

神 と 政 治 と

渡 辺 弘

人間が元来「ポリスの動物」であるということは、アリストテレスを引合いに出すまでもなく、一般の伝統的な観念として認められているところであろう。古くは性善、性悪、両説の対立も本来的には治国平天下の術をめぐる儒家と法家の論争であった。そしてこの人間と政治との関係こそ、その間を古代から投げかけながら今日なお、いや今日に及んで益々論争の熾烈さを加えるに至ったテーマは他に例を見ないであろう。理念は情熱を規制し、統御すると言われていたが、政治の世界では逆に理念そのものが情熱の絆を開放する。そしてそこから政治における限界の不明瞭さが生じてくる嘗って啓蒙学派の哲学者達は人智の進歩が政治をヒューマナイズすると確信して疑はなかった。しかし原爆を始めとしてさまざまな非人道的な、政治現象を経験した現代では、もはや文明は政治をヒューマナイズするどころか逆に非人間化するのではないかという危惧と不安に世界はおののいている。第一次大戦直後に書かれたヴァリエテ（ヴァレリイ）の冒頭の不安は、そのまま現代へ通じる不安でもあった。

従って政治という言葉の概念が人間に与えるひびきは経済や芸術が人間に対する関係といったものの場合とは初めから別ものであり、つまり政治の場合ここでは先ず政治対人間という対抗図式から連想が出發していることも極めて多いのである。この政治対人間という対抗図式は更に権力対人間、あるいはまた、組織対人間といったさまざまなヴァリエーションを派生し、R. マートンのいわゆる「自己実現的予言の役割」を果し、いよいよ非人間的なものとして政治を巨大化し、非政治的なものとしての人間を極少化する効果を生じたのである。

ここで我々は政治とはしょせん人間の営みであり、それ以外のなにものでも

ないという極めて平凡な真理に絶えず立戻らなければならない。しかしそれはあくまで思考してゆく上での不断銘記すべき出発点としてであり決して到着すべき地点という意味ではないのである。もし政治主義に対する抵抗が我々の精神的秩序の中に政治を位置づけることなしにはあり得ないとするならば、その第一歩はなによりも先ず人間像とかけ離れた政治像からの解放——即ちひたすら人間と対立し、それを押しつぶす巨大な怪物として、恐怖と跪拝と嘆声の対象となるだけの政治像からの解放から始まらなければならない。

以上のモチーフのもとに政治対人間という範疇的な対立をいわばアプリアリに想定するものではなく、むしろ逆にその相互滲透を前提とし考えてみたいと思う。しかし現代のような状況下では、このモチーフで採り上げられる事柄や問題を拾ってゆけば、その範囲は殆んど無限に拡げられるであろう。その意味で、ここでは問題構成を包括的にでもなく、あるいは最も重要視されるものだけを選択している意味でもなく、強いて考慮した点と云えば、従来の政治哲学のごとく、余りにも抽象的になることを避け、逆に余りにも現状分析的な世界政治論にも流れず、その何れにも片寄らないという消極的な基準を意識しながらいくつかの問題——即ち先づ第一は政治の世界に登場してくるいくつかの人間像の一般的考察や高度の技術的諸条件の下において組織化の対象となった現代の人間像の解明、第二に、人間が理性的、非理性的に追及する価値対象として、古くからもっとも政治的なものと競合し、また抵触してきた領域の解明とを考えているが、ここでは後者の人間が絶えず探求してきて、しかももっとも政治的なものと摩擦の歴史をもっている領域の一つとして宗教としての絶対者の探求を選びその問題の所在を考えてみたいと思う。

もちろん、ここで言う絶対者とは「神」の意味であり、もしくは、人間活動の絶対的諸形式に対応する究極原理の意味であり、人間の芸術的追求においては「美」となり、科学的追求においては「真理」となり、愛するものにとっては「愛」としてあらわれるものと解してよいと思う。政治における絶対者の探求という奇怪なテーマは、一方による他方の絶対的否定を伴いながら、そのことによって、かえって自らを否定されたものの中にしのびこませ、やがては

そのもの自体に同一化を遂げてしまうという微妙な弁証法を含んだ主題と言えよう。

いわば神とメフィストの関係、「つねに悪を欲して善をなす」ものと神との関係において「ファスト」の序言で語られた弁証法を想起しよう。ところで問題となるのは、本質的に政治的存在としての人間が、同様に本質的な意味にしたがって「絶対者」にかかわる存在であるということの弁証法に他ならないということである。アリストテレスの「政治的動物」という規定をまつまでもなく、人間が政治なしに存在しえない本質をもっているということと人間の諸活動がなんらかのそれ自体によって存立してゆく絶対究極者を要請するという関連が問われるわけである。政治がつねに「悪魔的なもの」を含んでいることはマキアベリーやホブスを引合いに出さずとも一般の伝統的な観念によって認められているところであり、前述の「政治的なもの」の本質に属する種々の「権力」についての考察は、例外なく政治における背徳に言及し、いわゆる権力政治の諸現象に関する論評もまた救いがたい非道徳性を指摘している。現代における最も集約的な政治的対立の表現である資本主義と共産主義とが、相互に相手方の中に「悪魔的」な権力の絶対化を認め、あくなき相互非難をくり返している現象の中に、却って第三者的には、政治的なものが必然的に含有している悪の要素の自意識における反映が示されているのは皮肉である。ここでしばらく政治のなかに含まれる「相対性」という悪の問題を考えよう。

カール・シュミットはその著作の中で「政治的なもの」の本質は、歴史的に言えば革命や戦争という極限状態において最も露骨に表われると述べているが、これはもちろん「悪魔的な姿」としても赤裸々に露呈され、併せてその悪魔的なものが人間存在に対して有する奇怪な弁証法的関連の意味もまた明示されるとしている。

いま、次にシュミットの一節を挙げると「敵の概念には、現実的なもの領域において武装斗争——ここでは戦争が生起しうるといことが含まれる。その武器という概念の本質は、人間の肉体的殺戮の手段というこ

とに関わっている。敵という言葉と同じく、ここで戦争という言葉も、存在にかかわる根源性の意味で理解されねばならない。友、敵、戦争の概念は、それが肉体的殺人の現実的可能性にとくに関連をもち、またもち続けることによって、その現実の意味を獲得するのである。戦争は敵対から生起する。なぜなら、あるものを敵とするということは、他の存在として抹殺することであるから。戦争は日常的であったり、正常のものであったりする必要はなく、また、なんらか理想的もしくは望まじきものとして受け取られる必要はない。しかしそれが、敵という概念が意味をもつ限り、現実の可能的として現存し続けねばならないであろう。」

以上、シュミットの「友=敵関係」の説で、政治的なものを決定する要因としての敵の意味は極めて明快である。即ち彼によれば、革命にせよ、戦争であれ、武器による殺戮が問題となる場合に敵の現実性——政治の現実性が明らかになるというのである。

この思想を要約極言すれば政治的なものの本質は、いわば殺戮をその究極的形態とする人間行動のパターンが、政治的なものの必然的な属性として考えられねばならないことであり、また現実に歴史の中には我々は、政治的行動が、究極においては、法によるか、もしくは法によらない殺人を予想する行動体系の中に存在していた事実を知るのである。

しかし、凡そ殺人を何らかの説を用いて正統化せんとする人間の究極の関心は、そしてその行動は、これを何と考えるのが適当であろうか。それは明らかに人間の邪悪さであり、悪魔的なものの表われと呼ぶかはなからう。もちろん動物界における弱肉強食の現象は周知の通りではあるが、ただ人間の場合、動物とは違って、その殺人行為が「政治的行動」として、社会的行動の伝統的なパターンとなっているところに、その存在の特異性があるといえよう。換言すれば人間においては殺人的行為——悪魔的行動が、何かにすりかえられて、崇高な正統的形態として成立しうるところに、その存在について問題を包んでいるのである。

シュミットによって明白であるように、政治的狀況下における究極の認識の尺度はただ相手が敵であるか、味方であるかという自主的な基準に他ならないのである。それがあくまで政治的決断の核心的作用を意味しており、普通の論理的認識とはその次元を異にしている。従って、政治が、しばしば非人間的な裏切りを伴い、無恥な背徳をその内容としていたとしても、そのような政治の論理からすればむしろ当然としなくてはならない。

敵、味方の選択と認識という政治における決断行為が、政治の本質とするならば、その場合、敵という概念が存在するという現実、一方ではかえって政治の非絶対性の認識に他ならない。しかも、その敵がその存在として抹殺さるべきものであるということは、存在原理の体系に断絶と対立とがあり、それを媒介する如何なる絶対性も存在しないことになる。——このことは言い換えれば、元来政治そのものが、なんら絶対的普遍的なものを追求するものではなく、むしろ絶対的な原理を本質的に欠如しており、所詮は政治が以上の事柄を前提とし、その上で、個々の具体的状況に対処する技術にすぎないことは明確である。即ちそのことは、まさに政治の本質としての相対性——背理性を示すものである。いわゆる「政治的解決」と呼ばれるものが状況の中に含まれるすべての価値＝人間関係に対する臨機応変の不安定な処置にすぎずなんら普遍的な絶対的な解決を意味しないことは自明の事柄と言わねばならない。

ところが、前述の如く政治的解決が何らの普遍的な解決を意味するものではないことは明白であるにせよ、そのことはそこに生ずる人間的な課題がある絶対的な意味を帯びるのにいかなる妨げもしない筈である。その場合、政治的人間と呼ぶ決断主体そのものは自分が同時に二つの異なった秩序に引裂かれているのを意識しないではいられない筈である。政治的判断に含まれる根源的逆説性とは、まさに、味方対敵関係の中に内在する絶対性にかかわっているのである。言いかえると、偉大な政治的行動者の内面においては、自分が創造した政治的現実の絶対性に対する確信と同時に、いわば自分を道具とし材料とする、ある絶対的超越者の意志が固く結び合って意識されていたのではないだろうか。例えば「政治は運命である」と言う言葉で有名なナポレオンにしても、創造者

としての自己と同時に、自己を支配する「運命」としての絶対者をも感じとり意識していたと言えよう。換言すると、政治的人間において、絶対的なものは、かえって、その相対的な政治的決断においてしか表現されることがなく、いわば絶対的なものの断念を伴う行動によってだけ、はじめて絶対者の意味が明瞭になるのではなからうか。以上の論理は、シュミットの友＝敵決断に関連させて言えば、人間はその敵を殺すことによって始めて敵＝味方を普遍的に規定する絶対原理の追求を資格づけられるということになる。しかしこのことは政治的判断に含まれる異常な逆説であることは言うまでもない。

以上が言わば政治的なものにおける絶対者の逆説であるが、しかし絶対者の追求が信仰における殉教という形であらわれる場合を考察してみると、そこにもまた一つの逆説、即ちいわば絶対的なものにおける政治の逆説があるのに気付くのである。キリストの最後の絶叫にこめられた認識は、政治による絶対的なものの殺戮ということであった。この場合、キリストはその主に対する信仰のための死においてかえってそれが政治の中の死に他ならないことを絶対的に認識したと言えるであろう。「主よ主よ、なんぞ我を見棄てたまう」という叫びは、その最高の表現ではなからうか。そのみに止まらず、歴史の示すところでは、あらゆる宗教闘争が、一般に絶対者の追求において、それが自己の対立物である政治への還元で終わっている。いわば史上に見るマリヤの認識に始まってソドムの頽廢に終る事例は、次のごとくマックス・ウェバーによって極めて簡明に述べられている。

「一般に政治を、のみならず職業としての政治を行なうとするものはかの倫理的パラドクスと、その圧力によって己れ自身の上に生じうる変化に対する責任を自覚していなければならない。かれは、くりかえしていえば、あらゆる暴力の中にひそむ悪魔的な力と結託するのである。」(職業としての政治)

ウェバーのこの言葉の中の「かの倫理的パラドクス」と言われるものは、宗

教的、あるいは革命的観念を権力によって地上に実現しようとするものが、その実現のために追随者の群を必要とし、その群の有効な活動を期待するためには、彼等に対する一連の授益組織を準備しなければならず、このようにして、必然的に、もっと高貴な動機に出発はしたもののついに革命のもつ、憎悪や復讐などという低俗な結果で終らねばならないという逆説である。ゲーテに「行動者はつねに無良心である」という言葉がある。すべて良心的であろうとすれば行動を全く避ける以外はないであろう。いかなる政治家といえどもこの逆説を免れることは不可能であった。そして、この倫理的逆説を避けるためには、政治家は政治的行動を断念する他に途なく、従って政治家たることをやめねばならないであろう。

このように観てきた場合、我々は、政治における絶対者と、政治における悪魔的なものが、相互にイメージを交へ、それは同じものであると同時に、同じものではない錯乱を感じさせる。しかし我々はそのような錯乱の中で政治を考えることも出来ないし、またその歴史をたどることも出来ない。再びウエバーを借りれば「世界はデーモンによって統治されており政治と、すなわち手段としての権力と強制とにかかわりをもつものは、ディアポリッシュな力と契約を結」んでいるのである。

このような現世の政治性にたいしてもっとも反措定を表現したのはキリストのいわゆる「神の国」の思想であることは言うまでもない。「わが国は此の世よりのものならず」とイエスは述べている。キリストはその信仰の形成過程で悪霊の「試み」の前に立たねばならなかった。マタイ伝中のキリストに提示された「試みる者」の三つの試みのうちその最後には次のことばがある。

「悪魔またイエスを最も高き山につれゆき、世のもろもろの国と、その栄華とを示して言う『汝もし平伏して我を拝せば、此等を皆なんじに与えん。』」

それに対するキリストの返事は

「サタンよ退け『主なる汝の神を拝し、ただ之にのみ事へ奉るべし』と録

されたるなり」というものであった。

それは史上はじめての宣言された唯一の神の信仰と、現世的秩序とに無関係な普遍的靈的結合の可能性を明らかにしたものであり、人間の自由という意味を、絶対的な精神の光の下に照らし出したものに他ならない。

また、イエスが地上の最も強大な力（サタンの提言）を斥けたとき、彼は人間の自由を古代的な政治の規範から切りはなしたのである。ギリシヤにおいても、ローマにおいても、人間の自由に関する最高の思想はつねにある政治的形式と結びついていた。イエスの自由は、いわばその非政治性において全く新しい啓示を含んだものであり、人間と政治の結合関係に関して巨大な変貌をもたらしたのである。

例えば、ナポレオンの文書の中で「聖書」は「コーラン」と共に「政治」の項目に分類されていたとゲーテは書いているが、この事実は誠に興味深いものがある。このフランス革命時代における天才児は、一切の宗教を政治史のカテゴリーの中に入れることに何のためらいも感じなかったであろうし、また、聖書はそのままキリスト教が一個の「挫折した政治革命」であることのかかりはつきりした暗示を含んでいるといえるのである。しかしそれが古代諸国家のあらゆる宗教とはちがった普遍的な本質を明確にしたのは、それが現世的な秩序の関心から全く超越したという点にこそ求められるべきである。それは古代世界における価値意識のトータルな変換を意味しなれば現世的理想というものではなかった。即ち「人間が自らの力では実現し得ない組織化を達成するために、神の力に呼びかけるという考え方を含んではいな」かったし、古代的な宗教哲学としての幸福論ともちがっていたものであった。つまりキリストの思想によって「幸福説の全体の考え方、即ち、道徳的卓越と政治的並びに経済的福利とは一致するという幸福に関する基本的な倫理則は変化せしめられた」とトレルチは書いているし、このようにして人間精神と現世的秩序との交渉形式は完全に新しい展望が開かれたのである。さらに現世の政治権力によって結ばれた社会関係とは別の精神的共同体を地上に実現しようとするいきさつは、マタイ伝

最後のキリストの次の言葉の中に見出すことが出来る。

「されば汝等往きて、もろもろの国人を弟子となし、父と子の聖霊の名によりてパプテスマを施し、わが汝らに命ぜしすべての事を守るべきを教へよ。」

かくしてキリストの教会が形成され、カイゼルの「剣」による政治的帝国に対立する「神の国」が生れた。そして、そこからルソーが民約論で述べたように「あの融和しがたい人間精神の亀裂が生じ、西欧の政治史に表われた人間の社会的結合形態に関する「葛藤」の原形が生れることとなったのである。

次にルソーの言葉を民約論の中から引用してみる。

「イエスは地上に精神的王国を建てるに至った。このことが宗教の秩序を政治の秩序から引き離し、国家が統一されたものであることを止めさせ、キリスト教の諸人民を、たえず悩ましてきた国内分裂を引き起こすことになったのである。こうした二重の権力からはてしない管轄争いが生れて、これがキリスト教国においては、おおよそ良い政治というものを不可能にってしまった。そして、主君と僧侶とのどちらに従う義務があるのかを、最後の知るなどということは、決して出来ない相談であった。」

このルソーの短文の中にヨーロッパの全政治史の意味が要約されているといっても、あながち不当ではあるまい。宗教と政治、教会と国家、神権と俗権の対立抗争をめぐる周知の歴史がそこに展開し、ヨーロッパ政治思想成立の核心的契機がそこに与えられた。

しかし、ここで我々が問題とするのは、神学とその世俗的形態としての政治哲学の歴史を回顧することではない。当初に述べたように、この場合にもまたウエバーのいわゆる、倫理的逆説が貫いたという問題が当面の課題となるのである。

(平成元年 早春 脱稿)