

市民概念に関する一考察

小野紀明

西洋政治思想史においてポリスの市民は常に理想的な政治的人間像として描かれてきた。その源泉は名高いペリクレスの『葬送演説』に求められる。この演説は、西洋の輝かしい民主主義を支えるべき人間像を提示したものととして典範としての位置を占めている。自らは貴族の出自でありながらも、ペリクレスは台頭しつつある平民に政治参加への道を開く制度改革を敢行し、アテナイ民主制の黄金時代を築いたのである。⁽¹⁾確かにそこには今に至るまで民主主義の基本的理念として保持されている幾つかの考え方が提示されている。第一に、法の下の平等 (isonomia) と民会で自由に発言する権利 (isegoria) が保証されていること。⁽²⁾「わが国においては、個人間に紛争が生ずれば、法律の定めによってすべての人に平等な発言が認められる。」⁽²⁾第二に、市民権を獲得さえすればその出身の如何に関わらず平等であること。「われらは何人にたいしてもポリスを解放し、決して遠く国の人々を追うたことはなく、学問であれ見物であれ、知識を人に拒んだためしはない。」⁽³⁾第三に、祖国のために戦う義務を市民は負っていること。「たとえ何がしかの欠陥をもてる者でも、祖国のために戦って天晴れ勇士の振る舞いを遂げれば、この徳を何にもまさるものとして認められてよい。」⁽⁴⁾ペリクレスの市民像は、アリストテレスの政治哲学の中で明確な規定が与えられることとなる。彼は国制 (politeia) の多様性を承認した上で、国制を担うべき市民 (polites) に共通の定義として裁判 (krisis) と

公職 (arche) に与る権利を享受していることを挙げている（『政治学』1275a20ff.）。その上でアリストテレスは、よき市民とよき人間に共通する徳として慎慮 (phronesis) の重要性を主張する（1277a10ff.）。周知のように、ここにはプラトンの観想優位の政治哲学に対して実践の優位を強調する彼の独自性が看取されるが、この立場は同様に知恵 (sapientia) に対する慎慮 (prudentia) の優位を説くキケロへと受け継がれ（『義務について』153）、⁵⁾ 其後の市民概念を決定づけることになる。キケロを媒介として古代的市民概念が如何に近代の政治哲学の中に脈々と流れ続けているかは、ポーロックの名著が鮮やかに論証して以来今日の政治思想史の共通認識となっており、この研究はまた現代政治学におけるギリシア民主主義研究の隆盛をもたらす契機ともなったのである。

しかしながら、現代の規範的政治理論は、金科玉条の如くに信奉されてきた民主主義というイデオロギーの暴力性を告発すると同時に、それを支えるべき伝統的な市民概念にも疑義を呈するに至っている。この疑問は、古代の民主主義が近代的な自由を許容しないという点で近代のそれと根本的に異なっているという、コンスタン以来のギリシア民主制批判とは次元を異にしている。⁶⁾ また、六十年代以降盛んになった観想優位のプラトン政治哲学と実践優位のアリストテレス政治哲学の比較対照といった観点とも、勿論重なり合いつつもその着眼点を異にする。⁷⁾ 市民概念批判はポリスにおける政治的なるものの成立と同一性の暴力に等しい哲学の成立の相補性から出発しつつも、とりわけ市民の同一性の強制の上に樹立された民主制の暴力に照準を合わせているのである。⁸⁾ 確かにアリストテレスはポリスが市民相互の友情の所産 (philias ergon) であることを重視している（『政治学』1280b30ff.）。キケロもまた正義の根底に偽りのないこと (veritas) と友情 (amicitia) を置いている（『義務について』23^r 56^r）。プラトンにおいてはイデアすなわち真理の同一性と哲学者によるその洞察こそが国家の礎石をなすと考えられているとすれば、その観想優位の政治哲学を批判して実践的、政治的生の優越を主張するアリストテレスやキケロにおいては友情によって結ばれ

た市民の同一性が真の民主制或いは共和制の基礎をなすと見なされている。そしてこの市民相互の同一性の担保があつてはじめて、先述した民主主義の諸理念は守られるのである。今日の規範的政治理論はこの点に批判の眼差しを向ける。例えば、差異と多様性への恐怖が哲学とポリスの成立を促したことを論じたサクソンハウスは、ペリクレスの葬送演説は商品経済の発展が生み出した差異の叢生と私的領域の享受に対して理想的な、しかし画一的な政体 (politeia) を提示することにあつたと論じている。⁹⁾ ペリクレスが、そして正統な哲学の系譜が排撃した差異の守護者、それこそは見せかけを擁護して真の知識と真正な人間関係を嘲笑したソフィストたちであつた。ところが、サクソンハウスに従うならばそのソフィストの頭目であるプロタゴラスこそが、民主主義の本当の擁護者なのである。「同じ表題をもつプラトンの対話篇においてプロタゴラスが行っている演説は、おそらく我々がアテナイから受け継いだ民主的制度を最も強力に支持するものである。だが、この対話篇の中で平等という民主的原則の支持者であるプロタゴラスの演説の占めている位置は、とんでもない馬鹿げた話を語る者という訳である。にもかかわらず、プロタゴラスの民主主義擁護は重要なものであり、アリストテレス以前の最も理論的に洗練されたものであることは確かである。¹⁰⁾」プロタゴラスを民主主義の擁護者と見なすサクソンハウスの主張は、哲学史及び政治思想史の常識に照らすならば驚くべきものである。しかし、最近の研究の中にはソフィストを再評価しようとする動きが認められることも事実である。それは、哲学と政治の関係を新たに捉え直そうとする現代思想の一つの応用問題として提示されている。本稿は、こつした解釈の一端を紹介することによって今日の規範的政治理論の特質を明らかにすることを課題としている。そのためにはまず、近代における古代的市民概念の位置づけを確認することから始めなければならない。

(一) Oswald, M., From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens, University of California Press, 1986, p. 175ff.

- (2) トーマス・マクニール『戦中』久保正彰訳『東洋文庫』(五) 二二六頁
- (3) 同前、二二七頁
- (4) 同前、二三〇頁
- (5) 勿論、ユディカル・デモクラシーの文脈で新たに古代の民主制と近代のそれとを比較しようとする学問的試みが盛んになりつつあるのも事実である。例えば、歴史的事実の検証を踏まえて二つの民主制の異同を議論する一九九三年のアメリカ古典研究学会のシンポジウム「民主主義—近代と近代」はその一例である。 Cf. Ober, J. and Hedrick, Ch. (ed.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton University Press, 1996.
- (6) 今日のポリス研究は、基本的にはこのプラトンの相違を認めつつも、更にポリステレスは最終的に観想優位の立場を保持しているか否か、また保持している場合でも観想と実践は彼の哲学の中で如何なる関係の下に理解されているのかを、詳細に検討する作業に着手している。例えば Swanson, J. A., *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Cornell University Press, 1992; Miller, J. R., F. D., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, 1985; Tessitore, A., *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, State University of New York Press, 1996; Mathew, R., *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Rowman & Littlefield, 1997.
- (7) 古代ポリスにおける政治的なるものの成立について、また本稿の問題意識とも重なる友情という政治的なるものに対するポリタの批判については、拙稿「政治概念に関する一考察」、『法學論叢』一四七(五・六号) 参照。
- (8) Saxonhouse, A. W., *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, The University of Chicago Press, 1992.
- (9) Saxonhouse, A. W., *Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists*, University of Notre Dame Press, 1996, p. 59ff.
- (10) *Ibid.*, p. 8.

(1)

ハンス・バロンの画期的なイタリア・ルネサンス研究以来、近代の市民的人文主義 (civic humanism) の起源をルネサンスに求める立場はクリステラー、ガリンと受け継がれて今日の定説となっている⁽¹⁾。そしてこの復活した古代的

市民概念がとりわけ近代政治思想史において占める重要性は、スキナーやポーコックの浩瀚な著作によって広く知られるところである⁽²⁾。ポーコックは、市民的人文主義の中核をなす市民概念を以下のように規定している。「市民の理想が含意する政治的知識や行為の様態は、スコラ的—慣習的枠組みが暗黙のうちに前提にしていたそれとは完全に異なる概念化を施されていたと言いつる。……市民は、公的な事柄について公的な決定を下す範囲を大幅に許容する知識論をもたねばならない。普遍的秩序を認めつつ個別的な諸伝統の存在を許すような認識論的基礎の上に市民的生活様式を樹立しようとする企ては、「中世的な枠組みが課す」一定の限界の中に拘束されざるをえない。フィレンツェの政治思想の歴史は、この限界からの決定的な、しかし部分的な解放の歴史であると言つことができる⁽³⁾。周知のようにポーコックは、この解放の過程をフィレンツェにおけるポリステレスやキケロの復活の歴史と重ねあわせ、その頂点をマキャヴェリに見るのである。「市民的人文主義者や市民的⁽⁴⁾生 (vivere civile) の唱道者にとつて、アリストテレスの分析やアテナイの歴史から得られた国制論は彼らの政治参加を必然的なものとする理論を提供した。それは、人間の社会的生の普遍性は観想ではなく政治参加にこそ存することを教えていた。個々の人間と彼らが追求する個別の善は市民としてのあり方の中で共通善のための活動という普遍的価値へと姿を変え、より下位の諸価値の追求を許容するのである⁽⁴⁾」。イタリアの諸都市からイングランドを経由して北米大陸へと目を転じるポーコックは、その過程でヨーロッパ大陸にも受け継がれたルソーからマルクスに至る市民的人文主義の伝統の重要性を示唆している⁽⁵⁾。以下では、ポーコック自身が検討することを控えているルソーの政治思想の中に市民的人文主義の痕跡を探ってみよう。ルソーの市民 (citoyen) という概念が、共和制ローマと並んで古代ギリシア、とりわけスパルタを模範にしているという点は、夙に指摘されてきた⁽⁶⁾。しかし、ポーコックの影響の下に改めてルソーの市民概念を検討した優れた研究が、マウリツィオ・ヴィローリの『ジャン・ジャック・ルソーと、よく秩序づけられた社会』(一九八八年) であ

る。⁽⁷⁾「我々は見せかけの善に欺かれる (Decepimur specie recti)」というホラティウスの言葉をエビグラフに掲げた出世作『学問・芸術論』において、思想家ルソーの生涯を貫く実存的問題意識は既に鮮明に提示されている。スタロバンスキーの名著以来周知のように、それは社会における人間の存在 (être) と見せかけ (paraitre) の、そしてそれに伴う人間とブルジョアの乖離であった。「もしも外面の様子がいつも内心の状態を反映しているとしたら、……共同体 (nous) の中で生きるとはどんなに楽しいことだろう。」⁽⁸⁾古代ギリシアにおいて生成変化する世界の中で存在を探究する知的な試みが存在論を、より一般的には哲学そのものを生みだしたことを、ここで想起することは無駄ではない。パルメニデスによる存在論の創始が、エデンの園を追放された人間が蛇によって教えられた知恵を使用しはじめたことに擬せられるように⁽⁹⁾、ルソーの人間にあっても存在と見せかけの乖離は、無垢な幼年時代の終わりを告げる理性の使用と軌を一にしているのである。そして理性の濫用がもたらす傲慢 (hubris) を嘆く悲劇詩人たちが神々への素朴な敬虔の念を保持していた古き良き時代への回帰を説いたように、⁽¹⁰⁾ルソーもまた古代のポリス、それも個人主義の下に文化の繁栄したアテナイではなくスパルタ的なエートスと市民に期待を寄せたのである。「古代の政治家はたえず風俗と美徳について語っていた。我々の政治家は商業と金銭についてしか語らない。」⁽¹¹⁾ルソーもまた十七世紀の市民的人文主義者と同様に富と奢侈の問題に取り組んだのである。「では、この奢侈の問題において、正確には何が問題なのか。国家にとつて、輝かしくはあるが束の間の存在であることと有徳且つ永続的な存在であることと、何れが大切であるかを知ることである。」⁽¹²⁾「ここには、ポーコックが市民的人文主義を規定するに際してメルクマールにした時間意識の問題が如実に現れている。『マキャヴェリの契機』とは一定の時間の概念化に与えられた重要性である。そこでは共和国は、それ自身の時間的有限性に直面しつつも、世俗的な安定性を持つ全システムを本質的に破壊していくと考えられる非合理的な出来事の連続に抗して道徳的にも政治的にも安定し続けようとするものと見なさ

れている。⁽¹³⁾」

勿論、ルソーは単純に古代のポリスを復活させようと企てたわけではない。ヴォーリが指摘するようにルソーの政治哲学は、古代の共和主義を理想視する政治的人文主義と並んで近代の自然法思想・社会契約論をもつひとつの構成要素にしている。前者が国家の構成員の正義と自由に対する情念を鼓舞するとともに、後者は国家の合理的な正当性根拠を提供する。換言すれば、ルソーの政治哲学は自然になつたポリスの如き共同体を、しかし人為的、合理的に構築しようとするものである。⁽¹⁴⁾「社会秩序はすべての他の権利の基礎となる神聖な権利である。しかしながら、この権利は自然から由来するものではない。それはだから約束 (conventions) に基づくものである。これらの約束がどんなものであるかを知ることが、問題なのだ。」⁽¹⁵⁾従って国家の法的秩序は一般意志の表現であり、つまりは人間の理性の所産なのである。この点に十分に留意しながらも、本稿では努めてルソーの政治哲学のもうひとつの構成要素である、その市民的人文主義の側面に光を当てることにしよう。その時、秩序の問題が大きな争点として浮かび上がってくる。例えば、サヴォアの助任司祭の信仰告白の次の一節。「良心とはいろいろある偏見がつくりだすものではないとわたしは聞かされている。しかしながら、わたしは経験によつて、それが人間のあらゆる掟に逆らつて、⁽¹⁶⁾ここに自然の秩序に従うことを知っている。」ルソーの著作に頻出するこの自然の秩序、正しく秩序づけられた自然 (la nature bien ordonnée) とは何を意味しているのか。そして共和国における法的秩序と自然の秩序の関係は如何なるものなのか。

ヴォーリの研究の最大の功績は、ルソーの思想における実在的秩序の重要性を強調し、道徳的秩序のみならず政治的、法的秩序もこの実在的秩序に包摂され、それに基礎づけられていなければならないという、いわばルソーの政治哲学の基礎付け主義の本質を明らかにした点に存する。「ルソーの倫理学と知識論は、客観的な道徳的秩序と客観

の真理の存在を前提にしている。それらの何れも神によって与えられたものである。確かに人間の知識は人間の所産という側面をもっているが、それは神の英知の所産であるという点で本質的に理性的な自律的実在と触れ合うに至るのである。真理と理性的知識は、ルソーの考え方に従えば人間の約束事 (conventions) ではない。寧ろそれらは既に事物の中に存在する秩序と実在を承認することに等しいのである。⁽¹⁷⁾ 自然状態において人間は自然の秩序から逸脱することはない。自然状態を脱して自尊心 (amour propre) に目覚めた人間は、自然の秩序の外部へと転落し、そこに見せかけの秩序を構築する。「こうして、見せかけの秩序は、恐怖に怯えさせるか恩をうることによって市民の保護を放棄する政治体制や統治権威のすべてを特徴づけている。そこでは特権を享受する人間がいる反面、共通の善は私利私害のために犠牲にされる。」⁽¹⁸⁾ 共和国は、人間への服従ではなく法への服従を徹底化することによって見せかけの秩序を真の秩序へと転換する。このような法を制定する主体である一般意志を人為的に創出するための手続きが、あのルソー独特の社会契約なのであるが、それにしても何故に法なのであるか。

ヴィローリはルソーのように実在の秩序の存在を前提にする倫理学や政治哲学の系譜をキケロからアウグスティヌス、ポープ、更にシャロンと辿っているが、当然のことながらその系譜の出発点は古代ギリシアの自然観にまで遡るであろう。実在の秩序と見せかけの秩序の対比は、ギリシアにおいて哲学が存在を問題にしはじめた時に既に保持されていた根本的な思惟様式であり概念図式であった。⁽²⁰⁾ 哲学は、両者を自然 (physis) と人為・法 (nomos) という対概念に置き換えた上で両者の関係を議論したが、両者の一致こそが法的共同体である国家の正当性を保証すると考える点で共通していた。実在の秩序と見せかけのそれとの相違、換言すれば自然と人為・法との齟齬の可能性を前提として政治哲学を構築しようとするソフィストの大胆な企ては、ソクラテスによってたちどころに論駁され、以後西洋政治思想史の主流になることはなかった。市民的人文主義は、此岸的生と世俗的国家の意義を復権するにあたって、

この実在の秩序をキリスト教的な創造の秩序から再び異教的な秩序観へと転換することを試みたが、此岸的領域の秩序を何らかの実在の秩序によって根拠づける点では変わりはなかったのである。政治思想史の常識が教えるように、両秩序の連関を否定して政治を純粹に人間の作為の所産と見なす自由主義的な政治思想が成立するためには、中世末期から始まる厳格なキリスト教的二元論の復古を必要としたのである。市民的人文主義は、作為の論理に立脚する近代的政治思想から見ると自然という実在の秩序を不可欠の根拠とする点で極めて保守的な本質を抱懐しており、この点では近代民主主義の創始者ルソーも政治的空間の自立化をもたらしたと評価されるマキャヴェリも同様なのである。⁽²¹⁾

ヴィローリは、市民的人文主義という共通性の下にルソーとマキャヴェリを比較するに際してとりわけ両者の立法者論に注目する。「社会契約論」第一編第七章「立法者について」においてルソーは、「他の秩序に属する権威」を背景にしてブルジョアを契約へと促す立法者について語っている。ヴィローリによれば国家の創設を準備する「崇高な理性」である立法者は、世界を一定の秩序の下に創造した神にも比すべき存在である。そしてこの点でルソーの立法者はマキャヴェリのそれと一致するのである。⁽²²⁾ 「共和国の秩序は一般意志の主権と立法者の英知の上に基礎付けられる。それは人為的秩序である。なぜならばそれは、社会契約という人為と立法者の技術から発するからである。立法者は、熟練した技術者と同様に、機械のあらゆる部分を機械が作られた目的が成就するように調和的に作動するべく配置しなければならない。」⁽²³⁾ 「注意すべきは、造物主としての神と正しい政治的秩序を提示する立法者及びそれを担う市民という対比は、単なるアナロジーではないという点である。両者は、自然の秩序とその一部としての政治的秩序という世界観に基づく相補的關係の下に理解されている。⁽²⁴⁾ そこには、宇宙の秩序 (kosmos) と政治的秩序 (polis) と魂の秩序 (psyche) の三者を相補的な関係の下に捉えていた古代的な世界観が紛れもなく継承されているのであ

90.

以上をまけて我々が確認しえたことは、今日の政治理論にも受け継がれているルソウ的、民主主義的な市民概念がある種の実在的秩序に基礎づけられたものであることである。そして基礎付け主義を批判するボストトモダーンの政治理論は、当然のことながらいつした市民概念をもまた批判せざるをえない。次節ではこの点を確認することにしてい

- (一) Baron, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Second Edition, Princeton University Press, 1966; Kristeller, P. O., *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Harper Torchbook, 1961; Garin, E., *Italian Humanism, Philosophy, and Civic Life in the Renaissance*, Harper and Row, 1963. 勿論、ルネサンスの起源を所謂十二世紀ルネサンスや十三世紀革命にまで遡って探求する試みが存在するものの、市民的人文主義の誕生をその時期に認める有力な研究も存在する。経済的な力を背景にして此岸的価値の一定の肯定や世俗的國家の独自性を主張する中世の『政治的人文主義』は、既にリアリスト哲学やキケロによって理論武装していたのである。いつした見解を採用するのと同じく、Ullmann, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, The John Hopkins Press, 1965; Nederman, C. J., *Medieval Aristotelianism and Its Limits: Classical Tradition in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, VARIORUM, 1997.
- (二) Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 1978; Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975.
- (三) Pocock, J. G. A., op. cit., p. 49f. 古典古代的な市民概念は、市民的人文主義によって近代に復活した後、その意味内容を微妙に変化させていく点にも注意すべきである。本節で扱うように、共和主義を支えるべきフロンティア型の市民 (citoyen) が比較的その意味を忠実に保持し続けたのに対して、資本主義の先進国であったイギリスにおける市民 (citizen) は、「富と徳の問題」に決着がつけられて以来、何よりも経済活動に従事する存在として理解されるようになる。遅れて上からの近代化を開始したドイツにおける市民 (Bürger) は、内面と外面、或いは美的領域と政治的領域に引き裂かれつつその分裂に雄々しく耐える存在として描かれている。
- (四) Ibid., p. 75.
- (五) Ibid., p. 462.
- (六) Shklar, J. N., *Men and Citizen: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, 1969; Leduc-Fayette, D., *Rousseau et*

Le mythe de l'antiquité, Paris, 1974.

- (一) Viroli, M., Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-ordered Society', translated by Hanson, D., Cambridge University Press, 1988. 「ルソウの著作の眞の歴史的意義を正確に評価するには、ルネサンス期における人文主義の興隆とともに登場した、そしてマキヤヴェリの諸理念の伝播によって勇氣つけられた古典的共和主義者たちの発見と影響」という文脈の中にそれらを位置づける必要があるのである。」(p. 14) サイロリーはその著作に続いて、市民的人文主義そのものをルネサンス・イタリアに探り、古代的政治パラダイムが近代的なそれへと変化する跡を辿った多くの著作を発表している。Viroli, M., *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, 1992.
- (二) Rousseau, *Sur les sciences et les arts*, *Ouvres complètes* 2, L'intégrale, p. 54 (平岡昇訳『学問・芸術論』中央公論社『世界の名著』6、七頁——一部訳を改めた。以下、同様)
- (三) Cf. Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, vol. 1, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- (四) Cf. Saxonhouse, A. W., *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, The University of Chicago Press, 1992; Rocco, Ch., *Tragedy and Enlightenment: Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, University of California Press, 1997. ちり簡単に「政治概念に関する一考察」を参照。
- (五) Rousseau, *Sur les sciences et les arts*, p. 59 (前掲邦訳、八二頁) 『エミール』には以下のように指摘されている。「わたしの見るとこの人は、近代においては人々はもつと力と利害のほかに相手と働きかける手段をもたない。ところが、古代の人々は説得することによって、魂を揺り動かすことによって働きかける場面のほりかほるかに多かった。かれらはこの (signe) による言語を軽視してはいなかったからだ。」

- (六) Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, *Ouvres complètes* 3, p. 221 (全譯一雜誌『エミール』岩波文庫(中) 二二六頁) この箇所が続いてルソーは、古代の雄弁が美辞麗句の羅列ではなく、しるしを通じて存在を現れさせるものであったことを強調している。『学問・芸術論』でモンフィストを用けるソクラテスを高く評価している点も関連させて重視すべき部分である。「もつとも生き生きと述べられたことは、言葉 (mots) によってなされることとして表現されたのだ。それは語られた (dit) のとはなく示されたのだ (montré)」(ibid., p. 221 同下、一三三頁)
- (七) Rousseau, *Sur les sciences et les arts*, p. 59 (前掲邦訳、八四頁)
- (八) Pocock, J. G. A., op. cit., p. viii.
- (九) Viroli, M., Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-ordered Society', 211ff.

- (15) Rousseau, Du contrat social ou principes du droit politique, *Ouvres complètes* 2, p. 518 (桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』、岩波文庫一五編)
- (16) Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, p. 184 (前掲邦訳 一三二頁)
- (17) Viorri, M., Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-ordered Society', p. 23
- (18) *Ibid.*, p. 114
- (19) *Ibid.*, p. 53ff. ルソーの秩序観と近代の機械論的秩序観の相違については、以下の重要な研究が参照されねばならない。Bazko, B., Rousseau : solitude et communauté, traduit par Bénédict-Lambout, C., Mouton, 1974, p. 168ff.
- (20) 古代ギリシヤの法・政治思想史の根本問題であるが、さしあたりは拙稿「自然概念に関する一考察」(『京都大学法学部創立百周年記念論文集』第一巻「基礎法學・政治学」, 有斐閣 一九九九年, 所収)を参照。
- (21) ホーコックは次のように述べている。「卓越性 (arête) と徳 (virtus) はともに以下のものを意味するようになった。第一に、市民的文脈の中で個人或いは集団が効果的に活動する力、第二に、人格や本質をそのままに保つ決定的特性、第三に、人間をボリスやコスモスの内部であるべき存在にする道徳的善性。これら多様な意味はそのまゝ近代語の「徳、へと受け継がれ、西洋の古典的思考が終焉を迎えるまで各国語の中はその等価物を保持していた。」この言葉は、マキヤヴェリという人物をめぐって書かれたあらゆる書物の中で明白な重要性を有している。Pocock, J. G. A., *op. cit.*, p. 37) 因みに、近年のマキヤヴェリ研究はかつてのうちに彼の近代的な側面を強調するものは影を潜め、市民的人文主義者としての側面を光を当てることが多くなっている。或いは側面を強調するものを口論みつも結果的には後者を浮き彫りにしている。例として Sullivan, V. B., Machiavelli's Three Romes: Religion, Human Liberty, and Politics Reformed, Northern Illinois University Press, 1996; Daniel, A. D., A Case for Freedom: Machiavellan Humanism, University Press of America, 1997; Koels, R. A., Machiavelli Redeemed: Retrieving His Humanist Perspectives on Equality, Power, and Glory, Lehigh University Press, 1998。また Paré, A. J., The Machiavellian Cosmos, Yale University Press, 1992。またマキヤヴェリの政治思想の根底にある占星術的秩序の重要性を丹念に論じている紙で興味深い。勿論、他方デズモントラウスの立場を継承しつつ、polis (civitas) 概念から state 概念への転換にマキヤヴェリの近代性を見る伝統的な解釈として Mansfield, H. C., Machiavelli's Virtue, The University of Chicago Press, 1996。更に注目をすべきは、近年のソフリスと評価と進行する形で、徳善を勧めるマキヤヴェリの教説を肯定的に捉える解釈も登場しているが、これについては後述される。
- (22) Viorri, M., Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-ordered Society', p. 188ff. 勿論、ヴァーローは、暴力を行使するか否かという点にルソーの

立法者とマキヤヴェリのその相違が存することは認めている。

(23) *Ibid.*, p. 190.

(24) ヴァーローは、ルソーの政治思想の「形而上学的枠組み」を以下のようにならべている (*ibid.*, p. 45)。

- ① 自然的秩序—人為の開始—完成された人為
- ② 自然的秩序—人為的無秩序—よく秩序づけられた社会
- ③ 自然状態—市民社会—政治社会

ホロウマンは、自然から歴史への転換にルソーの政治思想の画期的性格を見るシュトラウスの立場から、ルソーの法は古代のそのように自然に改められるものではなく、あくまでも人為である主張しているが、首肯しがたい。 Cf. Horowitz, A., Rousseau, Nature, and History, University of Toronto Press, 1987, p. 170。しかしながら、ルソー解釈の主流は、依然として彼が国家を人為的な構成物として構想した点を強調するものである。この点は、ザルカの近著においても変わりはない。ザルカはフランス革命の人権宣言に自然法への言及がないことを問題にしながら、その理由をルソーにおいて国家は人為の所産に、法は主権者の意志に求められたために、この時点で近代自然法は終焉を迎えたという点に見出している。 Cf. Zarka, Y. Ch., Philosophie et politique à l'âge classique, Presses Universitaires de France, 1998, ch. 18.

(11)

二十世紀思想史の扉を開いたニーチェがルソーを嫌っていたことはよく知られている。ほんの一例を挙げよう。「私の我慢のならない者ども。……ルソー、すなわち、不純な自然的なものという形をとった (in impuris naturalibus) 自然への復帰。」(『偶像の黄昏』—原佑訳)当然のことながら「われら故郷なき者」(『悦ばしき知識』)について語ったニーチェがルソーに色濃く残る郷愁を評価するはずはないし、「善悪の彼岸」に立つことを欲した前者が後者の性善説的人間観に与するとは考えられないが、両者の根本的相違点はニーチェが存在物の秩序 (ontic logos) である客観的な実在的秩序をおよそ信じてはいない点に求められる。(1)

而上学の創始者ソクラテス、プラトンを攻撃する反面、彼らの敵であるソフィストや懐疑主義者を肯定する態度を導く。「ソフィストたちがはじめて道徳の批判に、はじめて道徳に関する洞察に着手しはじめる。——彼らは、併存する道徳的価値判断の多数性(地域的な被制約性)を示す。——彼らは、あらゆる道徳が弁証によつて是認されるということを理解せしめる。言い換えれば、彼らは、どうして道徳のすべての基礎付けが必然的に詭弁的、たらざるをえないかを推量する。」(『力への意志』428—原佑訳)ニーチエのソフィスト評価は、プラトンを批判するための単なるアイロニカルな表現にとどまらず、彼の思想そのものに根ざしたより積極的な意味を持っている。そして現代におけるニーチエの後継者たちは、師の衣鉢を継いで、プラトンよりもソフィストを高く評価するという哲学史の価値転倒に乗り出しているのである。⁽²⁾以下においてその政治思想的含蓄を紹介することにした。

自然と人為をめぐる哲学上の議論の変遷とは別に、そもそも古代ギリシアにおいてソフィストが登場した社会的条件にまず我々は注意を払うべきである。紀元前五世紀のアテナイにおいてソフィストが隆盛を極めた背景にはアテナイ民主制の発展という事実が存在したのである。民衆が政治に参加する機会が増えることに伴って、彼らが身につけている諸々の技術と同様に、政治に必要な言論の技術を彼らに教えるソフィストが要請されたのである。『プロタゴラス』の中で議論されているように、大工や鍛冶屋の技術のような「生活(bios)のための知恵(sophia)」、「技術知(entechnon sophian)」と並んで「政治(politike)のための知恵」である弁論術も教えることができるか否かが、当時の重要問題であった。そしてこの問いに次のように肯定的に答えたプロタゴラスは、明らかに民主制に好意的な態度をとっていたのである。⁽³⁾「君の国『アテナイ』の人々が、国事に関しては、鍛冶屋の意見であるのが、靴屋の意見であるのが、これを聞き入れるのは当然であるということ、そして彼らが、徳(areté)を人に教えたり与えられたりすることが可能であると考えているということについては、ソクラテス、これではくのもりでは、十分に君に証

明されたわけである。」(324C-D—藤沢令夫訳)

政治的徳は他の技術のように簡単に教えることはできないと主張するソクラテスとプロタゴラスの見解の相違は、前者が快楽を厳密に計量する理論知を政治的技術の根底に据えることを企てるのに対して、後者は政治的技術は見せかけに関する知識で充分であると考えるところから派生している。⁽⁴⁾「幸福を保証するものは」計量の技術(metretike techné)だろつか、それとも目に見えるがままの現象(phantomenon)が人についたえる力だろつか?——後者はわれわれを惑わし、同じものをしばしばあべこべに取り違わせ、行為においても大小の選択においても、しまったことをした、と思わせる因となるものではなかったかね。これに対して、計量の術は、もしそれを用いたならば、このように目に見えるがままの現象(phantasma)から権威をうばうとともに、他方、事物の真相(to alēthes)を明らかにすることによって、魂がこの真相のもとに落ち着いて安定するようになせ。もって生活を保全したところのものではないかね。」(356D-E)「」に提出された臆見と真知をめぐる問題は、周知のように『テアイテトス』へと受け継がれることになる。「この対話篇では「あらゆるものの尺度であるのは人間だ。あるもの(onton)については、あるところの、あらゆるもの(me onton)については、あらゆるところの」(152A—由中美知太郎訳)というプロタゴラスの所謂人間尺度説に対して詳細な検討が加えられている。更にプロタゴラスのこの知識論は、以下のような一種の国家契約説を導く点にも激しい批判が浴びせられることになる。「生来(自然には)これらのもの「正・不正や敬虔・不敬虔」には一つとして自己のまをにあり、あるところのもの(すなわち自己の正体)をもつものがないのであって、これらの公に思いなされたところのもの(koinai doxan)(すなわち公の取り決め)は、それがそう思われたその時に真となり、またそれがそう思われている時間だけは真となっているのである。」(172B)プロタゴラスに代表されるソフィストに対するプラトンの批判は、「」では紹介するまでもないであろう。要するに、ソフィストが

対象にしているものはすべて移ろいゆくものであり、それ自体で存在するものではないということ。『何物も他と没交渉にそれ自体で単一にあるものではなく、何かに対して常になりゆくものなのだということになる。』(158A-B) そしてこの存在と生成の対比に対応して、言論も哲学者のそれとソフィストのそれとが区別されねばならない。前者は「沈黙のうちに自己自身を相手として述べられるもの」(190A)なのである。

本稿で問題とされるべきは、その後の西洋哲学史の方向を決定づけたソクラテスのソフィスト批判ではなく、近年のソフィスト再評価の動きである。この動きの中でプロタゴラスの相対主義的認識論は肯定的に捉え返されている。真理の存在とそれを認識する能力の特権性を主張する哲学がエリート主義的な政治思想と親和性を有しているのとは対照的に、ソフィストの主張は「法の下の平等 (isonomia)」という民主主義的な原理を導くのである。⁽⁵⁾ それはまた自由な発言の機会が保障される権利 (isegoria) にも結びつくであろう。勿論、多くのソフィストは現実には富者に寄生する生活を送っていたのであり、ソフィスト術に秘められたこうした民主主義との親和性を自身の政治的態度としても表明したのは、プロタゴラスのような一握りのソフィストにすぎなかったのではあるが。⁽⁶⁾

この秘められた可能性を全面的に発掘する企てが、アラン・ルノーを編者として最近刊行された『政治哲学史』第一巻である。哲学・政治哲学の最新の潮流を踏まえて編まれたこの全五巻の通史には他にも様々の特色を見出すことができるが、⁽⁷⁾ ここでは古代ギリシア政治思想の扱いにのみ注目したい。古代ギリシアの政治思想については、まずソフィストの似非政治哲学が紹介された後で、それを批判する中からソクラテス、プラトン、アリストテレスによって真の政治哲学が生み出されたといった形で叙述されるのが、一般的である。ところが、この通史では逆にプラトン、アリストテレスを受けて、アロンソ・トルデシラスの筆になるソフィストの章が続く。それは「政治的理性の最初の批判者」と題されている。その意図については、第一巻への序論においてルノーが述べていることが参考になるである

う。すなわち、プラトンもアリストテレスも政治的理性の普遍性をついに放棄することはなかったのである。⁽⁸⁾ これに対してソフィストは、政治的論理の相対性と文脈被拘束性を徹底的に主張した。トルデシラスは、彼らの現代的意義を強調するためにこの点に光を当てる。それは、いわばプラトン、アリストテレスの哲学を脱構築する企てである。

まず第一に、ソフィストは自然 (physis) と人為・法 (nomos) の関係について両者の不一致を認め、後者は人間生活の便宜のための恣意的な取り決めにすぎないと断じた。この一種の法実証主義的態度は、法によって運営される政治に政治以外の領域に根拠を有する原理は必要ないということを意味している。「正義と法の要請とが同一視される結果、正義は法の変容したものであるということになる。それ故に、正義はもはや立法者を鼓吹する原理ではない。寧ろ逆に、それはこれら立法者の特殊人間的な所産なのである。立法者は、場合に応じてその、都度特定のポリスに対して具体的な正義を制定するのである。」⁽⁹⁾ 次いで、プロタゴラスの人間尺度説を取り上げるトルデシラスは、それが言語の絶対的な重要性の認識に由来していることを強調する。「ロゴスとは、変換の場所、つまり自然的特性が洗練された産物に、人為 (art) の産物に姿を変える場所なのである。」⁽¹⁰⁾ 政治的空間とは、自然的なそれから切り離された人為的な言語空間である。そしてこの空間に関わる政治的思慮 (euboulia) は、ソフィストにあつてはすべての人間に許されており、普遍的な設計図が欠如したところでその都度具体的な状況に対処する能力なのである。「『プロタゴラス』で論じられているように」政治が技術でも科学でもないとするは、もはやそれは経験 (empeiria) であり、職人技 (tribe) でしかない (『トルキマヌ』462c)。他の技術と違うところは、経験は反復しないものの反復であるという点である。なぜならば、それは一般を特殊に適用することではないからであり、それというのも政治にあつては反復される二つの状況というものも、同一の二つの決断というものもけつしてないからである。……個人的経験の本質的な伝達不可能性、通約不可能性 (irreducibility) に対応するのが、個々の政治的出来事と個々の決断の伝達不可

能性と通約不可能性である。それらは、そのまま他へと伝えることができないのである。こうして、認識論の次元でプロタゴラスに帰せられる相対主義は、言語の次元では語相互の関係性の、政治の次元では社会的関係性の対応物でしかないであろう。⁽¹¹⁾ 結局、ソフィストの主張するところではポリスとは、法に基づき、換言すれば自然という根拠をもたずその都度言語の操作を通じて具体的に制定される取り決めに基づく共同体でしかないのである。「ロゴスによって人間は、ポリスと呼ばれる共同体がその周りに構築される諸価値を他者と共同で吟味するための手段を所有する。市民相互のコミュニケーションの中で法的な思慮、検討、活動が、彼らが決断した共通の価値の周りに彼らを再結集させる。そしてこの活動の政治的特質とは、ロゴスの修辭的作用によって社会的紐帯を常に新たにその都度、基礎付け、維持し、強固なものにしようと努めることに存するのである。」⁽¹²⁾

恣意的且つ修辭的な言語の使用を通じて、その都度、具体的に共同体を不断に構築していくというソフィストの政治哲学は、ソクラテスによって始められプラトン、アリストテレスによって完成される同時代の政治哲学に対抗するパラダイムであるにとどまらず、哲学が誕生する以前のポリスのあり方への先祖帰りという側面も備えていた。⁽¹³⁾ その意味で、トルデシラスのソフィスト分析は哲学と政治が共犯関係を結び、同一性の政治が開始される以前の政治を解明することによって、基礎付け主義批判と関連した今日の政治理論に寄与することを目的にしていることは、明らかなのである。

同様の意図をもって書かれた大著が、バーバラ・カッサンの『詭弁の効用』である。カッサンがアリストテレスの批判以来哲学史から追放されてきたソフィストの名誉回復を企てる最大の理由は、彼らがパルメニデスに代表される存在論に反対して、存在を言語のその都度の戯れの所産を考える点に存する。存在論の前提となっている存在の実体化、現前の神話に対して「言説としての存在論」つまり「言語の行為遂行的自律性 (l'autonomie performative)」と

言語が生み出す仮象—世界 (l'effet-monde) とに関する主張⁽¹⁴⁾ をカッサンは、ノウアリスの言葉を借用してロゴス論 (logologie) と名付ける。「存在—論——言説は存在を顕彰する。言説は存在を語ることを義務としている。ロゴス論——言説が存在を作る『存在せしめる』。存在とは語られた事実である。一方においては外部は自らを措定して、ひとが外部について語ることを強制する。他方においては言説が外部を生み出す。……ソフィストの言説は、文字通りの意味で行為であるのみならず、隅から隅までオースティン的な意味で行為遂行的なのである。つまりそれは造物主であり、それは世界を制作し、それは世界を到来させるのである。」⁽¹⁵⁾

この存在論とロゴス論の対照は、政治的には如何なる意味を有しているであろうか。カッサンは、それを自然的なもの (le physique) と政治的なるもの (le politique) の切断として説明する。換言すれば、ソフィストをもって政治的なるものが登場したのである。ここでの政治的なるものとは、あらゆる政治 (la politique) の存在を可能ならしめる「政治の超越論的なもの」である。⁽¹⁷⁾ しかし、勿論のこと、この「超越論的なもの」は自然という根拠を欠いている。畢竟、政治はすべて言語によってその都度の秩序を構築する営みであり、政治的空間は如何なる実体的秩序からも解放された基礎付けなき自律的且つ人為的な言語空間なのである。「実際、ソフィスト術のすぐれて政治的特質とは、それがロゴスとロゴス論の問題であるという点に存する。このようなものとして、つまり何らかのより決定的な審級に従属しない独自の審級として政治的なるものが現れるということこそが、存在論に対して、エレア学派から発する『存在』の言説に対して、そしてイオニア学派が保持した『自然』に関する言説に対して批判的な位置を彼らが占めるという主要な効果をもたらすのである。……言葉 (parole) が発見する、自然的なるものは、言説が創造する政治的なるものに取って代わられる。」⁽¹⁸⁾

その結果、政治的共同体は内的凝集性を恒常的に担保する同一性原理を欠いており、常に内部に抗争 (stasis) を

孕みつつその都度アド・ホックな合意 (homonomia) の上で運営されることになる。つまりそれは、抗争ノ合意という画義性の下に置かれているのである。「合意 (homonomia) ……という政治的なもの本質は、同一性に基づく統一性ではなく、真に形式的で自由で内容空疎な統一性であり、あらゆる内容に開かれた統一性の形式である。……パルメニデスのモデルがこれとは逆であることは、一目瞭然である。そこでは、⁽⁶⁵⁾ 共にあること、(l'avec) の統一性 (l'unité)」、ホリスの集合的且つ多元的な統一性が、単一性 (l'unicité) の母胎と化してしまっている⁽⁶⁶⁾。」

二十世紀という時代の精神を象徴する形而上学批判の中核を占める言語論的転回がもたらした言語 (logos) への新たな関心の高まりは、意味の恣意性の思想の下に言語が何らかの実体的秩序 (ontic logos) を表現する可能性を決定的に奪ってしまった。その結果、政治的秩序を支えるべき実体的秩序、それを担うべき人間、それを認識すべき能力といった政治を基礎づける根拠もまたすべて否定されることになった。そればかりか、言語の秩序形成能力そのものが暴力性として告発されるに至っている。このように、言語を操り人工的空間を創出する魔術師でありながら、それがまた実体なき幻想でもあることを充分に弁えていたソフィストが、今日再び脚光をあびつつあるのである⁽⁶⁷⁾。

(一) ニーチェとルソーの比較については、cf. Schmidt, L.H., *Immediacy Lost: Construction of the Social in Rousseau and Nietzsche*, Akademie-Verlag, 1988; Ansell-Pearson, K., *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge University Press, 1991. 例えば、アンセルパーソンは次のように述べている。「ルソーに対するニーチェの主要な批判はルソーの道徳重視に存する。それは、自然的、道徳的な世界一秩序への信念に基づいており、人間の自然的善性を帰結するが、それは善悪の彼岸というニーチェの立脚点と同一ではない。」(p. 3)

(二) この価値転倒の企ての中でソクラテスの位置はやや微妙である。従来からソクラテスとプラトンを区別して、前者における内的対話と後者の孤独な観想の相違を重視する立場 (例えば、ヤスパース『ソクラテスとプラトン』やアレント『精神の生活』) や、逆にそもそも対話という方法に着目してプラトン哲学そのものを解釈学的に理解する⁽⁶⁸⁾ ことによって両者の相違を否定しようとする立場 (ガーターマー『プラトンの弁証法的倫理学』) が存在したが、内面に宿る不可視の本質の表現という形而上学やそこにおける他者の不在を批判するポストモダン的な問題意識に立

+

脚につ、改めつつソクラテスの積極的意義を救出しようとする研究が近年目立ちつつあることだ。 Cf. Mara, G.M., *Socrates' Discursive Democracy: Logos and Erygon in Platonic Political Philosophy*, State University of New York Press, 1997; Howland, J., *The Paradox of Political Philosophy: Socrates' Philosophic Trial*, Rowman & Littlefield, 1998; Nehamas, A., *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, 1998; ditto, *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*, Princeton University Press, 1999.

(65) Cf. Cappizi, A., *La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connections avec la société antique*, in Cassin, B. (ed.), *Position de la sophistique: colloque de Cergy*, J. Vrin, 1984. また次の論文は、ソフィスト論争の背景とは逆に弁証術が反民主主義的且つ非科学的な思ななれど、第三共和制の古典教育から排除なれど、この事情を知識社会学的に解明しようとする⁽⁶⁹⁾ 啓蒙的である。Compagnon, A., *Martyre et résurrection de sainte rhétorique*, in Cassin, B. (ed.), *Le plaisir de parler: Etudes de sophistique comparée*, Les éditions de minuit, 1986.

(66) Cf. Nussbaum, M.C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986, ch. 4; Mueller, R., *Sophistique et démocratie*, in Cassin, B. (ed), op. cit. 因らば、プラキアウヒもまた政治における真理とは見かけのそれとちがふことを明言している (『権主義』第十八章)。この点に注目してプラキアウヒを解釈し、真理と道徳的誠実を求める伝統的な政治哲学を批判した研究として、Grant, R.W., *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*, The University of Chicago Press, 1997. マンントは、ルソーの政治思想は徹底的な道徳的誠実と本物の自我と透明な対他関係を求めるものであるという一般的理解 (例えば、Berman, M., *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, George Allen & Unwin, 1971; Taylor, Ch., *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991) に逆らって、ルソーもまたプラキアウヒと同様に、道徳的偽善を政治から排除してはいなかったと主張する。例えば、両者は宗教を政治的道具として利用する点で、政治を極めてオポチニスティックなものとして捉えていたのである。このようにした解釈の背景には、本稿で紹介するソフィスト論争と同じ自由主義批判があることに留意すべきである。「プラキアウヒとルソーは、政治的偽善の必要性を承知している。換言すれば、彼らは、真正な公的道徳原理に訴えることの大切さを判じているのである。偽善は道徳的口実を要求するが、この口実が必要なもの、政治は単に競争する特殊利益の間の取引だけでは動かないからである。従って政治的偽善は必要であると論じては、公的原理としての道徳的ミニムムは不可能であると主張することに等しい。皮肉にも、政治においては偽善が偽善が働くという事実が、公的生活における道徳的衝動の強さを証明しているのである。……而思想家は、誠実で有徳な市民からなる共同体が現実不可能であると思っばと楽天的ではなかった。今日の政治によって一層重要なことには、彼らは私的利益の抑制された競争に基づく政

治を展望するほど楽天的でもなかった。寧ろ逆に、競合する利害の公正な調整をめざす開かれた誠実で合理的な政治の実現可能性に対する深刻な懐疑を裏付ける理論的な根拠が、ここには見出される。彼らの洞察は、政治的生の不可避な非合理性を克服しようという自由主義のあからずまな楽天主義に対する警告として役立つのである。(p. 14)

(5) ソフィストの認識論・知識論についての均衡 (isonomia) とその原理についての et Barnes J., op. cit., vol. 2, p. 251ff.

(6) Cf. Mueller, R., op. cit. 因みで、哲学・論理学を支配する継続的時間と永遠とについての二項対立に対して、ソフィスト術・修辞学を支配する時間表象がこの二項対立を脱構築するところの可能性になる瞬間 (kairos) であるというトルキニウスの指摘は、二十世紀における反哲学の思想運動が共通に瞬間に注目しているところの事実と照らして興味深い。Cf. Tordessilas, A., L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique : la notion de kairos, in Cassin, B. (ed), Le plaisir de parler.

(7) Histoire de la philosophie politique, tome I-5, sous la direction de Alain Renaut, avec la collaboration de Pierre-Henri Tavoillot et Patrick Savidan, Calmann-Lévy, 1989. リトマン・フェリととも「六八年の思想——現代の反ヒューマニズムについて」(一九八五年)や「反ニーチェ——なぜわれわれはニーチェ主義者ではないのか」(一九九一年)の著者であるアラン・ルノーを、所謂ポストモダン系の思想家に分類するのは、大いに問題がある。しかし、『政治哲学』にはポストモダンニズムの潮流の中で「政治的なもの」をめぐって狭義の政治思想史研究者を越えて議論が活性化している今日の状況が、色濃く反映されている。ルノーによる全巻のための序文には政治に注がれる眼差しの「ずれ」(déplacement)が、従来の政治思想史の典型として彼が挙げるシムトラウス、クロブナー論『政治哲学』との対照の下に語られている。要するに、今日の政治哲学はもはや古代ギリシアにおいて提出された「正義にかんじた支配制」を理想視して、その回復を構想するところではなく、所与の状況の下に困難を解決するために「曲り変容」するところを指摘しているのである。

(8) Histoire de la philosophie politique, tome I, La liberté des anciens, p. 38f.

(9) Ibid., p. 224——傍点小野。トルキニウスは、法が具体的状況にその都度関わるところ点を瞬間 (kairos) の概念にちよって説明している。「法や人間の行為が関わる取り決めが無限に多様な形をとることを考える」唯一の統一的な基準は「瞬間、(kairos) ところ基準である」(ibid., p. 226f.)

(10) Ibid., p. 249.

(11) Ibid., p. 255.

(12) Ibid., p. 273——傍点小野。

(13) Ibid., p. 214f et p. 276

(14) Cassin, B., L'effet sophistique, Gallimard, 1995, p. 333. 言語は意味を有し、矛盾律に厳格に従うというアリストテレスの言語論は、ソフィストには致命傷であった。「しかし、すべての種の議論によって出発点とすべきは……かれがなにかを、かれ自らにとっても他の人々にしてもわかる意味のあるなにかを、言うのである」という点にある。たしかにかれは、なにかを言うかぎり、なにか意味のあることを言うにちがいない。そのでないとするは、このちよな者に対してはなから言論 (logos) も、かれ自らに対しても他の人々に対しても、ありえないのである。……そこで、第一に、少なくとも次のことだけは真実であることは明らかである。それは、ある、あるいは、ある、とこの言葉 (onoma) がそれぞれ或る一定の意味をもちおり、したがってなにかも、そのあり且つものである、とこのちよなことは、このちよなである」(『形而上学』第四巻、1006a18ff.——辻隆規)

(15) Cassin, B., op. cit., p. 13

(16) Ibid., p. 73. 因みで、カッサンはこの箇所でもリオタールの『文の抗争』第一四八節を引用している。

(17) Ibid., p. 162. カッサンは、マンハイムの有名な「真理について」断片の冒頭の二節「正義とは、人がその中で市民生活を営むという国家の法制度を踏みにじらぬこと」となのである。「ソクラテス以前哲学者断片集」第五分冊、岩波書店、一九九七年、一六〇頁)を取り上げ、「市民生活を営む」(politēnetai tis) というが、「政治的なもの、である」と指摘している。

(18) Ibid., p. 152——傍点小野。カッサンは、多様な政治的立場を標記するソフィストたちに共通するのは政治的なものへの着目であると指摘した上で、政治的なものの特徴を以下の三点にまとめている (p. 153) ①政治的なものは、言語 (logos) の事柄であり、同意 [言語の用法が一致する] (homologia) に開く事柄である。②同意 (homologia) とは、完全な意見の一致 (unisson) とこのちよは致意の産物 (coincidence) であり、接言すればそれは偽善 (hypocrisie) 或いは同音異義 [同音異義] (homonymie) なのである。③アリストテレス(『政治学』第二巻第二章)の両者において合議 (homonia) の觀念に相通があることを承知している。そして、この相通はアリストテレスに対するソフィストの影響を見るのである (p. 246ff.)

(19) サルカは、既にしてホッブズがこうした形而上学の夢から醒めていたことを指摘している。「形而上学者の幻想は、言説と存在の不可避の切断を見ない或いは見ちよせず、事物の中には存在せず、ただ言説の中、そして言説を通じてのみ存在する抽象物を具体化する形に存す。命題の意味にちよって暗示されるものである」(ユヌを理解しよう)とせば、本質を獲得しようとするユヌは、それ故に幻想のまたたきものである。

る。これが、ホッブズがアリストテレスに向けて放つ主要な非難である。」(Zarka, Y. Ch., La décision métaphysique de Hobbes : condition de la politique, Deuxième édition augmentée, J. Vrin, 1993, p. 119f.) その例としてサルカは『リヴァイアサン』から以下の文章を引用している。「アリストテレスは言葉は物をよく見なかったので、例えば人間と動物と二つの名称の下に理解されるべき物を説明するに際して、それだけでは満足せずに繫辞の、ある、(est) の中に、或いは少なくともその不定法である、存在、(are) の中に認識されるべき何かを人間に対して熱心に探し求めたのである。彼は、この、存在、という名称が或る物を示す名称であることを疑わなかった。あたかも自然の中には、存在、や、本質、(esse vel essentia) と呼ばれる何かを実際に存在するかのよう」(p. 120) ホッブズに従うならば、言説の秩序と物の実在的秩序は全く無関係なのであり、人間の理性が処理しうるのは前者のみなのである。そして政治的秩序は専ら人工的な言説の秩序に過ぎない。このオッカムをはるかに凌駕するホッブズのラティカルな唯名論が、しかしながらオッカムのように信仰と理性の領域を截然と分かつたための論理なのか否かは、議論の分かれるところである。サルカ自身はこの問いに対して肯定的であるように思われる。人工的な言説の秩序としての国家は最終的にその正当性を担保しえない。それ故にホッブズはそれを聖書という神の言葉に求めたのである。「明らかかなことは、ホッブズは神学的主義の流れに種を差しており、彼の自然哲学と政治哲学の全体はこの点に依存しているといつことである。」(Zarka, Y. Ch., Philosophie et politique à l'âge classique, p. 33) 他方、ホッブズの政治哲学を徹底的にポストモダン的、反基礎付け主義的に解釈した以下の研究も参照。Fishman, R. E., Thomas Hobbes : Skepticism, Individuality and Chastened Politics, Sage, 1993.

六十年代に始まる実践哲学の復権運動は、その先駆けとなったヨアヒム・リッターのアリストテレス、ヘーゲル評価に明らかのように、プラトン及びその近代における後継者であるホッブズの理論知偏重を批判して、政治を含む人間の領域における実践知の優位を主張するものであった。⁽¹⁾ この運動は、基本的にアリストテレスによる観想と実践の区別に決定的な重要性を認めていたが、そもそもこの区別が自然 (physis) という実在的秩序を前提にしていることの意味がそこで深刻に問われることはなかったと言える。近代の科学的な機械論的秩序を実践の基底に据えることは拒否しつつ、他方でもはやギリシア的自然はもとよりルソーの意味での実在的秩序をも想定することが不可能な状況下で、現代の実践哲学の多くは生活世界を貫く解釈学的な秩序に活路を見出したように思われる。本稿において念

頭に置かれている八十年代から始まるポストモダンの政治理論は、この言語によって解釈されるある種の実在的秩序の暴力性をまさに問おうとしている。フランスのポスト構造主義の影響を受けたホーニッグ、コノリー、ムフとといった理論家たちは、一様に闘技 (agon) という、ニーチェが初期ギリシアに見出した人間関係の形態を政治の基底に据えようとしている。⁽²⁾ 本稿ではこのアゴンの民主主義を支える市民概念を、西洋政治思想史に伝統的な市民概念との対照の下に明らかにすることが試みられたが、そこにはニーチェと並んでアレントの影が大きくさしている。⁽³⁾ しかしながら、今日盛んなアレントのポストモダンの解釈にもかかわらず、彼女にとって理想的市民とはあくまでも対話を重んじるソクラテスであって、決してプロタゴラスではなかった。⁽⁴⁾ 今日の政治理論におけるソフィスト再評価に先鞭を付けたのは、寧ろアレントに決定的な影響を及ぼしたハイデガーである。ハイデガーは、一般的にポストモダンの政治理論を論じる上で避けては通れない存在である。そこで最後に、ハイデガーのソフィスト評価を瞥見して本稿を閉じることにした。

ソフィストの巨頭プロタゴラスに関して、ハイデガーは一貫して肯定的な評価を与えている。プロタゴラスは、プラトンによって形而上学が確立される以前の本来のギリシア的思考を受け継いでいるのである。ここでは、初期に属する一九二六年度マールブルク大学夏季学期講義『古代哲学の根本諸問題』においてプロタゴラスを取り上げた部分を見てみよう。⁽⁵⁾ ハイデガーは、プラトンが登場する以前のギリシア哲学の根本的問いを次のように要約している。「存在物の経験。存在物における存在の理解。存在の概念とそれに付随する存在物の概念的、哲学的理解。／存在物から存在へ。理解すること、概念。概念——ロゴス、(logos)。真理。何かを何かとして言表すること、すなわちその何かにおける存在物としてではなく、存在として、つまり存在物が存在物として常に、存在する、ものとして言表すること。ロゴス、(logos) は感性 (aisthesis) ではない。知恵 (sophia) へラクレイトスの知恵 (sophia)。」⁽⁶⁾ ここでハイ

デガールは、ギリシア本来の哲学が存在論であること、しかも存在物の存在をその本質としてではなく、常に存在物に即して思索していること、その際にロゴスが重要な位置を占めていることを指摘している。⁽⁷⁾ この伝統に対してソフィストたちの特質は、第一に世界や自然の存在への問いが人間的現存在の存在への問いへと特定されること、第二にとりわけ言葉の使用 (Rede) に注目して修辭学や弁証法の発展を促すこと、第三に自然 (physis) は絶えざる変化の下に理解され、固定的な法 (nomos) よりも人間関係が重視されることに求められる。⁽⁸⁾ その中でプロタゴラスの人間尺度説に関して注目すべきは、人間 (anthrōpos) とはけっして人類ではなく、個々の人間、畢竟その都度の人間関係を意味しているという点である。「その人に対して、(pros to) つまりその都度個々の人間に対して自らを示すものが、真なるものである。存在物そのものである。すべての物はすべての者に対して異なる姿で現れる。ヘラクレスイトス」⁽⁹⁾との類似性」⁽¹⁰⁾ なければならない。すべての物は、そしてすべての者もまた、それ自体において、そして他のものとの関係において絶えざる変化の下にあるからである。認識の対象のみならず認識そのものが、不断に変化している。認識のあり方は、認識されるべき存在物の存在と同一である。⁽¹¹⁾ このようにプロタゴラスにおいてもなおギリシア本来の哲学的思索は保持されていると、ハイデガールは考えている。存在物の存在は現存在と存在物、そして現存在相互の「間」にその都度現れるというのが、人間尺度説の意味するところなのである。そこではまだ存在物の本質という考え方も、人間という特権的な存在物も登場してはいない。こうした発想は、西洋哲学の源泉であるソクラテスをもって開始されるのである。⁽¹²⁾

以上の考察から、ハイデガールのプロタゴラス解釈は今日の形而上学的政治に対する批判の中で援用されているソフィスト解釈を既に先取りしていることが了解されるはずである。しかしながら、ソフィスト一般に対するハイデガールの評価はけっして好意的なものではない。今度は一九二四年度冬学期講義『プラトーン「ソピステス」』を見てみよう。この講義の主要部の冒頭においてハイデガールは、ソフィストの特質を非即物性 (Un-sachlichkeit) に見出している。非即物性とは、「常に具体的な語り (Rede) と語っている人間の支配を評価すること」⁽¹³⁾ であり、「語られている事柄の即物的内容によって煩わされないこと」⁽¹⁴⁾ である。それは「事柄 (Sache) に即していないこと」であり、畢竟存在物の存在を忘却していることである。それと一つのも、人間は常に意味を伝達するロゴスによってしか存在を把握しえないからである。「語りこそが世界との交渉と関わり合いの根本的特徴である限り、そして語りがまずもって世界がそこにあるところのあり方であり、単に世界のみならず他者もその都度の単独者自身もそうしたあり方をしている限り、語りの即物性欠如 (Sachlosigkeit) とは、人間の実存が真正なものではなく、根を欠如しているということと同義である。これこそが、ソフィスト術における即物性欠如としての非即物性が本来意味するところのものである」⁽¹⁵⁾ 要するにハイデガールは、ソフィストの弁論術や修辭学の重視にダス・マンの饒舌 (Gerede) を見ているのである。従って、たとえハイデガールが語りと饒舌を両義的な関係の下に捉えているとしても⁽¹⁶⁾、だからといって彼が今日のソフィスト再評価の運動に全面的に賛同することはありえないであろう。しかしながら、翻って考えると、たとえ両義的な関係の下に捉えているとしてもそこに真理の言表への、存在の全き現れへの一片の郷愁が残っているからには、今日ハイデガールの批判的継承者たちが却ってソフィストの饒舌を評価しようとすることにももっともな理由はあるのである。⁽¹⁷⁾

(一) Ritter, J., *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, 1977.

(二) Connolly, W. E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, 1991 (杉田敦他訳『マイノリティ・イン・差異——他者性の政治学』岩波書店、一九九八年) 〓 Mourie, Ch., *The Return of the Political*, Verso, 1993 (千葉眞他訳『政治的なものの再興』日本経済評論社、一九九八年) 〓 Honig, B., *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, 1993. 現代政治理論における解釈学をめぐる対立の簡単な見取り図として、拙稿「意味の共有か、意味の解体か——現代政治理論における解釈学的位置」

へと赴くハイデガーではあるが、そこに彼が見出したのは、ソフィストではなく、パルメニデスであり、ヘラクレイトス、アナクシマン드로スであった。プロタゴラスを例外として (Cassin, B. *L'effet sophistique*, p. 108ff.) ソフィストをハイデガーが好意的に評価しえなかった理由は、偏に彼が存在論的問題構制の圏内で思索しているからであり、言語 (*logos*) をただただ存在を現前させるものとして見なしているからである (p. 112ff.)。従ってハイデガーの見るところ、ソフィストの言語は頹落した現存在の語る謙舌にすぎない (p. 107)。但し、カッサンは、後期の著作「言葉への道」(一九五九年)にハイデガーにおける存在論からロゴス論への転回を認めている。ここではハイデガーは、存在をもたらすものは言葉であることを主張しながら、言葉を更に根拠づけるものはなく、言葉そのものが根拠であると語っている。「ハイデガーの主張するこの「言語」の詩的能力は、パルメニデスのなま同姓 (*ta nêmeia*) よりもはるかに、コルギマス流の言語による世界創造 (*une deminzie*) に近いもの」 (p. 114)