



現代政治理論と開かれた精神(1)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2011-09-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 寺島, 俊穂 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004753

現代政治理論と開かれた精神(1)

寺 島 俊 穂

1 はじめに

政治理論において人間の精神の在り方の探究と政治社会の在り方の探究とは不可分の関係にある。それは、古代ギリシアにおいて人間の在り方の規範的探究の学である哲学や倫理学と政治学が密接に結び付いていたように、政治理論が基底に置くべきなのは人間だからである。規範的政治理論は人間や政治社会に対する存在判断をも含むものであり、政治現象に対する価値自由な分析を試みようとする科学的政治学とは違って、どうしても思想家が人間をどう見ているかがその政治認識の前提とならざるを得ない。

このことは、古代以来の政治思想の伝統を辿ってみれば、おのずと了解されよう。プラトンの政治理論は、正義についての探究の果てに到達した、正義に適った政体とはどのようなものかという問いに対する彼自身の回答であった。もちろん彼の議論の背景には腐敗墮落したと彼によって判断されたアテナイの民主政の現実があり、そのような現実に対抗して善きポリスの在り方を示すことが彼の課題となりえたのである。しかるに、彼がポリスを「大文字で書かれた人間⁽¹⁾」と認識していたように、彼の政治認識は人間の精神の認識を投影したものだ。彼は、魂の領域の探究者であり、彼の政治秩序の認識は魂の秩序

(1) Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1952, p. 61. プラトン著、藤沢令夫訳『国家』(368c-d)『プラトン全集11』(岩波書店、1976年)所収、130-131頁を参考にした表現。

の認識と軌を一にしていたのである。

アウグスティヌスが地の国、神の国という二元論の観点から現実の政治秩序を判断したとき、彼の判断の基底にあったのは神への愛に導かれたキリスト教的人間の理念であった。神の国は神への愛を同じくする信者の共同体であり、正義に適った平和な社会だが、地の国は社会的な事物を自分のものにしようとする自愛によって動かされる人びとの共同体で、神に逆らい相互に敵対的である。このような理論範型から現実の政治社会を見たとき、この二つの国の要素を分有した混合政体だということになり、神の国の要素を多く含めばそれだけ善き国だと判断される。彼自身の場合も欲望にとらわれていたが、回心によって信仰に目覚め、精神的な向上をなしてきたのであり、そのようなキリスト教的立場は彼の理論に濃厚に映し出されている。したがって彼の場合も、存在判断の根底にはキリスト教的な意味での神への信仰に基づく人間理解があったといえる。

近代の政治理論では、人間の本性についての把握がその根底にある。人間の自然についての理解から自然状態という仮説的設定がなされ、社会状態への移行の必然性を論証する社会契約論に代表的に示されるように、政治秩序に理論的正当化を与えるのは思想家の人間についての見方であった。ただ、トマス・ホブズが人間を自己中心的な運動をする個体と見たとき、ジョン・ロックが人間を理性的で自然法に従うとともに労働によって自然に能動的に働き掛けていく存在と捉えたとき、ジャン＝ジャック・ルソーが人間を哀れみの情をもった共同体的存在と理解したとき、人間についての理解は理性的なレベルだけでなく感性的なレベルにまで及んでいた。このような人間理解は、ルネッサンス期に始まる人間についての現実的認識の流れを汲むものである。つまり、あるがままの人間を見ることが重要であり、一部の卓越した特別な人間ではなく、現実の世界に生きている人間を視野に入れたものである。もちろん彼らの理論も規範理論であるから、人間のあるべき状態をも想定しているが、人間を社会

的に捉えようとしている点が特徴的である。古典的政治学に比べ、それははるかに世俗化されており、人間の感性的欲求をより肯定的に捉えている。

このように図式的に考えてみても、政治理論が人間についての理論的洞察を意味する人間学と密接に結び付いていることがわかる。おおよそ、正義に適った秩序とは何かといった問いに答えるには、正義とは何かという問題を人間の生のレベルで検討してみなければならないのではないかということである。政治は人間が織り成すドラマであり、公的な営みなのだから、人間についての理解を根底に置かない政治についての価値的・規範的言明は空虚さを免れないであろう。もとよりどのような政治理論にも人間理解が隠されていると解釈することもできるだろうが、規範的理論の規範的でありうる所以はその判断根拠を明示することにあるのだと思われる。またこれは、伝統的政治理論の様式に添ったことである。

ところで、現代の政治理論が近代よりもむしろ古代の政治理論に関心を寄せているのはどのような理由によるのだろうか。ひとつには、人間を機械的、功利的に捉えた近代合理主義の生み出した現実への批判的対応がある。これは、政治認識の態様についていえば、実証主義という形でくられる科学的政治認識の狭隘さに対する批判として現れている。この点で古典的政治学は、認識と価値を分断せず、あるべき人間や政治社会を追求しているので、その学の在り方がかえって新鮮なのである。もうひとつには、人間の生活世界に対する関心があげられる。現代の独創的政治思想家のほとんどは亡命知識人であり、ヨーロッパで思想形成をした人たちである。そのことが彼らにとって古典の素養を当然のものとしているし、彼らの多くは実存主義や現象学の洗礼を受けている。近代の社会契約論は人間の日常経験のレベルを超えた抽象であり、現代哲学に親和性を感じる思想家には到底依拠すべき対象とはなりえないのである。

もちろん、ジョン・ロールズの正義論は社会契約論の現代版であり、近代の契約論的発想を受け継ぎ、現代の諸条件のもとで規範理論を構想している。そ

れは、法や経済や政治にまたがる理論であり、生活世界を超えた国家レベルでの現象を認識対象としている。彼の理論が政治学にも広範な影響を及ぼしていることは事実である。したがって、生活世界への関心が現代政治理論に一般的だというわけではないし、政治理論が生活世界を超えた大社会の構成原理を追求しなければならないことも事実であり、古典古代に戻って政治理論を構築している思想家にも彼ら自身の限界が存在することはあらかじめ認めておかねばならない。

しかし逆に、現代的にソフィスティケートされた理論において人間についての理解が常識的、一般的のものでしかないということも指摘できる。社会の方に重点が置かれ、人間の生の細部への関心は失われているように思われる。人間が集団的に生を営む限り存在し続ける共同の問題解決としての政治の側面は、人間が政治的にいかに生きるべきかという問いとも密接に関連してくると思われる。それは、現実人間がどうあるかについての認識だけではなく、人間の精神の在り方をも問題関心とする政治理論によってのみ答えられるのではないだろうか。そのような意味で、現代の政治理論のなかでどのように政治秩序の在り方と人間精神の在り方の探究が相互連関のなかで捉えられているのかを明らかにすることが本稿の意図するところである。しかも、ここではとくに「開かれた精神」の理解をめぐる位相を整理し、どのような点が理論的分岐点となっているかを明確化することを狙いとしている。

「開かれた精神」と「開かれた社会」ということばが初めて使われたのは、アンリ・ベルクソンの『道徳の宗教の二つの源泉』においてである。そのなかでベルクソンは、人類の文明を宗教的な観点から概観し、宗教を静的宗教と動的宗教に分けている。静的宗教とは自然宗教のことであり、自然の事物に聖なるもの感じ取る知的働きである。アニミズム、精霊信仰、太陽神信仰などがこれに当たり、古代の政治秩序における儀式や王の神格化はこのような信仰に基づいている。これに対し、動的宗教とは宗教的神秘家によって説かれ、創始さ

れた宗教のことである。神秘的体験に基づいた超越神信仰がこれに当たり、人類の創造的進化を可能にする創造的宗教のことである。つまり、人類が生物学的円環のなかから抜け出していくには民族宗教から世界宗教へ、自然的宗教から動的宗教への質的転換が必要だということである。ベルクソンによれば、静的なものから動的なものへの移行は、閉ざされたものから開かれたものへ、また「凡常の生から神秘的生への移行」⁽²⁾と同義である。彼において「開かれた社会」⁽³⁾とは「全人類を包容するような社会」⁽³⁾であり、「開かれた精神」とは人間が内面で神や人類という普遍的なものに開かれているということの意味している。

現代の政治理論家のなかでこのような立場に近く、しかも政治理論に独自の貢献をなしたのは、エリック・フェーゲリンである。フェーゲリンも、人間の精神を超越的なものとの関わりのなかで捉え、しかもそれを秩序の在り方と関連づけている。彼は人類が超越的なものに開かれていく時点を明らかにし、人間精神の観点から人類史を理解しようとしている。彼の理論的著作のスケールの大きさ、歴史的知識の該博さ、古代理解の卓抜性は第一級のものである。彼は学派を創ろうとしたわけではないが、彼には熱心な思想的共鳴者がいる。ダンテ・ジェルミィノはその一人であり、ベルクソンやフェーゲリンのいう意味で「開かれた精神」や「開かれた社会」を規定することの正当性を主張している⁽⁴⁾。

だが、もとより「開かれた社会」ということばがよく知られるようになったのは、カール・ポパーの『開かれた社会とその敵』によってであり、そこでの意味とベルクソンの意味するところは大きな相違がある。ポパー自身認めて

(2) アンリ・ベルクソン著、森口美都男訳『道徳と宗教の二つの源泉』、『ベルクソン』〔世界の名著53〕(中央公論社、1969年)所収、450頁。

(3) 同上、489頁。

(4) Dante Germino, *Political Philosophy and the Open Society*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1982, pp.148-169 参照。

いるように、「閉ざされた社会」を自然の手を離れたばかりの呪術的社会と捉えている点は類似しているが、「開かれた社会」は神秘主義的直観の産物とベルクソンが考えているところでは彼はまったく違った理解を示している。ポパーは、むしろ神秘主義を「閉ざされた社会」への憧れや回帰と捉え、「開かれた社会」は人びとがタブーに対して批判的な社会だとして⁽⁵⁾いる。ベルクソンの区分が宗教的であるのに対して、彼の区分は合理主義的な区別であり、そのことが二人の用語法上の違いを生み出しているといえよう。

この点は、現代政治理論を「開かれた精神」という観点から区分けするのに決定的な意味をもっているように思われる。つまり、精神の開示性を超越的・神秘的な実在に開かれていることに求めるか、経験的現実と批判に対して開かれていることに求めるかが分岐線になっている。一方には超越的精神、他方には合理的精神があり、そのような立場の相違が政治認識のずれにもつながっている。ここでは、フェーゲリンの立場から論じ始め、彼の思想とはこのような意味で対立関係にあるポパーをも取り上げることによって、精神の開かれた在り方について検討を加えていきたい。というのも、どのような形であれ「閉ざされた社会」を克服していくのは「開かれた精神」にほかならないからである。われわれの政治社会にもいまだに様々なタブーや自己閉鎖性が存在するのだから、人間精神の在り方を政治的現実との関わりのみで明確化することには普遍的な意味があるに違いない。

2 エリック・フェーゲリンと開かれた精神

1 「開かれた自我」の構造

フェーゲリンが人間精神の在り方に関心をもち、それを政治認識の中心に据

(5) K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, *The Spell of Plato*, London: Routledge & Kegan Paul, 1945, p. 202. カール・ポパー著、内田詔夫・小笠原誠訳『開かれた社会とその敵・第一部プラトンの呪文』（未来社、1980年）、196頁参照。

えたことは、彼の理論展開において必然的なことであった。つまり、彼は最初の著者『アメリカ精神の形態について』以来一貫して人間精神の在り方を科学的に探究しようとしていたのであり、『秩序と歴史』『新しい政治学』『アナムネーシス』で展開される政治や歴史についての認識の基盤になる、超越的なものとの実存的緊張という人間精神の捉え方の原型はこの最初の著書のなかに現れている。彼は実証法学者ケルゼンの助手として研究者としてのスタートを切ったわけだが、1920年代の頃から超越的なものへ向かう傾向が存在したことがこの著作から窺い知れる。

もとより『アメリカ精神の形態について』は、1924-26年のアメリカ留学の成果であった。彼は、ローラ・スペルマン・ロックフェラー記念財団の奨学生としてコロンビア、ハーヴァード、ウィンコンスティンの各大学で学んだ。コロンビアではジョン・デューイやアーヴィン・エドマン、ハーヴァードではアルフレッド・ノース・ホホワイトヘッド、ウィンコンスティンではジョン・R・コモンズらと出会うとともに、ニューヨークでジョージ・サンタヤナ、ジョン・リード、ウィリアム・ハミルトンらの著作を広範に読んだことから大きな影響を受けた。⁽⁶⁾彼はアメリカで「英米のコモンセンスの哲学を発見し」、⁽⁷⁾古典哲学の伝統がコモンセンスのレベルで生きていることに気づいた。アメリカの精神文化に触れたことが、中部ヨーロッパで重視されていた、新カント派の方法論やハイデガーの哲学からの離反のきっかけとなった。したがって、この2年間の意味はこの著書に集められた成果以上に大きかったといえるだろうが、⁽⁸⁾ここでは人間精神への関心がこの時代から現れていたことに注目しておきたい。

「開かれた精神」ということに関してとくに重要なのは、フェーゲリンがこ

(6) Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1981, pp.20-22 参照。

(7) *Ibid.*, p. 20.

(8) *Ibid.*, p. 21 参照。

の著書のなかでチャールズ・パースやウィリアム・ジェイムズに依拠して議論を展開しているところである。彼は、「開かれた自我 (das offene Ich)⁽⁹⁾」というこゝばをジェイムズの意味で用いている。「開かれた自我」は何か堅固なものに結び付けられた自我であり、「開かれた自我」が結び付けられている堅固なものとは超越的なものである。「存在とは内面での閉ざされた合理的なシステムではない。というのは存在への超越とは、システムとのいかなる連結をも本質的に不可能にする開かれた態度だからである。それゆえそれは、決して慰めをもたらす所有、すなわち絶対的に確かな所有ではつく、つねに自己を超え出ていく運動であるが、その目標は無限でもなければ、無限なるものなかに設定されているのでもなく、内在的緊張を表す象徴としてのみ理解される。」⁽¹⁰⁾このことからわかるように、「開かれた自我」は、自分の内面に閉じこもった「閉ざされた自我」とは対照的な関係にある。

フェーゲリンは、ここで四つの観点から「開かれた自我」の在り方を述べている。彼によれば、第一は社会関係であり、「開かれた自我は自我の神秘からの逃避、孤独から親密さへの溶解を示していた」⁽¹¹⁾。つまりこれは、自己に拘泥せず、外の世界に向かって心を開いていくということを意味している。第二は、神との関係である。「これは、パースやジェイムズの哲学で記述的分析によって明らかにされている。神の把握は、神との人格的な近さ、コミュニケーション、親密さによって充足される。なぜなら神はあらゆる面で人間に似ており、ただより偉大なだけだからである。」⁽¹²⁾第三は、創造性と客観性である。「もし人格が自分自身とだけいることに不安をもち、様々な形態で、すなわち社会的

(9) Erich Voegelin, *Ueber die Form des Amerikanischen Geistes*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1928, S. 13.

(10) *Ibid.*, S. 20.

(11) *Ibid.*, S. 8.

(12) *Ibid.*, S. 9.

宗教的関係のなかで、自己から外的拡散へと至ろうとするなら、その創造と享受が人間だけに委ねられている、すべての創造物は無価値になる。⁽¹³⁾ 第四は、知性主義である。これはサンタヤナについての議論のなかで具体的に示されるものだが、「大なり小なりとも思想体系は、具象から発達するのだから、経験の量に依存している。それは具象の極点まで集められると、反証例による修正を必要としないほど現実に対して一般的に妥当するはずである。」⁽¹⁴⁾ そして、フェーゲリンによれば、このような知性の形態と「開かれた自我」との間には意味連関が見られるのである。⁽¹⁵⁾

これらの概念規定のなかでのちの理論展開との関連でとくに重要なのは、神との関係である。というのは、彼の政治や歴史の認識の中心にあるのは超越的なものとの精神の関わりだからである。「開かれた精神」といった場合、何に対して開かれているかが問題となるが、彼において神に対して開かれているということが精神の開かれた在り方にほかならないのである。つまり、超越的なものに身を閉ざし、目に見える現実しか認識しようとしなないのは精神の閉ざされた在り方だということになる。フェーゲリンによれば、神は経験の対象であり、「われわれの経験の世界の外側や周りにではなく内側で、われわれは神を発見する」⁽¹⁶⁾ということである。

フェーゲリンはジェイムズを論じているところでそう述べているのであり、彼のデイヴィッド・ヒュームより徹底した経験主義のなかで神の問題が語られていることに注目している。もとよりジェイムズは、『宗教的経験の諸相』のなかで人びとの神発見の例を集めている。ジェイムズによれば宗教とは、「個々の人間が孤独の状態にあって、いかなるものであれ神的存在と考えられるもの

(13) *Ibid.*

(14) *Ibid.*, S. 10.

(15) *Ibid.*, S. 10 参照。

(16) *Ibid.*, S. 50 (傍点はフェーゲリン)。

と自分が関係していることを悟る場合だけに生ずる感情，行為，経験である⁽¹⁷⁾と定義されている。また，神とは「見えない実在」であり，内面に現れたり，感じ取られたりするものである。神はすべての人間に対して開かれており，誰もが体験しうるものである。このような理解は，フェーグリンの超越的なものについての理解と重なり合っている。彼のいう超越体験とは，まさしくジェイムズの集めた例に見られる内的な宗教体験のようなものだからである。

フェーグリンは，「ジェイムズは神の想定を可能にする経験を引用している。それは，死と復活の経験，神との合一の経験である。ここでいっているのは，物理的な死のことではなく，道徳的崩壊，絶望，起死回生といった，個人の経験の内部でのある種の精神的過程の，死に類する終焉のことである⁽¹⁸⁾」と述べている。つまり，人間は自らの危機的状況において神を体験しうるということである。それまでの生き方に根底的な反省をなし再生をもたらす宗教的な回心の経験もそのような体験に基づいている。そのような体験において，「人間は孤独ではなく，神に対して開かれていて，持続的に神のなかに踏み行っていく⁽¹⁹⁾」といわれる。このように，フェーグリンは，パースやジェイムズの「ラディカルな経験主義」のなかで「開かれた自我」の哲学が展開されていることを高く評価している。イギリスの経験論ではヒュームに見られたように，懐疑論に至り，神の問題は不可知論的に扱われている。これは，フェーグリンにいわせれば「閉ざされた自我」の哲学なのである⁽²⁰⁾。なぜならそれは合理的体系のなかに閉じこもっていて，神秘的・超越的体験の領野があることを認めようとしなからである。

(17) W. ジェイムズ著，樹田敬三郎訳『宗教的経験の諸相』〔上〕〈岩波文庫〉（岩波書店，1969年），52頁（傍点はジェイムズ）。

(18) *Ueber die Form des Amerikanischen Geistes*, S. 50.

(19) *Ibid.*, S. 51.

(20) *Ibid.*, S. 52 参照。

フェーゲリンがアメリカ精神のなかに見いだすもののひとつは、「人間に共通の思考と感覚」⁽²¹⁾であるコモンセンスである。彼は、そのような土壌の上で神と世界とを分離したピューリタン信仰が現世化していることを明らかにしている。これは人間と神との靈的交流に見られ、ピューリタンの神秘主義となって現れる。「召命とそれに付随する啓発は、人間を自己と現世での疑いを越えてキリストとの直接的結合、神的なものとの靈的交流から流れ出る確かさへと導く」⁽²²⁾といわれる。この靈的交流は予定説と結び付いているのだが、フェーゲリンは18世紀前半のアメリカでジョナサン・エドワーズにおいてカルヴァン主義の教義と神秘主義の分離がなされたことに注目している。「教義においては神は恣意的、脅威的、絶対的人格で、王が法的権利のない臣民に対するように信者に振る舞う。神秘主義にとって危険な力の優位は消え去り、宗教的生活は神との直接的関係、教義を必要としない一連の喜悅へと解消する」⁽²³⁾。

ここで注目されるのは、フェーゲリンが人間と神との直接的交流という神秘主義を肯定的に受け止めていることである。神と一体化することが内的生活の意味であり、神秘的な実在に対して開かれていることが精神の開かれた在り方にはかならないからである。彼によれば、「神秘的な靈的交流は人間を自分の運命の不確かさの重荷から解放する。人間は、ほかの存在からよりも神に対して疎遠でなく、神との内的接触のなかで、すなわちより大きな、同じような存在への流入のなかで生命の暖かさと静けさが形作られる。ジェイムズは、それを神学的、理想主義的哲学の〈疎遠さ〉とは反対の親密さと語っている」⁽²⁴⁾。

このようにフェーゲリンが、パース、ジェイムズ、サンタヤナ、エドワーズというアメリカの精神史のなかに見るのは、神と人間との併存関係である。イ

(21) *Ibid.*, S.108.

(22) *Ibid.*, S.108-109.

(23) *Ibid.*, S.109.

(24) *Ibid.*

ギリスの経験論が「閉ざされた自我」の前段階をなしたのとは対照的に、アメリカの同じような思想からは「自我の開示性」が出てきたのだという⁽²⁵⁾。つまり、イギリスの、ひいてはヨーロッパの経験論は神と対立する面が色濃いのに対し、アメリカの経験論ではそうではなく、ジェイムズの「ラディカルな経験主義」でも神が措定されていた。エドワーズの場合、「世界への神の照射」という概念が見られ、「神はありうべき善の無限の充足を自己のうちに統一している⁽²⁶⁾」ので、このような充足が外に注がれ、世界に流れ出ることには価値がある」とされる。ともあれ、彼らの思考が神秘的実在である神との交流の経験を重視していることが彼には重要に思われるのである。

2 神と人間の間

フェーゲリンにおいて初期の作品から一貫して「開かれた精神」は超越的なもの⁽²⁷⁾に開かれていることを意味していた。超越的なものとは、言い換えれば神的なものであり、世界を超越したものである。そしてそのような態度は、超越体験、すなわち神秘的なものに打たれる体験によって形成されるのである。ジェルミノが書いているように、「(ジェイムズは、そのような体験の説明を読んだとき、＜自分のなかで何か反響するものがあった＞と書いている。)もちろん、しかしながらこのように反応せず、神秘的経験の真正さに＜完全に閉ざされていて＞、それを激しく否定する人間もいる⁽²⁷⁾」ということである。音楽を「雑音」と感じる人びともいるように、人間の実存を取り囲む神秘に心を開かないのが「閉ざされた精神」だということである。

では、神秘的経験とは何か。フェーゲリンによれば、それは神の顕現(theopany)のことである。これはふつう神が目に見える形で人間の前に現れることを意味するが、彼にとって神は不可視なものだから、人間が見たのはあくま

(25) *Ibid.*, S.117 参照。

(26) *Ibid.*, S.118.

(27) *Political Philosophy and the Open Society*, p.157.

で幻影だということになる。したがって、むしろ現象の背後に神の力を感じ取ることが重大である。人間が自分以外の力によって生かされていて、神が現象をとおして自らの姿や力を現していると感じ取るのが神秘的体験の内実である。この神は、必ずしもキリスト教の神である必要はなく、ユダヤ教、仏教、道教にもある神的なものでも構わないのである。それは、プラトンにおける魂のなかでの超越的なものをも包みこむ概念である。彼の神概念はかくも普遍的であり、多元的な宗教の存在を認めている。彼は人格神の役割を認めないから、彼の宗教理解にはキリスト者からも「フェーゲリンはキリストを信じていない。あるいは、少なくとも、彼は歴史的なキリスト教が信じてきたようには、信じていない⁽²⁸⁾」というように疑義が出されている。キリスト教なら当然あるべき、イエス・キリストへの信仰が抜け落ちてしまっているのである。彼がキリスト教を扱っているのは、超越神信仰のひとつとしてであり、それ以上のものとしてではない。

フェーゲリンは、そのような神秘的経験の例としてパウロにおける神の顕現を取り上げている。それは、イエスの復活の神話と関係している。「復活した者の幻視がパウロに確信させたのは、イエスがそうしたように、もし人間が神の霊 (pneuma) に心を開くなら、不死へと高められていくことを運命づけられているということである。幻視に対して彼はイエスを神の子と宣言することによって応えた(使徒行伝 9:20)。そして彼はこの確信をすべての人に伝えた。〈すべての神の御霊に導かれている者は、すなわち、神の子である〉(ローマ人への手紙 8-14)。〈イエスを死人のなかからよみがえらせたかたの御霊が、あなたがたの内に宿っているなら、キリスト・イエスを死人のなかからよみがえらせたかたは、あなたがたの内に宿っている御霊によって、あなたがたの死ぬべきからだをも、生かしてくださるであろう〉(同, 8:11)。キリストへの

(28) Friedrich D. Wilhelmson, *Christianity and Political Philosophy*, Athens: The University of Georgia Press, 1978, p.195.

信仰は、幻視のなかで復活者として現れたイエスのなかにあったのと同じ霊に呼応して参加することを意味している。＜わたしたちは、信仰によって義とされたのだから、わたしたちの主イエス・キリストにより、神に対して平和を得ている＞（同、5：1⁽²⁹⁾】。

このように、神への信仰はイエス・キリストと自分とに共通にある霊への参加によって生まれる。つまり、信仰とは自己の内にある霊をとおして神の永遠の生命に参加することなのである。幻視は人間的なものと神的なものとの間の現象であり、人間が自己の内なる神的なものをおして神の現れに応じることである。この点で、「幻視は象徴としてメタクシュから起こり、その象徴は神的であるとともに人間的である⁽³⁰⁾」といわれ、プラトンの意味でのメタクシュ（metaxy 中間者）がその象徴的意味を表すのに用いられている。これは、人間の生が人間的なものと神的なものとの中間に位置しているということであり、言い換えれば人間は神的なものを分有しているということである。人間は神的なものに引っ張られ、人間的情欲、利益、利己心に引っ張り返されるということである。「ひとは金製ののがねの引っ張る力を体験しうるが、理性は依然として情念の引き返す力と闘わねばならない⁽³¹⁾」という『法律』のなかの操り人形の神話に表されているのは、引っ張る力の背後には超越神が存在し、人間は精神内での実存的緊張をとおして神的性格に近づいていくことができるということである。人間は決して神になることはできないが、理性によって情念と闘い自己を精神的に高めていくことができるということである。プラトンの思想にも霊的なものへの参加という側面があり、フェーゲリンによれば、その意味でプ

(29) Eric Voegelin, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1974, p. 242. (ローマ人への手紙からの引用は、『聖書』（日本聖書協会, 1987年), 新約聖書の部, 242-243頁, 238頁から)。

(30) *Ibid.*, p. 243.

(31) *Ibid.*, p. 239.

ラトンとパウロは、存在の神的基盤というものをともに認めていることになる。

フェーグリンは、その意味でプラトンとパウロの神話を比較検討している。彼によれば、「神話とは神が現実⁽³²⁾に顕現した経験によって生まれたシンボリズムであり」、宇宙論的神話からの脱却が起こるのは古代ギリシアにおいてである。というのも、古代ギリシアにおいて魂の領域が発見され、超越的な実在との回路が得られたからである。「ギリシアのノエシ的分野での発展のように、意識の開示性に向けての突破が起こると、神話は宇宙論的な儼潔さを失う。そのシンボリズムがメタクシュにおける神の顕現的な出来事の注釈として開明的になると、それはもはや宇宙内での物語ではありえなくなる⁽³³⁾」といわれる。プラトンの神話も、宇宙とその秩序に関するものであっても、「人間、社会、歴史、宇宙における神のデミウルゴスの顕現⁽³⁴⁾」となっている。デミウルゴスとは宇宙創造神であり、そのような宇宙を超えた存在が指定されているのである。「このような哲学者の神話は、現実における神の顕現の物語を人間のその神的基盤への緊張という実存的真実と両立するように注意深く考え出されたものである。」⁽³⁵⁾一方、パウロの幻視の神話のなかでは、プラトンのような神へのノエシ的な志向性だけでなく、一歩進んで神への愛が語られている。「パウロの神話のなかでは神は勝ち誇ったように現れる。なぜなら神の主唱者が人間だからである。人間は神がその十分な(pleroma)神性で、人間を神の人に変形することによって化身しうる被造物である(コロサイ人への手紙 2:9)。うめいているすべての生き物は救済される。なぜならある時点で、人間において神の息子たることが可能だからである(ローマ人への手紙 8:22-23)。⁽³⁶⁾」

(32) *Ibid.*, p. 249.

(33) *Ibid.*

(34) *Ibid.*

(35) *Ibid.*

(36) *Ibid.*, p. 251. (コロサイ人への手紙からの引用は、『聖書』新約聖書の部、316頁、ローマ人への手紙からの引用は、同、243頁参照)。

フェーゲリンが神の顕現に対峙させているのは、自我の顕現 (egophany) である。これは人間が神に代わって現れるということであり、歴史的自我顕現的変形が起こるのは18-19世紀のことである。自我顕現的歴史変形は、支配欲 (lidido dominandi) に取り憑かれた思想家のパトスによるものと捉えられている。⁽³⁷⁾ 自我顕現とは、自己意識を真理化して歴史に投影させることであり、想像上の歴史を意識内に創り上げることである。フェーゲリンによれば、歴史は人間が神の啓示に応える果てしないドラマであり、「進歩の意味は、存在の正しい秩序とその実現について知りたいという人間の欲求からとともに、神的基盤に向かっての人間の開示性という意味での存在の秩序の<意味>から由来する」⁽³⁸⁾。したがって、自我顕現的歴史認識は歴史の逸脱であり、それが実践に移されたら歴史を墮落させるものとなると認識されている。彼によれば、「もし<歴史>が思想家の自我顕現に終結するとしたら、それはその始まりから自我顕現的歴史であったはずである。このような想像上の歴史を創り上げるために、神顕現的な出来事は自我顕現的出来事として再構築されねばならない。この目的のためにメタクシュの現実⁽³⁹⁾は消滅されねばならないのである。」

フェーゲリンは自我顕現的な学問として、フィヒテ、ヘーゲル、コント、マルクスをあげ、彼らの実存の意識におけるメタクシュの破壊をえぐり出している。人間自体は神ではないが、情欲と理性、利己心と公共精神、利益と没利という人間的なものと神的なもの中間領域に位置していて、つねに自己を高め、神の性質の一部を分有していくよう努力するというメタクシュの緊張状態は、ひとたび真理が把握されると破壊されてしまうことになる。古典的な「真剣さ (spoudaios)」やパウロの「成就 (teleios)」は未熟な状態とされ、完全な成熟さが求められている。「完全な自己反省 (ヘーゲル) の状態において神は死ん

(37) *Ibid.*, p. 260 参照。

(38) *Ibid.*, p. 251.

(39) *Ibid.*, p. 261.

だ（ド・サド，ヘーゲル），またもし神が死んでいないのなら神を殺さねばならない（ニーチェ）。それゆえ自我顕現の神人や超人（フォイエルバッハ，マルクス，ニーチェ）は歴史のなかに究極的な自由の王国を打ち建てることのできるのである。」⁽⁴⁰⁾

フェーゲリンは，なかでもヘーゲルを「自我顕現的思想家のなかで最も有力で歴史的に最も知的能力がある」⁽⁴¹⁾とみなし，彼において「精神（Geist）」が神学的実在になっていると指摘している。ヘーゲルの絶対精神とは，「精神がみずからを精神と認識すること」⁽⁴²⁾であり，自己意識の神格化にほかならないのである。ヘーゲルにおいてパウロの変身への希求が廃止されているのは，変身が達成されたと認識することによって⁽⁴³⁾である。つまり，体系化された理論のなかでは，自己意識自体が普遍的・絶対的なものに高められているのである。フェーゲリンによれば，「動機において，ヘーゲルが神学的・形而上学的独断論に反抗していた時代と共通項があったということは可能なはずだし，蓋然的にそうだったと認めなければならないが，実は彼がドグマから神顕現的実在に戻ったのではなく，反対に，自分の自我顕現を教義化することを推し進めたことも認められねばならない」⁽⁴⁴⁾。

しかるに，「ヘーゲルの思弁的啓示はパウロの見神体験と等価物である」⁽⁴⁵⁾ともいわれる。それは，歴史には始まりと終わりがあるという見方においてである。「自我顕現思想家の〈歴史〉はメタクシュ，すなわち神の顕現の流れのなかで⁽⁴⁶⁾ではなく，始まりと終わりのある物語のパウロ的時間のなかで展開する」。

(40) *Ibid.*

(41) *Ibid.*, p. 262.

(42) *Ibid.*

(43) *Ibid.*, p. 262 参照。

(44) *Ibid.*, p. 263.

(45) *Ibid.*, p. 266.

(46) *Ibid.*, p. 269.

ヘーゲルの「歴史哲学」にせよ、コントの「実証哲学」にせよ、マルクスの「科学的社会主義」にせよ、歴史のテロス（目的）を設定している。これは、フェーゲリンから見れば、歴史の退化であり、自己閉塞的な歴史意識である。人間の存在の基盤には超越神があり、その啓示に応えることが歴史のドラマなのだというのが彼の歴史意識だからである。神秘的な実在、経験に開かれていることが精神の開かれた在り方なのだから、自我のなかに閉塞し、想像の歴史を思い描くことは「閉ざされた精神」ということになる。

3 普遍的人類の理念

フェーゲリンは、神、あるいは超越的な実在とのコミュニケーションを内在化した精神の形態を人間精神の開かれた在り方として措定しているのだが、人間が歴史においても神の啓示に応える人間の類的な意識を重視している。彼にとって人間精神の開示性とは神の顕現に開かれていることであり、神秘的な超越体験を受け入れることである。このような「開かれた精神」に対応する開かれた社会の理念として普遍的人類 (universal humanity) の理念をあげている。しかも、「普遍的人類とは世界における現存の社会ではなく、地上に存在しながら、その変容へと進んでいく実在の神秘に参加する人間の意識を指し示す象徴である。普遍的人類は終末論的指標である⁽⁴⁷⁾」とされる。

「開かれた社会」のこのような捉え方は観念的で、地上のどのような社会がそれに当たるのが必ずしも明瞭ではない。「開かれた精神」が神の顕現に対するものだとしても、彼が神政政治に戻れといっているのではないことは容易に推測される。なぜなら、神の顕現というときの神は普遍的な実在であって、特定の宗教、宗派の神に限定されていないからである。反対に、彼の著作において神を世界内在化しようという運動はグノーシス主義として厳しく斥けられている。神との精神内における距離が重要なのであって、いかなる形態のものであれ、神政政治への回帰を主張しているのではない。また、「開かれた社会」が

(47) *Ibid.*, p. 305.

普遍的人類の理念に結び付いているからといって、ジェルミイノが指摘しているように、それは直接世界政府を意味しているのではない。⁽⁴⁸⁾むしろ、自民族や自分の社会のことだけに専心して、世界のほかの部分に関わらないのではなく、人類の神的起源の認識によって世界に精神を開いていくことを意味しているように思われる。それは「いかに広大なものであれ、いかなる地上の組織をも超越していく能力と人間の本質を呼ぶ象徴である」⁽⁴⁹⁾から、「哲学的にいえば、たとえば合衆国を開かれた社会とソヴィエト連邦を閉ざされた社会ということは、用語上の矛盾である」⁽⁵⁰⁾とジェルミイノによって解釈されているところでもある。

したがって、「開かれた社会」は限りなく「開かれた精神」のなかに還元されていく。どういう社会がそれに当たるかではなく、どういう精神の持ち主によって政治社会が指導されることが望ましいのかという問題が彼の政治理論において設定されているのはそのためである。彼がプラトン主義者と呼ばれる⁽⁵¹⁾のもそのためであり、彼は実際プラトンの哲学のなかに超越的なもの⁽⁵¹⁾に開かれた精神の在り方を見いだしている。彼は『国家』におけるプラトンの個々の改革の構想を評価するのではなく、彼の批判的意図を肯定しているのである。つまり、プラトンの最善国家は理想国家とかユートピアというよりも、ポリスの不正な要素をことごとく否定した形で提示されていたことが重要である。善き指導者によって民衆をも精神的に善くしていこうという彼の精神的改革への意

(48) *Political Philosophy and the Open Society*, p.182 参照。

(49) *Ibid.*, p.182.

(50) *Ibid.*, p.181.

(51) たとえば、ハンナ・アレントは「政治哲学が今なお存在するとしたら、それは伝統主義者によって教えられている」と述べ、その一人であるフェーグリンをプラトン主義者と呼んでいる (Hannah Arendt, *Philosophy and Politics: What is Political Philosophy*, lecture at New School for Social Research, 1969, p.4, in *The Papers of Hannah Arendt*, the Library of Congress, Washington D.C., Box 40, No. 024420.)。

図が高く評価されているのである。⁽⁵²⁾

ところで、フェーゲリンが普遍の人類というとき、彼は人間が普遍的な意識に眼醒めていく歴史的時点に関心をもっている。彼が歴史認識において問題にしているのは、人類が超越的実在に開かれていく歴史的時点である。その意味で彼は、ヘーゲルの「絶対時代」とヤスパースの「枢軸時代」とを比較検討している。ヘーゲルの「絶対時代」はキリストの顕現によって示されるものであり、神が神の子であるキリストをとおして自らの精神を現すと理解される。⁽⁵³⁾この「絶対時代」が歴史哲学の中心的課題であるのは、「ノエシス的、靈的区分がなければ、人間の人類性がその合理的・精神的意識に到達する歴史はないであろうし、歴史におけるこのような知的構造に関心をもつ哲学者の知性は存在しないだろう」⁽⁵⁴⁾からである。だが、問題はこの時代がキリストの顕現と同一視されねばならないのかということである。この点で、ヤスパースはヘーゲルの問題設定を受け入れるが、この時代を必ずしもキリストの顕現と同一視していないとして、「枢軸時代」の考え方を打ち出している。

ヤスパースがキリストの登場をもって歴史の画期としないのは、「キリスト教は一つの信仰にすぎないし、〈それは人類の信仰ではない〉」⁽⁵⁵⁾からである。ヤスパースはキリスト教徒だけではなく全人類に有効な歴史的転換点を「枢軸時代」と名づけ、西洋世界だけではなく東洋世界にも妥当する転換点を指定しようとした。「この枢軸は、紀元前800年頃から200年頃にかけての〈精神的過程〉のなかに経験的に見いだされうる。その中心は、孔子、釈迦、ヘラクレイトスが同時代人であった紀元前500年頃である。」⁽⁵⁶⁾これに対してフェーゲリンは、

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

(53) *Order and History*, vol. IV, pp. 308-309 参照。

(54) *Ibid.*, p. 309.

(55) *Ibid.*

(56) *Ibid.*, p. 310.

「経験的な分析の現在の状態では、私は偉大な精神の噴出で示される新時代や
枢軸時代の概念はもはや支持できないと結論づける⁽⁵⁷⁾」と述べている。彼は、そ
のような時点的なものがあることを認めながらも、「その時代は、精神的噴出
のほかに、大西洋から太平洋へと至る世界帝国を包含し、新しい地平としての
歴史意識を発生させる。その新しい地平は、権力と知識に対する現世欲で開か
れてきたその生息地における人間の実存をその神的な神秘で取り囲むものであ
る⁽⁵⁸⁾」と述べている。つまり、彼は世界帝国を創っていく時代において普遍的で
開かれた人間の意識が生まれていったと認識し、精神的な覚醒だけでなく、帝
国の秩序のなかで世界的な宗教意識が定着していく時代に注目している。

しかしフェーゲリンは、そのような時代をたんにキリスト教、およびローマ
帝国に求めたのではない。宇宙論的文明から脱却して超越神信仰へ転換する
「存在における跳躍」がすべての民族に可能なように、世界帝国はオリエント、
地中海沿岸、中国においても現れた。たとえば、マウリヤ帝国と仏教、ローマ
帝国とキリスト教というように、⁽⁵⁹⁾彼はそのような地域での帝国形成と精神的覚
醒との関連を指摘しているのである。そしてそのような「世界帝国の時代は、
おおよそペルシャ帝国の勃興からローマ帝国の没落に至る人類史の一時期を表
すものである⁽⁶⁰⁾」という。

フェーゲリンが、このように古代世界において精神的極致が達成されたこと
を強調するのは、人類史のなかに精神的没落の兆しを見て取っているからであ
る。彼は、そのような没落はグノーシス的な内在主義的な意識によってもたら
されたと認識している。つまり、近代において古代では異端の教説であったグ
ノーシス主義と同じように、真理を把握しそれを世界内に実現していこうとい

(57) *Ibid.*, p. 312.

(58) *Ibid.*, pp. 312-313.

(59) *Ibid.*, p. 142 参照。

(60) *Ibid.*, p. 114.

う内在主義的な大衆的政治運動やイデオロギーが現れたということである。彼が近代の科学や思想のなかで失われたと見るのは、超越的な実在との緊張関係である。「ノエシスの意識の開明性が世俗的人間の〈人類学〉や世界超越神の〈神学〉に変形されると、神の顕現的出来事は破壊され、それとともに存在の神的基盤と参加の経験への人間の緊張は破壊されるだろう⁽⁶¹⁾」というように。

ここでフェーゲリンが問題にしているのは、メタクシュの緊張が神の内在化によって否定されてしまうことである。前述したように、メタクシュとは人間精神の実存的緊張のことであり、この緊張を保っていることが人間が傲慢さに陥らないための唯一の保証である。こうして彼は、時間も含みすべてを包摂する実在として神を措定している。「物事は天体物理学的な宇宙で起こるのではない。宇宙は、そのなかに造られたすべてのものとともに神のなかで起こるのである⁽⁶²⁾」この意味で、神は「始まりの始まり⁽⁶³⁾」でもあり、時間と空間を超越した実在である。そして神がすべてを包摂しているのだとしたら、開かれた意識とは結局神に対して開かれていることにはかならない。「歴史過程の神秘は、宇宙と大地、地上の植物と動物、最終的には人間と人間の意識をもたらしした実在の神秘と不可分である⁽⁶⁴⁾」という。このような省察は、フェーゲリン自身認めているように⁽⁶⁵⁾、決して新しいものでない。しかしそれは、いかなる形態であれ歴史の終局を求めようという見方を、歴史を閉じた体系にしてしまうとして否定している点で、ユニークである。結局のところ、普遍的人類の理念とは神秘的・超越的な実在への開かれた緊張のなかで果てしない精神的覚醒を成し遂げていく見果てぬ人類の態様だといえよう。

(61) *Ibid.*, p. 313.

(62) *Ibid.*, p. 334.

(63) Eric Voegelin, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1987, Chap. I: The Beginning of the Beginning, pp.13-47.

(64) *Order and History*, IV, p. 335.

(65) *Ibid.*, p. 335 参照。

Contemporary Political Theory and the Open Mind (1)

Toshio Terajima

This paper treats the relation between the open mind and the open society. In search of just society political theorists have articulated what the just human mind is. In this first part, the political theory of Eric Voegelin is examined in this respect. And it is pointed out that in his case the open mind is open to mystic experience, transcendence and God. His idea of universal humanity is not directly related to any existing political society but to the permanent renovation of the human mind.