

政治にかんする科学と哲学(三)

——認識と意志の問題——

小野修

はしがき

一 思考の領域

二 検証の論理

〔以上九二号〕

三 価値と客観的真理

四 真理と信念

〔以上九三号〕

五 存在と当為

六 意志による実現

〔以上本号〕

五 存在と当為

I すでに検討してきたことから、真理について、きわめて漠然とながら把握できることは凡そ次のようなことである。

論理分析の哲学においては、真理は論理的な陳述形式の命題にすぎない。検証可能な命題は科学の対象となり、哲

学は、その検証にあたつての論理の検討をその役割とする。価値は相対的なものであり、検証不可能であるから、その真理価は量り得ない。価値的問題への論及は、命題となり得ないし、従つて無内容である。一方、プラグマティズムにかんして言えば、真理は、ジェイムズの主張に従うと、積極的につくられてゆくものである。価値問題は有用性にすべて帰せしめられてしまう。もっとも、パースの場合は、少し異り、實在に照応するものが真理であるが、それは信念の確定に至る四つの方法のひとつにすぎない。言いかえるならば、實在に照応しないものをも、我々は真理として受け入れることがあるということである。どのような信念にひとが向うかということは、むしろ、テンバメント氣質の問題である。

論理分析の哲学は、検証の原理の有効性の上にその存在意味がかかっているだけに、検証の原理それ自体の正しさは、どのようにして検証されるのかと聞き直られるときに忽ち困難が生じてくる。検証の原理に依拠する場合、われわれは感覚与件へと翻訳(1)できない問題には答えることができない。しかし、答えられないということは、答える必要がないということを決して論理的に導き出してくるものではない。論理分析の哲学者たちが、倫理的な問いに積極的に答えようとしなのは、彼らの方法がはじめからそれに答えるすべてを持たないからであつたと同時に、彼らははじめからそれに答えようという関心も熱意も持ち合わせていなかった。彼らはあくまで科学者であり、その多くは計量的なアプローチに熟達した自然科学者であつた。彼らは倫理上の問いを発することもしない。問題意識の起らないところでは、問いも起り得ないから、彼らのできることは問いそれ自体を吟味することだけであつて、無論答えは、はじめから用意されていないのである。(2)彼らが倫理の問題において熱中するのは記述であつて、伝統的な規範倫理の評価でもなければ、ある特定の価値体系の正当化でもない。価値評価から全く自由な立場で、価値について論じよう

とする彼らの試みは、その公正さを検証する方法がないだけに全く徒勞となる。論理分析の哲学の真理観は、觀念の實在との一致——即ち真理——が經驗的に立証されるということの上に立てられている。經驗的に立証できないものについては真理をうち立てることはできない。価値にかんする問題は、従って真理とは全く無縁な位置に止まらざるを得ない。倫理学はせいぜいのところ「好き嫌いの一覽表」^{カタログ(3)}をつくることにほかならなくなる。論理分析の哲学は、このようにして、価値評価の学としての倫理学の伝統的な役割からの全面的後退を余儀なくされる。

この哲学の目指すところは、すでに述べてきたように、哲学を科学のように非体系的で部分累積的とし、誤謬に修正を加えることによって無用なものにならないようにすることにあつた。即ち、できうる限り、客観性をめざし、価値判断から遠ざかることによって、その不易さを保とうとしたのであつた。しかしながら、これはあくまで、經驗的に立証された真理の認識に限られていた。この認識は存在にかんする認識であつて、当為にかんするものではない。倫理にかんする存在の認識は、たとえば行動理論の対象となるような知覚しうる知識であるが、当為の認識は、存在の認識からは導き出されてはこない。規範的な言明、として用いられる「べし」「べからず」は、「である」といった存在にかんする言明からは論理的には導き出されえない。それは全く次元を異にしている。存在の認識はその真偽をたしかめうるが、当為の認識については、そうしたたしかめをすることはできない。科学が存在にのみ関わることができるのはそのためである。科学が当為について関わることはできないとして、その問題を放棄するとき、当為に関わるのはどのような学であるのか。一般に当為の問題は哲学の対象とされているが、現に見てきたように、論理分析の哲学は、当為を内容空虚なものとしてその対象からはずしている。

マルクス主義について言えば、哲学の役割は形式論理学を弁証法、即ち大ざっぱにいつて論理学であり、当為にか

んする問題はむしろ科学によって導きだされてくるのである。即ち、マルクス主義においては、存在と当為の二元論的な立場はなく、当為はいわば存在の弁証法的発展の過程として把握される。即ち、「べきである」という形であらわされる当為は、いわば、ある事物の弁証法的発展という必然にほかならず、その必然の認識が当為の認識なのである。従ってマルクス主義の真理観は、つねに、この必然の認識が実践を通じて確実にされることを主張するのである。言いかえれば、マルクス主義における真理は、理論と実践の統一の場にある。実践に対する重視が、単に科学上の実験に止まらず、社会的実践行動にまで拡大されているところに、マルクス主義の特徴が見られる。自然科学における実験が、社会科学（マルクス主義では歴史科学）における社会的実践行動に相当する。そのため、社会的実践を通じて、社会の弁証法的発展の理論が有効であることが示されれば、それは、ある一定の歴史的段階における真理を体現したことになる。マルクス主義においては、意識は存在から抽出されるものであるから、存在にかんする認識、即ち科学が、学問の中核をなすのであり、必然の認識をはなれた当為についての認識は、非科学的であり、従って空想的とされるのである。この場合、人間の意志というものを認識とは別の次元におこうとする二元論は当然のことながら捨てられて見ることができるといっても、意志もやはり存在の産物であり、どのような意志を抱くかは、その人間の歴史的階級的な条件によって決定づけられるからである。マルクスの言葉によれば、「われわれが出発する前提は、現実的な諸個人、その行動、そして眼の前に見出されもすれば、自分自身の行動によってつくり出される彼らの物質的な生活条件である。従ってこれらの前提は純粹に經驗的なやりかたで確認されうるのである。(中略)個人がなんであるかは、かれらの生産の物質的な条件にかかっている。」(「ドイツ・イデオロギー」岩波文庫二二二―二五頁) 道徳倫理も当然それぞれの歴史的段階における物質的な生活条件の支配を受ける。エンゲルスはこのことを次のよう

にのべている。「従来のすべての道徳説は終局においては、そのつどの経済的社会的状態の産物である。そして社会がこれまで階級対立のかたちで動いてきたのと同様に、道徳というものはいつも階級道徳であった。それだから、道徳界にも歴史と民族的差別とをこえた永久的原理があるという口実のもとに、なんらかの道徳的教義学を、永遠の決定的な、将来にわたって不変な道徳律としてわれわれに押しつけるような要求を、われわれはすべて拒否するのである。」〔「反デューリング論」岩波文庫、上巻、一五八—一五九頁〕

永久不変の道徳律を拒否するということにかんしては、マルクス主義も論理分析の哲学も同じである。異なるところは、マルクス主義においては、プロレタリアの道徳を積極的に打ち出すに対し、論理分析の哲学においては、道徳はそれを唱道する人間ならびに、その集団の主観的恣意にもとづくときとされる点である。たとえば、エンゲルスが反デューリング論の中で「現在において現在の改革を代表する。すなわち、将来を代表する道徳、つまりプロレタリア道徳こそが、永続性を約束する要素をもっとも多くもっていることは、確かであろう」〔第一篇第九章、岩波文庫、上巻、一五七頁〕と述べるとき、彼がその主張の根拠としていることは、プロレタリアートの歴史的発展の「必然」なのである。——しかし、この必然は自然科学における法則とは異なり、単に客観的に実証されるものではない。それは、実践を通して実証されるというのである。マルクス流に言えば、対象は感性的な人間活動、実践としてとらえ、主体としてとらえる必要があるのであって、旧来の唯物論のようにただ、客体または直観の形式のもとにのみとらえられるものであってはならないわけである。（「フォイエエルバッハにかんするテーゼ」）従って、歴史的必然は手を拱ぎ、傍観して成る必然ではない。その点から見ると、マルクス主義における歴史的発展の必然の真理性は、プラグマティズムの真理観に著しく似た面を有していると言うことができる。すでに述べたように、ジェームズにおける真理は、

有用性において量られると同時に、それは行動を通じて積極的に形成されるものでもあった。——「真理はつくられるのである。それは、丁度、健康や富や力がつくられるように、経験の過程のなかでつくられるのである」——⁽⁴⁾
Truth is made, just as health, wealth and strength are made, in the course of experience.

(1) S・シルバースは、社会科学におけるこの翻訳可能性 (translatability) の追及は失敗に終るとしてデェルケムとヴェーバーの例をあげている。なぜなら、「社会科学においては、自然科学におけるような用語の一致した受容 (the uniform acceptance of meaning of terms) はない。みせかけの一致 (apparent uniformity) も厳密さと正確さの前に崩れ去ってしまう」からである。——Stuart Silvers: *Some Methodological Approaches to Sociological Theory*, ARSP, 1964, I/2, Berlin.

(2) 「言語哲学の哲学者にとって大切なことは、疑問に答えることではなく、疑問の意味を完全に明確にすることにある」——RUSSELL

SPEAKS HIS MIND, op. cit. Chap. 1.

(3) マクグリン＝トナー前掲書、一一七頁。

(4) James, *Pragmatism*, op. cit. p. 143.

Ⅱ 以上のような考察を通じて、われわれが次第に気付きはじめたことは、検証の原理にのみ執着する限り、われわれは社会的な諸問題にかんして、きわめて限られた部分においてしか論ずることができないということである。それは当為については決して論じない。当為は全然命題ではなく無内容だとされているからである。つまり、命題へと翻訳しうるもののみが、検証され、検証に耐えるもののみが、确实性に至る認識をかたちづくるとされるからである。この見解から必然的に導き出されてくるものは、エイヤーや、ライヘンバッハにかんする論及のところすでに触れたように、古典的な学説の多くを検証不能であるものとして形而上学的として捨て去ることであった。マルクス主義にかんしても、この鋒先は向けられ、たとえば、T・D・ウェルドンは、勇敢にも、次のように言い切っている。

「マルクス主義の基礎は無価値である。^{ワイスレス}それは、形而上学的で無内容である。^{エンブテキイ}というのもへあらゆるものは物質で

ある〕とへあらゆるものは精神である〕はともに無意味だからである。なぜなら、これらの真偽を立証する方法はな
いからである。あるいは、その基礎は、半科学（セミ・サイエンス）的な種類の真理への近道、半ばな真理、一応の近似的真理であり、
それ自体は短期もしくは、特殊な状況の場合を除いて、予見的な価値はほとんど、あるいは全くない〕⁽¹⁾

この陳述からわれわれは、マルクス主義に対するウェルドンの挑戦的な態度を読みとることができるが、皮肉なこ
とに、それ自体が検証不可能な価値観によって貫かれている。ウェルドンが、論理実証主義の方法を政治学に導入す
る目的が、彼の言うように政治学から形而上学を追放することであつたにせよ、彼が一方の出口から追い出した形而
上学は、彼が入ってきた入口から、また忍び込んできた。しかも、ウェルドンがマルクス主義を無価値であるとして、
彼なりに判定を下したところで、それによってマルクス主義が消えてなくなるものではないが、マルクスを閉め出す
のは、ミルをさそい入れるためだとわかったら、マルクス主義者は彼の主張に耳を傾ける気にはならないだろう。

ウェルドンはきわめて樂觀的に「言葉の混乱が片づけられたら、伝統的な政治哲学の問題は答えられないものでな
くなる (not unanswerable)」⁽³⁾と述べているが、言葉の「混乱」は片づくことはない。言葉が混乱していると見るの
は、言葉が秩序だつて用いられると想定するからである。ところが、言葉は本来の二つの目的をもっており、つね
に本来の意味に従つて秩序だつて用いられるものではない。論理の伝達と意志（情意）の伝達である。後者において
言葉がその本来の意味をはずれて用いられたり、新しい意味を付加されたりすることは珍らしくない。たとえば「自
由」という言葉は、アメリカの大統領が用いる場合と、中国の首席が用いる場合とで全く意味がかわってくる。政治
の世界においては、用語の概念をすべてきめてから話しはじめるなどということは期待できない。政治における陳述
のひとつひとつの言葉の本来の意味を問いつづけることは徒勞に終つてしまう。というのも、誰も本来の意味をもと

にして話そうとしないからであって、言葉は、こうした場合、語り手の意志を担っているにほかならない。バーナー・ド・ショウはかつて、「私とお話しなさるのなら、まず概念をはっきりさせてからにして下さい」と言ったといわれているが、もしこれに従おうとするならば、国際会議場には各国代表がそろって採用する政治用語の大辞典をいつも一人一冊づつ用意しなくてはならなくなる。ジュネーブの軍縮会議で当事国が押問答を倦ぎずにくり返している報道を読むとき、ショウの言い分もなるほどとなづきたくなるが、概念規定からはじめていたのでは、当事国は永久に交渉の本筋に入ることにはできないだろう。それどころか、国の内外の政治は、選挙をはじめ、裁判に至るまで完全に麻痺してしまうにちがいない。政治の言語が、物理にかんする言語のようにイデオロギーを越えたものになりえないことが、言いかえれば、政治的陳述の多くが、いわゆる経験的に観察可能な陳述へと置換できない理由なのである。

しかし、政治学が限りなく物理学に近づき得ないからといって、政治学の学的成立の可能性が奪われるわけではない。といっても、政治学における「存在」にかんする部分は政治科学となり、「当為」にかんする部分は政治哲学となるとして単純に割り切ってしまう場合、われわれが遭遇するのは、そうした領域の区分がどこまで可能であるのかの問題なのである。というのも、多くの政治理論は、ある「当為」——それが主唱者にとっての信念であるかどうかを問わず——の実現のために構成され、その観点から「存在」は分析されているのである。というのも、「いかに冷静な思想といえども、ある程度の実践的意図は有し、したがって政争にからむ党派性、あるいは階級性、あるいは民族性から全く自由なものではありえないであろう⁽⁴⁾」からである。従って、ウェルドンの言う「政治的基盤など見つけようとしても実際どこにもないとすれば、政治哲学は錯覚 delusion 以外の何ものでもない」という主張は、政治的基盤に「絶対的」あるいは「普遍的」という形容詞を冠しない限り受け容れることは難しい。政治的基盤は、主張者

の共通した利害の数ほどある。政治哲学は錯覚ではなく、現にわれわれの存在の条件に刻一刻作用しつつある実在の一片なのである。

- (1) T. D. Weldon, *The Vocabulary of Politics*, 1953, Pelican Books, pp. 137-138.
- (2) 「破壊されるものは、まぎしく形而上学的がらくた some metaphysical lumber である」——Weldon, *ibid.* p. 15.
- (3) Weldon, *ibid.*, p. 192.
- (4) 今井仙一「政治思想小史」ミネルヴァ書房、二〇頁。
- (5) Weldon, *ibid.*, p. 172.

Ⅲ 論理分析の哲学者が、政治に論及するとき、必ずしもつねに、ウェルドンのような論法をとるとは限らない。たとえば、バートランド・ラッセルの場合、彼が、自ら生み出した論理分析の方法を社会理論の中で、ほとんど用いようとしないうちに、あたかも冷静な論理学者であるラッセルと情熱的な社会改革家であるラッセルとの「二人のラッセル」が無関係に存在するかのよう⁽¹⁾に言われている。このように一個の人格の中にほとんど相容れないのではないかと思われるほどの強烈さで、科学的気質と宗教的気質が併存し、きわめて高い次元において、それらが結び合わされているのを見ることができるとは、ごくまれなことである。しかし、ラッセルのような高さを示すことはできなくとも、われわれは多くの人々において、そうした混合的性格を見ることができるとは決して珍しいことではなく、むしろ、それが一般に常識人と言われているタイプなのである。ラッセルの場合、科学的と宗教的な志向が並みはずれた才能と努力を通じて極端に発揮されたと見るべきであって、決して二人のラッセルがいるのではなく、われわれが見るのはラッセルの二面なのである。あくまで一人の情熱的な学者の多領域での活躍がわれわれの眼を眩ませるのであって、ラッセルは雙面神^{ヤヌス}でもなければ二重人格者でもない。

当為については何一つ言うまいと決意するとき、あるいは決意しつづけるとき、それから生れ出る哲学者のタイプは一時期のウィットゲンシュタインのようなものである。検証可能なものは科学に委せ、自分はただ一途に言語と論理そのものの分析に徹しようとするとき、彼らの眼に映ずるものは単に生命のない血の気を失った世界にほかならない。彼らが、早晚そのような死んだ世界から、生き生きとした現実世界へ参与しようといつか引きもどされるのは、人間としてごく自然なことである。⁽²⁾

純粹に科学的な眼をもって人間世界を見たとき、人間は「宏大な宇宙の中の一断片である銀河系の、その一片である太陽系の、そのまた顕微鏡的なシミほどの衛星である地球上に存在する、不純な炭素と水でできた小さなかたまりにすぎず、いつしか再び分解してもとの成分にかえる」⁽³⁾ものでしかない。しかし、われわれは同時に、その逆に、パスカルのように、人間を「考える葦」と見ることもできるし、アレキシス・カレルのように、不可思議な小宇宙として把握することもできるのである。この二つの正反対の見方が、いわば科学と宗教のそれぞれの観点の特徴を端的に示している。しかし、全くかけはなれたその二つの特徴も、決して、人間の存在をはなれることはできない。近代科学は、デカルト的な「われ」からそれ自らを解放し、純粹な客観性に向って限りなく近づこうとしてきた軌跡を描き、宗教は、自我を限りなく無に近づけることによって、神あるいは自然、その他考えうる絶対者の意志に一致させることを目指してきた。しかし、われわれは、われわれに与えられた存在、即ち、実存を逃れることは決してできない。科学が人間にではなく素粒子に奉仕するものであるというようなことは、パラドックスでしかないように、宗教が「神に対する人の道」(カトリックの公教要理の中にある宗教の概念規定)とされることも単なる神中心思想の素朴な表明にすぎない。科学も宗教も共に、人間の人間による、人間のための知恵なのである。

こうした人間中心主義をスピノザは次のように評している。

「生起する一切の事物はただ専ら彼らのためにのみ生起する。かく人々が信じこむや否や、彼らはあらゆる事物において、彼らにとって最も有利なものをその事物の最も主要な性質を判断し、彼らがそれによって最も快適に感じさせられるものを最も価値あるものと評価することとならねばならない」⁽⁴⁾

スピノザによれば人間中心の見方もひとつの偏見である。たしかに、科学は、生起する数々の事物が人間とは全く無関係に生起することを明らかにしてきた。コペルニクスの転回はおそらく伝統的な人間中心説が完全に足場を失って宙づりになった時点を示している。しかし、宇宙の無目的な、非人格的な変転を認識しながら、なおかつ、人間はスピノザの言う偏見から逃れることはできない。というのも、スピノザの言うように、「我々にとっては、我々の自己保存に寄与する一切のものが有利なもの、したがって、善と考えられるわけである」⁽⁵⁾からであり、生命あるものが自己保存を図ることは自明の理なのである。

(1) ラッセルのこの二側面の連関の問題については、いささか紙幅を要するので、いずれ稿をあらためて述べる予定であるが一応、ここでは二人のラッセル観をもつ人々の見解を簡単に紹介しておきたい。John Lewis: Introduction to Philosophy, Chap. 18——「ラッセルは社会的な主題について思索するために哲学者たることをわざとやめた人である」Durant, The Story of Philosophy, Chap. 10——「バートランド・ラッセルは二人いた。一人は第一次大戦中に死んだが、もう一人は、その経かたびら(Shroud)の中から立ち上った神秘主義的とも言うべき共産主義者であった」その他、類似した見解は E. C. Lindeman, V. J. McGill などによっても述べられている。——Schlipp (ed.) The Philosophy of Bertrand Russell, 一方碧海純一教授はそこに気質上の連関を認めようとしている——碧海「ラッセル」勁草書房二八頁。ラッセル自身は、心理的連関は認めつつ、論理的連関は否定している(シルブ編前掲書中のラッセルの解答文)また、R. P. Martin 氏(元ロンドン大学講師)は一九六四年、京都で「Two Bertrand Russells」という講演を行ったがその磁気テープは京都英国文化振興会図書館におかれている。なお、拙稿「バートランド・ラッセルにおける抵抗の思想と行動」同志社法学第九〇号でも、少しばかりこの問題について

触れておいた。

(2) ウィットゲンシュタインは第一次大戦に従軍し、〈Tractatus Logico-Philosophicus〉(正しくは〈Logisch-Philosophische Abhandlung〉)を四年を費して書いたが、「戦いのさなかにトルストイの倫理、宗教思想に強い感化を受け、捕虜生活から復員した直後に、父の残した少なからぬ遺産をことごとく寄付してしまい(戦前にも彼は詩人リルケやトラークルに匿名で生活費を送っていた)、自らは低オーストリアの僻村で小学校教師として七年を過した(一九二六年まで)つとに公刊された前記の著作が、哲学界に波紋をひろげていることをよそに、隠者にも似た僻地生活をつづける彼は、そのことによって、自説を徹底的に実践してもいたのである。」——市井三郎、前掲「哲学的分析」二〇二頁。

(3) B. Russell: *Sceptical Essays*, cit. p. 31.

(4) スピノザ『エチカ』第一部「付録」——ただし訳文は次による。今井仙一「善について——スピノザ研究(三)」同志社法学第九号、三五頁。

(5) 同右今井論文、五〇頁。

IV 真理の認識がわれわれにとって必要であるのは、それがわれわれの自己保存を容易にしてくれるからである。

真理とは生起する一切のものにかんする因果関係の把握であり、パースの言葉をかりるならば実在に照応する認識なのであるが、それは見出される真理と、つくられる真理の二つのあらわれ方をすると見ることがができる。

そのひとつは、いわゆる自然現象のように、人間の意識とは独立して存在するものに属し、それをわれわれは自然科学的な真理と呼ぶことができる。この真理は科学的な実験によって見出され、かつ確かめることができる。それは人がその対象についてどう考えるかに左右されることはない。従って、これは客体において見出される真理ということから客体的真理と名付けることができる。しかし、これは客観的真理と混同されてはならない。客体的真理は存在にかんする確実性を伴った知識なのである。

それとは対照的に今一つの真理のあらわれ方がある。それは人間ならびに人間社会における人間の意志の支配を受ける領域にかんする認識に基礎をおくものである。それはしばしば信念と混同されるが、信念のように主観的なもの

ではなく、その真理は實際上に適用されるときに、客観的な意図された結果を生じさせるものである。その真理価の測定は、それを実践的に適用したときに生み出される結果の好ましさと安定性にもとづいて果しうる。従って、この真理は、実践によって支えられ、積極的につくり出される点から見て、プラグマティックな真理と呼ぶことができる。それはあくまで真理の担い手の意志に依存して実現が図られるだけに、当為を含む主体的真理と呼ぶべきものである。この二つの分類が真理概念の規定の上から真理というものの二つのあらわれ方としては認め難いとすれば、真理という用語を避けて客体的真理のかわりに「法則」を、主体的真理のかわりに「規範」をあてはめて見てもよい。その場合でも、前者が見出されるものであり、後者がつくられるものであるという対照的な性質には変りはない。存在はもっぱら前者にかかわり、当為は後者にかかわる。というのも、存在にかんする因果関係は人間によって影響されることはないのに対し、当為は人間の意志と実践によって左右されるからである。「法則」の発見は、その意味から、観照的であり、「規範」は意志的且つ実践的産物である。既に述べてきた検証の原理は、客体的真理、あるいは、ここで言う「法則」にしか関わるることができない。

おそらくここで新たに生ずる問題は、主体的真理における真理価の測定の問題であろう。それが実践によって積極的につくられるものであるとすると、それが当初において意図されたものが実現すれば、真となるということが、果して受け容れられうる基準たりうるかということである。この点にかんしては、プラグマティズムに対する批判がその代表的なものである。前に挙げたパースの真理概念に対するH・K・ウェルズの批判は、今述べた主体的真理に向っても当然さし向けられるであろう。H・K・ウェルズの批判がパースに対して見当違いであったにせよ、プラグマティックな真理観、とくにジェームズの見解にはなお向けられつづけるものであることは、ジェームズの真理観が、

「つくられるもの」ということについて余りにも強調された感があるためである。ジェームズは見出される真理を決して否定しなかったが、彼はつねに見出された旧真理は、新たな仮説的真理を絶えず付加しながら、つねに、現実世界で有効に働きうるものに向って築き上げられてゆくものとして、真理を想定したのであった。

筆者の見解をジェームズのそれと区別する点は、主体的真理は、つくられてゆくものではあるが、その結果が、好ましく且つ安定的でなければならぬということである。もし、どのような見解であれ、それが実現されれば真理となるということであれば、途方もない権力をもった組織がその主張する見解を全人類の上に滲透させ、それ以外の見解を根絶し、その見解のみに従う専制的国家をつくり出したとしても、なおわれわれはそれが実現したが故に、それを真理と呼ばねばならなくなる。しかし、この場合でも、もし世界連邦政府というものが誕生し、意志と力によってつくり出された世界が好ましく且つ安定的であるならば、それはたしかに真理の実現と呼ぶことができる。というのも、人間性に著しく反した見解をもって、一民族ではなく全人類を、短期でなく長期にわたって欺き、支配しつづけるということは不可能だからである。好ましく且つ安定的であるという概念は、やや正確を欠くが、それが指し示す意味については後に論ずる通りである。

V 以上の考察から知られるように、われわれの認識は大まかに分けて二つの領域に向けられる。ひとつは、われわれの存在を囲む諸事実にかんする認識であり、今ひとつは、われわれの行動のあり方にかんする認識である。ラッセル風の言い方をまねれば、前者は、たとえば毒キノコをあやまってたべたりしないために必要であり、後者は、ひとと衝突しないでやってゆくために必要な認識なのである。それら二つの認識は方向こそ違え、ともに人間の生存を維持してゆくために欠くことのできない知識であるだけに、あくまで人間中心の認識なのである。しかも、われわれ

はそれら双方の認識を必要とし、そのどちらか一方の認識だけによって生存を続けることはできない。これらの認識の二領域を統一する究極原理は、人間の自己保存（種族ならびに個体保存）の原理以外には想定することはできない^{*＊}。従って、その原理にもとづく価値体系は、全く、人間の自己保存の達成に利するか利さないかという基準に従って築かれるものである。価値評価の客観的基準もまた、その究極の源泉を求めれば、すべて人間の自己保存の原理に帰着する。ただこの基準の大前提の上のみ、様々な社会状況を反映した価値体系は築かれるのであり、それゆえにこそ、その主張者たちは基本的部分における一致を通じて相互に理解し、影響し合うこともできるのである。

* B. Russell; *Sceptical Essays*, 1935, London, 1956 Sixth Impression p. 30.

*＊ 自己保存が政治における究極原理であることについての、思想的論証としては次の論文がある。今井仙一「政治的世界の形成原理としての自愛について」同志社法学、第三十八号から第五十一号まで。

*＊＊ 中村秀吉氏は、科学的認識、とくに社会科学の認識に価値評価が人することは避け得ないとしながら、認識の客観性がいえるのは、価値評価が客観的な基準をもつからであろうと述べ、「歴史的認識などちがった価値体系を採る人がおたがいの業績を評価できるのはちがった価値体系が、全部分においてちがっているのではなく、共通原則を含んでいるからではなからうか」と想定している。しかしながら、氏は、そうした「客観的な基準」「共通原則」さらには、レーニンがおそらく仮定しているであろうと氏の言う「普通妥当的な価値原則」が何であるかは明らかにはしていない。——前掲、中村秀吉「論理実証主義とマルクス主義」一三八頁。

Ⅵ 存在から当為を引き出すことはできないということは、人間の意志とは独立した物質的世界にかんする因果関係の認識をいくら高めて見ても、それからわれわれの行動の原理を論理的に導びき出すことができないということである。注意すべきことは、ここで存在という概念に含ませられているものがあくまでも、いわゆる自然科学の対象になつていようなものに限られているということである。実証主義者たちのはまりこんだ価値相対主義の陥穽は、存

在から当為が、事実認識から価値評価が導びき出せぬが故に、当為は主観的なものであると想定したことであった。彼らの思考の根底には実証という過程を通じない限り、真の認識に到達できないという信念があった。この信念の妥当性は(それ自身がそもそも実証を要するのだが)経験的に真なる認識に、蓋然的にであれ、最も近接しようという点にあった。しかし、それもあくまで経験的に認識できるものに限られた。従って、経験的に認識できないものについては何一つ確信をもって主張することはできず、そのため、およそ経験的に認識できないものは、すべて個人の嗜好に帰せしめ、そうした領域における主張をすべて、形而上学的なものとして排せざるを得ないのである。——しかし、彼らが立ち止まるところ、彼らが個人の主観的情緒へと委ねるところにこそ、価値評価と当為の問題が、まさしく、検討さるべくして、しかも検討されずに放置されているのである。しかも、逆説的に述べれば、実証主義者が、科学的態度、つまりは、ヴェーバーの言う価値盲目的、価値関係的態度をとりつづけ、価値評価的態度から脱れていようとする限り、彼らは観照的な態度を選んだのも同じなのである。それは、価値判断を下すに最も適格であるのに、その任務を放棄することを意味する。観照的であるということは、責任を担おうとしないこと、実践的でないということなのである。しかし、もし、そうした態度と反対に事実認識をもとに積極的に価値判断を下し、当為を指示し、自ら唱道するなら、実証主義は、価値相対主義に陥らずに、その有益さを保ちつづけることができるであろう。この場合、価値判断や当為は、事実から直接的に論理的に導びき出されるのではなく、あくまで、認識の主体を通じてあらわされる。そのようにしてあらわされた価値判断や当為は、主観的なものに限られない。価値判断も当為もそれが表明されたときには、社会的に、また歴史的に判断を受けるのである。承認を受けることができるかできないかは、提出される見解自体の受け容れ易さと、社会のその見解への反応の仕方の相関関係の問題である。従って、これは、

多くの場合、提出者と社会との関係、とくに権力関係へと転じてしまう。どのような価値体系であれ、それが支配的となるためには、必ず、それを支える権力が背景になければならない。

Ⅶ ある価値評価を下し、または当為を指摘するにあたって、われわれは、その根拠に、事実認識を持ち出すことができるが、それは、事実認識を持ち出すことによって、主張をより説得的なものとすることができるからである。「このキノコは喰べてはいけない」という陳述は、その情報の受け手に、そのキノコを喰べずにいるという行動の抑制を要請している。その陳述は、普通、「なぜ」と問い返される。「毒があるから」という新たな情報を与えられて、情報の受け手は納得する。もっとも、この場合、情報を受けた本人が、その情報を信頼しない場合、たとえば、彼が、「ひとをだまして喰べさせないようにしている」と推測したとき、彼は、本当に毒があるかどうかを検証するために実際に喰べてみることによってたしかめて見ることができる。

同じようなことは、陳述の内容をかえて見れば、政治的な当為についても言いうる。たとえば、アインシュタインの有名な平和原則、——「全体的な破滅をさけるという目標は、他のあらゆる目標に優位せねばならない」は当為を含む陳述であるが、これは主観的な情緒の表白といったようなものではない。この当為は「なぜ」という問いを連続的に重ねてゆくと、それに対する答えは、やがて、人類の生存、ひいては、人間の自己保存の原理に至らざるを得ない。このアインシュタインの原則は、原子物理学という、事実認識からの論理的帰結ではなく、原子物理学者の主体的認識を通じて導き出された信念である。言うまでもなく、この当為は、拒否することはできる。当為の求めているのは、どこまでも同意であって、決して必然の予言ではないからである。しかし、一部の狂信的な破壊主義者たちを除いて、今日、この原則は一般的な承認を受けはじめている。言いかえれば、核兵器の発達とその保有国の分布

が進むにつれ全体的破滅の可能性が増大してくるという事実について、人々の認識が深まり広がるに従って、この當為の言明に同意を与えるということが、各個人の自己保存にとって有益であることがますます明らかになりつつある。従って、こうした場合、論理実証主義者たちのように、當為にかんする陳述が検証することができないから、内容空虚であり、命題でも何でもないと言う見方をすることは、迫ってくる緊急の課題に対して何の解決にもならない。繰返しを厭わずに述べるならば、われわれに必要なのは、「それが何であるか」という存在にかんする知識と共に、「何をなすべきか」という當為の知識でもある。沈みかけている船に乗っている人は、船が沈みかけていることを知る必要があると共に、それに対処する方法も即刻に考えねばならない。沈みかけている状況を觀照している人間は、船と共に波に吞まれてしまうであろう。

ある當為が、かりに人間の生存にとって有益であると想定される場合——それはつねに社会において時間的経過を通じてその妥当性がたしかめられてゆくのであるが——そうした當為の言明は、人々の同意の拡がりを増すように伝達されねばならず、また事実そうされてきたのであった。ある一連の當為の陳述、たとえば、法三章の「殺すなかれ、傷つけるなかれ、盗むなかれ」といった規範的陳述は、それを拒み犯すことができるが、その結果、社会生活に与えた好ましくない効果の度合に応じて、違反者に向って社会的制裁が加えられる。実定法はこのように権力のもつ強制力に支えられてはじめて効力を發揮することができる。無論実定法は、その法を実効あらしめている社会の様々な利害とりわけ権力関係の反映であって、神や絶対者の意志によって支えられ働きを示す普遍性を示すものではない。しかし、未開社会から今日の社会に至るまで、その規範としての実際的効果を示しつつけてきた法の基本的部分（たとえばさきあげた「法三章」のような規範）は、人間の生存にとって有効な内容を担っているものとして社会的に支

持され続けてきた自然法的な規範なのである。

「殺すなかれ」という当為の絶対的な妥当性は確かめることができないが、その逆に、殺すという行為が次に導き出してくる状況が、前に述べたように、人間の生存の状況に対して決して好ましく安定的なものを招来せしめないということは、極端な例外は別として、ほぼ示しうるのである。^{*} 同じような意味合いにおいて、「戦争を避け、平和を維持せよ」という当為は、単に、「私は平和は好きだが、戦争はきらいだ」という主観的な情緒の表明ではなく、戦争が人間の自己保存の原理に反するのに平和はそれに合致するという妥当性を担うのである。その場合、この妥当性の認識は、この当為の言明が支配的な倫理価値となる度合を増すにつれ、ますます深められ広げられる。言いかえれば、政治的意志決定にあたるすべての人が、この当為に同意を与えたとき、それは人々の意志によって支えられる存在となる。前に述べたように、それは当為としての性質を次第に解消して主体的真理となるのである。主体的真理において不可欠であるのは、それを支える人々の意志であり、実践であり、その実現は説得力によるのである。

* こうした見解に対して、たとえば「殺すなかれ」は正当防衛による殺人の不可避性において、戦争の否定は、自衛戦争、あるいは、植民地解放戦争などの妥当性によって事実上打破されると反論する向きもある。しかし、そうした場合でも「殺すなかれ」あるいは「戦争すべからず」といった当為認識は、真に好ましく且つ安定的な状況、即ち、殺人や戦争のない状況を志向して働きつつける。主体的真理は意志によって支えられる限りにおいてのみ、真理として存在するものであると同時に、限りなくその存在の実現へと人間の意志を鼓吹しつづけるところのものである。

六 意志による実現

I 真理が見出される観照的な性質を帯びたものと、実践を通じてつくり出される性質を帯びたものにわけられ

るとき、政治学における真理もまたその双方にまたがるものである。前者はいわゆる政治理論におけるリアリズムであり、後者はユートピアニズムである。政治学が、政治上の様々な困難の解決を目指すかぎりにおいて、前者、即ち存在の学としての政治科学は、後者、即ち当為の学である政治哲学と提携してゆかざるを得ない。後者は政治上の目的を明らかにし、評価を下し、当為を示し、前者はその目的に対しての手段を考究し、存在を観察し、目的の実現を図る。E・H・カーの言うように「政治学は、何が存在するかについての学問であるのみならず、何が存在すべきかについての学問でもある」と同時に、「健全な政治思想と健全な政治活動とはユートピアとリアリティとがともに存在しているところにのみ見出されるであろう⁽¹⁾」と言うことができる。

ユートピアはいわば願望の生み出したヴィジョンであり、それは現実的な思考、即ちリアリズムの裏付けを経て、はじめて実効的なものとなる。従って、ユートピア的な願望は、実効的な理論を導びき出すためにきわめて重要な働きを示す。いわゆる科学的社会主義の理論も、空想社会主義者たちの多年の創造的努力の成果を土台にしてはじめて形成されたのであった。

スピノザが「彼等(哲学者たち)の大部分は、倫理学を書く代りに諷刺を書き、実際に適用され得る国家学を思念する代りに、架空論^{キマイラ}としか見られぬ国家学を——即ち、ユートピアとか又は詩人たちの歌ったあの黄金時代とかにおいてのみ実施され得る国家学を思念したのであった⁽²⁾」と書いたとき、スピノザは国家学におけるリアリズムの必要を痛感していたのであった。しかし、哲学者たちが、スピノザの言うように「あるがままの人間をでなく、そうあってほしいという人間を脳裡に浮べている⁽³⁾」としても、それを咎めることができるのは、あくまで、存在の観点に立つことを要望する限りにおいてである。スピノザがリアリズムを重んずるのは、まさに、彼の思想する理知に支えられた人

間社会の実現が、それによってこそ可能であると信じたがためである。そこには、すでに、かくされた当為がある。つまり、現に存在するあるがままの人間をもとに、そうあってほしいと彼の念ずる人間へと成長させたい願望が秘められている。

すべての理論は、その有効性にのみその存在理由がかけられている。空想的である理論が、現実的である理論に席をゆずるときは、前者のその有効性が劣ったが故である。しかし、有効性は、たんに目的の実現といった効力でのみはかりえない。ある目的の指示そのものが先ず問題となるのである。目的が設定されれば、あとはその実現の方策を考えればよい。しかし、目的そのものの設定について、争う時点において、リアリズムはユートピアニズムに席をゆずらねばならない。あるがままの人間であり、そうあってほしい人間を描くところに、人間の意志というものに対する自覚がある。⁽⁴⁾

意志こそが、当為を存在へと転換せしめうるのである。当然のことながら、これは人間の意志によって可變的である事柄に限られる。E・H・カーの言うように「鉛を金に変えるということは、世界中のすべての人が熱望しても、おこることではないだろうが、世界国家とか集団保障などを、すべての人が真実に希求した場合（そして、世界国家、集団保障という言葉が同じことを意味したとするなら）それは容易に達成されるであろうことはいなめない」⁽⁵⁾

(1) E. H. Carr; *The Twenty Year's Crisis, 1919-1939*, London, 1946, p. 5, 10.

(2) (3) スピノザ「国家論」岩波文庫二一頁。

(4) 人間の意志をたんなる条件反射の高次な総和と見、人間を複雑な自動機械と見、その意志をあらかじめ予定されたものと見る決定論に立てば、ユートピア的な願望はナンセンスとなる。しかし、数学者が一度は夢見るように、人間や自然を無限にネジの巻かれた時計のような数学的宇宙観において捕えるのはどこまで可能であろうか。すべての事物を全く神とか絶対者の立場から眺めうるかのように観察者を擬することは、

観察者が有限なひろがり生命をもった人間という存在を離脱できないためにその可能性には限度がある。しかも認識の目的はあくまで自分もその一員である人間のためなのである。それ故、完全に人間の意志というものを捨象した認識を想定することはおそらく不可能であろう。われわれに与えられる認識は、どこまでも人間に可能な認識に限るのである。

(5) E. H. Carr, op. cit. p. 9.

Ⅱ このように願望がその目的達成のための方策を考えつかせる源泉であると見るとき、ユートピアニズムの役割は見のがすことができない。プラトンの「理想国」も願望の投影である。プラトンは『国家』の中で、天上の国家について、ソクラテスと弟子グラウコンと次のような会話をかわさせている。

——わかりました、と彼（グラウコン）はいった。あなたのおっしゃりたいことは、われわれが研究を通じて築こうとしてきた国家、つまり、言葉の中に存在している国家においてということでしょう。

——いや、そうではないよ、と私（ソクラテス）は答えた。多分、天上には、それを見たいと思う人や、それを見てその国家にふさわしい存在の基礎づけをしたいと思う人のために、ひとつの国家の典型モデルが用意されてあるだろう。^{*}

グラウコンの疑問はいわばリアリスティックな立場からなされたのであった。それに対してプラトンはユートピア的な答えを示したのであった。勿論、今日、天上の国家などというものを学問的な著述の中に、論拠として持ち出すものはどこにもいないが、プラトンの天上の国家、あるいは国家のアイデアの推論は別の意味において、今日も有意味なのである。

もとよりこの天上にあるとされる国家の典型は、あくまで、プラトンの、従って、全体主義的な傾向をもつとして今日批判を受けている理想国である。彼の著作は、ソクラテスという名の登場人物（それはソクラテスというよりプラトンと言ふべきであろうが）の対話の展開を通じて、彼の念願する世界の妥当性を論証しようとする意図に貫ぬかれている。『国家』の全篇は、いわば、ソフィスト、トラシユマコスが「正義とは強者の利益にほかならない」とリアリストに断言したことに對する、長大な、しかし、きわめて、ユートピアンな反論なのである。この著作の中で、ソクラテスは結局トラシユマコスを論破することはできなかったが、それがプラトンの論理の敗北であったわけではない。元来、存在と当為は別の次元に属するものであって、それら各個の次元に立って互いに争うことはできない。プラトンが、当為に位置して理想国の実現をよびかけたとき、トラシユマコスが存在に位置して現実把握のたしかさを誇示したとき、二人は、別のことを論じていたのであった。プラトンが単に当為において捕えた本人をもとに論じる限り、その理論が、実効性を欠くと同様に、トラシユマコスが存在に位置し、事実認識に止まる限り、彼は進むべき未来においてわれわれが如何に行動すべきかについて何ひとつ示唆を与えることはできないのである。論理分析の哲学者に言わせれば、プラトンは天上の国家などと実証もできないような全くのナンセンスを語ったと一笑に付されるであろうが、それにもかかわらず、このナンセンス、あるいはライヘンバッハの言葉によれば「哲学的な詩」が全体主義の實際的理論のヒントとして働きつづけてきたのであった。

注意すべきことは、当為にかんする言明も、それが説得的であること——理性的にであれ、情緒的にであれ——を通じて、それへの同意の人々の連鎖をひろげてゆくにつれて、当為は存在へと変じてゆくことである。トラシユマコスの言が、現実の認識を教えるばかりで何一つ当為について言わぬ一方、プラトンが当為を、説得的な形で呈

示するとき、ひとびとが同意を与えようとするのは、むしろ、プラトンの方へである。たとい、プラトンの世界的帰結が、兵營国家であるとしても、その説得の力が相対的に他よりも強い場合、人々はその説得に応じ、気づかずしてその当然の帰結へと誘導されてゆくであろう。

* Platon, *La République*, 592, Pleiade. Platon Tome I, p. 1204.

Ⅲ 人々が求めているのは、存在にかんする認識ばかりではない。人々は当為にかんする認識をも求めているのである。もし、情報が前者にかんしてのみ豊かに与えられるとき、人々は存在にかんする情報に溺れ、当為の情報を求めるようになる。しかも、その場合、人々は当為の情報にかんし、きわめて弱い選択能力と批判力をしか養うことができないため、容易にある相対的に強く印象づけられ且つ、説得的である当為に同意させられてしまう。前にのべた価値相対主義のもたらす危険性は、人々が存在についての情報をおびただしく与えられる一方、ほかならぬその情報の送り手からは何ひとつ価値判断や当為を求めえないとき（即ち、事実にかんする知識とそれについての解説はふんだんに与えられるが、それへの批判は客観性、あるいは公正さの名のもとに注意深く差し控えられるとき）、人々が、今度は、事実を教えてくれる情報の送り手とは、全く別の人々によって打ち出される当為あるいは評価にかんする情報に、単純に反応し同意する可能性を生むということである。

フアンズムが全く今世紀の産物であるのは、今世紀になって学界の支配的傾向となった科学的方法への専心や、科学的価値相対主義の地盤がそれを可能ならしめたからでもある。今日、わが国で急速に勢力を増しつつある一宗教的党派を支えるものは、まさにこうした状況である。その党派の成長は、当為にかんする学問的真空を衝いて急速にあつたのである。しかも、警戒すべきことは、こうした人々によって同意をうけた一連の当為が、それを存在へと

轉換せしめうる意志によって間断なく力をかためられ、組織化させられてゆく一方、そうした動きに対する有効な批判は、むしろ、遠慮がちに差し控えられているかに見受けられていることである。

IV 筆者の見解がジェームズ的なるものであるとの誤解を受けるおそれもあるので、ここで再びその違いを明らかにしておきたい。ジェームズにあっては前述のように、ある信念のもたらした結果が良きものであればそれは「真理」であるとされているが、筆者はこうした真理観は今一つの真理観、即ち信念とは無関係に生起する物質的世界における因果関係の認識という真理観によって補わねばならないとする。しかも、ジェームズの「真理」が、結果的に判断を受けるときに、良き結果は単に主観的に良いものではなく、客観性を必要とし、筆者はそれを好ましく且つ安定的であることを条件としたのであった。しかし、その結果は実践の段階で知られることがないから、当為はむしろ別の原理に従わねばならない。即ち、好ましく且つ安定的であるような結果を生じさせるような当為原則である。この原則は、筆者の考え及ぶ限りにおいて、協力の原則である*。

ある当為が実践を通じ、その同意の連鎖を拡げ、目標を実現してゆくにつれ、存在へと転化するが、このとき、働くのは意志によって支えられた権力である。この権力が、当為を存在に転せしめる。しかし、このようにして達成された存在がいわば「真理」の実現かどうかを判断せしめるものは、その状況が人間にとって、広範囲に、しかも永続的に保持されるかどうかによる。即ち、好ましく且つ安定的である場合には、それは真理の実現された状態と言うことができる。全人類的な規模で、且つ永続的に受け容れられるような存在の結果を生じさせるものは、その実現の段階においても、手段を選ばぬものではない。権力を背景に強制した当為、銃、剣をつきつけて承服させた当為が、好ましく且つ安定的な状況をもたらすとは考えられない。権力の大きさは、絶対値をもつものではなく、あくまで相対

的であり、それは支持する意志に依存してきまるものである。

最強の権力は、敵対において見出されるのではなく、その逆に、協力において、しかも自発的な協力の意志のあるところに見出される。

* ホワイトヘッドは「科学と現代社会」の中で、自然界において協力こそが種の生存にとって最も適した環境をつくり出すとして、一本の木よりも森林が樹木の生育にとって、よりふさわしいことを示した。このオーガニズム説の主張において、ホワイトヘッドが協力を画一化の危険性から注意深く引きはなしていることを見落してはなるまい。彼によれば、「高級なオーガニズムのもつパターンは、個体のうちに現われる活動力のうちに潜んでいる」のである。種は相互に協力し合う個体によって支えられるが、その個体の創造的活動性がオーガニズムの永続性を可能ならしめるのである。人間における創造的活動性の源泉は、ホワイトヘッドによれば、個人の「魂」における美的感受性にある。——White-head, op. cit. Chap. 13.

V われわれはある特定の意志を持つように人々を誘導することは、そうすることがその社会において容認されている、いないを問わず、すべての人にとっての権利であると考えることができる。ある意向を力をもって人々に押しつけるのも、巧妙な説得によって同意を求めるのも、方法において異なるのみで、目的は同じである。即ち、自分たちが望むように他の人々が行動することを願うことである。古今のすべての政治理論は、その書き手によって代表されるある集団、あるいは個人の願望の展開であったし、これからもそうであるだろう。シモーヌ・ウェーユがレーニンの「唯物論と経験批判論」を真に科学的著作ではなく、彼の属する党派の擁護に奉仕する党派的科学にすぎないと断言したことは当を得ている。しかし、同時に、そう述べたウェーユ自身もまた彼女のよって立つ党派からレーニンを批判したに過ぎなかった。しかも、党派と言えば、彼女はその魂の安住の地を求めて、マルクス主義からカトリシズムに至るありとあらゆる党派を死ぬまで遍歴しつづけた人であった。

われわれがあらゆる党派から独立して自由であり、且つ超越的であることができないのは、われわれが多様な願望につき動かされているということの反映である。われわれが、こと人間社会にかんする判断において絶対的に公正な立場に立つことができないのは、われわれが神ではなく人間であるが為である。従って、政治にかんする見解において、党派的事であることを避けようとする試みは、自然に逆らうことになる。逆説的には、ラスキのように、政治学徒にして党派的事でないものは、研究者としての無能さをあらわしていると言ふことができるかもしれない。われわれは自己のもつ党派的事の見解を自由に表明し、それが行われることを要請することができる。要請するに止まらず、実力をもって強いることすらも可能である。しかし、力によって強制することによっては、必ずしも望ましい結果は生じないことを賢明な人々は承知している。けだし、力による支配は、つねに同意にもとづく協力に勝利をゆずらねばならないからである。しかし、このことについてはこの程度で充分であろう。

* Simone Weil: *Oppression et Liberté*, Gallimard, 1955, シモーヌ・ウェーヌ「抑圧と自由」石川湧訳創元社所収「レーニンの著書へ唯物論と経験批判論」について

VI 政治学は、社会科学の中でも法律学と並んで最も古い学問のひとつであるが、同時に最も遅れている学問でもある。二千年以上も昔も書かれたプラトン、アリストテレスの政治理論が今も充分検討に耐えるということは、一方で、人間の本性が今も昔と比べて大して変わっていないことを教えてくれる。しかも、政治の問題はこれほど長く人類にとつての重大な課題でありながら、政治学が独立した一つの学問として大学の講座の中に加えられるようになってから、まだ一世紀も経ていないのである。^{*}今世紀に至るまでの政治学は、いわば政治哲学であった。経済学がひとあし早く科学へと脱皮したのに対し、政治学が科学として研究されるのに、それから半世紀を要した。経済学にとって

の刺戟が資本主義の抬頭であったように、政治学の近代化への刺戟は、資本主義の生み出した様々な社会的病弊であった。しかしながら、科学としての政治学は、すでに触れてきたように結局は、病弊の治療のための手段の解明を志向するものであった。しかも、この病弊は一部は經驗的に把握できる物質的条件によって、一部は人間の意志にかんする諸原因によって起されたものであった。政治にかんする科学は、物質的条件の解明はもとより、心理学や精神分析学の援用によって、人間の意志にかんする部分をも解明しはじめることに成功した。未知のものを次第に既知のものへと変えてゆくことによって、われわれは、より確実な理由にもとづいて予測し、計画し、行動することができるようになってきた。マンハイムが述べるように、「合理化することができると、合理的に支配できるものの領域が(われわれの一ばん個人的な領域においてさえも)ますます成長しており、これに応じて非合理的なものの活動範囲がますますせばめられている事実^{*}」に注目せねばならない。これはまさに科学としての政治学の成果である。われわれは無意識的な動機を解明することによって、むしろ意識的に計算してゆくことができる。必然性の認識によって、今まで必然性の支配をうけてきたわれわれは、今度は逆に、必然性を自らの欲する方向へと利用することができるようになるはじめている。

しかしながら、科学としての政治学は、その性質上、目的や価値判断をわれわれに教えるものではない。それができるのは政治にかんする哲学であり、マンハイムの言う「政治としての政治学」なのである。科学としての政治学がますます多くの解明された事実を提示すればするほど、政治にかんする哲学は、それを考慮に入れた上で、当為や価値にかんする判断を下さねばならない。政治にかんする科学が生み出すおびただしい諸事実のもとで、われわれは様々な判断を下すべく迫られている。だが、「ますます多く知ることによって、決定が無用になるのではなく、視野が

拡大されるにすぎない^{***}のである。視野が拡大されることは、われわれの判断を偏見から免がれしめ、より公正なものに導びくであろう。

真に哲学の名にふさわしい判断は、「いま」「ここ」から離れ、スピノザの言う永遠の相下に事物を眺めるということによって、はじめてわれわれのものとなるのである。

* たとえば、イギリスにおいて政治学が大学において独立した正式な教課程に加えられたのは今世紀に入ってからである。オックスフォード大学は政治制度論 (Political Institution) を一九〇九年から、ロンドン・スクール・オブ・エコノミクスは行政学 (Public Administration) を一九二六年から、ケムブリッジ大学に至っては、政治学 (Political Science) を一九二八年に至ってはじめて開講した。——Rindsay Rogers: Notes on "Political Science", Political Science Quarterly, 1964, June.

** カール・マンハイム「イデオロギーとユートピア」河出書房、世界大思想全集二四、一五七頁。

*** 同書 一五六頁。

【むすびにかえて】 執筆の当初に漠然とながら筆者の脳裡に浮遊しつつあった一元論的な世界観への志向は、^{*}今、この一応の論述を終えてふりかえって見るとき、果して、その片鱗でも示し得たか甚だ疑わしいようにも思われる。

本稿全体を通し、存在と当為という二つの異った認識を意志という一点で統一しようとしたこと、それ自体に無理があったのではなからうか、と今、筆者は反省しはじめている。というのも、事物を存在と当為として眺めようとする^{*}ことそれ自体がすでに二

元論を前提にしているのであるから、存在と当為の対立物を結びつけること、あるいは、そこに連関部分(リンク)を見出そうとすることは、弁証法をもち出せばともかく、困難か、もしくは不可能なこととなるかもしれないと思われるからである。それよりは、むしろ、更に一步退いて。存在と当為の二元論そのものを批判する、あるいはそれと対立する一元論的な見地に立つ哲学思想を考察する必要があるかもしれないようにも思われる。筆者は、今、ようやく、その追及の重要性に思い当った。しかし、このまだ誕生したばかりの課題について、筆者はこれ以上何も言うべきものをもたない。

* 筆者が一元論的思考へと次第に導びかれていきつつあることは、本稿を通読された方は気付かれたことであろうが、そうした思考への刺戟や支えとなったのは、イギリスの在日哲学者トムリン氏——Mr. E. W. F. Tomlin——の著書ならびに、氏が筆者との幾度かの談話で示された、単純で明快な一元論的思想であったことをここに感謝の念をもってつけ加えねばならない。トムソン氏の示唆がなければ、筆者にとって、ラッセル・ウイットゲンシュタインの言語分析の哲学は余りにも強すぎた呪縛であったにちがいない。