

ルソー以前とルソー以後

——近代政治思想における自由・平等観の意味と意義——

土 橋 貴

「社会科学は社会科学自らが正しいかどうかについて判断を下すことはできない。」L. シュトラウス『政治哲学とは何か』。

- (1) ルソー以前 近代政治思想における自由・平等観の意味。
 - (A) 救済神学のポリテイカリゼーション
 - (B) 政治思想における近代性
 - (C) 救済神学と神学的自由・平等観のポリテイカリゼーション
- (2) ルソー以後 近代政治思想における自由・平等観の意義。
 - (A) M・ハイテッガーの哲学
 - (B) 丸山真男の政治学

(1) ルソー以前 近代政治思想における自由・平等観の意味

(A) 救済神学のポリティカリゼーション

一七世紀のイギリス革命は自由を勝ち取るための闘争であり一八世紀のフランス革命は、E. パークがそれを自由を求める革命と誤解してしまつたが、平等を勝ち取るための闘争であつたことでイギリス革命とは異なる。そのようなフランス革命に対するバックラッシュの意味をもつ一九世紀は、平等よりも自由の再実現を叫んだ。ではなぜ一八世紀のルソーは一九世紀に出現する自由主義を牽制するような平等主義的自由の政治思想を展開できたのであろうか？それを理解するためには我々は「ジュネーブのコンテクスト」Genevan contextのもとでルソーの政治思想を探っていかなければならない。M. クランストンの『ジャン・ジャック』によれば、ルソーが生まれたとき、ジュネーブの人口は約二〇〇〇〇人でそのうち成人男子が五〇〇〇人そして成人男子のわずか約一五〇〇人が「旧市民」と「ブルジョワ」で、彼らのみが「市民権」(Ⅱ参政権)をもつていた。その他の住民たちは、「出生民」(ジュネーブで生まれた在留外国人の息子で定住権のみを認められる)と「居住民」(カトリックの迫害によりしばしば新しくたどり着いた難民で定住権のみを認められる)そして「臣民」(主として市壁の外にあるジュネーブ人の土地に住んでいる農民)の三者に分けられ、彼らは市民権をもたなかつたし、たとえれば時計製造業を含む儲けの多い商売に食い込むことを許されなかつた。⁽¹⁾ここから時計職人であつたルソーの一族が特権を付与された階級であつたことが分かる。ルソーの時代ジュネーブでは先に述べた三つの住民に対しては特権階級であつた「旧市民」(金融資本家層等)と「ブルジョワ」(中小製造業者層等)のうち前者が政府権力としての「小評議会」を掌握し後者が立法権としての「総会」を掌握していたが、双方は絶えず衝突を繰り返していた。小評議会は総会により制定される法を恣意

的に解釈し執行したり（小評議会はそれを自由といった）あるいは法の執行をサボタージュしたりして法の平等適用を迫る総会に逆らっていた。総会派に属するルソーは、小評議会の権力を総会に従属させるイデオロギーを構築した。それが平等主義的自由論であった。

しかも重要なのは、ルソーが平等主義的自由論をキリスト教的救済神学の「ポリテイカリゼーション」*politicalization* のなかで構成したことである。後に述べるが救済神学をポリテイカリゼーションする形で始めて新しい政治思想を展開した人物はT・ホッブズであったが、では救済神学のポリテイカリゼーションとはいったい何だろうか？救済神学のポリテイカリゼーションとは簡単にいえば「神学的言説の政治的言説への変換」をさす。

一六世紀までの神学者が眼の前で繰り広げられる政治的抗争を神学的言説とおし弁証したのに対し、一七世紀以降の政治哲学者はそのような抗争を政治的言説により語ったのである。このような言説の変換は近代の「科学革命」によりもたらされたといわれる。

(B) 政治思想における近代性

近代政治思想は「私をもって政治学は始まる」といった一七世紀の「科学革命」を潜ったホッブズを待って開始されたといわれる。しかしこの政治思想の「近代性」の開始は一七世紀の科学革命を介してのみ始まったのである。レオ・シュトラウスの『ホッブズの政治哲学』によればマキアヴェリは近代政治哲学の創設者である。シュトラウスによればマキアヴェリ政治哲学の近代性は以下四つのことにある。①はプラトンやアリストテレスの「古典的政治哲学」に対する攻撃やキリスト教に対する反神学的情念に②は政治の基準を「存在すべきもの」から「存在するもの」に降ろしたことに③は運やチャンスを支配するプランにそして最後の④は法や望ましい社会秩序を可

能にするのを欲することに⁽³⁾。確かに一六世紀のイタリア・ルネッサンス人マキアヴェリの政治思想は、その「コスモロジー」と「アンソロポロジー」を見る限り、非科学的でありその意味で古代中世的な伝統に滑り落ちる古い思想をもっていたのは否めないが、それにもかかわらず彼の『君主論』を読めば分かるように、後に説明するが一七世紀イギリスの「ネオロマン派理論家」や一八世紀のモンテスキューとルソーをおしさらに促進される近代政治思想の方法原理形成につながる要素を秘めている点が見受けられる。これからそのことを説明しよう。

一六世紀の宗教改革者は、一方では古代の神学者アウグスティヌスに帰ることで天上の世界に向かっていき、他方ではルネッサンス人のN. マキアヴェリは、『君主論』に典型的な形で見られるように、神学からの「政治（＝権力）の論理」の解放を理論化することで地上の世界に向かっていったことで異なるが、改革のトレーガーをトッブエリートから民衆に求めつつあった点では双方は同じであった。マキアヴェリは、『君主論』の第一五章の「世人に、とくに君主に褒貶の原因となるもの」で、政治なるものを解明するために彼なりの「新しい方法」を提示した。⁽⁵⁾ マキアヴェリは『君主論』を「想像によらず事実の真相に即」し書こうとしたといった。マキアヴェリは、『君主論』で「人間はいかに生きるべきか」と「人間はいかに生きているか」を区別すべきであるといった。一六世紀のマキアヴェリは規範と事実の区別をしたが、区別することそれ自体を目的に据えたのではなかった。人間が「いかに生きているか」を知らなければフイレンツェの都市国家の自由を実現するために人間（君主）が「いかに生きていくべきか」が分からないだろうという考えがマキアヴェリにあった。双方の亀裂を修復しようするマキアヴェリの問題意識を継承したのは一八世紀のモンテスキューとルソーそして最終的には一九世紀のヘーゲルであったろう。マキアヴェリに傾倒し彼をおしローマ史を学んだ一八世紀のモンテスキューは、マキアヴェリからいったい何を学んだのかといえは、それは「人間はいかに生きているか」であった。同じ一八世紀の政治思想家のルソ

ーは、それを「存在するもの」*ce qui est* という言葉に置き換え受容した。しかも彼は一面「存在するもの」を「既成の統治体の実定法」という具体的な言葉で示し、その学問だけに励むならばそれは「重大なしかも無用な学問」に終わるのであろうと皮肉った。しかし他面彼はマキアヴェリへの人間はいかに生きるべきかを「存在すべきもの」*ce qui doit être* という言葉に置き換え受け継ぎ、しかもそれを「国制法」(国家基本法) *le droit politique* といい「これから生まれなければならないのだが、それは決して生まれることはあるまいとも考えられる」といった。ではルソーにとり「これから生まれるべきもの」とは何か。それは「君主を頭上に戴く国家の自由」ではなく「民衆の自治による自由な国家」であった。しかも「存在すべきもの」を「存在するもの」とおして実現するしかないのを誰よりも知っていたから「アンチテーゼの天才」ルソーは、「存在するもの」と「存在すべきもの」との矛盾とを決してそのままに放置するようなことはしなかった。彼は、「存在するもの」と「存在すべきもの」の矛盾を止揚する新しい政治制度論を構築しようとしたが、それを「国制法」といったのであり、その作業を先に述べたように、キリスト教的救済神学のポリティカリゼーションのなかで実践していったのだと我々は前以ていおう。

(C) 救済神学と自由・平等観のポリティカリゼーション

ところでキリスト教の「目的」*telos* とはいったい何であろうか。それは文字どおり神による人間の死後の魂の「救済」*salvatio* に尽きる。キリスト教が救済神学と呼ばれる所以はそこにある。そのような救済神学をシェーマ化すると次のようになるだろう。(a) 無形の人格をもつ創造神による世界の創造↓(b) 人間の自由意志による善悪の二元論的世界の出現↓(c) メシアとしてのイエスの登場とその処刑↓(d) 終末の到来(イエスの復活再

生と彼のサタンとの戦いをとおした「千年王国」の実現) ↓ (e) 最後の審判 ↓ (f) 魂の救済。周知のように古代から一六世紀の宗教改革の時代まで救済の問題は神学的次元で扱われた。では救済神学で神学者が自己に課した根本テーマとは何か。それは〈神の善と人間の悪〉の対立をどのようにして解くかであった。これは神学者により「神義論」(あるいは弁神論)と呼ばれた。それは人間世界に存在する悪に対して神の義しさを説いたり弁護する学である。ではどのようにして神は悪つまり墮落から人間を救済するというのであろうか。そこから古代のスーパースタ―であった神学者は、神義論的対立を解く方法として、人間は神の「恩寵」gratiaによって救われるのかそれとも人間に内在する「自然」⁽⁷⁾naturaによって自己救済をはかっていくことができるのかという有名な〈恩寵対自然〉の二項対立のパラダイムを發明した。神学者は考えた。人間は、神から与えられた「自由」を濫用し「墮落」(原罪)をつくりだしその墮落を「平等」に背負ってしまったと。時代は下り一六世紀ジュネーブの宗教改革者J・カルヴァンはこの神学的自由と平等を〈墮落の自由〉と〈墮落の平等〉という意味におさえたとき、古代の神学者の考えを継承した。一七世紀の厳格なカルヴィニストであったホッブズは、このような墮落の自由と墮落の平等を〈他者を殺害する権利〉(自然権)としての自由と〈他者を殺害する権利の相互性〉としての平等という政治的言説に変換しながら受容していった。

では神はこのような罪深い者をどのようにして救済するのか。ここから〈契約神学〉covenant theology が生まれた。契約神学を溯源すればモーゼをとおしたヤハウェとユダヤ人の契約という旧約聖書にたどりつく。旧約聖書の要諦はどこにあるかといえば、それはユダヤ人の神への服従とユダヤ人の現世での救済の交換契約とこの契約の保証人としてモーゼを立てるといふ教えである。この交換契約をキリスト教は、神への忠誠とキリスト者の来世での救済の交換契約に転換し、さらにその契約を保証する者として「贖い人」イエスをもつてくるという具合に変換

していった。後に特に契約神学を強調したのは一六世紀ジュネーブの宗教改革者カルヴァンと彼の弟子たちであった。このようなキリスト教的救済神学は一七世紀のイギリスのピューリタン革命期になると、カルヴァンの忠実な弟子であったホッブズの『リヴァイアサン』に典型的に見られるように、先程述べたようにポリテイカリゼーションする形で「歴史化」historizationしていくことになる。ホッブズの救済神学のポリテイカリゼーションは次のような形で現れることになる。〈神〉の〈恩寵〉による〈彼岸〉での〈魂〉の救済という神学的言説から〈社会契約を契機として生まれる〈地上の神〉（リヴァイアサン）の〈国家権力〉による〈此岸〉（国家）での〈生命〉の救済という政治的言説への変換の形で現れるのである。後のロックとルソーは、ホッブズにより始められた救済神学のポリテイカリゼーションを忠実にトレースしたことがここで分かる。

ところで一七世紀のデカルトから始められた〈前期啓蒙主義哲学〉は、一八世紀フランスの〈後期啓蒙主義哲学〉になると急速に実証主義的要素を帯びていくことになる。⁽⁸⁾一八世紀の実証主義的精神は、価値的領域と事実的領域を厳しく分けるようになり、かつ事実的領域が価値的領域を侵食侵犯していき始めた。宗教から科学への時代が始まったのである。啓蒙主義哲学の波は一七世紀の終わりから一八世紀にかけてジュネーブを激しく洗う。ジュネーブのカルヴァン主義者も時代の波に乗るためには、自己を変革し修正せざるをえなくなった。そのような歴史的文脈のもとで「修正カルヴィニスト」といわれるジュネーブ人牧師たちが出現した。彼らは〈恩寵と自然の対立〉というパラダイムを根底から覆し次のようにそれを変えた。〈自然と歴史の対立〉のパラダイムに。しかもこの矛盾を解く能力に自由が据えられた。古代・中世そしてカルヴァンの神学では自由は呪われたが今や祝福の拍手を浴びる。自由の本質は自己を「完成する能力」pâtchibilitéにあり、人間はこの能力を平等にもつとされた。ここに人間の倫理的能力に対する楽観的見方ができたのである。このような楽観主義的精神は、実は一七世紀イ

ギリスの政治思想家でかつソツィーニアンであったといわれる、J. ロックの『人間悟性論』の「タブラサ」(白紙)という観念をジュネーブ人牧師たちが受容したところから生まれたといえよう。生まれた時人間の精神は白紙であり、人間は悟性の発達により白紙の精神に自己の成長の跡を刻み込んでいくことができるはずだというのがロックの考えであったが、この思想をジュネーブの牧師たちは受容した。⁹⁾人間はその成長過程で、タブラサに文字を書き込んでいくように、自らの自由意志により善き者となったり悪しき者となったりする。人間の未来は閉ざされているのではない。人間はアプリアリに悪を背負い死ぬまでそれに振り回されるはずがない。主として「認識能力」の側面をもっていたロックのタブラサの言い換えであった「自己完成能力」は、ソツィーニアンのジュネーブ人牧師たちにより「倫理的能力」に変えられ、さらには彼らによりそれは善きものとされたのであった。ルソーの祖父ダビット・ルソーは、一六九〇年ジュネーブの自由主義者たちと共に、イギリスのウィリアム三世がボウインの戦いで勝利したことを喜び、それを祝うためにかがり火を焚き花火を打ち上げた。その時「ジュネーブ市の小区長ダビット・ルソー氏」Le sieur David Rousseau, dizentier à la Cité は、フランス人居住者の家屋の近くで危険にかがり火を焚いた科で告訴された。¹⁰⁾ここから祖父ダビット・ルソーが反政府運動のアクティブであったことが分かる。ルソーの一族は修正カルヴァン主義者の牧師たちと交流を結んでいたのである。そのようなジュネーブのカルヴァン主義者の牧師たちにロックの思想が革命思想として浸透していったのである。ルソーは、ジュネーブの修正カルヴァイニストであった牧師たちの自由・平等観を吸って生きていたのである。一六世紀はルネッサンスと宗教改革をもって始まった。ルネッサンスは「存在するもの」としての客観の世界に宗教改革は「存在すべきもの」としての主観の世界という逆方向に向かっていったといわれるが、反中世運動を展開したことでは同じであった。一七―一八世紀は反中世運動の総仕上げの段階にあったといえよう。中世とは存在するものを「真善美の客

観体」ととらえる世界であったが、〈神学の民主化〉(キリスト教のイスラム化)により宗教改革者は存在するものを虚偽だといひ放ったのである。

これまで述べたように近代政治思想家の自由・平等観は宗教改革者カルヴァンの救済神学が政治化されたものであった。ではルソーの一般意志という言葉で表明された自治の国家論はどのような思想的系譜の下で生まれたのであろうか。先に簡単に述べたがその問題を考えるためには、クエンティン・スキナーの『マキアヴェッリ』を参考にしながら、もう一度マキアヴェッリに戻ることが必要であろう。スキナーの『マキアヴェッリ』によればマキアヴェッリの『リウィウス論』のテーマは何が「共和国を大帝国にまで昇りつめることを可能にしたか」⁽¹¹⁾であった。スキナーは、マキアヴェッリの言葉をとらえ彼の最大の目的は「偉大さに向かう都市は「国内の」専制君主の支配、また「外部からの」帝国権力を問わず、強制されるあらゆる形の政治的隷属から自由でありつづけなければならないということ」⁽¹²⁾にあったと述べた。マキアヴェッリにより求められたものは自由であったが、それは近代政治思想における自由とは異なる。マキアヴェッリの自由とは都市の共同体が「都市の共同体以外のどのような権威からも独立している」ことをさし、その独立は「都市の自由」をさし、近代政治思想のように決して「個人の(自然権としての)自由」ではなかった。自由とは都市の「自治」を意味した。都市国家の自由を守る鍵は市民全体の軍事的「ヴィルトゥ」しかない。「マキアヴェッリ革命」Machiavelian revolutionとは、「フォルチュナ」のトレーガーがあくまで「善い軍隊」をもち軍事的ヴィルトゥにより都市を導く政治的リーダーであることを示す点にあった。マキアヴェッリは「正統派の議論」から外れたラインで「宗教の価値」を認める。彼は宗教上の真理には無関心であった。彼は国家統合の役に立たないキリスト教には無関心で、統合に有用な「ローマの古代宗教」に注目した。⁽¹³⁾彼はこのような宗教により支配をする「立法者」を要請した。マキアヴェッリは共和国ローマから「自由な国家」を学んだ。彼は

他国からの共和国の独立が自由でありその自由を守る政治的技術として宗教が必要と考えたのであった。先に触れたように後のルソーは、このような都市の自由を民衆の自由に切り換え、民衆の自由を実現する統治技術としての国家宗教観を『社会契約論』で「市民的宗教」という形で提起したとき、共和主義者マキアヴェリの政治思想を受容したといえよう。

さらにスキナーの『リベラリズム以前の自由』によればローマの法的道徳的伝統たる *civitas libera* を学んだマキアヴェリは、先の『マキアヴェッリ』で触れたように、都市の自由を構想したが、同じ一六世紀のイギリスルネッサンス人トマス・モアもまたこの思想を受容した。一六世紀から一七世紀にかけてマキアヴェリやトマス・モアを媒介にイギリスに入ってきたローマの *civitas libera* の復活再生を企てたイギリス人政治思想家が生まれた。それをスキナーは「ネオ・ロマン派理論家」*neo roman theorist* (トマス・モア、シドニー、ハリントン、ニーダム、ネヴィル、ミルトン等)と呼んだ。ネオ・ロマン派理論家は自由な国家のみが個人の自由を保証するといった。マキアヴェリの自由は都市の自由であったが、ネオ・ロマン派理論家のそれは個人の自由⁽¹⁴⁾に変わった。では自由な国家とは何か。それは「自治」*self governing* をとし「代議制」とな⁽¹⁵⁾って現れる。スキナーによればホッブズの自由論は、ネオ・ロマン派理論家のそれに対する反駁として提起されたことになる。スキナーによればイギリスのネオ・ロマン派理論は一八世紀になると廃れた⁽¹⁶⁾。しかし一八世紀にルソーがマキアヴェリを「共和主義者」と規定し、平等主義的自由をめざす一般意志の政治体を「共和国」*Republique* と呼んだとき、イギリスで廃れたといわれるネオ・ロマン派理論家が主張した自治の国家論を継承したのは確かである。

(2) ルソー以後 近代政治思想における自由・平等観の意義

(A) M・ハイデッガーの哲学

一六世紀の宗教改革とルネッサンスは近代政治思想を生む土壌であった。宗教改革者カルヴァンにより主張された神学的自由・平等観は、一七―一八世紀になると政治哲学者によりポリテイカリゼーションされ政治的自由・平等観に変換されながら生き延びた。またルネッサンス人のマキアヴェリは、フイレンツェの対外的独立を守るという目的から「国家の自由を守る」自治都市国家論を展開することとなったが、このような自治都市国家論は、一八世紀のルソーになると「個人の自由を守る」平等主義的政治体論という形に変換され受容された。聖なるものから俗なるものへの変化を示す一六世紀のルネッサンスと宗教改革の理念は、一七世紀から始まった政治革命によって政治化され一八世紀には遂にルソーに典型的に示されるように、国家の自由ではなく個人の自由を守るために個人から構成される平等主義的な「共和国」理念となっていた。一六世紀に始められた近代は、一七―一八世紀の政治革命と一九―二〇世紀の社会革命によりその頂点に達したが、いまここで我々が解明したいのは、二〇世紀がルネッサンスと宗教改革の課題を止揚したルソーの政治思想を発展的に継承したか否かである。我々は、その問題を政治思想の視点から、M・ハイデッガーと丸山真男の二人の思想に焦点を合わせ見ていくことにしよう。

ところで二〇世紀とはいったいどのような時代であったのだろうか。それは戦争に明け暮れた時代であったといえよう。二〇世紀初頭の第一次世界大戦は前線と銃後の区別を抹殺する「総力戦」total warの幕開けであった。ドイツ帝政は総力戦を勝ち抜くために統制経済システムを建設したが、一九一七年に出現した革命ロシアのレーニンはそれを左翼的に改編する形で受容し共産党による統制経済システムをつくった。さらにそれをドイツのヒット

ラーは右翼のにリメイクした。一九三三年に生まれたナチス体制はドイツ国民から自由を奪い国民を無力な平等の立場に蹴落としてしまった。

後世から考えてみると第一次世界大戦と第二次世界大戦の「戦間期」は「戦争待機の時代」であった。これから説明するハイデッガー（一八八九—一九七六）哲学のキーコンセプトを解くためには彼が「戦争世代」war genera-tionであり、哲学の世界に〈闘争〉や〈例外〉や〈決断〉そして〈覚悟〉等の戦争用語を持ち込んだことを理解することが大事である。さてドイツ戦間期のもので二〇世紀最高の哲学者といわれるハイデッガーが出現した。そこで我々はナチスの黨員番号三一二五八九四をもったハイデッガーの哲学を、政治哲学の視点から批判したR. ウォーリン (Richard Wolin) の『存在の政治』を援用しながら見ていこう。ハイデッガーに対するウォーリンの基本的な問題意識は、ハイデッガーと「その作品のもっとも一般的な知的欠陥」つまり「今世紀最大の哲学者（少なくとも大陸の伝統においては）と史上最も残忍な政治体制とのあいだに交わされた悪魔の契約をめぐる壮大な歴史物語—あるいは悲劇—」を、ハイデッガーの作品から内在的に抽出あるいは暴露することにあった。ウォーリンによれば『存在と時間』⁽¹⁸⁾は、「歴史的ドキュメント」⁽¹⁹⁾つまり「戦間期ドイツの文化批判に属する著作」として読まれるべき作品であった。この戦間期に第一次世界大戦を戦った血なまぐさい「戦争世代」がいたが、問題は戦争世代が有していた精神構造である。戦間期ワイマール共和国は「共和主義者なき共和国」あるいは民主主義国家を支える市民がいけない国家と呼ばれてよい国家であった。ワイマール共和国は左翼と右翼の双方から挾撃されたが特に右翼から目の敵にされた。この右翼に「保守革命派」なるものがあったが、保守革命派を束ねるイデオロギーとは何であったろうか。アメリカ人ドイツ史家J. ハーフの『保守革命とモダニズム』によれば、保守革命派のイデオロギーに「反動的モダニズム」といわれるものがあつた。E. ブロツホによれば反動的モダニズムの特質は「非同時的な

ものの同時存在⁽²⁰⁾といわれるものがあった。平和が支配する時代、反動とモダニズムの双方は接合しないが危機の時代になると例外的に双方は容易に接合してしまう。それは進歩的なものに対する反動であるナチズムと進歩的なものといわれるモダニティを典型的に示すテクノロジの発展が接合したものである。反動的モダニストは「テクノロジ」という面での近代化追求者⁽²¹⁾であったが、ニーチェ的に「理性に対して精神と意志が勝利をおさめる」ことを願った点で反近代主義者であった。反動的モダニズムは、ハーフによればテクノロジと文化とを和解させまた啓蒙的理性を拒否し近代的テクノロジを受容することによりナチの権力掌握の地ならしをした。保守はたんなる反動では生き残れない。行きのびるために保守はモダニティを利用しなければならぬ。保守革命が叫ばれる所以はそこにあった。このような「反自由主義的近代化の特殊な道」を突進している国々が現在も陸続と現れるから怖いのである。ハーフは、フランクフルト学派の理性観に逆らい、反動的モダニズムは理性的であったから悪かったのではなく、むしろ十分理性的でなかったからあるいは理性を悪用したから悪かったのだといった。さてハーフの『保守革命とモダニズム』によればこの保守革命派が出現する背景には次のような条件があった。①は特殊ドイツの背景として民主主義と自由主義的伝統が弱体なまま急速に資本主義化・工業化・都市化が進行したこと②は①により台頭した中産階級が反近代的な私生活と工業化された公的生活にズレたまま生きていたことそして③は牧歌的共同体のイメージが戦争世代により戦争における「塹壕の男性共同体⁽²²⁾」のそれにとって変わられたこと。ハイデッガーの哲学は以上の三つの条件をもとに生まれたが、特に③の指摘に注目することが大事である。軍隊は上官への絶対的服従を徹底化する。後に説明するが総統ヒトラーへの絶対的服従を説くことになるハイデッガーは、戦争という例外状況のもとで日々上官により戦死の覚悟を迫られる兵士の精神構造を哲学的次元で語ったのである。ところで先に触れた特質をもつ反動的モダニストのなかでハイデッガーの哲学はどのような位置を占めるのであろう

か。ハイデッガーは保守革命派に共鳴したが、反動的モダニストのように素朴にテクノロジーの進歩を肯定しなかったと思われる。ハイデッガーは、『存在と時間』で、デカルトをフォアランナーとする近代の主客二元論が、自然科学者あるいは技術者という特殊な現存在の特殊な存在把握方法から生まれたのであり、その意味で、主客二元論により把握された存在を一般化あるいは普遍化できないとい²³い、また一九六三年の『技術論』で、「世界」つまり「自然」を自己の前に「像」として「立て集める」テクノロジーは、近代形而上学の完成であり自然からエネルギーを搾取するために考案されたのであり、決して喜ぶべきことではないと述べたことから分かるように、²⁴技術的理性から生まれるテクノロジーを否定的に見ている点で、反動的モダニストとは異なる位置にいた。

さて保守革命派の世代を代表する知識人の主張が、先に触れたように、E. ユンガの「闘争」次にC. シュミットの「例外」状況とそこでの「決断」そしてさらに加えればハイデッガーの「先駆的覚悟性」であった。三人の戦間期知識人の言葉をつなぐものはいったい何か。この三人をつなぐものは「戦争あるいは戦場」であつたらう。戦争は敵との命を賭けた闘争である。戦争の対極に「平和」がある。戦争とは「例外」であり平和とは「常態」をさす。平時は通常「法治」が支配する世であるが、例外時の戦時は超法規的な決断が支配する修羅場である。例外状態としての戦争という視点から政治の世界に光をあてると暗闇から「友」敵なるものが浮上してくる。友は受容のそして敵は排除の対象である。敵と戦うため出征することは戦場で自己の砕け散る肉体をそれに先駆けて覚悟することを意味する。要は生きた死人になり切ることである。そのような先駆的覚悟性から過去にもどり過去を見れば過去はどのように見えるか。過去は自己が戦死するように最初から「子定」づけられていたものとしてとらえられがちであるのが分かう。今触れた戦争での精神構造を哲学のそれに位相変換すればハイデッガーの『存在と時間』での存在論の意味が分かってくるであらう。ハイデッガーは、『存在と時間』で、C. シュミットの常態

と例外の二項目対立のパラダイムを次のように設定する。〔非本来性〕としての現存在の実存（「世人」の実存）と「本来性」としての現存在の本来的存在の二項目対立のパラダイムに。現存在の実存の根拠は何もない。それに気づいた時現存在は「不安」になる。「ルター主義的な音色」⁽²⁵⁾を奏でる「良心」は現存在に向かって叫ぶ。不安から脱出せよと。では現存在は世人的存在からどこに脱出すればよいのか。そこから何かを選択する決断がでるが、それをハイデッガーは自由と呼ぶ。しかしその決断の内容は何もない。卒直にいえば現存在の実存の根拠も選択の内容もない。そうなる⁽²⁶⁾と自由は自己目的化し「自由のための自由」でしかなくなる。C. シュミットの独裁同様「無からの決断」である限り決断それ自体が目的となってしまう。ウォーリンはこれを「覚悟性のアナキスト的解釈」と規定した。

ハイデッガーは、常態としての実存の根拠が無であることを示した後、例外としての現存在の本来的存在なるものを考察する。ハイデッガーはそれを存在の意味といいしかも存在の意味が「時間性」にあるといった。しかし存在の意味は「世人」としての現存在の公共的時間のなかにはなかった。では本来的存在の内容を規定する本来的な時間性とは何なのか。ハイデッガーは『存在と時間』⁽²⁷⁾という。「現存在は、到来的であるかぎりにおいてのみ、本来的に既在しつつ存在していることができる」。この難解な文章をパラフレーズすると次のようになる。死にかかわる存在としての現存在は、死に先駆して自己の死を覚悟し死に立ち向かうという形（到来）で、本来的に既に死の中に投げ込まれていた自己にもどっていく（既在）自己に出会う（現成）。ハイデッガーの本来的時間性は、例外的状況である「戦場のただ中で兵士が抱く時間に対する絶望的な観念」が哲学的言説に変換されたものである。戦場の兵士は、戦死のみが待つ「未だない未来」に先駆して戦死を覚悟し雄々しく戦うべきであり、またそのような戦いのただ中で「最早ない過去」が戦死の結末を迎えるべく「予定」predestinatio づけられていたのを了

解しさらには予定づけられていたそのような戦死を自己の「命運」として受けとめ甘受しなければならぬ兵士としての「現在の自己に出会わなければならない」。今述べた言葉をもつ一度ハイデッガーの哲学的言説に直すと次のようになる。現存在は、死のみが待つ「未だない未来」に先駆して雄々しく生きるべきであり、またそのような存在のただ中で「最早ない過去」が死の結末を迎えるべく「予定」づけられていたそのような死を自己の「命運」として甘受しなければならない現存在としての「現在の自己に出会わなければならない」。本来的時間性とはハイデッガーにあっては「未だない未来」と「最早ない過去」が出会う「いま」という「瞬間」を意味する。ハイデッガーは自己の死に先駆しその死を覚悟する「いま」という例外的な瞬間を自己目的化しながらその瞬間を生きていることが本来的存在としての現存在に相応しい存在だといっているのである。ハイデッガーが「瞬間」の神学を打ち立てたといわれる所以はここにある。ハイデッガーのこのような瞬間を神聖化する時間論にはアウグスティヌスという先駆者がいる。アウグスティヌスは、『告白』で、時間論を展開したが、そこで時間を「過去のものの現在、現在のものの現在、未来のものの現在が存在するというほうがおそらく正しいであろう。：これらのものは心のうちにいれば三つのものとして存在し、心以外にわたしはそれらのものを認めない」といい、⁽²⁸⁾「未だない未来」を「期待」へもはやない過去」を「記憶」とそして唯一存在する現在を「直覚」の三つに分けた。アウグスティヌスは、未来と過去は存在しないという点では同じであり、存在するのは実は存在しない過去と存在しない未来を存在せしめる直覚という現在だけだといったとき瞬間を永遠化したのが、ハイデッガーはアウグスティヌスからこの内的時間といわれる直覚を継承し、これを瞬間という言葉に置き換えたのであろう。では「瞬間」という「いま」が永遠化される意味はどこにあるのか。「永遠」は神にしか存在しないはずだが瞬間的存在である人間には永遠を直覚する能力が備わっている。なぜか。人間が永遠を直覚する能力をもつのは神が自己に似せて人間を造ったからであ

る。だからアウグステイヌスにとり「いま」という瞬間は重要な意味をもつ。キリスト教神学を否定したハイデッガーは、その代わりに「存在の神学」を打ち立て「いま」という瞬間的存在を神聖化することになる。

ここで視点を變えてみよう。存在の意味を時間性に求めるハイデッガーのやり方をその外から眺めると何が見えてくるのであろうか。ハイデッガーは現存在が「世人」の時間概念に存在の意味を見だし生きていくのはまやかしであるといったが、では現存在は、先に触れた例外的かつ異常な時間概念に取りつかれたとき、どのような精神的状態になるのだろうか。「統合失調症者」(これまで精神分裂病者といわれてきた)の一つの例を出し見ていこう。

統合失調症者たちは R. D. レインによれば「海に漂うコルクの栓」⁽²⁹⁾のように存在論的不安定のもとに生きている。コルクの栓が激しく揺れる海でとりあえずは浮くようにあるいはコルクの栓が浮くが激しく海で揺れるように、彼ら(＝コルクの栓)は客観世界(＝激しく揺れる海)のなかで存在するが、彼らの精神は激しく不安定に揺れている。彼らと客観世界は不均衡の関係にあるが、彼らはそのような不均衡のなかにあつてさえ、不均衡を不安がりながら自己なりに均衡状態にもつていき、自己の存在を安定させようと躍起となっている。しかしそこから統合失調症者は、M. フーコートの『精神疾患と心理学』によれば、「一つの私的世界と世界の非真実性への自己委譲」⁽³⁰⁾の二極性という深い闇に滑り落ちていつてしまい、その闇の中でもがき苦しむ。主観性への逃避と極端な客観性への転落という「二つのものの逆説的な統一の中」に統合失調症という病の本質がある。客観性への転落から這い上がろうとする努力の結果が彼らによる客観世界としての①空間と②共同体と③時間の見方に現れているとみてよい。彼らは①の空間を「目的―道具連関性」(のために役立てる道具としての世界)の中で見ることができずそれを「物それ自体」と見てしまう。また①の空間を物それ自体と見てしまう彼らは②共同体もまた「目的―手段連関性」(自己が欲する目的とそれを実現する手段としてつくられた共同関係の総体)と見ることができず、それを自己にと

つてよそよそしくまた遠い存在と見てしまふ。①の空間と②の共同体をそのように「目的―道具連関性」あるいは「目的―手段連関性」の中にあると位置づけることができない統合失調症者は、では③の時間をどのように見ているのか。ノーマルな現存在は何かの目的を実現する「ための」手段として時間があるのを知っているが、統合失調症者はそのことが理解できない。それを統合失調症者の例を出し説明してみよう。精神科医Pの問診の際一人の統合失調症者Mが医師Pにさかんに時間がいかに大事かを訴えたとしよう。「先生、時間は大事ですよね」。医師のPは患者Mのその意見に領きながら質問した。「そうですね、もちろん時間は大事ですよね、Mさん。ではMさんはいったいどのようにして時間を大事にするのですか?」。問われた患者Mは時計の文字盤を執拗に目で追いながら呟く。「今一〇時二九分三〇秒…今一〇時二九分三一秒…今一〇時二九分三二秒…」。〈相互共現存在〉としての現存在は「共」の中に「目的―手段連関性」(→)を実現するための(→)が組み込まれているのを了解している。だから存在の意味は時間性にあるといわれる時の時間性は、「共」の中で決して自己目的化しえずあくまで手段性としてセットされているそれであり、その意味で「相互共現存在」として存在する現存在の存在の意味を、「共」を否定したところに暴露されるといわれる本来的時間性の中に求めるのは正しくない。というのは現存在の存在の意味性としての時間性は、「共」を断ったところで勝手に自己が自己に与えるところにはなく、「共」の中で他者により自己に与えられる側面をもつからだ。失調症者たちは、時間を「目的―手段連関性」のなかで手段としてとらえることに失敗してしまった。時間もまた彼らにとりよそよそしく恐ろしいものとして現れる。そのような時間のとらえかたが先のMの言葉に窺われるといつてよい。現存在は「客観世界」(空間と共同体と時間)を「目的―道具連関性」あるいは「目的―手段連関性」の中で了解するのに失敗し自己の主観に閉じこもり、そのような主観から客観世界に突入すればするほど、客観世界に翻弄されてしまうのは眼に見えている。それが先にレインが「海に漂う

コルクの栓」といった意味である。目的とそれを実現するための手段を提供する〈共〉を失えば現存在はむしろ逆に〈存在の無意味性〉の意識に付きまといれ遂には自己破壊に追いやられかねない。現存在は、〈共〉が蓄積された「生活史」に投錨できた時〈存在の意味性〉に包まれるが、そこから抜錨したら存在の無意味性につきまといやがては無の世界で翻弄されるだけである。現存在が存在の意味を、自己を無化する「死の中」で求めるならば、その先にいった何が待っているのだろうか。現存在は、〈共〉から滑り落ち単独の死の中に存在の意味を求めていけばいくほど、むしろ次のような逆のことにたどりつくしなくなるのではないか。現存在の存在の証しは〈生命〉の中にのみにあるのではないかと。そうなると現存在は、V. E. フランクルが『死と愛』で批判したように、自己の存在を物質の「酸化過程、あるいは燃焼過程」にあるもの例えばやがては燃え尽きる蠟燭に似た存在と規定してしまうことになるかも知れない。人間は「蠟燭の存在」のようなものなのか。このような存在概念はどこから出てくるのか。戦争は人間の生を台なしにしてしまう。現存在は、戦争により未来の「目的」を失い、また未来のそれを実現する上で欠かせない「手段」としての戦略を提供するデータが詰まった過去を無効化してしまえば、後に残されるのはやがては燃え尽きる「蠟燭の存在」としての〈生命〉だけだと思ひ込むかも知れない。

〈共〉に自己を定位することから生まれる生活史なるものを全く実感できないMは、にももかかわらず必死になって自己の存在に意味を与えてくれる〈共〉なるものを探しているのではないか。だがそれを見つけたことができないうMは、生きている証しとなる「瞬間」を時間と錯覚しあるいは捏造しさらには瞬間を自己目的化してしまう。しかしくりかえすと相互共現存在にとり時間は手段であり目的とはならないはずである。瞬間を時間化しさらにそのような時間を自己目的化することからMの奇妙な時間感が生まれる。そして統合失調症者Mの時間感を哲学的言説に変換すると〈いま〉という〈瞬間〉を自己目的化し拝む〈瞬間の神学〉をつくったハイデッガーの本来的時間性

に接近するのではないだろうか。Mの時間感とハイデッガーの本来の人間の時間性はともにマーシナルマンの時間に対する構えである。例外者同士は底で通い合うものをもっているのかも知れない。

さてウォーリンは『存在の政治』でハイデッガー哲学は時代とともに変化していったと述べた。ウォーリンによれば「現存在はいかに存在しているか」と「現存在はなぜ存在するのか」という①前期のハイデッガーの『存在と時間』における「実存哲学と存在の意味の探求」⁽³²⁾は相反する目的を同時に追求することで失敗した。その理由は「歴史的で事実的、そして時間論的に方向づけられている」⁽³³⁾実存哲学に対し、存在それ自体を問いの対象とする「非歴史的で、形而上学的な第一哲学」⁽³⁴⁾はもともと水と油の関係にあるからである。そこで②中期のハイデッガーは「非歴史的で個人主義的な現存在の概念」に「集団主義的修正」を施した。この変化が「現存在」Da seinから「現—存在」Da—seinという言葉で表現されている。その変化はヒットラーが政権を奪取した一九三三年フライブルグ大学総長に就任した時のハイデッガーの演説いわゆる『ドイツ的大学の自己主張』で表明されている。彼はその就任演説で「大学の本質的規定」を「自治」にあるといい自治を「われわれがあるべきところのものに自らあろうとするための、努めを自らに課し、みずからその実現の方途をさだめんとするもの」⁽³⁵⁾と規定した。自治は「あるべきところのものに自らあろうとする」⁽³⁵⁾「自覚により導かれねばならない。しかも「あるべきところのもの」は隠されて在る。したがって隠されて在るものを暴露しなければならぬ。暴露する方法が「技術」としての「知性」である。技術としての知性は「自らをつねに秘匿して存在するもの」に対して「至高の反抗」をつくさねばならない。知性は存在に対する反逆であるが、しかし知性によらなければ存在は暴露されえない。大学人はあるべきところのものへの本源的かつ共同の意志をもつべきである。ハイデッガーは「否定のみをこととする」のを自由とはいわず、一応ルソー的に「自由」を「おのれ自らに法を課すこと」と述べた。自由は「隠されて在るもの」としての

「法」に従うことから生まれる。では隠されて在るものを最終的に「暴露する」者は誰か。それはヒットラーであり、「統率者」ヒットラーに従う者たちもまた統率者となる。大学人は「否定のみをこととする」のではなく統率者に従いながら「民族を通して、精神的付託をになう国家のさだめへと至ること」⁽³⁶⁾あるいは「学問の意志をば、自らの国家において自らを知る」⁽³⁷⁾ことをとおして自由になるのだといわれる。隠されて在るものあるいはあるべきところのものとしての「法」はいつのまにか「国家のさだめ」にすりかえられてしまふ。「国家のさだめ」を知るところを統率者に委ねかつ統率者に従うのが自由とは！それは自由の放棄であり決して自由ではない。さらにハイデッガーは、隠されて在る「アレテー」としての「国家のさだめ」を暴露しそれに従うことでは統率者ヒットラーと被統率者は平等であり、その意味で統率者ヒットラーに対する国民の屈服も服従関係ではなく平等関係にあると考える。このような平等観はナチスによる体制にとり疑わしい者を体制内に入れながら抑圧し排除する「強制的同質化」*Gleichschaltung*でしかないのは勿論である。統率者ヒットラーへの服従を平等というならば、それは平等ではなくヒットラーという「加害者への同一視」(A. フロイト)により生まれる服従者の心理的一体性ををたんに平等といっているに過ぎない。「大学の政治化」に反対するために総長になったのだと見栄を張りながら逆にそれに加担するところから生まれたこのような自由・平等観は、ホップズを信奉するC. シュミットの政治的言説を哲学的言説に変換し語ったものといえよう。

さてハイデッガーの存在論史は、ウォーリンによれば、初期の「現存在」*Da sein*から中期の「現—存在」*Da—sein*を経て③後期の「存在」*Sein*へと変質していく。その道程は哲学的的主義が後退しそれに代わって「本来性・歴史性・命運」としての「作品」が前面に出てくる過程であり、その時現存在は存在の秘密を「聴従する牧者」に変わっていく。③の後期ハイデッガーは、「存在」(大地)を「存在物」(世界)にもたらずものを「作品」

〈芸術―作品・〈思考―作品・〈国家―作品〉とする。そして「諸作品のための作品」と規定される〈国家―作品〉がドイツ民族の歴史的命運を規定する本源的作品となる。ドイツ民族は〈国家―作品〉への「強制的同質化」に導かれる。これは国家以外の自立性を何ら認めない全体主義の承認であろう。いつの間にか「客体」(〈国家―作品〉)が主体化し「主体」(人間)が客体化されてしまうならば、またその上「存在の命運」Seins-geschickの所産を「歴史」というならば、我々は主体の責任をどこに問えばよいのであろうか。ヒトラー体制に対するハイデッガーの加担を免責する戦略がそこにはあるといえよう。⁽³⁸⁾

(B) 丸山真男の政治学

我が国もまた一九三〇年代は戦間期であった。我が国の戦間期はドイツのように共和国ではなく悪名高い天皇制ファシズム国家であった。この「暗い谷間」の戦間期、一九四一年の太平洋戦争に駆り出される戦争世代の知識人丸山真男(一九一四―一九九六)がいた。丸山は二、二六事件勃発の年の一九三六年東京帝国大学法学部三年在学中緑会懸賞論文に応募した。それが「政治学に於ける国家の概念」であった。その論文で丸山は「社会」を一応客観的に「対立し抗争し反撥する諸社会層の弁証法的統一」⁽³⁹⁾と規定ししかもそれは「生成し発展し消滅する具体的総体」として存在するといひ、「政治」の役割を思いを込めて「恣意的な方向への創造」ではなく「歴史的に規定された方向」⁽⁴⁰⁾への創造・形成といった。丸山によれば近代的國家観は中世的國家観の否定のもとに出現した。中世的國家観は権力が「仲介勢力」pouvoirs intermédiairesとしての「教会・ギルド・村落共同体」をとおり個人に到達するという論理を展開した。それに対し丸山は近代的な國家観を「個人主義的國家観」といった。近代の個人主義的國家観は自由で平等な個人を「唯一の實在」とする。そして「個々人の交通の円滑な保証」として國家が要請

される。しからば個人主義的国家観につきまとう問題とは何か。丸山はいう。「個人の自然権と国家主権の絶対性」⁽⁴¹⁾とのジレンマをどのように解決するかという問題である。このジレンマを解決する方法の差は国家観のアスペクトの差となり現れる。市民社会の発展あるいは成熟度の差異が国家権力の強弱の差となって現れる。ドイツは市民社会の不安定と動揺期（プロレタリアート運動の激化と帝国主義的膨張）のもとで、個人主義的国家観を超越するために「ファシズム国家観」として中世ロマン的な万能国家観をひっぱりだした。ファシズム国家は、自由平等な「中間層」を基体とする国家観を導出したが、一旦ファシズム国家をつくってしまえば「階序国家」あるいは「組合国家」をつくろうといったとしても、結局は「個々人をバラバラな個人とする」ことで中間団体を撲滅してしまつた。ファシズム国家の積極的トレーガーたる（本来自由で平等な者であるべき）中間層は、一度それができてしまえば無力な平等の地位に突き落とされてしまった。そこで丸山は「今日のファシズム」といった現下のファシズム国家を超越するために「弁証法的全体主義」を要請するといった。では丸山のいう弁証法的全体主義とは何か。丸山は、それは原子論的個人を唯一の前提とする個人主義的国家観でもなければ個人が団体に埋没してしまう中世的団体主義でもないといった。丸山は、後にそれを福沢諭吉の「一身独立して一国独立する」という言葉で纏め上げることになるが、「個人は国家を媒介としてのみ具体的定立をえつつ、しかも絶えず国家に対して否定的独立を保つるとき関係に立たねばならぬ」⁽⁴²⁾といい、そのような個人的自由と国家的独立の対立を解く政治体制を「弁証法的全体主義」といった。個人は国家により包摂されているのは事実だが、包摂するそれを歴史的に規定された方向へ創造・形成していかなければならない。それが政治の使命であると丸山はいった。では丸山にとり自由とは何か。若き丸山はヘーゲルを精読していた。ヘーゲルは、ある者が他者から逃げるとき、ある者は決して自由でありえないといった。というのは逃げる者は追う者により追われているからであり、その意味で追われる者は決して自

由ではありえないからである。自由は追ってくる者を逆に追い自己を実現していくことから実現される。自由は、自己がつくった国家が自己を疎外するときその国家を否定しつくりかえ自己のものにすることができるとき実現される。⁽⁴³⁾ 一身独立と一国独立はかくして統一される。では追われる者はどのようにしたら逆に追う者を追っていくことができるのだろうか。丸山は述べていないが一身独立と一国独立の対立を統一するのはデモクラシーであることを知っていたであろう。彼はデモクラシーが支配者と被支配者の間に「平等」をつくりだすのを知っていたであろう。丸山は、ヘーゲル弁証法が自由をつかむ方法原理であるのを見破った後、一九四七年「日本における自由意識の形成と特質」で、日本の土壌下での政治的自由観を次のような形で展開する。丸山は、維新直後福沢が期待した「一身独立して一国独立する」は「一身独立」と「一国独立」に分裂してしまい、その分裂の止揚は、一九四五年まで延期されてしまったと述べた。この分裂の中に落ちてしまった国木田独歩は「自然」のなかに自由を見いだし、永井荷風は「岡場所」のなかに居直りそこに自由を見いだしたと考える点に差異があるが、国家から身を引く国家に背を向ける形でしか自由を感じることができなかったことは双方は同じであった。しかし丸山によれば国家に背を向けることから生まれるこのような「感性的自由」(自由な放恣)⁽⁴⁴⁾は真の自由ではない。精々すね者の自由でしかないであろう。丸山により真の自由は「理性的自由」と呼ばれる。では理性的自由とは何か。国家に包摂される個人はどのようにしたら「絶えず国家に対して否定的独立を保持する」ことができるというのか。個人の力では無力である。権力の直射日光をあびた個人は、甲羅を失った亀が太陽の直射日光を浴びたとき死ぬしかないように、亀の甲羅に匹敵する「国家権力に対する社会的バリエード」⁽⁴⁵⁾により守られないとき、国家に対する「否定的独立」など保てるはずがない。高高ファシズム国家により滅ぼされるだけであろう。ではそのバリエードとは何か。それは新しい中間権力としての市民社会でしかない。中間権力により国家権力から個人の自由を守る戦略を練る思

考をすること、それを丸山は理性的自由と呼んだ。

さて二一世紀を迎えた今日、これから出現するかも知れないファシズム国家を阻止する〈新しい政治体制像〉を我々がイメージするのは難しいと思われる。となるとそれを阻止する体制像を過去に探しに行くしかないのではないか。その時中世国家観を、それがたんに古いからといって破棄してよいものであろうか。中世後期の封建制末期に出現した絶対王制国家は、フランスに典型的に見られるように、中間権力としての「社團」により制限を受ける国家であった。国家権力は、決して直接的に末端には届かず、必ず中間権力というショックアブゾバーを経由し末端に届いた。暗い谷間の時代の戦間期丸山は、ヨーロッパ一八世紀のモンテスキューから一九世紀のトクヴィルやF・ギゾーに流れる「保守主義的なりベラリズム」conservative liberalismを継承した福沢諭吉の政治思想を我がものにしていったからこそ、「中間権力」を国家と対抗させることにより国家の力を殺ぎ、それによって自由を実現する政治体制像を描くことができたといつてよからう。天皇制国家の弾圧をかわすためにつくられた「弁証法的全体主義」という言葉は、それゆえにいささかも全体主義ではなかった。それはむしろ全体主義を批判克服する政治理念を内在せしめていたといえよう。しかるに同じ戦間期の哲学者ハイデッガーは、カール・ヤスパーズに「ハイデッガーは自由とは何かを知ら⁽⁴⁶⁾ない」といわれたが、実は平等も知らなかったといえよう。丸山は、ハイデッガーと比較した場合、近代政治思想における自由・平等観のもつ意義をよく知っていたといえよう。

我々はどうのようにしたら二一世紀冒頭の日本に起きている知的状況を的確に理解できるかという疑問あるいは悩みの中にあるが、それを理解するために一度一九三〇年代に溯ってみるのはどうであろうか。というのも現在起きていることは既に一九三〇年代のリフラインであるように思われるからである。日本は明治維新をとおして近代国民国家形成の道を走り始め、日清・日露戦争を経て「国民の建設」nation buildingに一応成功した。その後

「大正デモクラシー」がおき一九三〇年代を迎えるとヘリベラリズムとヘマルクス主義とへ国家主義的ナショナリズムが激しく抗争しやがて天皇制ファシズム国家のなかで超ジンゴイステックな国家主義が勝利することになる。一九四五年から二〇〇二年現在までの日本で、「戦後デモクラシー」⁽⁴⁷⁾を潜った後マルクス主義とリベラリズムと新国家主義が抗争し新国家主義が勝利をおさめる危険が高いかが問われている。我が国を破局に導いた一九三〇年代をよく見れば日本の近未来をかいま見ることができる。一九三〇年代という「未だ去らない過去」が現代人の我々を呪縛しているのだろうか。もし我々を呪縛する一九三〇年代から解放されたいとき、我々は簡単に最早近代は終わった、今や「ポストモダン」の時代だといって浮かれてはならないのではないか。J.ハーバーマスのように近代は「未完のプロジェクト」として依然として我々の眼前に立ちただかつてる。そのような意味で近代政治思想の自由・平等観がもつ有効性を語る意義は現在もあるだろう。

- (1) Maurice Cranston, Jean-Jacques, *The Early Life and work of Jean Jacques Rousseau, 1712-1754*, 1982, The University of Chicago press, p. 15. 周知のように古代都市国家のアテネの市民は奴隷を除いた上でデモクラットであった点で特権階級であったが、ジュネーブの市民もまた「出生民」や「居住民」や「臣民」を除いた上でデモクラットであった。ルソーも認めていたようにジュネーブ市民は特権階級であった。
- (2) Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, 1952, p. xix.
- (3) Leo Strauss, *What is Political Philosophy*, The University of Chicago Press, pp. 46-47.
- (4) Parel, A. J., *The Question of Machiavelli's Modernity*, *The Review of Politics*, Vol. 35, No. 2, p. 321.
- (5) マキアヴェッリ(河島英昭訳)、『君主論』、岩波文庫、一一五―一六頁。
- (6) ジャン・ジャック・ルソー(今野一雄訳)、『エミール』(下)、岩波文庫、二二七頁。
- (7) 〈恩寵対自然〉の二項対立のパラダイムがやがてルソーによって明確な形で〈自然対歴史〉の二項対立のパラダイ

ムに変換されていくことについては拙著『自由の政治哲学的考察』(明石書店)を参照。

(8) 啓蒙主義哲学を一七世紀の「前期啓蒙主義」(デカルト)と一八世紀の「後期啓蒙主義」(フィロソフあるいはアンシクロペディスト)に分けるヒントは、E. カッシーラーの『啓蒙主義の哲学』(カッシーラー(中野好之訳)、『啓蒙主義の哲学』(紀伊国屋書店)から受けた。

(9) Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, p. 119-122. ロベール・ドゥラテは、『ジャン・ジャック・ルソーと当時の政治学』で、ルソーが、人間の「社会形成性」が自然的傾向ではなく人間自身によりつくられたものであり、そのような結論に『人間不平等起源論』で到達していたと述べた。それが人間の自由意志であろう。Robert Derathé, *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1974, p. 147.

(10) Maurice Cranston, *Jean Jacques*, p. 18.

(11) クエンティン・スキナー(塚田富治訳)、『マキアヴェッリ』、未来社、九四頁。

(12) クエンティン・スキナー、同書、九六―九七頁。

(13) クエンティン・スキナー、同書、一一四―一一五頁。ルソー独特の宗教観については拙著『ルソーの政治思想―平等主義的自由論の形成―』(明石書店)の特に「第二章 自然法論 ―秩序の宗教観から―」を参照。

(14) Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, p. 60.

(15) Quentin Skinner, *Ibid.*, p. 77.

(16) スキナーは、18世紀に入るとネオ・ロマン派が没落し代わって「古典的な功利主義が台頭した」といい、その理由に以下の二つをあげる。①洗練されず粗野なジェントルマンの徳に代わってブルジョワジーの作法が普及したから。②ホッブズの自由概念が一般化したから(Quentin Skinner, *Ibid.*, pp. 96-97)。スキナーによればホッブズは、ネオ・ロマン派が「個人の自由」は「自由な国家」(特に代議政体)においてのみ実現されるといったことに反論を加えたが、その趣旨は「個人の自由」(この場合の自由は市民的自由になるであろう)は「リヴァイアサン」のもとでのみ実現されるということにある。

- (17) 戦間期の戦争世代のうちE. ユンガの「闘争」とC. シュミットの「決断」とM. ハイデッガーの「覚悟性」の共鳴性については次の文献を参照。クリステイアン・グラーフ・フォン・クロコウ（高田珠樹訳）、『決断』、「序論」、一八頁。クロコウが述べるように三人に共通する「決断主義」は「ドイツが置かれていた情勢」から理解されるべきである。決断主義はドイツが置かれていた情勢に対し右翼が抱く不満を扇動し一定の方向に流す役割を果たしたといつてよい。
- (18) リチャード・ウォーリン（小野紀明・堀田新五郎・小田川大典訳）、『存在の政治——マルティン・ハイデッガーの政治思想——』、岩波書店、一四四頁。Woln, R., *The Politics of Being, — The Political Thought of Martin Heidegger —*, Columbia University Press, 1990.
- (19) リチャード・ウォーリン、同書、三八頁。ウォーリンによればハイデッガーを歴史的に規定したものは「文化エリート」の反近代主義・非政治主義」（リチャード・ウォーリン、同書、三九頁）であった。
- (20) ジェフリー・ハーフ（中村幹雄・谷口健治・姫岡とし子訳）、『保守革命とモダニズム』、岩波書店、一二頁。
- (21) ジェフリー・ハーフ、同書、一六一—一七頁。
- (22) ジェフリー・ハーフ、同書、一二九頁。保守革命派の台頭に関する三つの背景説明については「第二章 ワイマルルにおける保守革命」全体とさらに「第四章 エルンスト・ユンガの魔術的現実主義」を参照。
- (23) 『存在と時間』で展開されたハイデッガーの主客二元論については以下の拙著を参照。土橋 貴、『国家・権力・イデオロギー』、第六章 平等の政治哲学史のプレリュード、明石書店、一八八—一九九頁。
- (24) ハイデッガーの『技術論』については(23)で触れた拙著の一八九—一九〇頁を参照。
- (25) リチャード・ウォーリン、『存在の政治』、七一頁。
- (26) リチャード・ウォーリン、同書、九五頁。
- (27) マルチン・ハイデッガー（原裕・渡辺二郎訳）、『存在と時間』、中央公論社、五一—五五頁。
- (28) 聖アウグスティヌス（服部英次郎訳）、『告白』（下）、岩波文庫、一二—三頁。

- (29) (30) ミシェル・フーコー（神谷美恵子訳）、『精神疾患と心理学』、みすず書房、九九頁。
- (31) V. E. フランクル（霜山徳爾訳）、『死と愛』、みすず書房、三四頁。
- (32) リチャード・ウォーリン、『存在の政治』、一二四頁。
- (33) (34) リチャード・ウォーリン、同書、一二五頁。
- (35) M. ハイデッガー（清水多吉・手川誠士郎編訳）、『ドイツの大学の自己主張』（三〇年代の危機と哲学）所収、平凡社、一〇三頁。
- (36) ハイデッガー、同書、一一五頁。ハイデッガーの自由観は、ウォーリンによれば「フアシズムの魅力に抗する倫理的な防波堤の役割——あの根底的な自由主義的確信——が欠如したまま」の次元から現れる（リチャード・ウォーリン、『存在の政治』、一一五頁）。K. A. ヒアソンは、『ハイデッガーの墮落——哲学と政治の間——』で、国家社会主義へのハイデッガーの忠誠は「ドイツの大学のシステムを変革しそしてドイツ哲学に世界的歴史的使命を担わせる」ためになされたのであり、ハイテッガーの哲学は、カント、ヘーゲルさらにはマルクスまでそこに入るドイツ観念論哲学の系譜のもとにあり、溯ればプラトンの立法者への傾斜が見られるという。となるとハイテッガーは、立法者プラトンを気取り、独裁者ヒトラーを指導の対象と見ていたことになろう。Keith Ansel Peason, *Heidegger's Decline: between Philosophy and Politics, Political Studies* (1994), XII, pp. 513—515.
- (37) ハイテッガー、同書、一〇四頁。保守革命派は西欧の近代的自由を資本主義と接合してしまった。資本主義の本質はアナキーな競争原理でありそれを保守革命派は自由としてしまった。保守革命派は、経済的競争原理を政治的競争原理に変換したものをそれを代議制国家における政治的自由ととらえる。これを保守革命派（特にC. シュミット）の作品に顕著に見られる）は否定の対象とした。ハイテッガーもまた保守革命派のそのようなイデオロギーに合流した。
- (38) ①前期ハイテッガーから②中期ハイテッガーを経て③後期ハイテッガーに至る変質過程についてはウォーリンの『存在の政治』の「第四章 国家社会主義の内的真理と偉大さ」と「第五章 テクノロジー、反ヒューマニズム、そして実践理性の腐食」を参照。〈存在の命運〉という言葉は、歴史的生の具体的な営みの中で行為をする個人の責任を無

視あるいは切り捨てる戦略戦術的意図をもっている。戦争に対する国民の（一億総懺悔）は個人の戦争責任を無限に希薄なものにしていく。存在の命運はハイテック特有の「水平化する眼差」から出てくる。彼は、水平化する眼差により、アウシュヴィッツのホロコーストと工業化・産業化によって発生する公害による多くの人間の死の問題を、次元の異なる問題ではなく同じ次元のそれに水平化してしまう。これは詐欺的やり方である。水平化する眼差が孕む問題は哲学にのみ限定されないのではないか。例えば「歴史家」（思想史家も入る）もこれまで知らず知らずそのような水平化する眼差により眼前の歴史的事実を水平化つまり（同一性のカテゴリー）の中に溶かし込んでこなかったであろうか。これからの歴史家は（同一性）ではなく（差異性）に目配せしなければならぬ。しかしそのとき注意すべき点は、「文献」をどのように処理するかである。文献もまた歴史的被規定性のもとで「書き手」により選択され書かれたものであるからである。書き手もまた水平化する眼差の呪縛下で書く限りは差異性をカットしてしまう危険性があると思われるからである。

- (39) 丸山真男、「政治学に於ける国家の概念」、『戦中と戦後の間』所収、みすず書房、五頁。
- (40) 丸山真男、同書、六頁。
- (41) 丸山真男、同書、一四頁。
- (42) 丸山真男、同書、三二頁。
- (43) ヘーゲルは弁証法を駆使し彼独自の自由論を展開したがその点については以下の拙著を参照。土橋 貴、『自由の政治哲学的考察』、明石書店、特に第七章の「第二節 ルソーの自由からヘーゲルの自由へ」。
- (44) 丸山真男、「日本における自由意識の形成と特質」、『戦中と戦後の間』所収、みすず書房、二九七―三〇五頁。
- (45) 丸山真男、『日本の思想』、岩波書店、四五頁。
- (46) カール・ヤスパース、『マルティン・ハイデガーに関する覚書』、リチャード・ウォーリン、『存在の政治』、二二五頁。
- (47) デモクラシーには「大衆民主主義」populist democracyと「自由民主主義」liberal democracyの二つがある。一

方が国家をとおし平等の実現に期待をかける傾向があるのに対し他方は個人の市民的政治的自由の実現に期待をかけ国家に対して不信の眼を向け得るだけ国家の役割を極少化していく傾向がある。一方は「人治主義」に傾斜しがちだが、他方はこの自由を実現するために「立憲主義」constitutionalism という名の「法治主義」の実現をめざす。なるほど「政治なるもの」は、C・シュミットのいえば、友敵関係から成り立つ。しかし我々は、シヤンタル・ムフ（千葉眞・土井美徳・田中智彦・山田龍作訳）、「政治的なるもの再興」、日本経済評論社、特に「八章 多元主義と近代民主主義」を参照）によれば、このような友敵関係を今後「抗争者」opponent の関係に切り換えていかなければならない。というのも友敵関係は、相争う者を相互打倒の関係に引きずり込むからである。だから相争う関係者は、憲法を規範に仰ぎ「議会制的民主主義の枠内」でゲームをしていかなければならない。抗争者はこのアリーナを破壊してはならない。そもそもこの枠を破壊するためにこの枠に入ってくる者は、その参加が認められない。将来どんな体制づくりを目標もうともこのことを忘れるならば、これまでの「ユートピア建設」同様失敗するであろう。憲法を規範として仰ぎ議会制的民主主義の枠内でゲームをするということは私益と公益の調整を「自由民主主義体制」が要求する「手続き」に従って行うことを意味する。ここで我々は、自己と他者を結びつける「公共性」publicity とは何かを問うように要求されているといえよう。