を凝らさなければならない。学の性格として、「永遠の相の下に」考察しなければならなだろう。アレントが『全体主義の起源』で行ったように、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。シュトラウスが見事に示したように、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。また、これらの政治哲学者が示したように、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。

- (1) *Conjectures and Refutations*, p. 362. 邦訳' 六六八頁。
- (2) Karl R. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt : Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, 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・蔭山泰之訳（未来社' 一九九五年）二二二頁参照。
- (3) *Ibid.*, S. 130-131. 邦訳' 一九〇—一九一頁参照。
- (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。