

M・オークショットの政治思想 -保守と創造-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2018-11-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 松井, 陽征 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/19688

明治大学大学院政治経済学研究科

2016年度

博士学位請求論文

M・オークショットの政治思想——保守と創造——
Conserving and Creating
: On the Political Philosophy of Michael Oakeshott

学位請求者

政治学専攻

松井 陽征

M・オークショットの政治思想——保守と創造——

【目次】

序	4
1. 研究史における位置づけ	4
2. human achievement	8
3. 各章構成	11
第一章 オークショットのホッブズ義務理論解釈——反=自然法	17
はじめに	17
1. 政治哲学史の伝統——「旧序説」のフレームワーク	19
(1) 政治哲学の三つの伝統	19
(2) シュトラウス『ホッブズの政治哲学』への書評	21
2. 自然法批判としての「旧序説」	24
(1) 「旧序説」における義務理論解釈	25
(2) 道徳的義務、合理的義務、主権者の義務	27
(3) 自然法への対抗としての義務理論	31
3. 「モラル・ライフ」論稿の義務理論	32
(1) 「モラル・ライフ」論稿におけるオークショットの立場——ホッブズの義務とは政治社会の法のみに拠ること	33
(a) 道徳的義務の、それゆえ道徳の源泉としての法	33
(b) 法は作られたものである	33
(c) 法とは公民法である	34
(d) 道徳的義務の根拠	35
(2) レオ・シュトラウス説へのオークショットの批判	36
(a) シュトラウスにおける理性と情念	36
(b) オークショットによる批判	37
(3) ウォレンダー説へのオークショットの批判	38
(a) 法の創作者	39
(b) 自然法の内容は自然には知られ得ない	40
(c) 唯一正しい解釈の存在について	40
4. 「新序説」の義務理論——まとめに代えて	42

第二章 代表——「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」	45
はじめに	45
1. 問題の所在——自然法否定の帰結	46
2. 公民法と道徳的義務	47
(1) 法が道徳的義務を創る	48
(2) 本来の意味での法は、キウィタスの法＝公民法 civil law である	48
(3) 公民法は、公民的主権者が創る	49
3. 絶対的意志としての個人	50
4. 権威と代表——本人としての個人と代理人としての個人という構造	53
(1) 公民的主権者を創る合意（信約）とは、個人の代表を創造する合意（信約）である	55
(2) 主権者と個人とを「代理人—本人関係」に擬制することの危険性	56
(3) 個人の意志の多様性は損なわれない	57
5. 残された問題——まとめに代えて	60
(1) 主権者を制約するという問題	60
(2) 信約締結の問題——「非〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉」	63
第三章 「合理的行為」論——アクティヴィティと人間秩序	65
はじめに	65
1. 近代合理主義の「合理性」概念	66
(1) 近代自然科学的な合理性概念の否定	66
(2) 誤った合理的行為の理論への批判	68
2. 行為への根本的問いかけ——近代合理主義批判に通底する問題意識	70
(1) 「人間行為の詩的性格」	70
(2) 近代合理主義と確実性	73
(3) 無謬の神に代わる無謬の理性	74
3. アクティヴィティと行為	76
(1) 知	77
(2) アクティヴィティ	77
(3) イディオム	79
(4) 行為をアクティヴィティとの関係において捉える	80
(5) アクティヴィティの多元的な「合理性」	81
4. 「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」としてのアクティヴィ	83
(1) アクティヴィティという多様な秩序	83

(2) アクティヴィティと行為者——人間論	86
おわりに	88
第四章 オークショット政治思想における「伝統」概念の解釈	90
はじめに	90
1. オークショットの「伝統 tradition」概念について——不可思議な「伝統」概念	91
2. 不可思議な「伝統」概念の解釈	94
(1) 伝統主義、あるいはバークへの同化	94
(2) 具体的普遍としての「伝統」——フランコの解釈	95
(3) 初期宗教思想からの解釈——トレゲンザの解釈	98
3. オークショット・科学・ポランニー	102
(1) 科学と政治のアナロジー	102
(2) オークショットとM・ポランニー	103
4. ポランニーの科学活動論	104
(1) 科学の共和国	104
(2) ジグソー・パズルと科学活動	105
(3) 科学的発見の認知と伝統の権威	106
(4) 科学的問題の設定と伝統	107
(5) 科学の権威と創造性	108
5. オークショット「伝統」概念再考——ポランニーの科学論を通じて	109
(1) 説明的概念としての「伝統」	109
(2) 「伝統」の規範的含意——権威・自由・多様性	110
終章 『行為論』における「人間が創る秩序 human achievement」の意義	113
はじめに	113
1. 権威と形式的ルール——〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉の極限	115
2. 日常言語としてのプラクティス——〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉に含まれる〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉	118
3. 〈立法的なもの〉と〈司法的なもの〉の融合	121
おわりに	122
文献	124

序

1. 研究史における位置づけ

本論文は、M・オークショット (Michael Oakeshott, 1901-90) の政治思想についての研究である。ここでは彼を、「human achievement」¹の哲学者として捉える解釈を提示する。はじめに、これまでのオークショット研究史を概観しておく。

オークショットは 20 世紀における重要な政治哲学者の一人であった——そのように認められながらも「彼の思想に対する体系的な研究はごく少数しかない」という前世紀の状況は、今世紀に入るとほぼ同時に「一変した」と言える²。研究書増加の一翼を担うオークショット研究者の一人である K・マッキンタイアが言うように、「マイケル・オークショットの死後 15 年のあいだに、彼の作品へのアカデミックな関心は、大幅な増大をみせた。こうして、それまでの解釈とは違う新たな解

¹ ここで、「human achievement」という語について予め簡単に説明しておく。第一に、その概念はオークショット政治思想の本質を最も適切に表していると考えられる（その詳細は本論に譲る）が、いくつもの意味合いが込められているため、適切な訳語が存在しない。そのため、あえてここでは訳出しなかった。本論文では、文脈に応じていくつかの異なる訳語（「人間が創る秩序 human achievement」、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」など）を適宜充てることにする。

第二に、その概念は、オークショット自身がきわめて好意的な意味でこの言葉を多用している（[RiP:156]=[RP:39];[RP:355];[OHC:86];[VLL:29, 46, 48, 56, 66];[WH:375, 376, 377, 378, 379, 381, 382]など）一方で、本論文で述べるような意味で用いているわけではない。たいていの場合は、「文明 civilization」とほぼ同義語として用いられている。例えば、以下の一節が挙げられる。

「「理性」の政治と「自然」の政治とのあいだにある極度に複雑な関係を明らかにするだけの紙幅の余裕がいまはない。とりあえず言うておけるのは、理性も自然も文明に対置されていたのだから、共通の土壌から出発した、ということ、また、「理性的（合理的）」人間、つまり伝統という偶像と偏見から自由な人間は、「自然な」人間と言い換えられていた、ということだ。政治・宗教・教育における近代合理主義と近代自然主義は、一世代以上かけてできた人間の達成 human achievement のすべてに反発するという一般的な想定をひとしく表現している」[RiP:150-1, n. 1]=[RP:33, n. 31]。

あるいは、

「われわれの状況についてのこうした〔文明世界への参入は教育によってのみなされるという〕説明が認められる、古代東洋の人間生活のイメージがある。そこでは、子供は、その自然的生 physical life を父親に負っている——それは、適切な尊敬をもって承認されるべき負債である。でも、人間的達成 human achievement という「精神世界 Geistige Welt」への加入は、賢人 the Sage、すなわち、教師に負うものなのである。その負債は、最も深い尊崇の念をもって認められるべきもの〔とされる〕。彼に負うものより以上に、ほかに誰に、その存在をではなく、人間生活への参加を深く負っているのだろうか。賢人、すなわち教師こそ、文明の代理人である……」[VLL:46]。

「human achievement」がオークショット政治思想の本質を最も適切に表しているという理由は、後論を先取りして言うと、さしあたり以下の二点にある。すなわち、第一に、オークショットにとっての政治は、自然世界にはあり得ないという意味で、「自然」と厳しく対立する。第二に、単に自然と対立するだけではなく、彼にとって、政治秩序や法秩序は、人間が——意図している場合もあるしそうでない場合もあるが何らかの仕方——関わることで達成する偉大な創造物である。

² [Tregenza 2009:348]

積の数々が生み出された」³。今や、いくつかの意見の一致があるとはいえ、彼を特徴づける多くの呼び名は「相互に異なる、多様な、矛盾することさえある」⁴といった外観を呈している。例えば、政治的「保守主義者」⁵と特徴づけられる一方で、リベラル⁶であると言われ、「ポストモダン」の代表に数えられる一方で⁷、「近代性の擁護者」⁸と言われ、「ヘーゲリアン」⁹ないし「イギリス観念論」¹⁰の系譜に組み込まれるのに、ホッブズの「懐疑主義者」¹¹であるとされ、政治思想史家ではなく純粋な「哲学者」¹²として考えられるべきとされる一方で、本質的には「歴史家」¹³なのだと言われる。さらには、「共和主義」¹⁴、「構成主義」¹⁵などと特徴づけられる傍らで、哲学でも政治でもなく、むしろ宗教や美学にこそ思想の本質がある¹⁶のだと言われる。

オークショットに対する、そうした多種多様な呼び名ないし特徴づけの試みが示しているのは、ある種の困難さである。すなわち、彼の思想は、一方で広範囲に及ぶ関心事が見て取れる（哲学、政治、歴史、芸術、宗教、教育¹⁷）。と同時に他方で、彼の中ではそれらの関心事が相互に関連しつつ結びついているけれども、大半の解釈はそのいずれをも別個独立のものとして扱ってきたと言える。そうした彼の思想体系を何らかの視角で統合的に解釈すること、言い換えれば、一見するとまとまりのない関心事項に覆われた一群の思考の背後にあってそれらを貫通する共通モチーフを探し出すこと、そうした試みの困難さである。わが国の最初の（そして現段階では唯一の）総合的か

³ [McIntyre 2010:255]

⁴ [Galston 2012:222]

⁵ [Quinton 1978:90-6]

⁶ [Coats 1985];[Franco 1990a];[Franco 1990b];[Riley 1994];[Galston 2012]。なお、オークショット自身が自らの立場を「リベラル」であると認めたというエピソードがある（[O'Sullivan 2003:3-4];[Podoksik 2003b:160]）。

⁷ [Rorty 1989]

⁸ [Podoksik 2003];[McIntyre 2004]

⁹ [Greenleaf 1966]

¹⁰ [Boucher 2012]

¹¹ [Gerencser 2000];[Riley 1994]

¹² [Nardin 2001]。なお、[Nardin 2001]の著作についての書評で、S・ゲレンサーは「マイケル・オークショットは、哲学者である。政治理論家でもなく、モラリストでもなく、政治思想史家でもなく、まず第一に哲学者として認識しなければならない」[Gerencser 2003:175]というナーディンの主張はほぼすべてのオークショット研究者の合意事項であると述べている。その点はたしかに現在の研究の共通事項であろう。よって、本論文も、オークショットの政治思想の背景をなす哲学的議論を少なからずとりあげる。ただし、哲学者であるとするのは、オークショットの叙述に一切の規範的含意を読む込むことが根本的誤りであるという極端な立場をとる[McIntyre 2004]のように、実際の政治とは無関係な哲学者としてオークショットを捉えることではない。

¹³ [O'Sullivan 2003]

¹⁴ [Coats 1992]

¹⁵ [Marsh 2005]

¹⁶ [Worthington 2005];[Tregenza 2010]

¹⁷ それぞれを一冊の著作としてまとめたものは以下になる。哲学については[EM]と[OHC]、政治については[RIP]と[OHC]、歴史については[OH]、芸術については[VP]、宗教については[RPML]、教育については[VLL]。ただし、このうち[RPML]は死後に編纂されているため、他の作品とは性質が異なる。ただし、P・ライリーによれば、オークショットが死ぬ直前に「『行為論』における一部分を……宗教論、とくにキリスト教論として展開する」[Riley 1991a:113]構想をもっていたことが明らかにされている。また、B・C・パレックによれば、オークショットが「一度アウグスティヌスについての大作を企画していた」[Parekh 1991:105]ことがあるとされている。

つ体系的なオークショット研究モノグラフの結語では、次のようにオークショット全体像の診断がなされている。

「……哲学者ではあるが「フィロゾーフ」を拒絶し、歴史や伝統を重視するが「歴史主義者」でも「伝統主義者」でもなく、実践について考え抜いたが「プラグマティスト」を忌み嫌い、個人性を擁護するが「個人主義者」を軽蔑する。これに保守的ではあるが「保守主義者」ではなくリベラルではあるが「リベラリスト」であるとは言い難いをつけ加えれば、オークショットという政治哲学者が活躍した全問題圏をほぼ網羅したリストができあがる」¹⁸。

ここには、既存の特徴づけの多様性——1995年時点においてすらも存在した——と同時にその統一的全体像の捉え難さが端的に語られている。では、オークショット自身はこのことをどう考えていたのか。そうした統一的全体像の見出し難さにもかかわらず、彼の学究生活の集大成であると誰もが認める『人間行為論 *On Human Conduct*』（1975年）（以下、本論文中では『行為論』と略記する）序文には、「ここで考究しているテーマの数々は、憶えている限り古くから、わたしとともにあったものだ」[OHC:vii]とある。この有名な序文の一節は、彼に対する研究量の増大が示している皮肉な状況、すなわち「明確化ではなく混迷」¹⁹とは対照的に、彼のなかに一貫して追求する明確な問題関心とそれに対する一つの回答があったことをはっきりと告げている。したがって、彼の思想体系の背景に存在する共通モチーフを追究する現在の研究動向は、大筋において正しいと考えられる。そこで、結果として様ざまな（矛盾することもある）彼の描像が提示されているとはいえ、現在の研究が共有している想定を整理しておこう。それは、長年論争をよんできたいくつかの問いにかかわる。

第一に、政治理論家としてのオークショットが保守であるのかりベラルであるのか、という問いについてである。オークショットを通常の意味での「保守主義」に分類することはすでに過去の遺物となって久しい²⁰。すなわち、彼の政治理論は、むしろ通常の意味での政治的保守主義への明確なアンチテーゼであり²¹、ある種の「リベラル」に属することについては、近年のほぼすべての研究において共通の前提となっている²²。しかし、そうした合意があるとしても、保守かりベラルか

¹⁸ [中金 1995:295-6]

¹⁹ [McIntyre 2004:1]

²⁰ 例えば、[Abel 2010a:xi]; [McIntyre 2010:255]; [Gerencser 2000:1-2] を参照。

²¹ [Rayner 1985]がその最も代表的な研究である。[Coats 1985]と併せて考えると、1980年代くらいまでは、アカデミックな世界でさえも、オークショットを政治的保守主義に分類するのが通常であったことが判る。なお、オークショットの死去した1990年前後にも、依然として彼を政治的保守主義と直結させる議論のほうが多かったことが、[Riley 1991c:649]の憤りに表れている。

²² 例えば、[O'Sullivan 2001:3-4]; [Galston 2012]; [Franco 1990b] を参照。なお、オークショット自身が自らの立場を「リベラル」であると認めたというエピソードについて、[O'Sullivan 2003:3-4]; [Podoksik 2003b:160] 以下を参照。その一方で、保守を自認していたという見解もある。例えば、[Gerencser 2000:8]; [Gamble 2012:153-4;173, n. 2]を参照。

の問いそれ自体が解決したわけではない。すなわち、彼の「リベラル」とはどのような意味であるのか²³、また、「保守主義」ではなくとも（「気質 disposition」として）「保守的」[RP:407]²⁴であると自ら明言したことは何を意味しているのか、そうした問題が残されている。あるいは、オークショットは一方においてリベラルでもあったし、他方において保守的でもあったが、本質的にはどちらなのかは不明なままであるということをいくつかの研究の対立する解釈が示している²⁵。要するに、結局のところ彼の政治理論が「保守的」であるのか「リベラル」であるのかという問いは未解決のままに残されていると言える²⁶。

第二に、これは第一の問いと関連するが、彼の思想史的ルーツをめぐる問いについてである。つまり、彼の政治思想あるいは政治哲学の最大のルーツはホブズであるのか、それともヘーゲルであるのかという問題である。これまでの研究において、その両者が彼にとって依拠すべき偉大な政治哲学者であったことについては、意見の一致を見ている。それは最も直接には、一貫してほぼ全面的な肯定の評価を崩さずに両者を賛美し続けてきた本人の発言に由来する²⁷。したがって、彼の政治思想の核心部分を、その両者に負っていることについては疑いがない²⁸。けれども、両者のうちのどちらがより重要であるのかという問題をめぐって、常に対立が存在してきた。ごく簡単にその趨勢を述べると、以下ようになる。

まず、オークショットが亡くなる 1990 年までは、ヘーゲルの要素が強調して解釈されていた²⁹。それに対して、1990 年から 2000 年前後のあいだに、ヘーゲルではなくホブズを強調する読み方がなされるようになった³⁰。そして現在では、死後に出版された本人の未発表草稿・講義録など³¹（加

²³ オークショットを「リベラル」であるとしたうえで、その「リベラル」という語に含まれる多種多様な意味を探究した研究として、[Galston 2012]が挙げられる。

²⁴ 「気質 disposition」として「保守的」であるというのは、実質的教義ないしイデオロギーとしての保守主義ではないことを意味する。この有名な論点を簡潔に表現した例として、エーベルによる次の言い方を参照。「オークショットの、気質としての保守性、つまり、非＝教義的保守主義 Oakshott's dispositional, non-doctorinaire conservatism は……」[Abel 2010:xiii]。

²⁵ 例えば、[Covell 1986];[Podoksik 2008:857-8];[Gamble 2012]を参照。なお、オークショットをリベラルと規定する文献と保守と規定する研究の整理として、[McIntyre 2004:1-2, n. 2]と[Podoksik 2003a:158, n. 95, n. 96]とに代表的なものがほぼ網羅されている。

²⁶ そうした見解を述べる近年の研究として[Podoksik 2008:857-8]が挙げられる。

²⁷ ホブズとヘーゲルが並べて賞賛の対象になっていることが判るオークショットの叙述として、以下の部分が挙げられる。[OHC:109, 252];[OH:161];[RP:213, 376];[ItL:xii, xv]=[HCA:7, 11];[OMHC:364];[Review Coleridge:203-4];[RPML:137, 150];[MPME:14]。もちろん、ホブズのみ、ヘーゲルのみをそれぞれ賞賛している叙述は、枚挙に暇がないほどである。

²⁸ [Parekh 1978:501, n. 24];[Covell 1986:98, 102-3];[Riley 1992:509-10];[中金 1995:239-40, 註 21];[McIntyre 2004:172];[Franco 2005:117];[Candrea 2005:3];[Friedman 2005:163];[Gerencser 2012:316, 332-4]。とくに、ヘーゲリアンとしてのオークショットを主張するフランコと、ホブズジャンとしてのオークショットを強調するゲレンサーの両者がそれぞれ、ホブズとヘーゲルとがオークショットの二大源泉であるとしている[Franco 2005:117];[Gerencser 2012:316, 332-4]は注目に値する。

²⁹ 代表的研究は、[Greenleaf 1966];[Franco 1990a]である。ただし、フランコはホブズが重要な思想史的ルーツであることも強調している。例えば、[Franco 1990b:414]。

³⁰ 代表的研究は、[中金 1995];[Gerencser 2000];[Tregenza 2003]である。いずれもオークショットの政治思想の主たる源泉をホブズにあると見ている。英米圏に先駆けてオークショットのホブズ的な契機の強さを前面に押し出したのが、[中金 1995]である。とくに、[中金 1995:5-6 頁, 158 頁註 4, 218 頁, 239-40 頁註 21]を参照。トレゲンザは、哲学・政治・文明論・宗教など、ほぼ

えて、彼と直接に会話していた人びとの手紙や談話³²⁾が大量に出版されたことにより、基本的にはホッブズを基軸としながらもそれ以外の多様なルーツを拠り所にした解釈が試みられている³³⁾。オークショットが直接にはほとんど言及しなかった同時代の文脈を意識した解釈³⁴⁾も最後の動向の中に含まれる。

以上の二つの問題を総合して最も一般的な形で述べると、次のような問いへと変換される。すなわち、オークショットの実質的な二つの政治理論あるいは政治哲学、すなわちホッブズ解釈と合理主義批判とはどのように関係しているのか。そして、最終的に『行為論』においてこの二つがどのような結合をみるのか。そこから帰結する政治的立場は、リベラルであるのか保守であるのか、あるいはその両者の複合であるとして、どちらに重点をおいていると言えるのか。このように再定式化された問題設定を念頭に、冒頭において規定したこと、つまりオークショットが「human achievement」の哲学者であるということの意味を具体的に述べていこう。

2. human achievement

最初に、ある意味では自明の（それゆえ、言及がなくともおそらくはすべての研究が共有している）前提を確認しておく。すなわち、彼の根本的な問題関心は、「近代ヨーロッパ国家」の解明に存するという前提である³⁵⁾。敷衍すると、彼の政治思想は、いかなる時代と場所にも妥当する、普遍的な人間像から成る普遍的な共同体の姿を描き出そうという試みとして解釈されるべきではなく、近代人が形成する近代ヨーロッパ国家（その模倣としてヨーロッパ以外に存在する国家をも含み、それゆえ、わが国をも含む）のあり方を考究する試みという限定が付されたものとして解釈されな

すべての領域においてホッブズとオークショットとの類似を論じている点で、最も徹底している。ゲレンサーは、哲学および政治哲学それぞれがホッブズ的であるとしているが、権威の根拠をめぐって「ホッブズからの離脱」[Gerencser 2000:147]を認めている。本論文は、いずれの研究にも多くを負っている。しかし、オークショット政治思想における合理主義批判とホッブズ解釈との関係づけについては、三つの研究とは意見を異にする。

³¹⁾ 生前に本人刊行の「著作」と本来の意味で言えるものは2冊しかない([McIntyre 2012:72];[Turner 2003b:352])。論文コレクションを入れると5冊ないし6冊になる。死後すぐに、講義録([MPME])と初期論文集([RPML])が刊行された。加えて、本人に公開の意志がなかった草稿が公開された([PPPS])。21世紀に入って、書評と短編のコレクション([CPJ];[VPME])、公刊・未公刊・メモ書きの雑多なコレクション([WH])が公開され、学部生向け講義用草稿([LHPT])、本人が書き溜めたアフォリズム([NB])などが現在までに出版されている。さらに、本来は、[NB]とまとめられる予定であった手紙・私信の出版が予定されているので、それが出版されれば、オークショット自身の手になる未発表資料はほぼ完結する[NB:vii]。なお、そのほかの重要資料、とりわけ本報告同様にオークショットのターミノロジーの問題を考えるうえでの資料として、『行為論』直前までの講義・セミナーのノートがある([Thompson 1992])。こうした死後の出版状況については、いくつかの問題があり、議論もある(たとえば、[添谷 2002:273-4];[Marsh 2006];[中金 2014])。たしかに出版価値の怪しいものも多数含まれ、必ずしもそのすべてが今後大幅な研究の進展をもたらす、とは言えない。本論文の方針も、生前のテキストを基本的な研究対象として、死後出版物については、補足的にのみ用いることを基本としている。

³²⁾ 例えば、[Riley 1990a];[Riley 1990b]にあるオークショットの談話や、[Riley 2001];[Letter On Hobbes]など。手紙や未公開資料を積極的に用いたオークショットの包括的研究として最初のものは[O'Sullivan 2003]である。

³³⁾ 例えば、オークショットの大きな思想史的ルーツとしてアリストテレスを取り上げるのが[Abel 2005]、アウグスティヌスを取り上げるのが[Worthington 2000]、プラトンを取り上げるのが[Candrea 2005:3];[Kos 2005]である。

³⁴⁾ 例えば、[Wells 1995];[Nardin 2001];[Podoksik 2003a];[Podoksik 2008];[McIntyre 2004:Ch.2];[McIntyre 2012]など。

³⁵⁾ それを或る程度明確に述べた例としては、[Abel 2010:xiv]がある。ほかには、管見の限りで明確に述べたものは見当たらない。

ければならない。彼の政治思想におけるそうした限定はいくつかの事実からほぼ明白と思われる³⁶が、ここで敢えてそのことを強調したのは、「human achievement」という言葉を用いるにあたって、彼独自の近代国家の見方ないしは（もっと広く言って）特有の近代に対する時代認識が重要な前提となっているからである。

第一に、オークショットによるなら、近代における秩序一般（政治も道徳も法も）は、「無謬の神 infallible God」[RiP:96]=[RP:23]に依拠することは許されない。そして、無謬の神に代わって、何らかの無謬なるもの（例えば、理性、イデオロギー）を秩序の根拠として探そうとすることを近代特有の大きな過ちだとしている³⁷。つまり、無謬なるものは不変的であるがゆえに秩序の確実な根拠となり得るのに対して、近代においては、無謬なるものは存在しない³⁸。にもかかわらず、オークショットの論難する近代合理主義者——哲学者も市井の人びとも含む——は、存在しないはずの無謬かつ絶対確実なものを求めて「偽の永遠 bogus eternity」[RiP:152]=[RP:34]を「不変的核心 changeless center」ないし「不変的指針 invariable direction」[PE1:23]=[PE2:16]=[PE3:61]と取り違えたのだ。つまり、「人間は完成に近づけば近づくほど〔むしろ〕墮ちていく」[TB:67]=[RP:466]のである。本来、近代にあっては、可変的ゆえに確実ではなく、したがって可謬的である何かを秩序の根拠とせざるを得ない。神ならぬ人間が秩序を何らかの形で創る以上、その秩序は無謬のものではあり得ない。でも、そうであるからこそ、可謬的で不確実な「うわべだけ〔でしかない〕秩序 a kind of superficial…orderliness」[CD:966]=[HCA:153]であっても、「過小評価も過大評価もしてはならない neither to be despised nor overrated」[ItL:lxvi]=[HCA:74]（=[PE1:27]=[PE2:20]=[PE3:66]³⁹）のであり、それを人間が創る試みには相応の意義が認められる

³⁶ 例えば、「政治における合理主義 Rationalism in Politics」（1947年）は、「合理主義としてわたしが関心をもつのは近代合理主義である」（[RiP:81]=[RP:5]）としている。あるいは、「合理的行為 Rational Conduct」（1950年）は、「近頃、合理的という語が奇妙な誤用をされている」[RC:3]として引かれるコールリッジの冒頭エピグラムに象徴されるように、近代における奇妙な「合理性」の概念に焦点を絞っている。あるいは、「政治教育 Political Education」（1951年）は、近代における政治活動のあり方とそれに関連した教育のあり方を論じている。一連の合理主義批判は、すべて近代に特有の現象としての合理主義と人間行為・道徳・政治・法の関係を論じていることはほぼ明らかであろう。あるいは、「政治を語る Talking Politics」（1975年）や「近代ヨーロッパ国家における語彙 The Vocabulary of Modern European State」（1975年）、「『リヴァイアサン』序説 Introduction to *Leviathan*」（1947年、1974年）、「行為論」（1975年）の第三部[OHC:185-326]の近代国家論、「代議制デモクラシーにおける大衆 The Masses in Representative Democracy」（1961年）[RP:363-83]などなど、どの年代を見ても、近代ないし近代国家を舞台とした政治の問題がオークショットの主要関心事であることは明白であろう。

³⁷ [RiP:96]=[RP:23]を参照。また、このことは第三章で論じる。

³⁸ 西洋近代哲学史そのものが、確実なものを求めて隘路に陥ったことについては、[黒田 1983:序章]を参照（とくに、[黒田 1983:8-10頁, 25-9頁]）。[黒田 1983:序章]は、オークショットの合理主義批判、とりわけその知識論批判とほぼそのまま重なるという点で、多くを学んだ。ホプズの認識論はデカルトともロックとも異なる位置づけを与えられるべきであるというのは、オークショットと同様の議論と言える。現代哲学のいわゆる「言語論的転回」を「行為論への収斂」[黒田 1985:4]と捉え、「初めに行為があった」[黒田 1985:32]とする行為論の視点は、オークショット解釈においても重要な指針を与えている。そうした指針からのオークショット再解釈の試みの一部の成果が本論文第三章である。

³⁹ 厳密には、「政治教育」では、「過大評価も過小評価もしてはならない neither to be overrated nor despised」[PE1:28]=[PE2:21]=[PE3:6]と語順が変わっている。しかし、ホプズ解釈の代表作「『リヴァイアサン』序説」（1947年）と合理主義批判の代表作「政治教育」（1951年）に同じ言い回しが用いられているのは偶然とは思われない。

40。以上の意味を込めて、広い意味で「人間が創る秩序 human achievement」の哲学者とオークショットを規定する。

第二に、オークショットによれば、近代ヨーロッパ国家は、その前身としての中世的共同体との関係において考えられたときにはじめて正確に理解できる（「わたしの考えでは、近代ヨーロッパの政治が中世の政治から出現したものとみななければ、まるで理解不可能である」[LHPT:360]⁴¹）。つまり、近代ヨーロッパ国家とは、中世的共同体との断絶と連続という二つの相矛盾する側面において捉えなければならないのである。言い換えれば、近代ヨーロッパ国家には、近代国家らしい側面と、中世的共同体らしい側面との両方があるということになる。そうしたオークショットに特有の意味での近代国家らしい側面と中世的共同体らしい側面とを、それぞれ、特定の時代や場所を意味するのではなく概念装置として用いるという意味を込めて、〈近代的なもの〉と〈中世的なもの〉と呼ぶことにする。このように呼ぶことによって、「人間が創る秩序 human achievement」には、〈近代的なもの〉と〈中世的なもの〉とのどちらが突出して表れるかにより、二つの異なる意味が与えられることが明確化されるからだ。

すでに「人間が創る秩序 human achievement」とは、秩序の根拠が可変的たらざるを得ないことを意味すると述べた。その含意として、無謬の神といった唯一の根拠ではなく、いくつかの根拠が想定され得る。すると、何を根拠と想定するかによって、人間がどのように秩序を創るのかというあり方も一様ではないということになる。つまり、一方において、意図的に人間が定立＝構成する秩序があり、他方において、意図したわけではないが人間の選択ないし行為の積み重ねとしてできる、それゆえ、人間が発見＝開示する秩序がある⁴²。前者のタイプの秩序のあり方が〈近代的なもの〉であり、後者のタイプの秩序のあり方が〈中世的なもの〉である。また、前者の〈近代的なもの〉としての秩序は、意図的な法の定立＝立法行為によって象徴的に表現されるという意味で、〈立法的なもの〉と言い換えることができる。後者の〈中世的なもの〉としての秩序は、いま成立しているルールを発見＝開示する司法活動によって象徴的に表現されるという意味で、〈司法的なもの〉と言い換えることができる。以上の概念装置を組み合わせ、オークショットの近代国家と政治に対する両義性を次のように表現する。すなわち、彼にとっての近代国家における政治は、〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉と〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉との混交であり、前者が突出して現れる局面を捉えているのが中世との断絶であり、後者が突出して現れる局面を捉えているの

⁴⁰ なお、[OHC:164-5, 175-6]も参照。不変性と政治秩序とが決して相容れないものであることは、オークショットの生涯の確信であったことが判る。

⁴¹ 中世と近代との連続性をオークショットが強調していることについて、例えば、以下も参照。[OHC:198, 200-1]; [VME:314]; [RP:365]; [LHPT:361].

⁴² 「構成＝定立」と「発見＝開示」とは、『行為論』における、「定立 enactment」と「開示 disclosure」[OHC:41, passim]を念頭に置いているが、必ずしもそこにおける意味に限定されるわけではない。また、「構成＝定立」と「発見＝開示」という対は、[岡本 1988:187-9]の表現を参考にしてしている。また、本論文の内容ではなく、思考形式について、[岡本 1987]; [岡本 1988]; [岡本 1993]に多くを負っている。なお、内容上の発想は、特に[Gerencser 2012]に大きく触発されたものである。

が中世との連続である。言い換えると、「人間が創る秩序 human achievement」は、二面性、すなわち、前者を強調した「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」と、後者を強調した「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」との両側面をもつ。

以上の概念装置、つまり〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉が突出して現れる「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」と、〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉が突出して現れる「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」という二つの概念対比を用いることの意義は次の点にある。すなわち、第一に、オークショットにおけるホブズ解釈と合理主義批判とが、近代国家における政治のあり方という同一の主題をめぐる、独立ではあるが相互に関連する二つの関心事として整合的に解釈できる。つまり、ホブズ解釈と合理主義批判とは、これら二系列の、クロノジカルな意味で同時進行する議論である。二つの系列は、不変的な根拠に拠らずに「人間が創る秩序 human achievement」を探求するという想定を共有する。その一方で、オークショット特有の近代国家観によって、二つの系統に分けられる。すなわち「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」の問題を追求する議論としてのホブズ解釈、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」の問題を考究する議論としての合理主義批判である——そのように統一的な解釈を与えることができる。

第二に、近代国家という同一主題における政治の異なったあり方として分類を試みつつ、最終的には、相互に対立しつつも統一されて一つの近代政治論を形成する企てとして、『行為論』を解釈することができる。すなわち、次のような解釈である。ホブズ解釈と合理主義批判とが最終的に『行為論』へと合流しているのがオークショット政治思想であるのは明らかである。問題はそれらの合流過程をどう捉えるかであり、その捉え方に依拠していくつもの解釈があった⁴³。本論文で結論として提示するのは、一方における「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」の問題を追究する議論と、他方における「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」の問題を追究する議論、それら両者が相互補完的に組み合わせられて一つの政治思想を形成しているという解釈である。その最終局面において、「human achievement」は新たな意味を帯びることになる。以下で、本論文の各章構成を要約的に説明して全体の概観を与える。

3. 各章構成

「人間が創る秩序 human achievement」としてオークショット政治思想を総合的に規定しつつ、秩序の根拠として想定するものが何であるのかにより、秩序のあり方も二つに分かれる。そのうち、〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉が前面に出てくる、それゆえ、近代国家における中世との断

⁴³ ほほすべてのオークショット政治思想研究がホブズ解釈、合理主義批判、そして『行為論』の関係を何らかの仕方で扱っていると言える。近年、本章で述べるのとほぼ同じ観点からこれまでの研究を分類整理している文献として、例えば[Podoksik 2008:857-8]を挙げておく。

絶面を表す「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」、それを主題化したのが彼のホッブズ解釈である。その一方で、〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉が前面に出てくる、したがって、近代国家における中世との連続面を表す「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」、それが主題的関心事となっているのが彼の合理主義批判である。ここで、なぜそのような二つの秩序のあり方が示されるのかを要約的に説明しておく。その問いは、近代国家においてどのような状況でそれら二つの側面がそれぞれ現れるのか、と言い換えられる。それは端的に、問題とする近代国家ないし近代の時期と場所によって異なる。

オークショットによれば、中世を特徴づけるのは、法がないことではなく、複数の法が併存することである（教会法、ローマ法、神聖ローマ帝国の法、ローカルな各種の法など）。それらの法が平和的に共存しているかぎりでは問題がない。しかし、相互に対立する場合には、どの法に従うかをめぐって法への忠誠に分裂が生じる⁴⁴。近代政治思想史における一大問題が宗教的分裂による戦争であることは言うまでもない。宗教対立とは「法規 *leges*」[ItL:xlv]=[HCA:48]の対立であるとするオークショットの描くホッブズが直面していたのは、まさにその問題である。つまり、キリスト教の法どうしでの分裂と衝突から生じる戦争を治めるために、意図的に（強引にでも）唯一の真正の法を「創造」（＝定立＝構成）しなければならないということである。そうした状況下で、不変的なもの（「大文字の理性 Reason、すなわち、人間と神 God とを結びつける、精神のうちにある神的照明 *divine illumination of the mind*」[ItL:xxvii]=[HCA:25-6]）に依拠することなく、複数の相互に対立する法（教会法、神の法）に対して唯一の法を優位させるためには、近代国家における個人と法の関係はどうあらねばならないのか。

こうしたキリスト教の招く秩序の混乱ないし無秩序こそが、近代国家における〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉が前面に出てくる状況である。結論として、言うまでもなく、主権的権威の確立が要請されると同時に、主権的権威を与えられた人ないし機関が創る法が他のすべての法に優位するとされなければならない。そのような主権的権威者（ないし機関）によって作成される法は、意図的・断定的であり、要するに、「命令」という様相を呈する。また、法解釈をめぐる紛争を解決するべく「成文法」（書き言葉）でなければならない。

近代における法の条件をこのように定めるなら、まず自分の義務がどのようなものであるのか、あるいはどの法に従うべきであるのかが近代国家に生きる人びとの問題となる。第一章では、その主題を焦点的に扱う。つまり、オークショットがホッブズの義務理論をどのように解釈したのかが第一章の主題となる。執筆時期によっていくつかの相違はあるが、結論としては、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」として法秩序を構想し、それゆえ、人為的な——反自然的な——法のみが唯一権威ある法であり、したがって、その法が定める義務のみがホッブズの「道徳的

⁴⁴ ここでの法についての議論は、[LHPT:293-303]を主として参考にしている。

義務」であるというオークショットのホッブズ解釈を提示する。言い換えると、不変的なものを根拠とする法の構想、すなわち自然法への対抗がホッブズの義務理論の核心にあることが示される。またそれは、オークショットがホッブズを解釈するにあたって設定するフレームワークである「意志と人為」の政治哲学者としてホッブズを捉えつつ、自然法に具現化される「自然と理性」の政治哲学への徹底的な対抗としてホッブズを思想的に位置づけることを意味する。

次に第二章では、主権者の創る人為的な法以外のいかなる法にも義務づける権威を認めないことの結果として生じる問題を扱う。すなわち、権威によって義務づけられる人（国民）と義務づける人（主権者）との関係を問う。オークショットの解釈するホッブズは、この問題を近代国家における〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉が前面に出てくる状況として徹底的に突き詰めた。つまり、一方において、複数の法の対立状態を徹底化する。それは、異なる法を抱く者どうしから成る集団が対立するのではなく、いかなる法にも制約されない——それゆえ己自身が法である——「絶対的個人」が相互に対立するということである。また他方で、主権的権威の度合いも徹底する。つまり、すべての権威を一手に担う主権的権威は、法を創る存在である以上はいかなる制約も——少なくとも原理的には——受けつけない存在として絶対化される。

そうした絶対的個人と絶対的権威者という、二つの絶対的存在（法の拘束を受けない存在という意味で絶対的）がどのように折り合うのか。それを解決するのが「代表」という論理ないし構造である。簡潔に言えば、「義務づけられるためには……人間は自分を義務づける行為をみずからやっつてのけなければならない」という原理原則を徹底して、同意ないし合意という、個人の意志がすなわち主権者の意志（＝近代国家の人為的法）であるという擬制の構造を作り、意志を根拠とした理論によって、両者が整合的に説明されるということである。それが、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」ということだ。かくして、合意ないし同意によって主権者の創造過程に説明が与えられる。しかし、主権者と国民との関係をめぐる全ての問題が解決されるわけではない。ホッブズが明白に自然法による義務づけがあるとした二つの事柄、すなわち、主権者の義務と主権者創造（信約締結）義務の問題は完全には解決されない。

結論として、オークショットがそれらの問題を解決しているとは言い難い。そのことが示しているのは以下のことである。すなわち、主権者の制定する実定法（人為的な法）のみが義務を創造するというホッブズ義務理論解釈は、近代国家における中世との断続面の極限状態、言い換えれば、近代国家において〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉しかない状態の限界ということだ。それは、〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉の要素の一切存在しない近代国家を想定することが不可能であることの裏返しである。主権者の義務と信約締結の義務は、〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉の側の問い、つまり、秩序そのものがいかにして創造されるか、あるいは秩序そのものを超える存在はあり得るのかという問いにおいて解決されるべき問題なのだ。そうして、「人間が創る秩序 human achievement」における「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」とは別の極であ

る「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」という主題が必然的に浮上する。その主題を念頭に、第三章と第四章でオークショットの合理主義批判を扱う。

既述のように、近代国家ないし近代においては、複数の法が相互に対立している状況において、〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉が前面に出てくる。では、〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉が前面に出てくる状況とはどのようなものか。それは、端的には、複数の法ないしルールが平和的に共存している場合である。複数の法ないしルールが相互に対立する状況下においてもなお人びとの共棲を可能にするためには、主権的権威が創造＝構成＝定立する法のみが唯一の真正なる法であるとしなければならない。そのような状況が歴史的現実として存在した（例えば、宗教戦争、独立戦争、市民革命、内乱といった、一般的な意味での近代史の危機的事態）一方で、複数の法ないしルールが存在することそれ自体がつねに直ちに問題を生じさせるわけではない。むしろ、近代国家に生きるわれわれの具体的現実を目を向ければ、通常は、必ずしも衝突しない複数の法ないしルールに従っていると言える。

そうした複数の法ないしルールに従っている人間の日常的営みにおいては、「人間が創る秩序 human achievement」の複数性を前提として、そもそもどのようにして複数の秩序が創造ないし生成されるのかが問題となり得る。つまり、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」という問題である。そのように視点を転換した場合に生じる問いは、もちろん——オークショットの近代認識からすると——不変的な何か（例えば、理性）を根拠とせず、また、唯一の根拠により真正なものとしてされるルールを必要としないのであれば、いかにしてわれわれの多様な秩序を形成する複数のルールがあり得るのか、ということだ。

そうした問いを最も理論的に扱った論稿「合理的行為」が第三章で論じられる。結論としてオークショットは、秩序づけられていない行為あるいは行為者は存在せず、既存秩序が先行して存在することではじめて人間が或る種の行為主体になり得るという事態を強調する。人間あるいは行為とは、既存の何らかの秩序が存在するからこそ可能なのである。けれども、そうした既存秩序の先行性を強調することが直ちに政治的保守主義の主張と結びつくわけではない。たしかに、人間は何らかの秩序をまず受容することから出発しなければならない。しかしその一方で、人間は秩序を受容しつつ、その帰属する秩序それ自体を変化させることができるという意味で創造性が保障されていると同時に、複数の多様な秩序に参加することができるという意味で多様性が保障されているのである。行為によって形成される秩序としての「アクティビティ」、すなわち、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」は、人間＝行為が受容しつつ人間＝行為が変化させるという両義性をもっている。

この秩序の受容と変化の議論はさらなる広がりをもつ。つまり、人間は理性も何も不変的に共有しない以上、すべてを「習得」していくしかない。よって、そもそも「人間である」こと自体が不変ではないとされる。すなわち、人間は、「人間である」ための先行する何かしらの秩序ないしル

ールへの参与を通じて初めて「人間になる」ことを習得していくのである。のちに『行為論』において本格的に論じられる人間行為論（「人間には「歴史」はあっても「自然本性」はない。行為のなかでそうなるところのものである」[OHC:41]）の萌芽的発想がすでに示唆されているとすることができる。人間それ自体も「人間が創る秩序 human achievement」ということになっていくのである。

かくして、人間活動一般における秩序ないしルール of 先行性というテーゼによって、「人間が創る秩序 human achievement」のうちの一つの局面、すなわち「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」のあり方が説明される。そのテーゼを受けて、オークショットの合理主義批判における枢軸概念である「伝統 tradition」について、（多くの秩序のうちの一つとしての）政治との関係を論じるのが第四章である。主として、LSE 教授就任演説「政治教育」を取り上げ、オークショットの議論を、M・ポランニーの科学哲学との影響関係という視点から解釈する。つまり、「政治教育」のテキストで科学アクティビティ内部の秩序のあり方と政治アクティビティ内部のそれをアナロジカルに考えるオークショットの真意を探求するということだ。

結論として、一定の政治秩序内部においては、その秩序の拠り所である行為の伝統を習得することが出発点とならなければならないという点で、秩序の受容と維持が先行する。しかし、受容すべき秩序を変化させないように維持するのではない。むしろ変化させるためにこそ受容しなければならないというパラドキシカルな論理構造をもつ。よって、先行秩序を受容し維持することは、現状を変化させないという意味での保守主義とは関係なく、秩序内部の多様性や秩序への創造的な関与と両立する、と結論づけられる。

既存秩序の受容という意味での保守性と多様性や創造性が両立するというのは、近代国家の文脈に置き直すと、以下のことを意味する。すなわち、近代国家において〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉が優位している状況においては、意識的に唯一の法を定立＝構成＝創造しなければならない一方で、〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉が優位している状況においては、法ないしルールを発見＝開示＝維持する活動が優先されるということだ。後者においては、法ないしルールは成文化が必要でもないし、望ましいわけでもない。秩序内部に対立や矛盾が含まれているとしても、意図的立法行為ではなく——内乱や革命などの危機的事態においては不可能な——説得・対話による司法的活動が優先されるだろうからである。

終章では、第一章から第四章までの議論、すなわち、それまで二つに分けた系列の議論、一方における〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉＝「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」と、他方における〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉＝「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」、それらの議論の『行為論』における融合を論じる。前者については、権威と権威が創る法ないしルールとの関係が『行為論』において先鋭化される。つまり、権威の拠り所となる合意ないし意志の要素が消える一方で、権威が絶対化する反面、法が形式化する。その

含意は、法のみによって共同性が保たれるという秩序のあり方だ。

後者については、既存秩序と行為主体との関係が『行為論』においてさらなる展開をみる。すなわち、既存秩序を生成していた行為の集合、つまり伝統ないし歴史さえもが維持すべき拠り所ではなく創造すべき対象となる。その一方で、どれほど既存秩序の維持すべき部分が少なくなろうとも、人は必ず秩序の受容つまり習得から始めなければならない。そのことが日常言語になぞらえて説明される。日常言語は話し手次第でいかようにも創造的に変化させられるが、必ず習得することから出発しなければならない。重要なのは、言語という秩序体系は、変化にせよ習得にせよ、権威は不要であるということだ。

一方における権威と形式的な法、他方における権威なき日常言語、それらが同じ一つ概念「プラクティス」として統合される。では両者はどのような仕方で統合が可能なのか。二つのものを両立させるのは、近代国家とは形成途上にあるという歴史認識だ。つまり、絶対的権威による立法により秩序を創造することが必要な状況、要するに〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉の契機と、絶対的権威は不要で人びとの相互行為に任せられる状況、要するに〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉の契機とが絶えず併存していて、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」と「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」とが流動的に存在するのが近代国家なのである。

最後に、ここまで抽象的・理論的に論じてきた問題の政治的含意を問う。すなわち、オークショットは、リベラルであるのか、保守であるのか、あるいはそのどちらに重点をおいた複合なのかという問いである。その問いへの回答は、秩序の維持の側面を絶対に捨てることはないが、きわめて創造的であるという意味で、一言で言えば、創造的な保守と結論づけられる。

第一章 オークショットのホッブズ義務理論解釈——反＝自然法

はじめに

「マイケル・オークショットについてごくわずかしかならない人びとでさえも、彼がトマス・ホッブズの哲学に熱烈な関心を寄せ続けていたことは知っている」⁴⁵。著名なホッブズ研究者であると同時にオークショットへの関心も併せ持つN・マルコム(Noel Malcolm)がそう述べる通り、オークショットがホッブズ研究者であったという事実は、多くのホッブズ研究者にはあまりにも有名であり、とりわけ第二次大戦後に彼が編集した『リヴァイアサン』に付した長大な序論は、当時から現在にいたるまで夙に言及される、一個の独立したホッブズ論を形成している⁴⁶。

「『リヴァイアサン』は、英語で書かれた政治哲学のなかで最高の、そしておそらくは唯一の傑作である。同程度の展望や達成度 similar scope and achievement をもってこれに比肩し得る作品となると、われわれの文明 civilization の歴史にはごくわずかしかな見出せない」
[ItL:viii]=[HCA:3]。

このように、ホッブズに最大級の賛辞を送るオークショットの言葉は、オークショット＝保守主義者というイメージしかもたない人びとにとっては、意外に聞こえるだろう。近代の科学的政治学の創始者、社会契約論の代表者といったホッブズ像に馴れた人びとにとっては、合理主義を猛烈に批判した「保守主義」の代表的論客がホッブズ研究者としての名声を博しているというのは、奇妙な取り合わせと言い得るかもしれない。実際、最初に引用したマルコムの論文「オークショットとホッブズ」も、合理主義批判者オークショットと合理主義者ホッブズという矛盾を問題にしている⁴⁷。

たしかに、オークショットが合理主義批判を展開する一方で、ホッブズに極めて好意的な解釈を發表したということ、しかもそれがほぼ同時期であったということは、容易に解消できない問題を

⁴⁵ [Malcolm 2012:217]

⁴⁶ オークショットが編集した『リヴァイアサン』に付した序文、すなわち、現在では一般に「『リヴァイアサン』序説 Introduction to *Leviathan*」と呼ばれる論稿は、彼が編集してブラックウェル社から1946年に出版されたホッブズの『リヴァイアサン』の序文として最初に公刊された。その序文のみが、のちに、いくつかの加筆修正を経て、オークショットの他の三つのホッブズ論と併せて『ホッブズの公民的結社論 *Hobbes on Civil Association*』（ただし、邦訳版のタイトルは『リヴァイアサン序説』となっている）に含まれる形で、1975年に新たに出版された。本論文内では、慣例にならって、1946年に最初に出版された「『リヴァイアサン』序説」を「旧序説」、1975年に出版された改訂版「『リヴァイアサン』序説」を「新序説」と表記することで両者を区別する。引用に際しては、「旧序説」と「新序説」とで改訂が加えられていない場合には、「新序説」と「旧序説」それぞれの出典箇所を併記する（例えば、[ItL:xvi]=[HCA:13]という形で両方の出典箇所を表す）。改訂が加えられている場合には、いずれかのみ出典箇所を示す。なお、「『リヴァイアサン』序説」の出版と改訂の経緯については、[中金 2007]が最も詳しい。また、この註の作成にあたっては、[Gerencser 2000:184-5, n. 12]も参考にした。のちに本論で述べる「旧序説」と「新序説」の改訂をめぐる議論は、[Gerencser 2000:Ch. 4-5]に多くを学んでいる。

⁴⁷ [Malcolm 2012:217-21]

含んでいる。だが、思想史家としてのオークショットがホッブズのことを最大限に高く評価していたのは紛れもない事実である。と同時に、思想史家オークショットが一人の思想家を論じたモノグラフはホッブズについて以外に存在しない。以下で本章が主題的に論じる対象も、彼が思想史家として遺したホッブズ論、すなわち「旧序説」および「新序説」、そして「ホッブズの著作におけるモラル・ライフ」(1960年)⁴⁸(以下、「モラル・ライフ」論稿と略記する)である。

事実としてオークショットは、研究キャリアの最初から生涯に亘って、ホッブズにかかわる論稿や書評を書いている。最も早いものは、1935年の「トマス・ホッブズ Thomas Hobbes」と題する小論である⁴⁹。近年の研究によれば、政治哲学者ホッブズへの実質的な関心はそれよりも早い「国家の権威 The Authority of State」(1929年)⁵⁰に始まるという可能性すら示唆されている⁵¹。さらには、そもそも、政治哲学のみならず、哲学におけるホッブズとの類似性についてすら、最初の著作である『経験と様態』(1933年)に見出されるとまで言われる⁵²。それほどに、オークショットとホッブズとの思想的影響関係は強固なものがある。したがって、オークショットがホッブズ解釈に取り組むことで、しだいにホッブズ化していき、最終的に、ほぼ両者の哲学も政治理論も同一化したという——いくぶん誇張があるとは言え斬新な——解釈⁵³にも相応の説得力がある。

けれども、本章で取り組む課題は、両者の哲学ないし政治哲学の類似性について各年代、各作品ごとにその痕跡を追うことではない。以下で主題的に論じるのは、オークショット解釈のみならず、ホッブズ解釈それ自体においても必ずしも目新しいトピックとは言えないどころか、ある意味で「古典的」とすら言える問題、すなわち、「道徳的義務 moral obligation」論である。

たしかに、ホッブズの義務理論にかんするオークショットの解釈についての研究は、目新しいものではない。その解釈は、最初に「旧序説」において発表されたのち、いくつかの批判を受けて「モラル・ライフ」論稿で再論され、最終的に「新序説」における全面的な改訂がなされたことがよく知られている。それだけではなく、「新序説」と「旧序説」との間に、ただの語句修正にとどまらない根本的な修正・改正をみる研究者によって周到な解釈が発表されている⁵⁴。そこに敢えて屋上

⁴⁸ 「ホッブズの著作におけるモラル・ライフ」は、1962年の『政治における合理主義』において最初に公刊され、のちに、1975年の『ホッブズの公民的結社論』にも所収された。とくに改訂はなされていないため、引用に際しては後者の該当箇所のみを記す。

⁴⁹ [CPJ:110-21]に再録されている。

⁵⁰ [RPML:74-90]に再録されている。

⁵¹ see. [Gerencser 2000:Ch. 3]; [Tregenza 2000:85-8]; [Malcolm 2012:222]

⁵² see. [Gerencser 2000:Ch. 1]; [Tregenza 2000:Ch. 1]

⁵³ see. [Gerencser 2000:8, 100], cf. [Tregenza 2003:20, n. 3]

⁵⁴ 代表的研究として、[Gerencser 2000:Ch. 5, esp. 111-8]; [Tregenza 2000:90-109]; [中金 2007:219-25 頁] (あわせて、[中金 1995:107 頁註 30]も参照)が挙げられる。ただし、「旧序説」と「新序説」とのあいだに意義ある相違を認めないオークショット研究も多い。それどころか、ある時点までは、両者のあいだに意義ある相違などなく、表現の違い程度の問題に過ぎないというのが圧倒的多数であった([Gerencser 2000:193, n. 22]を参照)。[中金 1993]と[Tregenza 1995]が草分け的な研究となる。なお、わが国におけるオークショット研究は、ホッブズへの注目という点でも、「人類の会話における詩の声 The Voice of Poetry of Mankind」(1959年)(=[VP])への注目という点でも、英米圏の流行を先取りしていることを付記しておく。ホッブズについては、[Gerencser 2000]がオークショット研究に切り開いた新境地を[中金 1995]が先取りしている。また、本章とは直接関係しない論点

屋を重ねかねない議論を展開するのは、以下の理由による。

第一に、序で述べたように、オークショット政治思想の根源には、不変的なものを根拠として秩序を構想するのではなく、徹底して「人間が創る秩序 human achievement」として秩序を構想するという思考傾向がある。その根源的な傾向が、彼のホッブズ義務理論解釈において、その出発点たる「旧序説」の時点ですでにある程度鮮明に現れていることが看取できるからである。すなわち、自然に対する人為というホッブズ自身にとって最も根本的なカテゴリーの区別⁵⁵が、オークショットの定式化した政治哲学の三つの伝統（「自然と理性 Nature and Reason」の伝統、「意志と人為 Will and Artifice」の伝統、「理性的意志 Rational Will」の伝統[ItL:vii]=[HCA:7]）に重ねられて、ある意味でホッブズに忠実に（あるいはホッブズ以上に）先鋭化されたホッブズ解釈として現れる、ということだ。

第二に、そうした根源的な思考傾向が深化しつつ、さらに徹底されていくその過程が、「モラル・ライフ」論稿および「新序説」における義務理論解釈の変化に見出されるからである。結論を先取りしておくとして、それは、人為的なものと自然的なもの（＝不変的なもの）との対比を尚一層徹底させた解釈となっている。

以下では、まず、オークショットのホッブズ義務理論解釈をみる前提として、オークショットが設定する政治哲学史の三つの伝統を見る。

1. 政治哲学史の伝統——「旧序説」のフレームワーク

（1）政治哲学の三つの伝統

既に引用した、ホッブズ『リヴァイアサン』へのオークショットの賛美には、重要な続きがある。それは、『リヴァイアサン』という書物を読み解くための「コンテキスト」についての発言だ。

「『リヴァイアサン』は、英語で書かれた政治哲学のなかで最高の、そしておそらく唯一の傑作である。同程度の展望や達成度 similar scope and achievement をもってこれに比肩し得る作品となると、われわれの文明 civilization の歴史にはごくわずかしは見出せない。したがって、『リヴァイアサン』は最高度の水準によって判断し、最大のコンテキスト the widest context によって考察しなければならない。傑作は、二流の作品のための……コンテキストを与えるものである……が傑作そのもののコンテキスト、すなわち、その傑作の意味が開示される舞台設定は、……政治哲学史全体よりも狭いはずがない nothing narrower than the history

であるが、[VP]に見られるオークショットの哲学的思考の転回に着目した議論は[添谷 1986]に逸早く見られる一方で、英米圏では20世紀前後になってようやく大きく着目され出した（[Grant 2005]を参照）。オークショットのホッブズ論と[VP]との関連は、特に[Gerencser 1995];[Gerencser 2000:Ch. 2]と[中金 199:第四章]とで論じられている。

⁵⁵ [黒田 1985:6-8]を参照。

of political philosophy」 [ItL:viii]=[HCA:3]。

ここでオークショットが強調する「コンテキスト」とは、『リヴァイアサン』が書かれた際の歴史状況のことではない。『リヴァイアサン』のような政治哲学の「傑作の意味が開示される舞台設定」は「最大のコンテキスト」、つまり古代ギリシア以来の過去 2000 年にわたる政治哲学史全体なのである。このように『リヴァイアサン』を解釈するための政治哲学史全体というコンテキストが強調されている直接の理由は、「旧序説」が書かれた当時のホッブズ解釈の状況にある。

「旧序説」の構成と関連付けて説明しよう。「旧序説」は、まずホッブズ哲学の解明から議論を始め、「キウィタス」という「可死の神」たる「リヴァイアサン」の生成、そしてその原因と構造とを綿密に解き明かすことで、『リヴァイアサン』をオークショット流に要約・解説する。そのうえで、上記の独特の政治哲学史の伝統（＝コンテキスト）に位置づけることによって、当時存在したホッブズ解釈の種々の誤解を論駁するという、稠密で複雑な議論構成になっているのである。

実際、トレゲンザが強調しているように、『リヴァイアサン』という「政治哲学」書をかなり独特の「コンテキスト」において考察することがオークショットのホッブズ解釈全体をきわめて特徴的なものとしている⁵⁶。オークショットは「ホッブズの政治哲学を政治哲学の歴史というコンテキストのなかで考察してこなかった……」ホッブズ批評家たちの過ちを力説している [ItL:li-ii]=[HCA:56]。したがって当然、彼のホッブズ義務理論解釈においても、そうした「コンテキスト」の問題が議論の重要な前提をなすと考えられる。しかし、ここでそのコンテキストをあえて主題化して問うのは、オークショットの発言に即してホッブズ義務理論解釈を正確に理解するためではない。むしろ、そこで設定されているコンテキストそれ自体のなかに見て取れる、ホッブズ解釈を超えたオークショット思想の根本的な志向を問い直すためである。

ここで、ひとまずオークショットの叙述を見ておこう。

「……そうした〔三つの偉大な思考の〕伝統のうち、第一の伝統は、理性と自然 Reason and Nature という主導概念によって特徴づけられる。それはわれわれの文明と同時に生じたものであり、現代世界にまで途切れることない歴史を有している。……第二の〔伝統の〕主導概念は、意志と人為 Will and Artifice である。それもまたギリシアの土壌で生い立ち、多くの源泉から、少なからずイスラエルとイスラムとから着想を引き出してきた。第三の伝統の主導概念はごく最近の生まれで、18 世紀になりようやく姿を現した。……その伝統の主導概念は、理性的意志 Rational Will である。そこ〔＝第三の伝統〕においてはじめの二つの伝統の真理は成就する……」 [ItL:xii]=[HCA:7]。

⁵⁶ see. [Tregenza 2000:11-6]; [Tregenza 1997:550-1, n. 75].

かくして、それぞれの伝統を最高の形で表現した傑作として、第一の伝統にはプラトン『国家』、そして第二の伝統にはホッブズ『リヴァイサン』、第三の伝統にはヘーゲル『法哲学』がそれぞれ挙げられている [ItL:xii]=[HCA:7]⁵⁷。

こうしたコンテキスト設定は、もちろんオークショット独自の政治哲学史を前提としたものであって、なんら自明のものではなく、いくつもの問題を孕んでいる。たとえば、以上の図式がヘーゲル的な（あるいはヘーゲルに倣ったイギリス観念論的な）トリアーデになっていることは明らかであり、それ自体がオークショットの思想史的ルーツをめぐる重要な問いになり得る。けれどもここで問題にしたいのは別の問い、すなわち、上記で設定されたコンテキストないし思考の伝統は、表面上は三つであるが、実際には、大きく二つのコンテキストの対抗関係に収斂するのではないか、ということである。結論を先取りするかたちで言い換えると、「自然と理性」の政治哲学に対して、「意志と人為」の政治哲学があり、それら二つに対して、「理性的意志」の政治哲学があるのではなく（テキスト上はそのように明言されている）、「自然と理性」に大きく対抗するかたちで、「意志と人為」ないしは「理性的意志」の政治哲学があると読み替えることができるのではないか、そのような問いのもとに、以下で「旧序説」周辺のテキストを考察する。

（2）シュトラウス『ホッブズの政治哲学』への書評

古代から現代までの政治哲学史を「理性と自然」「意志と人為」「理性的意志」の3つのカテゴリーに切り分けるといふ発想は、「旧序説」において初めて現れたわけではない。「旧序説」をさかのぼること10年前に、『ポリティカ』誌上にオークショットが発表したやや長めの書評「レオ・シュトラウス博士のホッブズ論」（1937年）（以下、「シュトラウス」書評と略記する）において、すでにその発想を見出すことができる。このこと自体はオークショット研究者にとっては周知の事柄に属する。ここであらためてそれを取り上げることの意義は、そうした発想の根本にあるオークショット自身の近代政治哲学の見方を明確にすること、つまり、彼の〈近代的なもの〉への共感を示すことにある。

まず確認しておくべきは、ホッブズ解釈においてその政治哲学をいかなる伝統ないしコンテクス

⁵⁷ オークショットがそれぞれの伝統に属する「政治哲学」者としてここで具体的に想定しているのは、おそらく、以下の人びとである。第一の伝統は、アリストテレス、トマス・アクィナス、スピノザ、そして（「政治哲学」者であるかどうかは微妙ながら）キケロ、ロック。第二の伝統は、アウグスティヌス、（「政治哲学」者であるかどうかは微妙ながら）ドンス・スコトゥス、オッカム。第三の伝統は、ルソー、ボザンケ。通常の政治思想史では政治哲学者として扱われるカント、ヒューム、バークなどがどこに属するかは、微妙な問題を含んでいるため、明言できない。トレゲンザが指摘するように、「旧序説」ではこのコンテキスト設定そのものが具体的に展開されているわけではない [Tregenza 2003:13;13, n. 16]。さらに言えば、「理性的意志」の伝統に属する政治哲学については、「第三の伝統が……いまだ波紋のおさまらない水面に映し出す世界観 cosmology は、世界を人間の歴史のアナロジーで見る」 [ItL:xii]=[HCA:7]ということ以外にはほとんど説明はない。また、ヘーゲルについての言及は、「旧序説」ではわずかに二箇所あるに過ぎない（上記引用部分と [ItL:xv]=[HCA:13]の二箇所のみ）。

トに置くのがきわめて重要であるという、「旧序説」と共通する問題意識が「シュトラウス」書評の時点で明確に存在することである。オークショットが「ここ数年間に現れた最も刺激的で独創的なホッブズ研究書」として「その議論の偉大なる精妙さ、その提示の素晴らしさ」[DSH:365]=[HCA:133]⁵⁸をほぼ手放しで礼賛する理由の大部分は、その問題意識にかかわる。と同時に、シュトラウスが提示するホッブズの思想史的位置づけへの批評において、「旧序説」の三つのコンテキストの発想を見出すことができるのである。

さて、そのシュトラウスが提示するホッブズの位置づけをオークショットは以下のように要約して示す。

「〔ホッブズの〕後期の道德思想および政治思想はすべて、ホッブズが「伝統」との断絶を成し遂げたことが明示的にか暗黙的にか土台となっている。自然法に代えて自然権を政治制度の哲学的説明の出発点にする。こうして、近代的な（古代および中世とは異なる）政治理論すべてに特徴的な主権理論ができあがる」[DSH:367]=[HCA:135]。

こうしたシュトラウスのテーゼに対して、一方でオークショットは留保を付す。すなわち、ホッブズは、シュトラウスの強調するように、それまでの政治哲学との完全な断絶をなした「近代政治哲学の創設者」ではない。たしかに時代を画する政治哲学を著したことは事実である。けれども、ホッブズは「エピクロス主義的伝統」を受け継ぐ者であって、その伝統の創設者ではないというのがオークショットの見解である[DSH:377-9]=[HCA:147-9]。

しかし重要なこととして、他方でオークショットはシュトラウスのテーゼを肯定する。それは、「自然法に代えて自然権を政治制度の哲学的説明の出発点」としたこと、言い換えれば、「法に代えて意志から始める」政治哲学の模範を示したこと、その点にホッブズの重要性が認められるという部分である[DSH:377]=[HCA:147]。すなわち、ホッブズが、法ではなく意志を出発点とする政治哲学の創始者ではないにしても、代表者であると主張したこと、また、そこにホッブズ以降の近代政治哲学の「近代的」性格を認識していること（「後世のほとんどすべての政治思想家が何らかのやり方でこれになった」）、以上の点ではシュトラウスのテーゼを肯定していることに着目すべきであろう。そうしたシュトラウステーゼの肯定を踏まえて、しばしば引用される以下の「シュトラウス」書評の叙述をみてみよう。この後の議論にも大きく関わる部分なので、正確な理解に資するようにやや長めに引用しておく。

⁵⁸ [中金 1995:250 頁註21]にあるように、この「刺激的で」という単語はのちに『ホッブズの公民的結社論』収録にあたり削除されている。以下では、そうした修正があることも踏まえて、「シュトラウス」書評からの引用は、初出版の該当箇所と『ホッブズの公民的結社論』の該当箇所とを併記する。

「……彼 [=シュトラウス] は、次の点で、ホッブズが時代を画する [過去の伝統からの] 離脱を図っていることを見出だす。すなわち、政治哲学の出発点として、自然法 natural law に代えて自然の要求あるいは自然権 natural claim or right を、法に代えて意志を置いたことである。彼はそれについて多くを説明していないが、素晴らしい卓見と言えよう。「古典的かつ神学的伝統」と対比すれば、この出発点が新しいのは間違いない。……しかしいくつかの留保が必要である。……ホッブズは法に代えて意志を出発点とする模範を示し、後世のほとんどすべての政治思想家が何らかのやり方でこれにならったが、彼は意志作用 volition にかんする満足のいく整合的な理論をもっていたわけでは決してなかった。そして彼が掉さすエピクロス主義的伝統は、この欠陥が矯正されたときようやく実を結んだのである。この矯正こそ、再建された自然法理論とホッブズのエピクロス主義的理論との融合であった——ルソーの「一般意志」、ヘーゲルの「理性的意志」、ボザンケの「真実意志」のような語句は、この融合をあらわしたものである。わたしの考えでは、近代政治哲学の最深部には、ストア派的自然法理論の再活性化をエピクロス主義的理論という接ぎ木によって達成しようとする運動がある。つまり近代政治哲学は、西欧が古代世界から相続した政治哲学の二つの偉大な伝統の融合から生じている」 [DSH:378]=[HCA:147-8]。

この引用部分から読み取ることができるのは以下の三点である。第一に、ホッブズの属する伝統（「エピクロス主義的伝統」）と、それとは別の伝統（「ストア派的自然法理論」）という、「西欧が古代世界から相続した政治哲学の二つの偉大な伝統の融合」として、ヘーゲルの「理性的意志」などに象徴される「近代政治哲学」があるとされている。つまり、「旧序説」のフレームワークがこの時点ではっきりと現れているのである。

第二に、「意志作用 volition にかんする満足のいく整合的な理論をもっていたわけでは決してなかった」ホッブズ政治哲学が、「理性的意志」の伝統に吸収されるかたちで、言わばヘーゲル政治哲学に「止揚」されているのが見て取れる。

しかし第三に、「法に代えて意志からはじめる模範を示し、後世のほとんどすべての政治思想家が何らかのやり方でこれにならった」という部分に着目してこの上記引用をみてみよう。すると、ここでの「法」とは「古典的かつ神学的伝統」に連なる「自然法」を意味することは明らかである。その点を踏まえれば、ホッブズとヘーゲル、言い換えれば、「意志と人為」の政治哲学と「理性的意志」の政治哲学とは、法（＝自然法）ではなく意志から出発する近代的な政治哲学⁵⁹であるという点で、ひとしく「自然と理性」の政治哲学への対抗であると考えられる。

⁵⁹ 意志ではなく法から出発する政治思想として念頭に置かれているのは近代自然法思想であり、もっと特定して言うと、ロックの政治思想である。オークショットは以下のように述べている。「自然法理論は死に絶えたことは決してなく…… [自然法] 以外の点では「近代的な」思想家たち、例えばロックらの理論のなかに受容された……」 [DSH:377]=[HCA:147]。

たしかに、ホッブズの意志理論に欠陥をみていること、それゆえ、ヘーゲルの「理性的意志」、あるいはボザンケの「真実意志」といったヘーゲルに続くイギリス観念論政治哲学に、近代政治哲学のある種の完成をみていることは、この「シュトラウス」書評においては明白である。しかし、少なくとも次の点は明確であると思われる。つまり、「意志と人為」および「理性的意志」の政治哲学を「自然と理性」の政治哲学に対置させていたということである。

ここで更に以下のことを考えたい。すなわち、オークショットが単に「自然と理性」の政治哲学を「意志と人為」および「理性的意志」の政治哲学から分けていただけではなく、彼が「旧序説」を著した時期（もしくはそれ以前）からの根本的な志向として、神（God）に連なる大文字の理性（Reason）と大文字の自然（Nature）を、いわば「倣われるべき手本、実現されるべき規範、従われるべき規則」[RP:61]として考える政治哲学ないし政治思想を、具体的には近代「自然法」思想を拒否していたのではないか、という問題である。

この問題はオークショットが、法ではなく意志を出発点とすることにどのような意義があると考えていたのかに関わる。別の角度から言い換えると、彼が近代という時代をどのように考えていたのかという時代認識に関わる。けれども、「シュトラウス」書評には、それ以上の議論の展開はない。また、「旧序説」において直接的な仕方で答えられているわけでもない。むしろ、いくつかの相互に関連する論点をめぐって間接的に答えられていると考えるべきであろう。そこで、そうした点を最も集約的に表していると思われる問題、彼の義務理論解釈の検討へと移ることにする。

2. 自然法批判としての「旧序説」

この節では主として三つの箇所を検討する。すなわち、「旧序説」の「V. 『リヴァイアサン』の議論」で「政治社会 civil society」の生成を論じた後に論じられる政治社会内部構造の議論、つまり「(2) 主権的権威の諸権利および諸責務 the rights and duties of the sovereign authority」[ItL:xl-li]の部分、「(3) 臣民の諸権利と諸義務 the rights and obligations of the subject」[ItL:xl-iii-xliv]の部分、そして、「VI. いくつかの論点の考察」として議論される「(5) 義務の理論 The Theory of Obligation」[ItL:lvii-lxi]の部分である。それらの部分の検討を通じて次のような議論を試みる。

すなわち、一方において、オークショットは、「自然と理性」の政治哲学と徹底した対抗関係にホッブズを置いている、言い換えれば、徹底した自然法批判の政治哲学者としてホッブズを解釈している。しかし他方において、いくつかの点で「自然法」的な要素が残存したままにホッブズを解釈している。つまり、「自然」から切断された「人為」の政治哲学としてのホッブズ解釈が必ずしも徹底されていない。このことを見ていくために、始めにオークショットの叙述に沿って、「旧序説」におけるホッブズ義務理論解釈を整理しておこう。

(1) 「旧序説」における義務理論解釈

旧「序説」におけるオークショットの解釈では、ホッブズの義務は四種類に分けられている。すなわち、「物理的 *physical* 義務」、「合理的 *rational* 義務」、「道徳的 *moral* 義務」[ItL:lix [強調は原文]]、「政治的 *political* 義務」[ItL:lxii [強調は原文]]の四つである。そうした分類の基底にある区別はなにか。それは、「自然権 *Natural Right*」と「力 *power*」の区別（言い換えれば、「権利 *Right* と 力 *Might*」の区別）である[ItL:lix]。つまり、一方において、ホッブズ義務理論の出発点には「各人の、あらゆるものへの自然権」[ItL:lviii]があり、その量的外延は無制限である（原理上は、どのようなものに対しても自然権は及び得る）。他方において、当然のことながら、その権利を実行できる「力」は——神ならぬ——人間にあっては、さまざまな事実上の制約・障害の存在によって自然権よりも小さい（ゼロにもなり得る）。ところで、ホッブズの規定によれば、義務づけられることとは、「障害を蒙るべく拘束される *bound* こと、禁じられる *forbidden* こと」である[ItL:lix]。よって、義務とは、簡単に言えば、原理上は無制限に拡張可能な自然権が、実行に移される場合に（つまり人間が何かしらの行為をする際に）何らかの制約を受けることであり、その制約のあり方によって、両者の関係（自然権と力との量的関係）に相違が生じて、四種類の義務に区分して解釈可能であるということだ。

自然権は一切縮減されることはなく、それを実行に移す力のみが減少するような仕方で行為が「義務づけられる」（もっと単純な言い方をすれば、邪魔される）場合がある。物理的義務と合理的義務とがそれに該当し、「外的な」障害であるか「内的な」障害であるかによってそれぞれ区別される。すなわち、「ある人が、他の人の力〔=実力〕により、自分の意志したある行為をなすことを妨げられる場合」が前者にあたる（例えば、通りたい道を通れないように突き飛ばされる、など）[ItL:lix]。そして「ある特定行為を意志する〔=やりたいと思う〕ことを、そのあり得る帰結が彼にとっては損害であると思うからという理由で、妨げられる」場合、言い換えれば、「恐怖と合理的計算」によって、推論上の帰結がダメージとなりそうとき、行為を差し控える場合が後者にあたる（例えば、この道を通ると犬にかまれるからやめようと思う、など）[ItL:lix]。いずれにしても、両方のケースにおいて、自然権は減っていない。

それに対して、力でなく自然権そのものを縮減する義務が存在する。それが「道徳的義務 *moral obligation*」である[ItL:lix]。これは、「権威 *Authority*」という原因の結果としての義務である。すなわち、第一に、権威を創る授権という意志的行為は、各人の自然権を譲り渡すことである（＝自然権の縮減）。第二に、そうして生成される「主権の意志の行使、それをホッブズは立法と言う」。道徳的義務とは、「そうした立法の所産である」。したがって、「道徳的義務のただ一つの原因は、主権的権威の意志である」[ItL:lix-lx]。

そして、最後に、「政治的義務 *political obligation*」に到達する。政治的義務とは、物理的義務、合理的義務、道徳的義務の混合である。政治社会は、権威と力が複合的に組み合わせられて

ていて、それぞれが相応の義務を創り出している。政治的義務が要請されるのは、「道徳的義務だけ（力のない権利）では、客観的秩序を生み出すことができない」からであると結論づけられる [ItL:lxii]⁶⁰。

ここで、道徳的義務とも関連する主権者の義務⁶¹についての説明も併せて見ておこう。オークショットによれば、

「主権的権威の権利とは自由である。すなわち、なにをできるか what it *may* do である。主権的権威の責務とは、なにをしなければならないか what it *must* do である。その責務は、主権的権威の設立目的に由来する」 [ItL:xi [強調は原文]]。

すなわち、政治社会の平和という設立目的によって、主権的権威の主要職務である立法行為に制限が設けられるのである。たしかに、定義上、主権的権威が正義と不正義との区別を、言い換えれば道徳を作り出す以上、不正な法は存在しない。が、「衡平でない inequitable」法あるいは「不必要な unnecessary」法は存在し得る [ItL:xli]。主権的権威は絶対であるのに対して、推論は無謬ではないからである。一般的に言って、平和の条項に反する法は、衡平ではない。また、政治社会の平和を危険にさらさない行為を禁じる法は、不必要な法である。したがって、「主権的権威の責務は、衡平かつ必要な法を作成することである」 [ItL:xi]。また、「主権的権威……と、それが作り出す法との関係は、複雑ではあるが明確」 [ItL:xli]であるとオークショットは言う。主権的権威が作ったり破棄したりすることができない法は存在しないという意味で、主権的権威は法に拘束されることはない。が、破棄しない限りにおいて法に拘束される。言い換えれば、主権的権威は、法を創り出す限りにおいては法に拘束されない一方で、法を運用する裁判所としては、法に従うのである。要するに、主権者（＝立法者、すなわち道徳的義務を創る者）は、唯一、法を（それゆえ道徳的義務を）創る権利があると同時に、二つの意味で責務を負う。すなわち、その法が、政治社会設立目的に沿って不衡平かつ不必要ではないような法を創る「責務」があり、また、自ら作成する法に従って法を運用しなければならないという「責務」がある⁶²。

⁶⁰ 政治的義務は、「新序説」では削除される。本章の議論に関係する範囲で、ここで政治的義務について説明しておく。「旧序説」で政治的義務をオークショットが「義務」であるとしているのは、権威と権力との区別という論点に関わる。つまり、権威は「道徳的義務」によって生じるが、権力は「道徳的義務」によって生じないのである。それは、主として「物理的義務」による。それは端的には、「主権的権力への事実上の de facto 「義務」」 [ItL:xli, n. 2] であるとされる。オークショットのホプズ解釈（と彼自身の理論）における権威と権力との区別については、[Tregenza 2003:Ch. 3]を参照。

⁶¹ ただし、オークショットは、主権者の「責務 duties」と言い、「義務 obligation」とは言わない。「主権者は、責務 duties をもつことはあり得る。しかし、義務 obligations をもつことはあり得ない」 [ItL:xxxix, n. 5] というように、「責務 duties」と「義務 obligations」とを分けている。しかしながら、その区別が意味することは明確とは言い難い。実際、その区別を述べた註は、「新序説」では削除されている。

⁶² オークショットが、「義務 obligation」ではなく、「責務 duties」という言い方をせざるを得ない苦しさをウォレンダーは鋭く指摘している。「おそらくはそうなのだろうが、その責務が、オークショット自身が列挙する義務のどのタイプとも違う」のな

以上、「旧序説」における義務理論として、物理的義務、合理的義務、道徳的義務、政治的義務、そして主権者の「責務」を、ほぼオークショットの叙述に添う形で整理した。次に、それらの義務の区分が何を含意しているのかを見ていく。

(2) 道徳的義務、合理的義務、主権者の義務

以上の義務理論解釈は、のちに「新序説」において相当程度に修正されていることから判るように、いくつかの混乱を含んでいる⁶³。が、ここで着目しておきたいのは、「合理的義務」と「道徳的義務」の二つにおいて、すでにのちの「モラル・ライフ」論稿においてなされる議論の萌芽がほぼ全て出揃っていることである。そのことは、オークショットが「道徳的義務」について、「あり得る誤解を避けるため」[ItL:lx]とした注釈的説明を見ると明確になる。

第一に、以下の部分に着目したい。この引用部分には、オークショットがホプズの義務を自然法思想から切断することに腐心している様子が読み取れる。正確を期すために、やや長めに引用しておく。

「道徳的義務は、法（意志）によって、つまりは、授權された主権者の法（意志）によって、拘束力をもっているのである。つまりは、その法とは別の、独立した〔＝主権者の意志としての法ではない〕法はないということだ。だから、そうした義務とは独立の〔＝主権者の法以外に根拠をもつ〕義務は存在しない。自然法 Natural Law が道徳的に拘束している〔と言われるが、その場合〕、それ〔＝自然法〕は、主権者が命令した推論の諸公理から成るのである。主権者がそれら公理を意志するまでは、それらは法ではなく、したがっていかなる道徳的義務を創造することもない。……また、神 God の諸命令は道徳的に拘束している〔と言われるが、その場合〕、主権的権威が確定した聖書解釈を示すまでは諸命令として知られることはなく、そうした解釈から発する法が道徳的に義務的であるのは、それらが神の法だ

らば、オークショットが挙げる四つの義務に加えて、五つ目の義務が存在しなければならないことになる。結局オークショットは、公民的主権者は、臣民に対してではなく神に対して義務を負うか、もしくは自分自身で自らを拘束するというように、自説を修正しているように思えるのだとウォレンダーは主張する[Warrender 1957:156-8, 330-5]。

⁶³ ある程度の混乱を含むものであることは、オークショット自身も解っていたと考えられる。義務の理論を説明した脚注（ただし、その註は「新序説」では削除されている）において、下のように断っている。すなわち、「以上の〔＝VI. (5)義務の理論 での〕ホプズ義務理論の説明が、〔V.の〕『リヴァイアサン』の議論での説明と完全に一致していないとすれば、その理由は、次の点にある。すなわち、わたしがこちら〔＝V.〕では彼の教義の混乱をほとんど選り分けることはしなかった一方、あちら〔＝VI.〕では、混乱のいくつかを除去して解釈したことによる。だが、二つの説明にあるような差異は、主として表現〔の仕方〕の差異である〔にすぎない〕。ホプズの諸教義の研究者たちならわかっているように、彼の教義には、少なくとも二つの言明〔＝表現〕の仕方がつねに存在するのである」[ItL:lx, n. 2]。ここでオークショットの言う「混乱」が、道徳的義務と合理的義務の問題として本章で言及している事柄であるかどうかは確かではない。また、「彼の教義には、少なくとも二つの言明〔＝表現〕の仕方がつねに存在するのである」というのが、どのようなことを念頭においているかも不明である。なお、[中金 2007:236-7]は、それを、「モラル・ライフ」論稿においてなされた、エソテリズム/エクソテリズムの問題と推測している。

からではない。主権者の〔解釈を通じた〕法だからである」[ItL:lx-lxi〔強調は引用者〕]⁶⁴。

ここで言われていることは、のちに「モラル・ライフ」論稿において明示される次の見解にひとしいとすることができる。すなわち、道徳的義務を（したがって道徳ないし正義を）創造するのは政治社会（ホッブズの言う「コモンウェルス」）の法のみである。別の言い方をすると、政治社会形成以前にはいかなる法も存在せず、それゆえ道徳的義務は存在しないし、正義も存在しない。つまり、道徳的義務を根拠づけるのは実定法のみなのであるということだ。

しかし第二に、合理的義務の存在を許容することによって、第一の主張を強化すると同時に、別の混乱を引き入れていることにも注目しておかねばならない。具体的には、信約締結の義務の位置づけについてである。オークショットによれば、政治社会設立以前には、義務はない。よって、その前提からすると、信約を締結して「平和を守る努力をする」義務は、義務ではあり得ない。にもかかわらず、合理的義務という仕方で、それを義務の一種としているのである。

「信約そのものは、道徳的義務を創造するのではない。信約それ自体は道徳的に義務的なものではなく、法（主権者の意志）ではない以上、それ自体がどんな行為であれそれを義務的にしたりすることはない。信約をむすぶ合理的義務はあるかもしれない。が、〔それは〕道徳的義務とはまるで別ものである」[ItL:xi]。

たしかに一方でオークショットは、信約を「道徳的義務とは別ものである」と位置づけている。しかし他方で、「おそらくは、信約をむすぶ合理的義務はあり得る」と義務の種別化をすることでその困難を乗り切ろうとしている⁶⁵⁶⁶。

⁶⁴ 「旧序説」では自然法というターム自体が数回しか使われないため、自然法の位置づけが明確でない（この点は[中金 1993:147]も参照）。が、この引用部分で、自然法の義務を認めないオークショットの立場がある程度明確になっていると言える。加えておくと、この引用部分の脚註で、「あらゆる真の「自然法」理論は、まさにこの正反対なのだ」[ItL:lx, n. 1]として、オークショットはキケロに言及している。

⁶⁵ ウォレンダーがこの点を批判している。彼によると、オークショットの言う「道徳的義務」は、公民主権者の命令にのみ起源があるのだから、主権者の責務同様に、自然状態にいる自然人の義務を、別種の義務として説明しなければならない[Warrender 1957:333]。それは、オークショットの分類で言えば、「合理的義務」とするしかない。しかるに、「ホッブズの教義の中に、オークショットの言う「合理的義務」の定式化を満たす証拠を見つけることができない」のだ[*ibid*:333]。それゆえ、「自然法に従う責務、信約を守る義務など」は、義務ではないことになる。自然人、つまり、政治社会に入っていないような人間は、オークショットの説明では、物理的義務と合理的義務はもっても、道徳的義務はもたない。

⁶⁶ また「(3) 臣民の諸権利と諸義務 the rights and obligations of the subject」において以下のように述べられていることにも注目しておこう。「ここで考察する義務とは、特定の法的ルールに、あるいは〔言い換えれば〕政治秩序 civil order が設立された目的に由来するものである。権利 rights とは自由 liberties であり、それゆえ、法から生じるのではなく、法の沈黙から生じる。したがって、臣民の義務と権利とは相互排他的であって、合わさって臣民の生の全体を構成する。〔原文改行〕臣民の明確な義務を決定するのは、主権の権威である。つまり、信約を維持〔＝遵守〕して、正しく行為することが臣民の義務である。また、正義とは法が命令するものである。……」[ItL:xliii]。ここでは、信約を維持する義務、つまり平和を守る努力をする義務を臣民の義務としている。註 63 に引用した「完全に一致していない」部分とは、おそらくこの箇所であろうと思われる。

ここでオークショットが、信約締結を「義務」ではあるが「道徳的義務」ではないという言い方をして、実定法の課す義務とは別の義務があるかのように語っているのは、ホッブズが信約締結を明白に神の定めたる自然法による義務であるとしているからであろう。「旧序説」には直接の記述はないが、オークショットが「合理的義務」と言ったときに念頭にあったであろう事柄が、「モラル・ライフ」論稿にある。それを見ておこう。ホッブズが自然法ないし理性についてあからさまに矛盾したことを各テキストで述べているという文脈で、次のようにオークショットは言う。

「ホッブズはこう語っている。「理性」は「（事実についてのではなく）帰結についての真実を納得させることにしか役立たない」。理性は原因と結果に関する仮説的命題だけに関わる。人間行為におけるそれ [= 「理性」] の役目は、望みの目的を得る適切な手段を示唆することである。だから、合理的 reasonable であるからといって何かが義務的になることなどあり得ない。しかしその一方で次のことをも [まったく矛盾することとして] 述べる。法としての自然の法 Law of Nature、つまり、単に人間の自己保存についての仮説的結論ではない [という意味での] 自然の法は、「自然理性の指示」としてわれわれ [神ならぬ人間] に周知なのである」[HCA:115 [強調は引用者]]。

「モラル・ライフ」論稿の段階では、明確に「合理的 reasonable であるからといって何かが義務的になることなどあり得ない」と述べている。けれども、おそらく「旧序説」の時期には、ホッブズが明白に、「人間の自己保存についての仮説的結論」という意味で合理的提案にとどまらない「法としての自然の法 Law of Nature」により自己保存を図る、すなわち信約締結を結ぶとしている点を説明しあぐねていたのだと思われる。

さらに第三に、主権者に責務があるということが第一の主張と矛盾する点も指摘しておかねばならない。公民的主権者 (= 立法者) が政治社会において作る (ないし創る) 法以外に人を義務づけるものが存在しないのであれば、当然、公民的主権者 (= 立法者) には原理的には責務 (= 義務) が存在しなくなる。したがって、「衡平かつ必要な法を作成すること」[ItL:x1]は、「主権的権威の責務」ではなく、(言わば) 努力目標にとどまると言うべきであろう。しかしオークショットは、主権者の制約を義務ではないにしても「責務」という言い方で述べている。

そうした言い方、つまり実定法以外の法により主権者が何かを義務づけられるかのように言わざるを得なかったのも、ホッブズが明白に主権者の義務を自然法によるものとしていることがオークショットの念頭にあったと推測される。これも「モラル・ライフ」論稿からの引用だが、『リヴァイアサン』内でホッブズが、主権者を制約する自然法による義務があるとしていることをオークショットが指摘する以下の部分を見ておこう。

「彼 [=ホッブズ] は言う。主権者は（一切の留保なく）自然の法 Law of Nature によって「人びとの安全（および安寧）を達成すべく」義務づけられている obliged。また、「その [=自然の] 法の作者である神に対してのみその責任を負う」のでなければならない。……」[HCA:116]⁶⁷。

「旧序説」の時期において念頭に置かれていたのはこの部分であろうと推測される。主権者が作る実定法としての義務とは明らかに異なる義務を、ホッブズが自然法による義務であるとしている一方で、オークショットは自然法に対抗する形で道徳的義務以外の義務の存在を認めていない。そのため「責務」という曖昧な言い方、実定法とは別の何かによる制約を述べているのだと思われる。

実際、以上の二点を受けて（と思われるが）、政治社会の内部構成を説明する文脈で、「旧序説」と「新序説」には以下のような変化が生じている。それぞれを並べて引用する。

「……これ [=政治社会の内部体系] は……以下の三つの見出し heads で〔説明〕できるだろう。(1) 主権的權威の構成、(2) 主権的權威の諸権利および諸責務 the rights and duties of the sovereign authority、(3) 臣民の諸権利と諸義務 the rights and obligations of the subject」[ItL:xxxix [強調は引用者]]。

「……これ [=政治社会の内部体系] は……以下の四つの見出し heads で〔説明〕できるだろう。(1) 主権的權威の構成、(2) 主権的權威の諸権利および「役割」 the rights and “faculties” of the sovereign authority、(3) 臣民の諸義務と諸自由 the obligations and liberties of the subject、(4) 公民状態 the civil condition」[HCA:41 [傍点強調は引用者、引用符は原文]]⁶⁸。

特に注目すべき変化は、「(2)」の箇所である。つまり、「旧序説」では「(2) 主権的權威の諸権利および諸責務 the rights and duties of the sovereign authority」と、「諸責務」という語を使用していた。それが、「新序説」では「(2) 主権的權威の諸権利および役割 the rights and “faculties” of the sovereign authority」というように、「役割」という語へと変更されているのだ。

⁶⁷ ここでは、『リヴァイアサン』の以下の箇所への参照指示が注につけられている。「主権者の職務は、……彼がそのために主権者権力を信託されたところの、目的に存する。それはすなわち、人民の安全……の達成であって、彼は、自然の法によってそれへ義務づけられ obliged その法の創作者である神に対して、それについて説明するように義務づけられる」[Hobbes 1946:219] = [水田訳『リヴァイアサン』(二) 259 頁 [強調は原文]]。[Warrender 1957:156-7]にも同様の指摘がある。

⁶⁸ [Gerencser 2000:107-8]と[Tregenza 2003:101-2]にもこの箇所の変更についての指摘がある。この箇所にはいくつかの変更が認められる。本章および第二章と関連する範囲で以下の点だけ指摘しておこう。それは、新たに「(4) 公民状態」という見出しが加わっていることである。「公民状態 [=ホッブズの政治社会 civil society をオークショット自身の特殊な述語で言い換えたもの] は人為 artefact である。そして、人間は、単一の主権者の決定および行為への授權という条件で関係をもつ associated ので、ホッブズはそれ [=主権者] を人為的人間 Artificial Man と呼ぶ」[HCA:46]という叙述から、政治社会の人為性が際立たせられているのが読み取れる。

(3) 自然法への対抗としての義務理論

以上の「旧序説」義務理論解釈から帰結することをまとめておこう。つまり、一方でオークショットは、義務の根拠を主権者の法(=政治社会設立後の実定法)のみに限定する傾向を示している。しかし他方で、信約締結および維持の義務としての「合理的義務」の存在を仄めかしている。また、主権者を制約する義務のようなものとして、つまり定義上あらゆる制約を受けないはずの存在を制約するものとして「責務 duties」という表現を使わざるを得なかったのである⁶⁹。

さて、ここから考えたいのは、オークショットの説明の混乱ないし矛盾の度合いではない。そのように説明せざるを得なかった、その背景にある動機である。言い換えれば、その混乱を整合的に説明する、「旧序説」全体を貫く——あるいはこの時期のオークショットのホッブズへの姿勢を超えて存在する——オークショットの義務理論解釈が含意する一定の志向である。つまりそこには、自然法、あるいはやや抽象的に〈自然法的なもの〉を徹底して拒絶する彼の根本的動機を見出せるのではないか、ということだ。その根本的動機の存在を裏付けるとされる以下の一節に着目しよう。

「……こうした〔ホッブズの〕教義の支配的観念〔=主導概念〕は、過去300年の政治哲学を支配してきたそれである。……以下のことは明白である。すなわち、その教義は、プラトンとアリストテレスに端を発し、後の自然法理論 Natural Law Theory に具現化した、政治哲学の偉大な理性的—自然的伝統 Rational-Natural tradition からの断絶である。この伝統は、長い歴史を経て多くの教義をその内に受け入れてきたのだが、ホッブズの教義は受け付けることができない。理性的—自然的伝統 Natural-Rational tradition は、権利 Right ではなく、法と義務 Law and Obligation から議論を出発して、法を理性 Reason の所産とみなし、支配権も大文字の理性の優位があってはじめて説明できるとする。またこの伝統は、さまざまな自然概念を受け入れてきたが、ホッブズの構想する人工物 artifice をことごとく排除する。…… [ItL:l iii]=[HCA:57]。

ここで強調されているのは、次の点である。すなわち、ホッブズの思想は、「大文字の理性 Reason、すなわち、人間と神 God とを結びつける、精神のうちにある神的照明 divine illumination of the mind」 [ItL:xxvii]=[HCA:25-6]が、神の創造したる実在的所与としての自然の法則を開示する、という意味での自然法論と、決定的な点で相容れないということだ。

したがって、人間の「境涯」(ホッブズの言う「自然状態」)からの脱出、すなわち、信約締結

⁶⁹ 主権者への義務について、ウォレンダーがそれを、オークショットが明確に述べていない五番目の義務と解していることについては、註62を参照。

による政治社会の設立は、「大文字の理性という何らかの神的力量があつて、情念のカオスを素材として秩序を創造しに到来する」[ItL:xxxv-vi]=[HCA:36]⁷⁰ことはない。すなわち、所与的実在としての「永遠不変の」[Warrender 1979:933]自然法により解決されるのではなく、「合理的な義務」とでもよぶべき（ここで「合理的」というのは、限定的な推論にすぎない）人間の努力に頼るしかない。

また、主権者は、「小文字の法 law [=人間の創る法]が大文字の義務 Obligation [=自然法的義務]を創造することもなければ大文字の権利 Right [=自然法的権利]を創造することもないのだから、……大文字の法 Law [=神の定めたる自然法]に服することはないし、大文字の理性に服することもない」[ItL:l ii]=[HCA:56]のである。にもかかわらず、主権者の命令としての法 [=人為的な法]には、「衡平かつ必要な法を作成すること」[ItL:x1]が——何らかの義務として——要求される。

かくしてオークショットは、「旧序説」の時点において、自然法を、あるいは自然法的なものすべてを拒絶する、自然=理性に対する人為の政治哲学者というホッブズ像の確立を根本的な動機としていたと結論してよいように思われる。ただし、その反面、「合理的義務」や主権者を制約する義務が、自然法的なものと同様に残されてしまったことも事実であろう。つまり、意図としては自然法に対抗することを根本的な動機としていたが、結果としては自然法的なものを除去しきれなかった面がある。それがほぼ一掃されていくのが、のちの「モラル・ライフ」論稿、あるいはそれを受けた「新序説」の議論である。次節以降でそれを検討する。

3. 「モラル・ライフ」論稿の義務理論

前節では以下の二点を論じてきた。すなわち、第一に、「旧序説」におけるホッブズ義務理論解釈は、自然法の存在を拒絶した政治哲学者としてホッブズを解釈することを基本的な意図とする。それゆえ、第二に、その解釈のあり方を通して、自然法理論（近代であると中世であるとを問わず）として表現される「自然と理性」の政治哲学に対抗する政治哲学者としてホッブズを位置づけようとオークショットが腐心していたと「旧序説」を読むことができる。本節では、「旧序説」のなかの義務理論解釈の主題のみを焦点的に取り出しつつ、批判者たちの議論に応じて著された、1960年の（つまり、「旧序説」から14年を経て、『行為論』の着想が芽生え始めた時期の）「モラル・ライフ」論稿を主たる解釈対象として取り上げ、以下のことを明らそうと試みる。つまり、かつて「旧序説」において提示された義務理論が、一方において、ほぼ完全に「道徳的義務」へと一本化されることになる。また他方において、「合理的義務」が完全に否定され、かつ、主権者への制約を窺わせた自然法的なものもほぼ消去される。要するに、「モラル・ライフ」論稿では、「旧

⁷⁰ なお、「新序説」では、「情念の」という語が削除されている。

序説」において意図していたと推測される自然法否定がさらに強められる方向で議論が整理されるということだ。

以下では、まず、オークショットの義務理論解釈が「旧序説」における「道徳的義務」へと完全に絞り込まれたことをみる。次に、シュトラウス説を検討する。そこでは、ホッブズの言う義務とは合理的義務であるとするシュトラウス説への論駁が、「旧序説」の「合理的義務」の消去に照応するという解釈を試みる。最後に、ウォレンダー説を検討する。その検討では、自然法的な義務こそホッブズ政治学の根底にある道徳理論だとするウォレンダー説への徹底した批判が、まさに「旧序説」において試みられていた事柄の延長線上にあることを明らかにする。つまり、オークショットによるウォレンダー批判は、ホッブズ政治学と自然法とを截然と分けること、したがって自然＝理性の伝統の対極としてホッブズを位置づけることの徹底化なのである。

(1) 「モラル・ライフ」論稿におけるオークショットの立場——ホッブズの義務とは政治社会の法のみに拠ること

オークショットは「モラル・ライフ」論稿ではホッブズ義務理論解釈を以下のように論じている。簡潔にまとめておくと、第一に、あらゆる「道徳的義務 moral obligation」は、「本来の意味での法 law in the proper sense」から生まれる。第二に、本来の意味での法は、必ず「作られるもの something made」であり、その「創作者 author」の「権威 authority」の承認、法の内容の公示、法の「唯一正しい authentic」解釈の存在という条件が満たされなければならない。第三に、本来の意味での法とは、キウィタスの法、すなわち「公民法 civil law」のみである。第四に、それ以外の法（たとえば教会法や自然法）は本来の法には含まれない[HCA:95-7]。以下、順を追って説明していく。

(a) 道徳的義務の、それゆえ道徳の源泉としての法

オークショットによれば、ホッブズの言に忠実にしたがうならば、「法 law の無いところに、義務はなく、「[道徳的に]正しい just 行為と不正な unjust 行為との区別も存在しない」[HCA:95]。「唯一の正しい authentic 法が存在するならば、その法のゆえに、義務が存在する」[HCA:103]。このようにオークショットは、まず何よりも第一に、法が道徳的義務を発生させる必要条件であることをホッブズの著述ないし文言に基づいて確認する。簡単に言えば、法が義務を創造するのだ、ということである。

(b) 法は作られたものである

本来の意味での法とは何かについて、オークショットはホッブズの『リヴァイアサン』と『法の原理』から引用しつつ、以下のように述べる。

「法とは……権利によって他の人びとに命令する者の命令であり、(もっと詳しい叙述では)、法一般……は命令である。どんな人からどんな人への命令でもよいわけではなく、あらかじめ自分への服従を義務づけられている者にむかって命令を発する人の命令だけを言う」[HCA:95]。

すなわち、本来の意味での法とは、本来の意味での「法作成者 law-maker」が作成する法である。本来の意味での法作成者は、法を作る権威を、その命令に従うべく義務づけられている人びとから与えられる、ないしは授權されるか、もしくは、すでにその権威をもっていると「承認される acknowledged」かのどちらかが必要となる。なぜならば、——これはオークショットが「ホッブズ哲学の内部構造原理」[HCA:114]とよぶものに関わる重要な文言なのだが——「誰にとっても、その人自身のある行為から生じたのではないような義務は存在しない」[HCA:95, 112]からである。さらに、本来の意味での法は、その「創作者」が誰であるか、および法の内容とは何であるかが、法により義務を負う人によって知られていなければならない。

オークショットにとって重要なポイントは、ホッブズにおいて、法とは、作られたものであり、法作成の権威をもった法作成者によって作られる命令であるがゆえに義務を生じさせるということである。——のちにみるシュトラウスとの対比で言うならば——単に、命令の内容が「合理性 reasonableness」をもつとか、あるいは——のちにみるウォレンダーとの対比で言うならば——自明に正しいといった理由で義務となることはない。総じて言えば、自然な権威の結果としての法というものはなく、したがって、自然な義務も無いということだ。

(c) 法とは公民法であり、公民法以外に法はない

道徳的義務を生じさせる本来の意味での法の条件を満たす法とは、ホッブズにとっては、キウィタス(=オークショットの「旧序説」の言い方では政治社会、あるいは「新序説」の言い方では「市民的結社 civil association」)の法、すなわち公民法であり、かつ公民法のみに限られる。「ホッブズにあっては、キウィタスの法が本来の意味での法であるというのは、経験的命題ではなく、分析的命題であった」[HCA:96]というように、法の定義はキウィタスの定義から演繹的に導かれる。第一に、キウィタスにおいては、法作成者によって作られたことが知られている法が存在する。第二に、キウィタスにおける法作成者とは、その法を作る権威を、その法に服する人びとによって与えられることにより、その権威を獲得した人である。第三に、キウィタスにおいては、法の内容(何が命令されているか)が知られていて、かつ、その命令に関する唯一正しい解釈が存在する。最後に、キウィタスにおいては、そうした法に服する人びとに、その服従に関して十分な動機がある。このように、本来の意味での法の満たすべき条件を、キウィタスの法、すなわち公民法はすべて満

たしているのである。

キウィタスの法が本来の意味での法であるにとどまらず、キウィタスにおいては、それ以外に本来の意味での法は存在しないことが重要とされる。すなわち、教会の法や、いわゆる自然法が明白に除外されるということである。ここで、公民法について、「公民的主権者 civil sovereign の命令であるという意味での公民法ではない法は、正確に言うならば法ではない……」[HCA:97]という説明がなされ、神が公民的主権者ではないことが強調される。

(d) 道徳的義務の根拠

さらに、本来の意味での法が道徳的義務を生じさせ、本来の意味での法とはキウィタスの法である公民法のみであるとしたうえで、道徳的義務の根拠についてもオークショットは以下のような明確な答えを与える。

「「なぜわたしは、わたしのキウィタスの主権者の命令に従うべく道徳的に義務づけられているのか？」という問い……は、「なぜなら、このわたしは、他者とのあいだで自分自身への同様の誓いのかたちで合意 agreement し〔=他の人たち同様、わたしも自分自身に対して同じ誓いを立て〕、また信約を結ぶ makes covenants という共通の意向をもって主権者に「授權 authorized」したからには、〔わたしもまた〕この主権者が疑いの余地なく立法者であることを知っており、またその命令が本来の意味でいう法であることを知っているからだ」、という以外の答えを必要としない」[HCA:97]。

「合意 agreement」と「信約 covenants」、そして主権者への「授權」行為という、自然な領域を超えたところにあるものが道徳的義務の根拠となっている。このオークショットの解釈の核心にある考えを述べるならば、「ホッブズにとっては、キウィタスとは人間の生に対する〔単なる〕有用な付加物 useful addition などではなく、人間の生の自然的条件の質的変性 transformation なのである」[HCA:98]。

以上を踏まえて、「旧序説」からの変化についてどのように考えられるか。重要なのは、以下の二点である。第一に、法が、しかも——自然法や神の法などの他の法一切と異なる——政治社会における法のみが道徳的義務を課すという点で、自然法理論への明確な対抗姿勢をホッブズ義務理論のなかに読み込んでいることが挙げられる。もちろん先述したように、「旧序説」においてもそうした姿勢はかなりの程度存在していた。ただし、——これは「モラル・ライフ」論稿の成り立ちと関わるのだが——ブラウンおよびウォレンダーの批判を受け、それらに対抗するという文脈から見

ると、その姿勢がなお一層鮮明になったということである⁷¹。第二に、政治社会の人為性が強調されている点が挙げられる。つまり、ややオークショットの表現法からは外れる言い方になるが、自然状態と政治空間とを明確に分けて、政治空間を構成する要素から、自然的なものを削ぎ落としている、ということだ。総じて、自然法を含む一切の自然的なものをホッブズ政治論から排除していると言ってよいだろう。続いて、シュトラウス説への反駁をみて、「旧序説」の「合理的義務」が否定されることを確認する。

(2) レオ・シュトラウス説へのオークショットの批判

レオ・シュトラウスの理論展開に代表される解釈の要諦をオークショットはどのように考えているのか。それは、ホッブズの著述においては、「自己の自然の保全に矛盾した行為をしない」（簡単に言えば、自分の生命を守る）という意味で「合理的行為」が「道徳的行為」であり、そのゆえに、理性の出す結論と合うという意味で合理的な行為が、そのままその合理性ゆえに義務として拘束力をもつ、という点に尽きる。こうしたシュトラウス型の解釈の論理展開を以下で簡潔に整理する。

(a) シュトラウスにおける理性と情念

シュトラウスの論理展開を理解するためには、いわゆる自然状態の議論から始めておくことが必要になる。シュトラウスの理解では、ホッブズの描く人間イメージは、情念と理性のみからなる個体である。情念と理性のうち、人間の行動を動かす基礎にあるものは情念であり、理性は、助言者の役割を果たすに過ぎない。そして、人間を動かす主要な情念は、「誇り」と「恐怖」の2つである。

「誇り」によって動かされる人間が求めるものは、他者との競争関係において他者を打ち負かすことにより得られる「榮譽 glory」である。ただし、現実には、そうした「榮譽」を得られない場合のほうが多いので、「誇り」という情念は、榮譽が得られた空想にふける自己満足、すなわち「虚栄心 vain-glory」へと退化する。「虚栄心」に支配された人間は、たとえ空想のなかの自己満足であろうとも、他者に対する優越感を追求し、それは万人の万人に対する戦争状態を招来する。

一方、「恐怖」によって動かされる人間が恐れるものは、他者との競争関係において他者に打ち負かされること、簡単に言えば、他者の手にかかって死ぬという「死への恐怖」である。それゆえ、「死への恐怖」に支配された人間は、他者に対する優越感を得ることよりも、なんとかして生き延

⁷¹ [中金 2007]は、「二人の政治哲学者 [=シュトラウスとオークショット] の会話が生みだした共同作品の観がある」[中金 2007:238]と、シュトラウスとの密接な関係が「モラル・ライフ」論稿に読み込めるという解釈を提示している。本章の議論は、「モラル・ライフ」論稿を、ウォレンダーへの対抗という観点から解釈するという点で、[中金 2007]の議論の補完的な役割を果たすと言える。

びることを求める。この「死への恐怖」に飼い馴らされた人間に対して、理性が、どうすれば生き延びることができるかを提案する。すなわちその提案が、平和への努力である。

ホッブズにとって、虚栄心に支配された人間が戦争に向かった行為をすることは、非合理的行為（理性の提案しない行為）であり、「不正 unjust」である一方、死への恐怖に飼い馴らされた人間が、自己保存のために（生き延びるために）平和への努力をすることは合理的行為（＝理性の提案する行為）であり、「権利 right」として万人に認められるものであり、したがって「正しい just」。なぜならば、虚栄心よりも死への恐怖のほうが、より自然な情念であり、その、「死への恐怖」に促された理性の提案に従うことが自然だからである。すなわち、シュトラウスによるホッブズ解釈では、「正しい人間とは、恐怖に飼い馴らされた人間なのである」[HCA:93-4]。

そして、すべての人間には、正しくあるべき道徳的義務がある。よって、人間が死への恐怖に飼い馴らされて、平和への努力という合理的行為（＝理性の提案する行為）をすることは道徳的義務となる。かくして、合理的行為が道徳的義務となる。

（b）オークショットによる批判

オークショットは、この解釈が、一応、道徳的義務の説明となっているとする。が、最終的には彼は、この解釈をホッブズの道徳的義務の説明としてはほぼ全否定することになる。その議論は以下のようになる。

第一に、権利と義務とが混同されている。この解釈の抛り所は、自己保存のために（＝生き延びるために）平和を求めることがすべての人間の義務であるというのがホッブズの考えであったということである。しかるに、ホッブズはそのようには言っていない。ホッブズが言ったのは、自己保存の権利があるということだ。そして、ホッブズは、権利は義務ではないし、権利が義務を生じさせることもないと明言している。自己保存の権利は自然なものだが、だからといってそれが即ち道徳的に正しいことにはならない。

第二に、この解釈は、「自己矛盾的ではない」（＝生き延びるという自然な情念に従った行為に反した行為をしない）という意味で「合理的な行為」が「道徳的な行為」であり、そうした合理的行為が義務として拘束力をもつというように、「無矛盾性の原理」を解釈の柱としている。たしかに、ホッブズの著作には、望ましい行為に関して無矛盾性の原理に訴えているところが存在している。しかし、重要なのは、単に合理的な行為と、道徳的義務となる行為とをホッブズが明確に区別していたということである。したがって、合理的な行為だから道徳的義務となるということにはなり得ない。

第三に、——おそらく、これがオークショットにとって最も決定的反論なのだが——、この解釈は、原因ないし動機という自然の領域の議論と、理由ないし正当化という道徳（もっと言って人為的なもの）の領域の議論とを混同しているのである。オークショットの言葉で言い直せば、「この

解釈では、正しいとされる行為の原因と、その行為を正しいと考える理由とが混同されている」[HCA:94]。すなわち、「恐怖に飼い馴らされた人間」が、恥辱にまみれた死を懼れ、それを回避しようとするのは、平和を求める原因ないし動機ではあっても、平和を求めるように道徳的に義務づけられる理由とはならないのである。理性には、道徳的に「指令を与える力 prescriptive force」が存在しない。すなわちホッブズを理解では、理性の役割は下僕の役割なのであり、理性には人間行為を決定する権威は与えられていない。したがって、この解釈のなかではまだ、原因ないし動機という自然の領域から、理由ないし正当化という道徳の領域への移行がなされていないのである。

こうした難点から、レオ・シュトラウスに代表される解釈は、一見したところ一応の道徳的義務の説明として認められそうではあったが、「ホッブズは道徳理論をまったくもっていないかつみなさざるをえない」[HCA:95]と最終的に結論されるのである。オークショットの解釈との関連で強調しておくべきは、この解釈の最大の問題点は、情念と理性のみから、平和の条項を（つまりは合理的定理にすぎないものを）道徳的に守る義務を導出しようとしていて、自然な領域での議論から道徳的な領域での議論へと移行できていないことにある。自己の自然の保存に反しないという意味での合理的行為は、ホッブズにとっては、「自然欲求」および「自然理性」[HCA:79]という自然の領域での議論である。その領域にとどまるかぎり、決して道徳的義務を導き出せないのだ。

「旧序説」からの展開もしくは転回として考えると、ここでシュトラウス説とされている見解は、情念の問題を周到に扱っている点をのぞけば、ほぼ「旧序説」のオークショットの「合理的義務」に相当する。そして彼がそのシュトラウス義務理論解釈を、したがって「旧序説」の「合理的義務」の存在を完全に否定した点に重要な意義がある。理性は、ホッブズの文脈では自然に属する。理性という自然が義務の根拠とはなり得ないこと、それゆえ、平和ないし生存にとって有用な、合理的ないし理性的定理であるに過ぎないもの、つまり、ホッブズにおいて自然法とされているものが義務を構成することがあり得ないということが、オークショットがシュトラウスの解釈を全否定する主因であったと推測できる。

（3）ウォレンダー説へのオークショットの批判

最後にウォレンダーに代表される解釈を見る。ウォレンダーらの自然法による義務という解釈は、法のないところに義務はなく、本来の意味での法の存在が、平和への努力をすべての人間に義務づける、というように、法が道徳的義務を生じさせるというところまではオークショットの解釈と同じである。しかし、そうした本来の意味での法として、自然法それ自体が、なんの留保もなく、公民法を経由せずに、普遍的に妥当するのだという点でオークショットの解釈と真っ向から対立する。要するに、本来の意味での法を公民法に限定するのがオークショットの立場であり、それを、公民法を超えた自然法にまで拡張するのがウォレンダーに代表される解釈である。先の本節（1）の（b）と（c）の部分でオークショットとウォレンダーの主張が分かれることになる。以下、なるべく、

自然的なものから人為的なものは生じないという部分に焦点を当てながら、オークショットのウォレンダー批判を検討する。問題となるのは、本来の意味での法が満たすべき条件、すなわち（a）法の創作者、（b）法の内容の公示、（c）法の唯一正しい解釈の存在、の三つである。

（a）法の創作者

ホッブズによれば、ある法が課す義務は、その法それ自体ではなく創作者に由来するのであり、その創作者は、創作者であることはもちろん、命令する権利をもつ創作者であるとして知られていなければならないのだから、問われるべきは、自然法にそうした意味での創作者が存在するとホッブズが考えていたか、というものである。ウォレンダーらの解釈のなかでは、この問いに対する回答は、簡明である。すなわち、自然法の創作者は神であり、創作者が神であることは自然に知られていて、命令する権利は、創造ではなく「全能性 Omnipotence」に由来するのだとホッブズが考えていた、というものである。

こうしたウォレンダーらの解釈の第一の難点は、そのような創作者としての神についての知識が、人間の「自然な知識 natural knowledge」のなかに含まれている、とホッブズが考えていたかが極度に疑わしいという問題である。オークショットは、ホッブズにとって「神 God」という語が何を意味していたのかを明らかにすることによって、神が自然法の創作者であるという知識が自然な知識の中に含まれていることを否定する。

「無限にして全能の一者たる神 one God, Infinite and Omnipotent」[HCA:105]という観念は、自然の物体の原因についての好奇心に由来する。すなわち、そうした原因を遡行していけば不可避免的に「唯一の第一動者 one First Mover」[HCA:105]にゆきつくことになる。それは、「すべてのものの第一にして永遠の原因 a First, and Eternal cause of all things」[HCA:105]であり、それが、人間が「神」という名前によって意味しているものである。自然な知識の中に、そうした必然的仮説としての神についての知識は含まれ得る。この点に関してみれば、オークショットの主張は「旧序説」から一貫している。オークショットの解釈するホッブズにとっての「神」とは、そもそも哲学の対象にはなり得ない、不可知なものであった⁷²。よって、以下のように結論される。

「ホッブズにとっては、平和への努力の義務を課す法の創作者としての神とは、全人類に対する支配者などではなく、神のなかに創作者としての性質を承認し、それがゆえに創作者として知っている人びとに対してのみの支配者なのであり、その承認とは「信仰 belief」の問題であって、自然な知識の問題ではない。自然法が神の法であるがゆえに、人は自然法により義務を課される obliged とホッブズが言っていたなどというのは、杜撰な語り方であ

⁷² e. g. [1tL:xx]

る」[HCA:106-7]。

(b) 自然法の内容は自然には知られ得ない

公布の問題について、ウォレンダーらの解釈が依拠するのは、「自然理性の指令 Dictates of Natural Reason」すなわち「正しい理性 Right Reason」[HCA:109]の指令という形で、自然法が神によって自然な臣民、つまり、神ないしキリスト教を信じる人びとに宣言されている、というホッブズの言明である。一言で言い換えれば、自然法の内容は自然に知られる、ということだ。ここでオークショットは、ホッブズの理性が何を意味するかを、『リヴァイアサン』を引証しつつ明確にすることで、自然法の内容は自然には知られ得ないことを論証する。

「理性」とは、「ホッブズにあっては、あるできごとの蓋然的原因 probable causes of given occurrences を、あるいは、ある行為もしくは運動の蓋然的結果 probable effects of given actions or movements を識別する力 power of discerning」[HCA:109]であり、「事実に関する真理ではなく〔因果的〕「帰結」に関する真理を確証する to convince the truth (not of fact; but) of ‘consequence’」[HCA:109]のに役立つものである⁷³。それゆえに、理性は、定言命令を与えることも、それを確かめる手段となることもできない。とすれば、神は、「自然理性の指令」という形で、人類に対して、その法を単なる公理ではなく、まさに法として宣言することはできなくなる。したがって、自然法が本来の意味での法であり全人類に義務を課するという考え全体が、この公布不可能性ゆえに、瓦解することになる。

確認しておくべきことは、「ホッブズ自身の「理性」の理解に従うならば、自然法が自然な仕方
で全人類に知られるというのは、人間の保全に関する一群の公理 a set of theorems about human preservation としてのみ」[HCA:110 [強調は原文]]であるという点である。自然法が、自然理性という形で自然に知られるというのは、あくまでも公理という自然的仮説としてであって、それは、公民法によって法とされるまでは、拘束力ある法ではないことになる。したがって、法としての公布不可能性ゆえに、自然法は本来の意味での法ではないのである。

(c) 唯一正しい解釈の存在について

オークショットによれば、本来の意味での法であるための三つ目の要件、「唯一正しい authentique 解釈」の要件についても、自然法は明らかに不適格である。神自身は、聖書の言葉についての解釈者であり得ないのと同じように、自然法の解釈にはなり得ない。結論として、ホッブズにとって、「「自然」である、すなわち「信約に基づかない natural or uncovenanted」と同時に「唯一の正解である authentique」ような、自然法の解釈ないし解釈者は存在し得ない」[HCA:111]。

⁷³ こうした理性の理解は、「旧序説」から「新序説」まで一貫していると言える。例えば、以下を参照。[ItL:xxiii-xxvi]=[HCA:18-24]。

法を宣言し解釈する共通の権威なくしては、法は存在しないのである。

以上、自然法が本来の意味での法であるのかに関する問いを、創作者、公布、解釈の問題に分けてそれぞれ論駁し終えたところで、オークショットは、その問いをもっと有意義なかたちの問いへと変える。それは、「どのような状況でならば、自然法が本来の意味での法の要件を備えるとホッブズは考えたのだろうか。また、誰に対してならば、平和への努力が、生き延びることを熱望する人びとの合理的な行為としてだけでなく、道徳的に拘束力をもつ命令となると考えたのか」[HCA:112]という問いである。その問いに対してオークショットは次のように答える。

「一般的に言って、そうした状況とは、平和への努力が、人の手になるものであれ神の手になるものであれ、実定法のルールとなった状況である。そして、一般的に言って、道徳的に拘束される人が誰かという、その実定法の創作者を知っていて、かつ、その実定法を作る権威を承認した人のみである。これは、道徳的義務に関するホッブズの根源的な原理原則とわたしが考えるものと一致するように思える。すなわち、「誰にとっても、その人自身のある行為から生じたのではないような義務を課され得ない」という原理原則である。しかし、その原理原則の意味するところは、義務づけられる人の選択が義務を創造するということではなく、選択（信約ないしは承認）がかつて存在しなかった場合には、法制定者が人びとに知られるかたちで存在することもないし、それゆえ、本来の意味での法もなく、また義務もない、ということである。そして、この原理原則こそが、「自然な」（すなわち信約に基づかない）義務の可能性を排除するのだ、とわたしには思える……」[HCA:112]。

端的に言うならば、自然法が本来の意味での法になるには実定法化が必要なのであり、それが道徳的に拘束力をもつ（道徳的義務となる）のは、実定法化された自然法の創作者を知っていて、なおかつその実定法化の権威を承認した人に対してだけである。このことは、「選択（信約ないしは承認）がかつて存在しなかった場合には、法制定者が人びとに知られるかたちで存在することもないし、それゆえ、本来の意味での法もなく、また義務もない」という、オークショットのホッブズ解釈の根幹に関わる。それゆえ、内容として、自然法が公民法と同じものになることはあるかもしれないが、それには実定法化およびそれに先立つ実定法制定者への授權または承認の手続きが必要なのであり、自然法が自然な義務として道徳的に拘束力をもつことはあり得ないのである。

こうしたウォレンダーへの批判には、キリスト教との関連でここでは論じきれない問題も含まれている。それは、「新序説」での改訂において、宗教ないし神学という問題が随所でクローズ

アップされつつ、また加筆されていることから明らかである⁷⁴。また、自然法の存在は、オークショットが説明しきれない部分⁷⁵をかなり整合的に説明できる。例えば、主権者への制約である。実際オークショットは、そうした主権者への制約の根拠については「モラル・ライフ」論稿で回答できていないと思われる。しかしここで強調しておかねばならないのは、それでもなお自然法の否定にこだわったことの根本的な動機である。そこで着目すべきは、この周到かつ長大なウォレンダー批判を通じて、理性を介して神とつながる自然的なものが徹底して排除されていることだ。この議論は、オークショットがホブズを位置づけた政治哲学の伝統にかかわる。

一方においてオークショット同様に、ウォレンダーも中世的な伝統へとホブズを位置づけている。しかし他方において、それはまったく別の意味においてである。つまり、ウォレンダーがホブズを位置づけた思想史的伝統は、「ストア派とキケロから、グロチウスおよび大陸法学者たちへ、あるいはロックへと流れる長い歴史をもつ、あるいは、ローマ教会が発展させ（今も発展は継続中の）アリストテレスの伝統に掉さす」⁷⁶自然法の伝統なのである。この点が、オークショットのウォレンダーへの批判の最も根本的な動機となったであろうことは、ここまでの論述から明らかであろう。自然法にもさまざまなヴァリエーションがあるのは言うまでもないが、理性を通して神とつながる自然を普遍的かつ不変的模範とする自然法論、要するに、「自然と理性」の政治哲学の伝統としてオークショットが念頭に置いているであろうもの、それとホブズが属する思想史的伝統が全く相容れないものであることが「旧序説」では強調されていた。ウォレンダーの批判を通じて最も鮮明になるのは、そうしたオークショットによるホブズの、あるいは、ホブズを通じて明確になるオークショット自身の近代認識であると結論することができる。

4. 「新序説」の義務理論——まとめに代えて

前節での「モラル・ライフ」論稿解釈において看取したのは、以下のことである。第一に、オークショットのホブズ義務理論解釈は、「旧序説」を受け継ぐ形で、自然的なものおよび自然的なものの完全否定として展開されていた。第二に、必ずしも「旧序説」で明確になっているわけではない「自然と理性」の政治哲学の意味が、ウォレンダーへの対抗を考慮すれば、神＝自然＝理性の自然法論としてなお一層明確になった。

最後に、「新序説」での義務理論解釈改訂の議論を簡略に見ておく。「旧序説」を改訂して出さ

⁷⁴ トレゲンザのややボレミカルな主張では、オークショットの政治思想そのものにとって宗教が重要な問題であることと関連して、ホブズ解釈においても宗教ないし神学が重要な位置を占めている。「……はっきり言わせてもらえば、オークショット政治哲学の多くの解釈が、彼の政治哲学全体の本質的に宗教的な性格を十分に認識していなかったことに欠陥があるということだ。たしかにオークショットはホブズの神学について多くを語っているわけではないが、彼は『リヴァイアサン』の議論の整合性にとって神学が周縁的であるとは決して考えていない……」 [Tregenza 2003:10]。

⁷⁵ オークショットは、「ホブズ道徳理論のどの解釈も、ホブズの書いたことを何かしら説明していない、と言っておくのが無難であろう」 [HCA:113] と、自分の義務理論解釈が説明し切れていない部分に自覚的である。

⁷⁶ [Warrender 1979:933]

れた「新序説」におけるホッブズ義務理論解釈は、もちろん「旧序説」との比較で言えば、相当程度の改訂を含んでいる。しかし、「モラル・ライフ」論稿との関係で言えば、基本的には「モラル・ライフ」論稿の義務理論解釈をほぼそのまま踏襲したと言ってよいと思われる。

第一に、重要な点として、「誰にとっても、そのひと自身のある行為から生じたのではないような義務を課され得ない」[HCA:66]⁷⁷ということをもホッブズ義務理論の核心と見ている点が挙げられる。要するに、義務とは「自己賦課的 self-imposed」[HCA:66]なものとして解釈されている。第二に、「合理的義務」の存在も完全に否定されていると言える。「合理性が行為のあり得る帰結に関する定理という観点から理解されるかぎり、いかなる人も合理的に行為すべく「義務づけられている obliged」とは言えない」[HCA:65]。第三に、主権者を制約する義務を論じた「(2) 主権的権威の諸権利および諸責務 the rights and duties of the sovereign authority」が「(2) 主権的権威の諸権利および「役割」 the rights and “faculties” of the sovereign authority」に改められているのは、すでに見たとおりである⁷⁸。つまり、簡潔に言って、主権者＝近代国家の立法者は、義務をもたないのである。

かくして、義務に関する自然的な根拠（物理的力、理性、神など）がすべて消去されつつ、義務を作るための法を制定する公民的主権者の、したがって政治社会（「新序説」の言い方では「公民的結社」）の人為性が対比として際立たせられることになる。自然的な根拠が消去されて政治社会の人為性が際立たせられるということにより、ホッブズが、反＝自然法の政治哲学者であり、反＝「自然と理性」の政治哲学者であるという位置づけが「旧序説」よりも一層明確になっている。以上から、不変的な自然＝神＝理性を何かしらの根拠と考えて政治秩序を構想することへの対抗がホッブズのなかに読み込まれていることがなお一層鮮明となる。

そして第二に、総括として以下のように述べたい。すなわち、「旧序説」（あるいはそれ以前）から「モラル・ライフ」論稿を経て「新序説」へといたるオークショットの思想の展開が、自然的なもの（＝不変的なもの）に抗する「人間が創る秩序 human achievement」志向として出発し、その志向が深化・徹底されるプロセスに照応していると解釈できるということだ。

本章では、オークショットのホッブズ義務理論解釈から、反＝自然法の政治哲学者としてホッブズ像を解釈するという彼の意図、また「自然と理性」の政治哲学の伝統との対抗関係にホッブズを位置づけようとする根本的動機が存在を確認してきた。しかし、そうした義務理論がすべてを説明できていないことも明らかである。それは、信約締結の義務、主権者制約の義務という、いずれも自然法によって通常は説明される論点である。それらの論点に関連して、不変的なものに依拠せず人間は何を抛り所に主権者を創造していくのか、という問題もある。要するに、義務づけられる者

⁷⁷ 全く同じ文言が「モラル・ライフ」論稿においてもホッブズ義務理論の核心として使われている。[HCA: 95, 112]を参照。

⁷⁸ 2.の(3)を参照。

と義務を課す者、言い換えれば、秩序づけられる者と秩序づける者との関係を考えることが次章の課題となる。そこで「人間が創る秩序 human achievement」に新たな意味が加わる。

第二章 代表——「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」

はじめに

前章では、オークショットのホッブズ義務理論解釈について、三つのテキスト（「旧序説」、「モラル・ライフ」論稿、「新序説」）における異同を考察した。その結果、以下のことが示された。

第一に、オークショットがホッブズ解釈の前提として提示した政治哲学史のフレームワーク、すなわち「自然と理性」「意志と人為」「理性的意志」というトリアーデは、〈近代的なもの〉をめぐるオークショットの志向という観点からすれば、実際には二項対立、つまり、「自然と理性」と、それとは対極に位置づけられる「意志と人為」および「理性的意志」との対立に還元される。したがって、「意志と人為」の最高峰としてのホッブズは、「自然と理性」に対抗して、〈近代的なもの〉（すなわち、「人間が創る秩序 human achievement」）を追求する政治哲学を体現していると言える。

第二に、そうした視角からホッブズ義務理論解釈の変遷をみると、オークショットのホッブズ解釈には、「自然と理性」の政治哲学を体現する自然法理論とは決定的に異なるホッブズ解釈を確立しようという根本的な志向ないし動機を見出せる。と同時に、時期を経るにしたがって、その志向を強めていく様子を見て取ることができる。具体的には、「旧序説」においては四つ（あるいは五つ）の義務として提示されていた分類が、「モラル・ライフ」論稿以降の議論においては、公民法の課す義務としての「道徳的義務」のみに一本化され、その他の義務は自然法ないしは自然的なものを抛り所としていることを理由として除去された、ということである。

しかし第三に、そうした、言わば反＝自然法の思考を徹底した結果として、通常のホッブズ解釈であれば「自然法」によって説明される二つの義務、つまり主権者を拘束する義務と政治社会を創造する信約締結の義務が、オークショットの解釈では説明できないままに残されてしまった。

本章で試みたいのは、第一に、その残された二つの義務のうち、主権者を制約する義務が、オークショットの理論体系のなかで、どのように処理されていったのかを追跡することである。すなわち、彼のホッブズ義務理論解釈において明確に説明されないままに残された義務の一つ、主権者を制約する義務がどのように自然法とは別の形で説明され得るのかという問いである。その問いは次のように言い換えられる。つまり、近代的な政治社会の法により課される義務のみが義務であり、それ以外の義務はないとすると、その政治社会の主権者（いかなる制約をも受けない至高の存在）の立法行為にはどのような制約が課され得るのか、ということだ。

第二に、主権者の立法行為への制約と関連するが、それとは別の問題、つまり、主権者がいかにして創造されるのかを考究する。前章では、オークショットのホッブズ義務理論解釈の中に、反＝自然法という根本的な傾向、具体的には、政治社会の法のみが義務を創造して秩序ができるという一貫した志向を見出した。ここでは、視点を変えて、次のような問いを考えたい。つまり、その法

により義務づけられる者と義務づける者とはどのような関係の下に置かれるのだろうか。言い換えれば、自然的な＝不変的なものから切り離されたそうした実定法による秩序が「人間が創る秩序 human achievement」であるとして、その実定法秩序そのものはどのように創造されるのだろうか。この問いは、第一の問いと関連するが、それとは別の問いである。第一の問いの背景をなす問いと言えらるだろう。

以下の叙述では、まず、前章で扱った義務理論解釈を簡単に確認しつつ、それによって自然法的義務を一切否定する論理の帰結として、主権者を制約する義務が説明困難であることを述べる。次に、オークショット義務理論解釈の前提にある個人はどのような存在であるか、また、その個人とその個人の織り成す政治社会との関係はどのようなになっているか、を考える。より一般的なホブズ解釈の用語に直せば、いわゆる自然状態から社会契約にいたる過程がオークショットによってどのように記述されているのかということである。そして、通常のオークショット解釈ではあまり問題にならないトピックである「代表」を取り上げ、「旧序説」において既に存在し、「新序説」で一層明確になる代表のロジックによってオークショットが主権者制約の問題を解決するプロセスを見る。最後に、その解決の成否を検討して、主権者制約の問題とは彼にとって何を意味するのかを考える。

1. 問題の所在——自然法否定の帰結

前章で確認したように、オークショットによるホブズ義務理論解釈における中心テーゼは、政治社会の法のみが道徳的義務を創造するということに尽きる。このテーゼには、いくつもの重要な含意がある。それを簡潔にまとめると、以下ようになる。第一に、自然法や教会法などは人びとを義務づける拘束力をもたない。オークショットとウォレンダーとの論争における中心的論点は、まさにこの問題であった。要するに、自然「法」とは「誤称 *misonomer* であり」[HCA:37]、道徳的義務として人びとを拘束する法ではない——それがオークショットの一貫した主張である。

第二に、道徳的義務とは、人為的に創造されるものである。人びとを拘束する法則や戒律は、客観的に存在するものを発見して（たとえば自然の法則、聖書など）それを法として確認する、というものではない。とすると、ホブズの言う自然法あるいは自然的義務とは、オークショットの理解ではどのように解釈されるのだろうか。それは、法でも何でもなく、理性的に推論した結果として導出される「定理 *theorems*」に過ぎない。したがって、「自然法は、人間行為の単なる定理から格率へ、また格率から法へと転換されるまでは、功を奏しない [=法として意義をもたない]」[HCA:37]。「公民的主権者は、もちろん人間の自己保存に関する理性的定理としての自然法を「作る *make*」ことはないが、最も厳密な意味において本来の意味での法に「する *make*」のである」[HCA:97]。

以上のことは、もともと自然法否定を根本的な動機としてもっていたオークショットの志向が徹

底される必然的結果に過ぎないだろう。問題は、そのような自然法解釈がもつ含意である。すなわち、ホッブズにおいては、平和を求め（第一の自然法）、そのために約束を結び（第二の自然法）、その約束を遵守する（第三の自然法）、以上の結果として政治社会が創造されるのは明らかなのだが、このように平和を求めて相互に信約を締結することは、道徳的義務ではないことになってしまうのである。政治社会創造以前には、人びとを道徳的に拘束する義務を与える公民法がない以上、論理的に、そう解せざるを得ない。これは、ウォレンダーやJ・M・ブラウンらによって指摘された、オークショットによるホッブズ解釈の一つの重大な難点であり⁷⁹、たしかにこの問題にオークショットは明確には答えていないと考えられる。

キウィタス生成の、すなわち市民的主権者創造の問題を、自然法の課す自然的義務と考える解釈のほうが素直な解釈であり、この点で、あくまでも自然法には義務的拘束力はないのだとするオークショットの議論には無理があると考えたくなる。けれども彼は、「誰にとっても、その人自身のある行為から生じたのではないような義務は存在しない」[HCA:66, 95, 112]ことが「道徳的義務に関するホッブズの内奥にある確信」[HCA:112]であるとし、自然状態とキウィタス生成後の政治社会との決定的な断絶を執拗なまでに強調する。しかし、ホッブズにとって自然法が決定的に重要であることは疑い得ない。つまり、自然的義務に一切根拠を求めることなく政治社会が存立し得ると考えることは難しい。

また当然のことながら、公民法を創るのは市民的主権者である。つまり、「……統治の最も重要な役目は、臣民の行為のルールを作ることである。キウィタスにおいては主権者が唯一の立法権威である」[HCA:42]。すなわち、主権者が法たることを宣言するもの以外は何ものも法ではなく、法はこの宣言の効力においてのみ法である。法とは、ホッブズ理解によれば命令であり、「主権者の意志の表現」であるということが「旧序説」においても「新序説」においても繰り返し言われている⁸⁰。たしかに、政治社会の法（すなわち公民法）のみが道徳的義務を創造し、公民法を通じて創造される道徳的義務以外に人びとを政治的に拘束する義務はない、というのは、ホッブズ理解として些かの誇張を含むとはいえ、必ずしも無謀な解釈ではない。しかし、この論理を貫徹すると問題になるのは、主権者の意志が法であるといった場合の、その主権者への制約をホッブズがどのように考えていたのか、である。かくして、自然法を徹底して拒絶した帰結として、主権者への制約という問題が生じてくる。通常ならば自然法を持ち出すことで解決される問題をオークショットがどのように考えていたのか、そのことを次にみる。

2. 公民法と道徳的義務

政治社会の法（すなわち公民法）のみが道徳的義務を創造し、公民法を通じて創造される道徳的

⁷⁹ see. [Warrender 1957:334-5]; [Brown 1953:58-9].

⁸⁰ see. [ItL:xI, xli, xliii, lii, lxi]; [HCA:42, 57].

義務以外に人びとを政治的に拘束する義務はない、というテーゼがオークショットのホッブズ義務理論解釈の中核であることは先述した。まず、そのテーゼについて、オークショットのテキストを引証しつつ、『リヴァイアサン』も適宜参照しながら、前章の内容を敷衍する形でまとめておく。

(1) 法が道徳的義務を創る

この命題は、オークショット自身のテキストにも、ホッブズ『リヴァイアサン』にも明確に書かれている。「ホッブズによると、すべての道徳的義務は法に由来する」[HCA:95]。法がなければ義務もなく、正義も不正義も存在しない。が、「本来の意味での法」に対しては、人びとは服従義務があり、それに適う行為が正義の行為であり、それに悖る行為は不正義の行為であるという画然たる区別が生じる。そして、「本来の意味での法」とは、「権利によって他者に対する命令を発する人の命令」⁸¹である。つまり、当然のことながら、どんな人の命令でも法になるのではなく、「あらかじめ自分への服従を義務づけられている者に向かって命令を発する人の命令」だけが「本来の意味での法」なのである [HCA:95]。法が道徳的義務を創造するという点については、オークショットの解釈はホッブズのテキストに忠実であり、この点は批判の対象にはならない。しかし、その法がどのような法かというのが問題となる。

(2) 本来の意味での法は、キウィタスの法=公民法 civil law である

「キウィタスの法は本来の意味での法であるというだけでなく、ホッブズに言わせれば、キウィタスにあって本来の意味での法という性格をもった唯一の法でもある」[HCA:97]。このように、オークショットのホッブズ解釈において特徴的なのは、道徳的義務を創造するのは、公民法であり、かつ公民法のみであると、「本来の意味での法」をキウィタスの実定法だけに限定しているという点である。それが重要なのは以下の含意による。つまり、「いわゆる教会「法」も、いわゆる自然法も、公民法として公布されて法になったのでなければ、またそうして法にならないうちは、キウィタスにおいて本来の意味での法ではない」[HCA:97]として、自然法による「自然的義務」[HCA:109]が明確に否定されているのだ。それは、オークショットがホッブズのテキストを誇張して述べている部分でもある。すなわち、そうした自然法による「自然的義務」の否定は、ホッブズ『リヴァイアサン』の「市民法」の章を大きくとりあげ、「自然法」の章のいくつかの部分在意図的に無視している。『リヴァイアサン』には次のようにある。

⁸¹「これらの理性の指示を、人びとは法という名でよぶのがつねであるが、適切ではない。なぜなら、それらは、何が彼ら自身の保存と防衛に役立つかについての、諸結論または諸定理であり、それに対して法とは、適切に言えば、権利によって他の人びとを支配するものの、ことばなのだからである。しかし、それでも、もしわれわれが、同じ諸定理を、権利によってすべてのものを支配する神のことばの中に述べられたものとして考察するならば、その場合には、それらは法とよばれるのが適切である」[Hobbes 1946:104-5]=[水田訳『リヴァイアサン』(二)256-7頁]。

「自然の法と市民法は、たがいに他を含み、ひとしい範囲のものである。……それは、まったくの自然状態では、……本来の法ではなくて、人びとを平和と従順へむかわせる諸性質なのである。コモンウェルスがひとたび設立されると、それらは、そのばあいにはじっさいに法なのであり、それ以前にはそうではない。というのは、そのばあいにはコモンウェルスの命令なのだからであり、したがってそれらはまた、諸市民法なのである。なぜなら、人びとをそれらに従順であるように義務づけるのは、主権者権力だからである」⁸²。

たしかにこの部分はオークショットの主張に合致する。しかしその一方で、「自然の諸法は、「義務づける」とホッブズにより何度も何度も言明されている」⁸³部分は無視されている。仮にいったんオークショットの主張、つまり法が道徳的義務を創り、その法は「本来の意味での法」すなわち公民法のみである、ということ認めたとする。しかしそれでも、それを創るのは誰かという問題は依然として残る。

(3) 公民法は、公民的主権者が創る

既述のように、公民法を創るのは直接には公民的主権者である。「統治の最も重要な役目は、臣民の行為にルールを定めることである。キウィタスにおいては主権者が唯一の立法権威である」[HCA:42]。すなわち、主権者が法たることを宣言するもの以外は何ものも法ではなく、法はこの宣言の効力においてのみ法である。法とは、ホッブズの理解によれば命令であり、「主権者の意志の表現」[HCA:42]である。ここで、「旧序説」から「新序説」へという過程で、自然法の否定をしないで徹底化していったオークショットのホッブズ解釈には一つの問題が生じてくる。それは、主権者の意志の表現としての法への制約が、ほとんど存在しなくなってしまうことだ。「旧序説」と「新序説」の該当部分を見比べてみよう。「旧序説」段階では、以下のように言われていた。

「主権的権威の権利とは自由である。すなわち、なにをできるか *what it may do* である。主権的権威の責務とは、なにをしなければならないか *what it must do* である。その責務は、主権的権威の設立目的に由来する *Its duties are derived from the end for which it was instituted*」[ItL:x1 [強調は原文]]。

つまり、「旧序説」においては、ホッブズの原典にある程度忠実に、主権的権威の作る法に対して、主権的権威の設立目的という制限がかけられていた。すなわち、「主権的権威の責務は、衡平かつ

⁸² [Hobbes 1946:174-5]=[水田訳『リヴァイアサン』(二)166-7頁]。

⁸³ [Brown 1953:55]

必要な法を作成することである」[ItL:x1]とされていたのだ。しかし、「新序説」においてはそうした部分が削除され、代わって以下のように言われる。

「……公民的結社〔＝ホブズの言うコモンウェルス〕においては、ある法が妥当なのは、行為に課す条件が賢明だからではないし、平和を促進する傾向があるからというのでもなく、法が主権者の命令であり、……有効に強制されるからである。不要な法もあるし、争いを減らすよりは激化させてしまう法すらあるのは嘆かわしいことだが、しかしおよそ妥当な法であれば厳密に言って「不正」ではあり得ない……」[HCA:43〔強調は引用者〕]。

要するに、法の正しさは、その法が公民的主権者の命令であるかどうかのみに依存するということになる。オークショットが、公民法の妥当性を判断する基準として、平和の促進を外すのは、ホブズの原典を無視したものである⁸⁴。それでは、オークショットの解釈するホブズにおいては、公民的主権者を制約するものは一切存在しなくなるのか。以下でそのことを検討していく。

3. 絶対的意志としての個人

オークショットにとって、公民的主権者の創る公民法のみが道徳的義務を創造し、公民法が創造する道徳的義務以外に人びとを拘束する義務はない。では、義務を創る唯一の存在である公民的主権者の創造は、どのようにして行われるのだろうか。すなわち、不変的な法としての自然法を拒否した場合に、何が政治社会を創造させるのかという問題である。つまり、安定した既知の行為準則、そして、「その管轄内にいる人びとに遵守を強制する権力」の生成について、「事柄のそんな状態は、「[いかなる]原因によって生じる caused」、あるいは「生成される generated」と想像されるのか？」[HCA:39]という問いに答えなければならない。

ここでオークショットは、それは「合意 agreement」においてのみ可能な結果であると論じる。すなわち、「複数の人間が特定の仕方で結合している状態であって、あらゆる人間の結合は、合意によるものである all human association is by agreement」[HCA:39]と、キウィタス生成が合意の産物であることが強調される。その合意とは、特定のタイプの合意である。つまり、「権威を一代理人に与え、自らの欲求充足にあたって誰もが承諾すべき行為準則を制定し、また、強制する権力を授ける、という信約」のことである[HCA:39]。それはどういうタイプの信約かということ、「自分自身の至福を無条件に追求する自然の権利から生ぜしめられる「自己を統治する」（あるいは「自分自身の理性によって統治される」）自然権を、各参加者が放棄する合意」[HCA:40]であり、その「放棄」とは「自己を統治する」権利、言い換えると、「自分の至福を追求する際の条件を決定す

⁸⁴ このことはしばしば批判の対象となってきた。が、そうしたオークショットの議論を肯定的に評価するのは、[Tregenza 2003:96-102]、そして、[中金 2007:253 頁、註 43]である。

る」各人の権利——その「権利を行使する権威を合意において授けられた者」、すなわち「代理人 Actor への譲渡」であると説明される[HCA:40]。「こうして信約は、当事者たちから、権威と権力とを授けられた主権的統治者を要素に加えた一個の人工物を創造する」[HCA:41]。信約によって当事者たちは、「一つの人格のうちに統一され、臣民に変貌して、万人の万人に対する戦争の状態から解放される。この人工物こそが、コモンウェルスあるいはキウィタスと呼ばれるものである」[HCA:41]。では合意をなす個人とはどのような存在か。それを見るために、以下の一節に着目する。

「ホッブズの公民哲学は、意志と人為という二つの主題 two themes に基づいた合成物 composition である。公民的権威を創造しつつ、その臣民となる個人は完全ナル存在 *ens completum*、すなわち絶対的意志 absolute will である。個人は、「おのが法である」と言うよりは、あらゆる法と法の産物たる義務から自由なのだ。この意志が絶対的だというのは、意志を条件づける〔=どのように意志するかを制約する〕いかなる基準、ルール、合理性も存在しないからであり、また、その意志を画定する〔=意志が何を目指して意志するかを制約する〕計画も目的も一切存在しないからである」[ItL:lii]=[HCA:56]（〔強調は引用者〕）。

すなわち、オークショットの解釈によると、公民的主権者を創造するのは個人の「絶対的意志」である。いかなるものにも拘束されない無制約な個人の意志。ホッブズの「自然権」をオークショットはそう定義する⁸⁵。「意志の性格に直接に由来し、何らかの高次の法や大文字の理性に由来しない」がゆえに、自然権は「始原的で絶対的な権利」である。そうした自然権をもつ個人が複数近接して存在すれば、必然的に「カオス」（いわゆる戦争状態）となる[ItL:lii]=[HCA:56-7]。

その一方で、キウィタス（オークショットの用語法で言うと「公民的結社」）は諸個人の人為的な結合であり、これら「諸個人の絶対的意志の自由な創造物 the free creation of these absolute wills」である。それはあたかも自然が「神の絶対的意志の自由な創造物である the free creation of the absolute will of God」のと同じことであると、個人の「絶対的意志」による公民的結社の創造が神の「絶対的意志」による自然の創造になぞらえて説明される。また、公民的結社とは、個人の無制限の自由ないし権利の自発的な放棄から生じる人工物であるということは、「自由が法に置き換えられ、権利が義務に置き換えられる」ことを帰結する。かくして、公民的結社の創造にあたっては、「個人の至高性に対応する主権」が生成される。主権者は意志の所産でありながら、み

⁸⁵ この自然権の定義は、「旧序説」と「新序説」とでは若干の相違がある。「旧序説」では、「意志するいかなることをもなす各人の自然権 natural right of each man to do whatever he wills」[ItL:x1]、もしくはもっと単純に「意志することをなす各個人の自然権」[ItL:x1]、あるいは、「至福追求における意志の自由な行使という自然権」[ItL:xxxvii]とされている。その一方で、「新序説」においては、主として自然権は、「自己を統治する govern himself 自然権」[HCA:40]となっている。しかし、「新序説」においても、「ホッブズの出発点は、各人のあらゆるものへの自然権である。……」[ItL:lviii]=[HCA:64]という部分は変更がないことを考えると、自然権を絶対的な意志であるとするオークショットの考えそのものには大きな変更がないと思われる。

ずから創造者の意志を代表する。主権とは、「意志することで法を制定する権利」を言う。それゆえ主権者自身は法にも服さないし（なぜなら法から義務が生み出されることはあっても、法から権利は生み出されないのだから）、「大文字の理性 Reason」にも服さない[ItL:lii]=[HCA:57]。

——オークショットは、以上のように、いかなるものにも拘束されない無制約な個人の絶対的意志という意味でのホッブズの「自然権」から、キウィタス（公民的結社）が、そして公民的主権者が創造・生成される様子を叙述する。と同時に、主権者の絶対的意志（すなわち法）を生み出すその原因をさかのぼれば、各個人の絶対的意志に辿りつくことを示す。

既述のように、道徳的義務を創造するのは公民法のみであった。そして、公民法を創造するのは公民的主権者のみであった。公民的主権者を創造するのは「合意」であり、各人の自然権譲渡という特殊な合意である。ということは、一見するとキウィタス内部において、道徳的義務とは公民にとって外的なものであるように見える。一方で、その始まりをたどっていくと、自然権譲渡という個人の自発的な行為にいきつくのである。かくして、ホッブズ義務理論について、オークショットは次のような結論を出す。

「義務づけられるためには、……人間は自分を義務づける行動をみずからやっつてのけなければならぬ。厳密に言えば、「誰にとっても、その人自身のある行為から生じたのではないような義務は存在しない」のである。ここにいう行為は、自分が意志し実行する力もあることをなんなりと行う無条件的な権利が拘束されることを承認し、あるいはみずから拘束を課して、自分の自然的自由を縮小する行為でなければならない」[HCA:66]。

「……以上は、道徳的義務に関するホッブズの内奥の確信とわたしが考えるものと調和するように思われる。つまり、「誰にとっても自分自身のある行為から生じたのではないような義務は存在しない」はずだ、という確信である」[HCA:112]。

以上の二つの引用からも明らかなように、ホッブズの言う道徳的義務の根拠は個人の意志であることが、すなわち、個人の意志によるキウィタスないし公民的結社の創造から、公民的主権者の創る公民法による道徳的義務への個人の拘束が導かれることが、オークショットによって明示的に述べられている。そのため、オークショットのホッブズ解釈に関して、これまでの主要なオークショット研究は、公民的主権者の課す道徳的義務と公民的主権者を創る個人の意志とを架橋する合意(信約)の性質をめぐる問題に議論が集中してきたと思われる⁸⁶。

⁸⁶ [Tregenza 2003:102-9;103, n. 45];[Gerencser 2000:111-8]などを参照。後者は、ホッブズの「consent 同意」という明示的な意志の表明による社会の契約的生成の議論を、「acknowledgment 承認」という暗黙的な意志の確認による社会秩序維持の議論へと、巧みに弱めてオークショットが解釈していることを、語源的な分析も加えつつ説得的に論じている点で興味深い。その分析には

つまり、個人の意志による自発的行為としてのキウィタス創造と、キウィタスの法としての公民法の課す道徳的義務の拘束とは、たしかに論理的につながる。だが、自然法と公民法との断絶（自然状態と政治社会との断絶）を強調し、自然法の法としての効力を否定するオークショットの解釈では、あらゆる道徳的義務を生み出す公民法の前に、その公民法を生み出す別の公民法が存在しなければ、永遠に道徳的義務が創造されないという「信約のパラドクス」⁸⁷が解決されない。それでもなお、オークショットは、

「この状態〔＝各人の至福追求が平和裡に行なわれるためのルールが定められ、それを遵守させる共通権力がある状態〕がいやしくも何かの結果だとしたら、当の人びとの合意の結果以外にはあり得ない。それは人間たちがある特定のやり方で結合している状態であって、およそ人間的結合とはすべて合意による結合である」[HCA:39]

と、「合意」の決定的意義を強調する。以下では、その合意の内容に着目し、合意内容の中に含まれている「代表」という概念について考えてみたい。すなわち、オークショットはホッブズの代表のうち何をしていたのか——そのことを明らかにすることで、個人の意志と公民的主権者の法（の課す道徳的義務）との関係が明らかになるのではないか、というのが次節で検討する課題である。

4. 権威と代表——本人としての個人と代理人としての個人という構造

ここまでの議論をまとめると、次のようになる。道徳的義務を課すのは本来の意味での法たる公民法のみであり、公民法を創造するのは公民的主権者である。そして、公民法とは公民的主権者の意志である。公民的主権者の意志が、正しい行為と不正な行為とを決定するのであって、公民的主権者の意志の表現としての公民法以外に正義／不正義の基準は存在しない。法（ないし秩序）と自然的な根拠との断絶を強調するオークショットの解釈からすれば、公民的主権者を拘束する上位の法や慣習は、論理上、あり得ない。公民的主権者は、いかなる拘束も受けない絶対的権威であるかのように見える。

その一方で、公民的主権者を創造するのは、自然状態における個人である。そして、各個人は、いかなる「基準・ルール・合理性」にも拘束されず、あらゆる「法とその産物たる義務」からの自由をその本質とする「絶対的意志」として存在する[ItL:lii]=[HCA:56]。各個人は自然権とよばれる無制約な意志をもつ絶対的に自由な、何ものにも拘束されない存在である。そうした個人が自発的で「人為的」な合意‘artificial’ agreements」[HCA:85]によって公民法の課す道徳的義務による絶対的な拘束を受け入れるようになる、とされる。

かなりの説得力があると思われる。

⁸⁷ [Brown 1953:58-9]

絶対的権威をもつかに見える公民的主権者の意志の表現としての公民法の拘束と、いかなる拘束からも自由である無制約性をその本質とする絶対的個人とは、その性質上、容易に折り合うものではない。にもかかわらず、オークショットは、「自然人は公民的結社の素材であるが、公民的結社とは何をさておいても、そのような個人を損なわずに包含できるような結合を言う」[ItL:lvi]=[HCA:62]⁸⁸とし、「構成要素の個人性を損なわない」結合が可能であるとする。さらに、「およそ人間的結合とはすべて合意による結合である」[HCA:39]。では合意によって、自然人の個人性を破壊することなく公民的結社のなかに包含する——そうしたロジックはいかなる構造によって可能となるのか。

ここで、オークショットのホブズ解釈における「代表 representative」の問題が重要になる。実は、その問題は、これまであまり注目されてこなかった。言うまでもなく、現在のホブズ研究においては、ホブズの提起した「代表」の問題が重要な論点であること、すなわち『リヴァイアサン』第16章「人格、本人、人格化されたもの」⁸⁹が重要な章であることは、とりわけスキナーの研究によって有名である⁹⁰。だが、スキナー以前においては、1930年代以降のホブズ・インダストリーともよばれるホブズ研究の活性化状況においても、一部をのぞいて、その問題が論争の焦点となることはなかった⁹¹。と同時に、オークショットによるホブズ解釈の中でも、管見の限り、注目を浴びてきた論点とは言い難い⁹²。実際オークショット自身、ホブズの代表概念についてそれほどまとまった説明をしているわけではないが、オークショットの思想の本質が「ほのめかし allusion」⁹³であることを考えれば、その重要性に着目する価値がある。

⁸⁸ 「旧序説」では、「公民的結社 civil association」ではなく、「社会 society」となっている。しかし、ここでの論旨には影響がない。

⁸⁹ [Hobbes 1946:Ch. XVI]=[水田訳『リヴァイアサン』(一)260-7頁]

⁹⁰ [Skinner 2002]

⁹¹ [Skinner 2002:177-8]、[中村 1974b]などを参照。「……『リヴァイアサン』で新しく登場した人格=授権理論のふくむ代表 (representation) の観念はきわめて重要な意味を持っていることが明らかである。ところが、ピトキンも指摘しているように、テニエス等の若干の人びとをのぞいて、ホブズの代表観念に注意を払った人は少なかったのである。しかし、……実際は、代表の観念は『リヴァイアサン』において「中心的役割」を演じているのである。そればかりではない。「ホブズによるこの観念の分析は、政治哲学史におけるもっとも重要な、体系的で挑戦的なものの一つなのであり」、ある意味では、それは、「ホブズの、政治思想にたいする永続的貢献」ですらあったと考えられるのである」[中村義知 1974b:15頁]。

⁹² [Tregenza 2003]、[Gerencser 2000]、[中金 1993]、[中金 1995]、[有馬 1978]などが、オークショットのホブズ解釈についての、英米圏および日本の代表的な研究である。いずれも優れた研究であり、学ぶべきところが多いが、「代表」という問題を重点的に論じてはいない。おそらくその理由は、主権の権威がいかんして生成されるかではなく、権威それ自体と法との関係という問題を重視していることにあると思われる。トレゲンザが述べるには、「ホブズにおける権威の問題をみると、オークショットは、権威の原因や生成よりも、権威の構造のほうに関心が向いている。その理由は、オークショットにとっての中心的問題は、ホブズの社会契約ではなく、ホブズ政治社会の核心をなす権威概念にあるからだ」[Tregenza 2012:308]。

⁹³ [Abel 2010b:20, n. 10;23]を参照。エーベルは、オークショットの合理主義批判の重要論点が、「護教論 apology」にあることが「ほのめかされて alluded」いるということ説得的に論じている。つまり、『政治における合理主義』では、キリスト教のことが主題的に論じられていないのだが、その書のなかに、20世紀におけるキリスト教再建プロジェクトの構想が、いくつかの語による「ほのめかし allusion」として読み取れるということだ。その解釈の成否はともかく、一般的な傾向として、表面上のわかりやすい論点の影にこそ、オークショットの真に伝えたい議論がある、という点でエーベルに同意できる。

(1) 公民主権者を創る合意（信約）とは、個人の代表を創造する合意（信約）である

オークショットは、すでに「旧序説」において、主権者とは授權された代表であることを、短く目立たないところではあるが明確に論じている。

「われわれが道徳的な義務という種類の義務は、上位権力の結果でもなく、行為の帰結を合理的に感知することの結果でもない。権威 Authority の結果である。ところで、権威とは権利 Right であり、したがって、意志から生じる。すなわち、権威とは授權 authorization と呼ばれるプロセスによって権利を与えられた一つの意志である。そして授權とは、授權を経た意志の命令によって道徳的に義務づけられるべき人びとの意志的行為である。その、授權という意志的行為は、（相互信約による）各人の自然権の譲渡であり、その相互信約での自然権譲渡が、一回の行為で人為的代表者もしくは代表集団を創造し、かつ権威を与える。その権威を与えられるということをもって、その人為的代表は、主権者とよばれる……」 [ItL:lix-lx]。

さらに、「新序説」において、合意の内容として代表（代理人）への授權が明確化されている。

「……この状態 [=戦争状態から解放され政治社会が設立された状態] がある合意の結果だとしたら、ある特定の種類の合意、すなわち、少人数でもなければ手に負えないほどの大人数でもない相当数の人間が、契約によって結合する合意の結果以外にはあり得ない。この信約の条項はこうである。自分の欲求を満たそうと努力するにあたって誰もが承諾すべき……規定を制定し、また部外者の敵意に満ちたまなざしから結社を保護する権威を一代理人 Actor に授ける。……」 [HCA:39]。

キウィタスないしコモンウェルスという政治社会を創る合意（信約）とは、各個人が平和裡に至福を追求するためのルールを整備し、外部に対する防衛を任せる代表者たる「代理人」を創るという合意である。そうして、「臣民の平和と安全にとって必要なものの唯一の判定者になる権利」、つまり「誰もが承諾すべき…規定」としての法を創る権利が代表者に与えられる [HCA:42]。代表者＝代理人に権威を与えることで政治社会ができる。いわゆる「リヴァイヤサン」という「人為的創造物 artifact」 [HCA:41, 46] の誕生である。人為的な政治社会の設立後には、権威付与する者と権威付与された者、つまり個人と代理人とはどのような関係にあるのか。それは、臣民は、その合意以降、その代理人の行為・判断・意志をすべて自分自身の行為・判断・意志であるとしなければならないとされるのである。次の一節を見よう。

「公民たる臣民とは、相互の合意のもと、自分を統治する権利を主権的代理人に譲渡した

人びとを言う。臣民は相互に信約を結び、主権者のあらゆる行為に権威を授け、その行為をおのおのが自分自身の行為と認め、自分たちの平和と安全に関わる一切についての判断と意志を主権者の判断と意志のもとにおき、主権者の命令に服従し、また全力を挙げて主権者の権威行使を支持することを誓う……」[HCA:44]。

これは、たしかに特別な種類の合意である。その「合意」は、相互信約を結ぶ個人が、「意志する権利」、すなわち、基準・ルール・合理性・計画・目的などいかなる制約をも受けずに意志する権利を代表者に譲渡し、その合意以後は、代表者が各個人になりかわって意志し行為する権威を授けられる、という合意でなければならないのだとオークショットは説明しているのだから。すなわち、キウィタス生成と同時に誕生する代表者＝公民的主権者の意志と行為は、そのまま各個人の意志と行為となるのである。こうして、ホッブズの言う相互信約の合意とは、代理人への授権、個人の代表としての主権者の創造であるとともに、公民的主権者＝代理人の意志は、個人＝本人の意志であるという擬制的同一視をなすための論理構造を内容として含んでいることが解る⁹⁴。個人＝本人の意志と公民的主権者＝代理人の意志とが擬制として同一になることを「代表ロジック」と呼んでおく。代表ロジックには、容易に想像できる危険があるのではないだろうか。

(2) 主権者と個人とを「代理人－本人関係」に擬制することの危険性

本人としての個人と、代理人としての公民的主権者との擬制的な同一視は、論理的に徹底すると、公民的主権者の命令、つまり公民的主権者の意志たる法のすべてが公民（キウィタスの成員となった個人）の意志として正当化されることを意味する。とりわけ、自然法による主権者への拘束を否定するオークショットのホッブズ理解からすれば、公民的主権者の意志としての法によって道徳的な善悪が判断されるのであり、それ以外の善悪判定基準は存在しない。それは、しばしば非常に権威主義的な秩序を強弁したと論難される、いわば「絶対王政」擁護のホッブズ像に近いものである⁹⁵。その点をオークショットは次のように言う。

⁹⁴ 『リヴァイアサン』では次のように言われる。「人間の群集は、彼らが一人の人、あるいは一つの人格によって、代表されるときに、一つの人格とされる。だからそれは、その群衆の中の各人の個別的な同意によって、行われる。なぜなら、人格を一つにするのは、代表者の統一性であって、代表されるものの統一性ではないからである。そして、その人格を担うのは、代表者であるが、しかし一つの人格を担うのであり、統一性ということは、群集についてはこのようにしか理解されない」[Hobbes 1946:107]=[水田訳『リヴァイアサン』(一) 265 頁]。また別の箇所でも次のように言われる。「そして、群集は当然、一つではなくて多数であるから、彼らの代表者が彼らの名において、言ったり行ったりするすべてのことについて、彼らは一人の本人として理解されることはできず、多くの本人たちとして理解される。各人は彼らの共通の代表者に、個別的な彼自身から権威を与えるのであり、彼らが制限なしに彼に権威を与える場合には、代表者が行うすべての行為を自己のものとして引き受けるのであって、そうではなくて彼らが、何においてどこまで彼らを代表すべきかについて、彼を制限する場合には、彼らのうちの誰も、彼らが彼に行為することを委任した以上には、自己のものとして引き受けない」[Hobbes 1946:107-8]=[水田訳『リヴァイアサン』(一) 265 頁]。

⁹⁵ たとえば、[中村 1976:19-25 頁]を参照。

「……公民には人為的な障害物があり、やりたいことをする彼らの前に立ちはだかる。障害物とはすなわち、公民法とその遵守違反に伴う処罰のことであり、死という処罰、つまり一切の行為に終止符を打つものさえある。公民はしたくないことでも無理強いされる状況にある。だからこの点で公民の自由は切り詰められる」[HCA:44-5]。

「ホッブズは、犯罪者は自分の処罰を意志するとはいわず、犯罪者は自分を処罰する本人だと言うのである」[HCA:62, n. 14]。

実際、『リヴァイアサン』でも、そのように読める箇所はいくつかある。その代表的なところを挙げれば、

「第四に、この設立において、各臣民は、設立された主権者のすべての行為と判断の本人なのであるから、したがって、後者が何をしようとも、それは、彼の臣民のうちの誰に対しても、侵害ではあり得ないし、また彼は、臣民のうちの誰からも、不正義という非難を受けるべきではない。なぜならば、他人から受けた権威に基づいて何かを行う者は、そのことによってその他人に対して、何も侵害するのではないからである。そうではなくて、コモンウェルスはこの設立によって、各個人は、主権者が行なうすべてのことの本人なのであり、したがって、自分の主権者から受けた侵害について不平を言う者は、彼自身が本人である事柄について不平を言うわけである。それで、彼は、彼自身以外のものを非難すべきではなく、また、彼自身を侵害について非難すべきでもない。なぜならば、自分を侵害することは不可能だからである。たしかに主権者権力をもつ人びとが、不正を行ふことはあるだろうが、しかし、本来の意味における不正義や侵害を行うことはない」⁹⁶。

こうしたホッブズの叙述からは、あたかも各個人の意志が主権者の意志の中に融合することで個人の意志が抹殺され、主権者のあらゆる意志・行為・判断が各個人の意志・行為・判断にすり替わる、という代表ロジックの負の側面が強調されて浮かび上がってくる。たしかに、個人の意志＝代表者としての公民的主権者の意志という論理構造を伴う合意の帰結として、容易に想像できる事態ではある。

(3) 個人の意志の多様性は損なわれない

しかしながら、ともすれば全体主義にも陥りかねない極度に権威主義的なホッブズ像は、オーク

⁹⁶ [Hobbes 1946:115-6]=[『リヴァイアサン』水田訳(二)40-1頁]

ショットの採るところではない。彼は、「ホブズは、権威主義者であるがゆえに絶対主義者ではない」のだ、と些か挑発的に主張する。「実際、ホブズ自身はリベラルではなかったのだが、たいていの自称リベラリズム信奉者以上に自由主義の哲学をやどしていた」のであり、「リヴァイサンも、個人の破壊を意図したものではない」[HCA:62-3]。オークショットは、代表樹立によってこそ「真の自由」が得られるのだとして、次のように述べる。

「……公民たる臣民にはホブズが臣民の「真の自由 true freedom」と呼ぶ自由があつて、これは厳密な形態の信約から生じる。臣民の義務を明確にする信約は、同時に自由も明確にする。信約当事者は、おのおの自己を統治する権利を放棄し、主権的統治者に授權してその行為をあたかも自分自身の行為であるかのようにする義務を負うのであつた」[HCA:45〔強調は原文〕]。

ではなぜ、ともすれば立法者＝代表者のあらゆる行為が正当化されかねない代表という発想が、「絶対主義者」ではなく、「リベラル」であると言えるのか。そこには、自然的なものとなつて人為的なものとの区別という問題が大きく関わる。

重要なこととして、オークショットは、「人為」的人格と「自然」的人格とをはっきりと区別している。公民的主権者とは自然的な人格たる個人を代表する人為的人格であることが明確化されている部分を引用する。

「……「自己を統治する」各人の権利は、代理人に譲渡される。すなわち、この権利を行使する権威を合意において授けられた者に譲渡されるのである。だがこの代理人はどのような人でなければならないのだろうか。自然的な人格 natural person、つまりおのれを統治する権利を放棄する信約締結者の一人ではない。もしそうだとしたら、もっぱら自分の欲求を満たそうとする欲望に突き動かされる者の手中に、人々の行為の支配権をおくことにしかならないからである。代理人は一個の人為的人間 artificial man であり、相互の合意によって代理人を創造しつつ、そのすべての行動に権威を授ける人びと各人を代表する、ないしはその「人格をになう」」[HCA:40〔強調は引用者〕]。

ここで強調されているのは、公民法を創造して道徳的義務を課す公民的主権者とは、人為的人格としての各個人の代表だということである。自然状態において無制約の絶対的意志としての自然権をお互いに行使することは、「全員の自然的僭主政」である。したがって、「自然人」の「自然権」を、ほかの「自然的な人格」に譲渡することによっては、戦争状態からの脱出は図れず、単に一人の自然人の「人為的僭主政」が生成されるだけである。それゆえ、各人の自然権の受取人としての主

権者とは、各人の「代表」でなくてはならず、かつ、「代表なるものは、人為的人格」でなければならないのである。すなわち、「多数の自然的人格を代理する impersonate」という意味での「人為的人格」である[ItL:xxxviii]。したがって、自然権譲渡の相互信約によって設立される主権という職務とその職務をひきうける者の自然的人格とは峻別されねばならない。

さらに、代表者を創造する際に、絶対的意志としての個人が一切消えないという点にも着目しよう。代表は、バラバラの各個人が「熟慮し意志し行為する」のに代わって、「熟慮し意志し行為する権威 authority」を与えられるのである。その権威がはたらいて、「大勢の競合する諸意志」としての個人が、「共通意志」として一つになるのではなく、「単一の代表意志 a single representative will」としての主権者にとって代わられることになる。個人の意志は、代表者の意志の中に融合して消えるのではないのだ。合意の結果として生成する政治社会（すなわちキウィタス）の中には、「諸意志の和合、共通意志、共通善なるものは存在しない」のだとオークショットは明言する。絶対的意志としての個人が一つの結社の中で融合するのでは、構成要素の個人性が損なわれてしまう。ゆえに、「結社の統一性 unity は、各人の競合する意志を代表する代表者の単一の意志に存する」のであって、競合する意志自体が消滅するわけではない[ItL:lvi]=[HCA:61-2]。ここに代表ロジックの真の意義が開陳されている。それとともに、オークショットが不変的なもの=自然的なものへの徹底した対抗をホッブズのなかに読み込んでいるのが見て取れる。

個人の意志は、政治社会という人為的世界成立以前の世界での絶対的自然権である。それが、主権者の単一意志という、人為的世界での主権的権威者=代表者の意志として単一の人為的共同体を形成し、人為的な意志へと変換される。そうして、自然法でもなく、また理性でもなく、代表樹立という合意だけが主権者ないし代表者の拠り所となる。それゆえ、次のような言い方で、オークショットはホッブズを個人主義者であると断定する。

「さて、普通の見方によれば、ホッブズははじめこそ個人主義者かもしれないが、彼の公民的結社の理論はほかならぬ個人主義を破壊するようになっている。しかし、公民的結社の生成に関する限り、この見方が正しくないのはたしかである。わたしの代わりに選択する権威を代表者に授けても、わたしの個人性は破壊されたり損なわれたりはしない。わたしの意志は、代表者に授権されており、代表者の選択はわたしの選択ではなく、わたしに代わって代表者が行う選択であると理解していれば、その限りで意志の混同はない。ホッブズの個人主義はきわめて強力で、一般意志のようなものがたとえほんの一瞬たりとも出現することすら許しはしない」[ItL:lvi]=[HCA:62]。

秩序（より具体的には法）の基礎には個人の意志があるという仕方で、秩序の構造（=主権者ないし立法者と個人ないし義務づけられる者との関係）を説明すること、それが代表ロジックの一側

面であるとすれば、「旧序説」にも「新序説」にも共通しているオークショットの代表ロジックはほぼ以上のように再構成することができると思われる。そしてさらに、こうした個人主義の強調からは、オークショットが代表ロジックを用いることで主権者に一定の制約が課されると考えていたのではないかと推測される。代表を介した個人と主権者との関係を彼は次のように言う。

「それ〔＝代表 Representative〕は、一人の主権的代表者において統合された諸個人の集合体であり、生成 generation 〔＝信約締結による主権者形成の、したがって政治社会形成〕の点でも構造 structure 〔＝主権者の定める法と、法により義務を負う者との関係〕の点でも、構成要素の個人性〔＝個別性〕を損なわない唯一の結合の仕方である」[ItL:lvi]=[HCA:62]。

このように、「旧序説」でも「新序説」でもほとんど変更なく述べられているのは、主権者への制約について代表ロジックを用いた解決が可能であると彼が考えていたことの証左となる。かくして、公民法のみが義務を課するという理論からは答えることが困難な一つの問題に、一定の解決が与えられていると見る事ができる。その観点から考えれば、「意志と人為」の政治哲学としての『リヴァイアサン』は、文字通り意志と人為とが密接に関連する、もっとわかりやすく言えば、意志が人為を創造する政治哲学であると言えよう。よって、オークショットの解釈するホブズの政治哲学は、「人間が創る秩序 human achievement」の中でも、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」のあり方を真摯に追求した試みであると結論することができる。

5. 残された問題——まとめに代えて

(1) 主権者を制約するという問題

ここまでの行論で、一見すると対立・矛盾する、絶対的意志としての個人と、道徳的義務を課す公民的主権者の意志とが、自然的人格としての個人と、人為的人格としての主権者＝代表者という代表ロジックの擬制構造を通じて両立することを示すことができた。その両立は、次の事柄を意味している。すなわち、本来あらゆる制約を受けないという意味で「絶対的」な存在としての個人が、同じく本来あらゆる制約を受けないという意味で「絶対的」な存在としての主権者＝代表者へと擬制されることによって、代表者＝立法者が「自己賦課的 self-imposed」[HCA:66]な義務を負うという仕方で、立法者の立法に一定の制約が課され得るということだ。

しかし、それは、意志という人間的なものを拠り所とした秩序の創造としての説明ではあるが、自然法が課す主権者への義務のような拘束力があるとは考えにくい。言い換えれば、代表ロジックは、不変的なもの一切を拒否し、それゆえ自然法を拒否した結果として、可能な範囲での主権者制約の説明にすぎない。実際オークショットは、主権者の立法に対する制約として、代表とは別の事柄を想定していたと思われる部分がある。そこで、以下の「モラル・ライフ」論稿における法の規

定と、「新序説」の法の規定を比較してみよう。

(α) 「さて法とは……「権利によって他の人びとに命令する者の命令であり」……（もっと詳しい叙述では）、「法一般……は命令である。どんな人からどんな人への命令でもよいわけではなく、あらかじめ自分への服従を義務づけられている者にむかって命令を発する人の命令だけを言う」。つまり本来の意味での立法者とは、権威を自分の命令に服することになる人びとから与えられるか、または権威があると承認されるかしてあらかじめ獲得した acquired 人を言う。「誰にとっても、その人自身のある行為から生じたのではないような義務は存在しない」のだから。この授権ないし承認の行為こそ、真正なる立法権威の必要条件である。言い換えるなら、「自然的な natural」、[すなわち]もともと持っている unacquired 立法権威など、ホブズには存在し得ない……」[HCA:95 [強調は引用者]]。

(β) 「……キウイタスにおいては、主権者が唯一の立法権威である。すなわち、主権者が法たることを宣言するもの以外は何ものも法ではなく、法はこの宣言の効力においてのみ法である。法とはホブズの理解によれば命令であり、主権者の意志の表現である。主権者の命令という命令がすべて法なのではなく、誰であろうとすべての臣民すべてが承諾すべき行為ルールを定める命令のみが法なのである」[HCA:42 [強調は引用者]]。

(α) が「モラル・ライフ」論稿における法の規定の引用であり、(β) が「新序説」における法の規定の引用である。いずれも主権者ないし立法者の命令すべてが法なのではないとする点では共通している。しかし、相違が存在する。すなわち、前者は、法の根拠は真の立法権威をもつ立法者が発する命令だけが法であるとしている。言い換えれば、法を創る者がどのような過程を経て法を創る権威をもつに至ったのかがポイントなのだ。代表ロジックによる法の正当化がなされていると言える。

その一方で、後者は、「誰であろうとすべての臣民すべてが承諾すべき行為ルールを定める命令のみが法なのである」という一文により、法の根拠が語られているように見える。もちろん主権者とは代表者であることが前提されている以上、代表ロジックが消えているわけではない。しかし、新たな要素が立法への制約として考えられているようにも思われる。しかし、臣民すべてが承諾しなければならぬ法とはどのようなものかについて、「新序説」にはそれ以上の説明が展開されていない。結局のところ、オークショットのホブズ解釈においては、主権者への制約の問題は明確に答えられていないと言える。そこでこの問題をもっと広い視点で考えてみたい。

自然法を否定したことの帰結として残された、主権者＝立法者への制約という問題は、近代国家における〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉の契機が突出して現れる局面での一つのアポリアを

示しているのではないだろうか。実際、オークショットは『行為論』の中で、近代国家における主権誕生の歴史を叙述する文脈で、以下のようにそのアポリアを述べる。

「……継続的に注目されてきた探求主題の一つで、ここで注目しておくべきものがある……権威にかかわる〔主題である〕。最初は君主と代理人〔＝君主と君主権威を実行する臣下〕について特定化された権威は、非常に強大であった。だから、国内闘争〔＝内乱〕から解放されたいと切望していた臣民〔＝一般民衆〕には、また、古くからの〔＝因習的な〕義務および隷従から逃れることを切望していた臣民には、価値あるものと認識されたのだった。すなわち、信仰のみによる正当化というルターの福音のように、近代国家は、多くの人間にとっては解放の経験であった。それが仮に公民的騒乱〔＝内乱〕から〔の解放〕でしかなかったとしても。だが、ルターのメッセージの行過ぎた絶頂感 *euphoria* には、ピューリタニズムという締め付けや厳格さが伴っていたように、解放の公民的権威 *civil authority* 〔＝人びとを内乱や古き因習などから解放する主権の存在〕は、同時に、脅威の側面ももっていた。それは、その〔権威の〕巨大さゆえに不安の素だったのである。〔原文改行〕もちろん、政府の〔主権的な〕権威を制限すると考えられていた、まだ忘れられてはいない信念があった。でも、そういった信条の伝統的な定式化、つまりは、〔統治者よりも〕上位のルールとして理解される「自然法」の用語……での定式化は……主権的かつ無制限の *sovereign and imprescriptible*……権威に対して……説得力がないのだ」〔OHC:229-30〔強調は引用者〕〕。

ここには、近代国家の主権獲得によって、一方において、人びとが多くの騒乱や古き因習から解放されたという主権の積極的意義が語られている。ここで騒乱や古き因習として具体的に念頭に置かれているのは、宗教戦争、封建的關係、教会や神聖ローマ帝国の権威といった事柄である。しかし他方において、主権はあまりにも強力であったがゆえに、それ自体が脅威でもあったというその消極的側面も強調されている。そして、この主権者なる存在ができた時代、つまり近代においては、主権者への、すなわち「主権的かつ無制限の *sovereign and imprescriptible*……権威」への制約としては、「自然法」は時代遅れになっていたのである。ホブズが苦心していたのも、「自然法」に訴えることなく、いかにして主権的権威を制約し得るのかという問題であった。オークショットのホブズ解釈の思想史的背景をなしているのは、そうした近代国家における主権をめぐるアポリアであると思われる⁹⁷。

⁹⁷ 主権のアポリアとここで述べた事柄は、〔石川 1994〕;〔石川 1997〕の議論に触発された面が大きい。ただし、J・イェリネックが、カバラの概念を借用しつつ、主権国家の「自己拘束」によりその絶対性ないし至高性を弱めるとした議論〔石川 1994:48-50 頁〕は、本章で述べてきた代表の「自己賦課的」義務としての制約とは、いくつかの相違がある。また、〔石川 1997〕にある、一者と多者という思考モチーフが、オークショット『行為論』第三部の近代国家論のなかにも見られることを付記しておく。

(2) 信約締結の問題——非「〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉」

さらにもう一つ問題が残されている。それは、主権者への制約と同様に、本来はホブズスの自然法によって解決されるべき事柄、すなわち、信約締結の義務という問題である。言い換えれば、自然法に依らずにいかにして信約の締結そして政治社会設立が——要するに、いわゆる「ホブズズ問題」が——説明され得るのかという問題である。主権者制約の問題と同様に、この問いに対するオークショットの回答は曖昧である。端的に説明不可能なままに残されていると言えよう。よって、オークショットは、「新序説」で、代表樹立の文脈において、「……この〔代表樹立の〕信約は、平和と安全という望ましい状態のたとえ想像し得る唯一の原因ではないにせよ、少なくとも可能な原因ではあるのだ」[HCA:39]と控えめに述べている。「モラル・ライフ」論稿でも信約締結義務がなぜ生じるのかを説明できないことをある程度明確に認めつつ、次のように述べられる。

「ホブズズの中には……信約締結が（打算的な行為〔＝損をしないという意味で合理的な行為〕であってしかも）道徳的義務でもあるという考え方を示唆するものはほとんどない……。ホブズズの著作にそのような「〔公民法とは〕別なる」本来の意味での法は見出し得ない……。のだから、ホブズズにとっては信約を守る特別の義務など存在しなかったのだ、とわれわれは結論せざるを得ない」[HCA:99-100]。

ここでオークショットが述べているのは、ホブズズのテキストに照らして考えると、信約締結は「打算的な行為」、すなわち「旧序説」における「合理的義務」でしかないということだろう。よって、信約締結の義務が道徳的義務であると明確に述べることはできないのだ⁹⁸。オークショットの解釈するホブズズにとっての政治秩序とは、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」である。しかしその一方で、彼の解釈には別の関心もうかがえる。その一つが言語論だ。「モラル・ライフ」論稿には次のような叙述がある

「語を用いることで人間は、（わけても）「ほかの人びとに自分の意志と目的とを知らせて、相互援助を得る」ことができる。それゆえ言葉は、人間どうしが享受する相互理解の根拠である。そして、その相互理解が、欲望追求において相互にいかなる合意をも結べる根拠となる。それどころか〔逆に〕、ホブズズの理解によれば、（〔思考手段でなく〕コミュニケーション手段としての）言語そのものが、語の意味するものの合意を根拠としているのだ」[HCA:84]。

⁹⁸ オークショットは、次のように述べて、そもそも政治社会設立の問題を義務として構成する必要がないことを示唆している。「……ホブズズは野蛮人に向けてではなく、キウィタスの一員たる人びとに向けて著述していたと理解される。彼の仕事は、彼らの〔＝キウィタス内の人びとの〕義務は何であって、それがどこから生じるかを示すことである。だから、公民法は拘束するものだ、拘束する唯一の法だと信じる理由を与えてしまえば、ホブズズはそれ以上何もする必要はない……」[HCA:98〔強調は原文〕]。

この議論が意味しているのは、そもそも自然状態のなかでも秩序が成立し得るということである。その点をさらに先鋭化した議論が晩年の論稿「ロゴスとテロス Logos and Telos」(1974年) [RP:351-9]の中にある。その中でオークショットは、「ホッブズは、「自然状態」においてさえも、……人びとはルールとルール作成を熟知していると考えた」[RP:358]と言い、言語秩序の存在を挙げている。以上の言語論の素描が示しているのは次のことだと思われる。すなわち、「人間が創る秩序 human achievement」の中には、近代国家における〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉としての「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」を追究した彼のホッブズ解釈とは別の系列の議論が存在するということだ。言い換えれば、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」の存在である。それを、合理主義批判を主題とする第三章および第四章で論じる。

第三章 「合理的行為」論——アクティヴィティと人間秩序

はじめに

前章までのホッブズ解釈では、「人間が創る秩序 human achievement」の二側面を追求する企てとして理解されるオークショット政治思想の一方の側面、すなわち、近代国家の近代と中世との断絶面（〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉が突出して現れる局面）のあり方としての「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」を見た。それは、複数の相互に対立する法ないしルールが存在する場合に、主権的権威の創造する法をそれ以外の法すべてに優越させようとするものでし、か秩序の安定を図ることができない事態であった。そうした言わば危機的、非日常的な事態に対して、近代国家に生きるわれわれは、複数の法ないしルールが衝突せずに併存する状況を常態的、日常的に想像し得る。それは、中世と近代との断絶ではなく連続の面が前面に現れ、連続性を維持する〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉が優位になる場合の近代国家のあり方であり、そこにおいては「人間が創る秩序 human achievement」のもう一つの面である「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」が問題となる。本章および次章では、オークショットのいわゆる合理主義批判を検討することによって、その側面を考察する。

本章では、一連の合理主義批判を代表する作品の一つである「合理的行為」（初出は、1950年⁹⁹。のちに加筆訂正のうえ1962年の『政治における合理主義』（以下、本論文内では、『合理主義』と略記）に再録された。以下では混乱を避けるために「合理的行為」論稿」と表記する）を中心に論じる。それによって明るみに出したいのは以下のことである。

すなわち、従来、彼の一連の合理主義批判として知られる論稿は、それぞれが特徴的な議論をなしていることを前提としつつも、合理主義批判＝政治的保守主義という固定的枠組みのなかで読まれてきた。彼が合理主義批判者であったことは間違いない。しかし、合理主義批判の議論の根底にはどのような問題意識があり、どのような議論がそのなかで形成され、それがどのように後の『行為論』の政治哲学へと結実していったのか、という巨視的スパンで考えるならば、単なる保守的な政治論として片づけるのではなく、各論稿の細部に注目してその意図を解読しなければならないと思われる。

一般に、「合理的行為」論稿においてオークショットは、近代合理主義に特有の「合理性」概念（それは、目的合理性、科学的合理性、あるいは哲学史一般の用語法で言う「道具的理性」にほぼ等しい）に対抗して、伝統や慣習に従うことこそが「合理的」であるという意味での「合理性」概念を主張したとされる。そのような整理は基本的には正しい。しかし他方において、さらに進んで論及すべき事柄は、そうした合理性概念の議論の背景には、人間秩序のあり方に対する彼の根本的

⁹⁹ 「合理的行為」論稿からの引用は、初出時と変更がある場合にのみそのことを明記する。特に変更のない場合には、[RP]の該当箇所を示す。

な志向がうかがえるということだ。その志向とはすなわち、かなり抽象的に要約すれば、彼は、唯一の根拠による一様で画一的な人間秩序のあり方を否定する一方で、複数かつ多様な可変的根拠による複数かつ多様な人間秩序のあり方を肯定していると考えられるのである。

以下では、まず出発点として、近代合理主義的な合理性概念がどのように捉えられているか、そしてどのように批判されているのかを、オークショット自身の叙述に添う形で整理する。すると、単純な意味での自然科学的な合理性を批判していることと同時に、その批判の根本には、そうした合理性概念の前提にある行為と理性ないし精神との関係への批判があることが判る。次に、そうした合理性概念批判のさらに深層にあるものを探求する。それによって、彼のなす批判の背景には、彼特有の行為論が前提されていること、それと同時に、合理主義批判全体にも通じる近代への問題意識が存在することが見て取れる。また同時に、そこに、ホップズ解釈において見られたのと共通するオークショットの根本的な志向を見出すことができる。

それから、オークショットが行為をどのように捉えるべきと考えているのかを追求する。その追求から明らかになるのは、「アクティヴィティ」という特殊な概念との関係において行為を捉えるという行為観である。と同時に、そのアクティヴィティと行為との関係から、彼の志向する人間秩序のあり方もうかがえる。すなわち、一定の保守性をもっていると同時に、多様性も含意する人間秩序のあり方である。最後に、「合理的行為」論稿を、『行為論』などの議論にまでつなげるといふ視角から、アクティヴィティの議論の可能性として含まれる問題を考える。それにより、彼の秩序構想は、保守的であると同時に多元的であるのみならず、一定の創造性をも含意したものであることが判る。

1. 近代合理主義の「合理性」概念

この節では、議論の出発点として、近代合理主義に特有の合理性概念をオークショットがどのように批判しているのかについて整理しておく。

(1) 近代自然科学的な合理性概念の否定

以下は、「合理的行為」論稿冒頭の一節である。

「「理性 Reason」という語、そしてそれに関連する形容詞——合理的 Rational と理性的 Reasonable——には長大な歴史があり、その長大な歴史のなかでわれわれは曖昧さと混乱とを継承してきた。それら [=三つの語句] は、過去 2000 年にわたってわれわれの文明において受け継がれるなかで、世界および人間能力についての観念の変化のありさまを、合わせ鏡のように写している」[RP:99]。

この一節は、「合理的行為」論稿のみならず、『合理主義』という書物、あるいはそれに収められなかった一連のいわゆる合理主義批判の諸論稿全体——さらにはオークショットの生涯にわたる関心とすら言い得る¹⁰⁰——の主要な問題関心を的確に表している。「理性 Reason」「合理的 Rational」「理性的 Reasonable」という語（正確にはそれらと同義の古典ギリシア語、ラテン語その他の英語以外の表現）が西洋哲学史上つねに主要概念として使用されてきたこと、また、それらの語の意味の確定が困難であることはほぼ常識に属する事柄と言っていいただろう。いわゆる合理主義批判の諸論稿におけるオークショットの根本的な問題は、言うまでもなくそうした「理性」概念の曖昧さと混乱が、近代の政治・道徳・法などの人間事象にもたらした様ざまな災厄である。そのなかでも、「合理的行為」論稿が問題にするのは、オークショットが劈頭エピグラムとして掲げるコールリッジの言にあるように、「合理的」という語が近代において混乱した仕方で行われている事態（「合理的 rational」なる語は近頃奇妙な仕方で行われている」[RP:99]）、とりわけ「人間行為と政治」との関連で使用されるとき、要するに、「合理的行為」とは何かをめぐっての議論がなされるときに見られる近代特有の誤りに他ならない。

では、1880年代にイギリスでブルーマーが「合理的」だと賞賛されたのを象徴的な事例として挙げつつオークショットが説明する、誤った「合理的行為」観とは、どのようなものか。要約すると以下ようになる。まず、あらゆる行為には、その行為遂行とは独立に、その行為遂行に先立って設定される目的がある。その目的によってのみ規制・教導される行為が「合理的行為」であり、社会的慣習その他の考慮事項が介在しなければいけないほど、「合理性」の度合いは高まる。そして、その目的を決定するのは、「心」という思考のための純粋な道具、そして、そのなか存在する真正なる能力、すなわち理性である。また、その目的と同時に、目的達成手段も、行為遂行とは独立に、行為遂行に先立って存在している。つまり、目的達成の仕方として明文化できる規則としての「合理的方法」[RP:102]がある。

こうした合理的行為観に立つなら、ヴィクトリア朝時代、ブルーマーが、自転車に乗る少女たちにとって「合理的」な形態の衣装であると考えられたのは、そのブルーマーのデザインが生み出された思考過程による。つまり、流行、習慣、偏見といったブルーマーデザインとは無関係な要素に惑わされることなく、効率的に自転車を漕ぐということのみを、無関係な要素から独立して反省したこと、そしてそのことのみからブルーマーが生み出されたがゆえに、「合理的」衣装だと考えられたのである¹⁰¹。

「合理的」衣装としてのブルーマー以外に、18世紀以降に急速にその「合理性」によって人びと

¹⁰⁰ 近年、オークショットの合理主義批判を再考する試みが増えている。そのなかで例えば、S・スミスは次のように述べる。「オークショットの著作全体は、一つの問題を一貫して考察し続けた成果とみなし得る。すなわち、理性と道徳的生との関連という問題である」[Smith 2012:131]。この診断は、かなりの確にオークショットの主題——すくなくともその主要関心事の一つ——を捉えていると思われる。

¹⁰¹ この説明については、[Franco 2004:89]の的確な要約を参照した。

に推奨されてきた例としてオークショットが挙げるのは、「合理的農業」、「合理的教育」、「合理的食事」、「合理的宗教」、「合理的綴り字法」などである[RP:100]。オークショットが出す例の中には「合理的科学」というのは存在しないが、そうした様ざまな「合理的〇〇」の範型であると考えられるのは、科学（近代自然科学）における合理性であろう。というのも、彼によると、誤った合理的行為観とは、最初に目的が設定され（例えば、お菓子を作ること）、そしてその目的追求のための方法として命題化（明文化）された方法（例えば、料理本）に則って行為する、そうした行為が合理的行為であるという行為観であるが、それは、次のような意味で、ほぼ通常イメージされる科学研究のあり方と相似だからである。

すなわち、まずある科学者が研究開始段階で設定する目的があり（例えば、脚気という病気の原因の特定）、そして、その目的に対して、当の科学者の研究とは独立に抽出された「合理的方法」（＝科学的「方法」[RP:123]）が存在する（例えば、科学者を志す学生に与えられる研究手引きやマニュアル）。その方法に機械的に従って研究をすすめるだけで一定の科学的成果が挙げられる（例えば、脚気の原因が特定のビタミンの不足とわかる）。以上が科学研究のあり方である（彼が繰り返し言及する一般に流布する科学研究イメージとは、かなり単純化されているとはいえ、ほぼ以上のようなものであると考えられる[RP:119, 120, 121, 123-4]）。

オークショットはこのようにして、一般に流布した仕方での近代自然科学的な合理性——それを、彼が考える科学の真のあり方と区別する意味で、彼の言葉ではないが「素朴な自然科学的合理性」と呼んでおく——を批判していると、ひとまず言うことができる。では、素朴な自然科学的合理性の何が誤っているのか。それは一言では、近代合理主義に特有の「理性 Reason」観に由来する奇妙な行為観にある。

（2）誤った合理的行為の理論への批判

近代合理主義に特有の誤った合理的行為の理論、すなわち、特有の「理性 Reason」観に由来する奇妙な行為観とはどのようなものか。簡単に整理すると以下のようなになる。

まず、目的がそうした理論の第一の徴表である。要するに、あらゆる行為には、その行為の目的がなければならず、また、その目的は、いくつかの連鎖をなすことはあっても、最終的には単純な目的に収斂させられなければならない。合理的行為とは、行為とは独立に、かつ行為に先行して、頭の中で考えられた目的のみによってコントロールされる行為のことである。次に、そうした合理的行為が可能であるためには、そうした目的を、行為とは独立に、かつ行為に先行して、考えることができる能力が人間に備わっていなければならない。

そこで長らく仮定されてきたのは、人間の精神は、その構成要素に、「理性 Reason」という生まれつきの能力を有するということである。よって、合理的行為とは、理性という生得の能力によって、行為の目的を命題として定式化し、その目的への最適な手段を決定し、しかるのちに着手され

る行為のことである。さらに、そうした理性の器として、人間には「精神（心） mind」¹⁰²が存在する。その精神は、「公平普遍中立の道具」であるためには、精神ないし心の中身という不純物から分離されねばならないし、またそのことが可能であると想定されてきた。すなわち、精神とは、「思考のための道具」、目的を命題として定式化する道具なのである。結局のところ、こうした合理的行為の理論の根幹には、「精神（心）」という人間の内面があることになる。そこに、「理性」という命題定式化装置が鎮座していて、それが、行為に先行して、行為の目的および手段を計算・算出するがゆえに、その目的に導かれた行為は「合理的」なのである [RP:102-107]。

そうした誤った行為論に対するオークショットの批判は、なによりもまず、その合理的行為を産み出す源泉としての「精神」へと向けられる。つまり、いわゆる「精神」が最初にあり、それが知識や信念などの中身を得て、行為の原因となるという想定が、近代合理主義に特有のフィクションに過ぎないということだ。本来の順序はまったく逆であり、むしろ、精神が行為の所産である。

「初めに精神があつて、真と偽、正と邪、理性的と非理性的といった区別をおこなう、などということはない。そうした区別に先立って独立には、精神は存在しない。むしろ、それらの区別が精神を構成しているのである」 [RP:109]。

一言で言えば、「思考のための道具」という精神の捉え方全体が誤りである、というのがオークショットの考えの根幹にある。それが誤った合理的行為の理論の中心であつて、「それ [= 思考のための道具として精神を考えること] を除去すれば、この理論そのものが瓦解する」 [RP:109-10] とされる¹⁰³。

そして、「精神」なる実体を除去することによって、「行為についての抽象的命題を考察する能力」として想定される「理性」から行為が生じる、という近代合理主義特有の誤りも除去される。そのようにオークショットは考える。そうした抽象命題作成能力は、たしかに存在する。が、その能力は、行為に先立って存在するものではない。行為がまずあつて、それを分析した結果として行為の抽象化が可能となる。その逆ではない。その関係を逆にするのは、「その語の厳密な意味での前後転倒 preposterous」 [RP:110] である。精神ないし理性、あるいは思考が先にあつて、それが行

¹⁰² 以下では 'mind' を「精神」と訳したり「心」と訳したり使い分ける。ここでのオークショットの議論は、ライルの『心の概念 *The Concept of Mind*』を下敷きにしている。なお、オークショットとライルの思想的影響関係は、近年になってようやく本格的に論じられるようになった。[Marsh 2010]が、哲学的心身問題、デカルト批判などについて、ライルの哲学とオークショットの思想とがどのような関係にあるのかを詳細に論じている。これまでほぼ同一視されてきたライルの「カテゴリー・ミステイク」とオークショットの「不当推論」との違いなど、興味深い。また、ライルとオークショットの私的交友関係については、例えば [Grant 2005:298-9, n. 13] を参照。

¹⁰³ [Sutherland 2005]は、「認知心理学 cognitive science」の知見から、すなわち近年のAI（人工知能）などの議論から、知識論を背景としたオークショットの合理主義批判を再評価している。同様の議論は、[Turner 2003a]にも見られる。ただし、ターナーの議論は、『行為論』にまで射程を広くとっている。

為を生むというのは、誤った「精神」の捉え方に起因する転倒した思考様式であるという批判は、「合理的行為」論稿のなかで執拗に繰り返される¹⁰⁴。そして、行為とは独立に、行為に先行して目的を考案する能力自体が幻想であることから、「合理的」行為の最初の徴表であった「目的」の問題も片づけられる。

「ある行為を「合理的」であると言う場合、それが、行為に先立つ目的ゆえに「合理的」なわけではない。すなわち、その行為の目的を達成することに関して、その行為に先立って、目的を明確に決定するというようなかたちで、しかも、その目的以外のすべてを考慮しないようにして、ある行為に先行する目的があるということとはあり得ない」[RP:110-11]

というわけだ¹⁰⁵。

結論として、以上考察してきたように、この誤った合理的行為の理論は、「どんな種類の行為についても満足ゆく説明とならないがゆえに、合理的行為についての満足ゆく説明ではない」とされる。そもそも、「それ [=ここで検討しているような行為] が「合理的」行為であるとするならば、単に望ましくないだけでなく、実際には、そもそも不可能である。そういうふうに、人間は行為しない。というよりも、できない」のだ[RP:108]¹⁰⁶。すなわち、こうした理論は合理的行為の理論として妥当するかどうか以前に、行為の記述・説明として妥当しない。言い換えれば、理性・精神・目的などと行為の関係の捉え方自体に根本的な欠陥があるということだ。つまり、行為を捉えるに際して、行為に先行して人間の内面（理性、精神、目的）が存在して、それが人間に行為させるといふ見方自体が妥当性を欠いているのである。

以上、概ね、オークショットの叙述に添う形で議論をまとめてきた。「素朴な自然科学的合理性」の誤りは、理性や精神と行為の関係の捉え方そのものの根本的な誤解に基づくというオークショットの考えに辿り着いたところで、一つの解釈を提起する意味を込めて、やや違った角度からこの問題を分析する。

2. 行為への根本的問いかけ——近代合理主義批判に通底する問題意識

(1) 「人間行為の詩的性格」

「合理的行為」論稿の冒頭でオークショットは、「合理的教育」、「合理的農業」、「合理的食事」、「合理的衣装」、「合理的宗教」、「合理的綴り字法」など、18世紀以来、さまざまな領域

¹⁰⁴ そこにオークショットがこだわる理由は、彼の根本的問題意識に由来する。そのことはすぐ後で論じる。

¹⁰⁵ activity をここでは「行為」と訳す。「アクティヴィティ activity」については、3. で詳細に議論する。

¹⁰⁶ この点は、しばしばオークショットの合理主義批判における争点であった。つまり、合理主義的な行為がそもそも不可能であるならば、すべての人は合理主義的に行為できないのだから、それが一体なぜ問題になるのか、と彼を批判する議論である。そうした批判の代表的な文献として [Pitkin 1973] を挙げておく。

で、その合理性ゆえに推奨されてきたものの数々を列挙し、合理性の氾濫とも呼べる事態を指摘することから叙述を開始していた[RP:100-1]。それらが一様に「合理的」であるとされたのは、行為に先行して、かつ、行為とは独立に、精神という思考のための道具によって、そしてその中央に鎮座する理性なる能力によって、行為の目的が設定され、その目的によってのみ行為が導かれるからであった。ここで考えたいのは、オークショットが「合理的行為」を問題にするとき、「合理的」以上に根本的に疑問であるとしたのは、「行為」ではないかという点である。つまり、「合理的行為」論稿の近代合理主義批判の根底には、冒頭で述べられる「理性」「合理性」「合理的」といったタームの問題があると同時に——あるいはそれ以上に——「行為」に対する問いがあるのではないか。

「行為」そのものへの問いは、「合理的行為」論稿に萌芽的に存在すると同時に、近代合理主義批判全体に通底する——そしておそらくのちの『行為論』にまで引き継がれる——オークショットに特有の行為論に常に伏在している。そうしたオークショット特有の行為論（行為にかんする見方の転換）を最も直接に表現しているのは、「人間行為の詩的性格」[RP:485, 479]¹⁰⁷として主題化されている論点である¹⁰⁸。オークショット自身の説明では、以下のようにある。

「……まず「心の欲求」（観念）があつて、それから〔その欲求ないし観念が〕表現される。すなわち、言葉へと翻訳される。〔というような詩の捉え方がある〕が、わたしの考えではそれは間違っている。……詩とは心の状態を言葉へと翻訳したものではない。詩人が言うことと詩人が言いたいことは、二つの〔別々に存在する〕ものではなく……同一のものである。……詩そのものの前には何も存在しないのだ……。わたしの考えでは、詩について妥当することが、すべての道徳的行為に妥当する」[RP:479]。

ここで強調されているのは、詩とは詩人が頭（心）の中にもつ「観念」を「言葉」に置き換えたものではあり得ないのと同様に、人間が頭（心）の中にもつ願望や欲求を「行為」へと置き換えることが「行為すること」ではないということである。人間が行為することと行為したいこととは、二つの別々に存在するものではなく、同一の事柄ということだ。

そうした行為観は、「詩」と「行為」とを同一視する点を除けば、現在ではよく知られた議論、すなわちG・ライルが命名した「デカルトの神話」¹⁰⁹として知られる事柄と同一と言っていい¹¹⁰。

¹⁰⁷ ただし、「the poetic character of all human activity」[RP:479]と「the poetic character of human conduct」[RP:485]というように全く同じ語では言われていない。しかし、ほぼ同義と考えられる。

¹⁰⁸ この言い回し自体は、「合理的行為」論稿と同じく一連の合理主義批判として有名な「バベルの塔 The Tower of Babel」(1948年)にある。それはきわめて有名な論点となっている。たとえば、そのフレーズを論文タイトルとした[Coats 2005]を参照。あるいは、直接にその言い回しに言及する文献として、たとえば[中金 1995:127-8];[Abe 2012:167]なども参照。

¹⁰⁹ [Ryle 1952(1949):7;Ch.1]

つまり、心ないし精神と身体とが別々の存在であるという心身二元論を前提として、身体行動（例えば、頬を赤らめる）は心ないし精神のなかにある観念あるいは状態（例えば、恥ずかしがっている）の表現であるという、一般に流布した考え方は根本的な誤解に基づく、という見解である。そのことは実際、オークショット自身が1950年の初出版「合理的行為」論稿で明確に認めている¹¹⁰。したがって、オークショットに見られる行為についての見方の転換とは、端的に、「詩そのものの前には何も存在しない」と同様に、行為「そのものの前には何も存在しない」と表現できる。その点を踏まえて、さらに「合理的行為」論稿の以下の一節をみてみよう。

「人間行為は、その最も一般的キャラクターとしては、エネルギーである。人間行為は、エネルギーが原因となって引き起こされるのではない。また、それはエネルギーを表現するというでもない。人間行為すなわちエネルギーなのである。エネルギーであると同時に、現象としては、欲求である。当然、未分化の抽象的な欲求ではなく、個別具体性をもった欲求である。……スコットランド行きの電車の時刻を調べる。友人と会う……こと。こうした種々の行為は、先行する欲求の状態がまずあって、それが前提となって、それを表現するというのではない。それぞれが、キャラクターないしは傾向性をもった欲求行為なのである」[RP:124]¹¹²

行為を「エネルギー」と性格づけるのは、行為すなわち詩とするのと同様に、ある程度オークショットに特有のレトリカルな意味合いが強いが、言わんとしていることは、行為を何らかの欲求の表現ではないとする点で「デカルトの神話」に相当する考えへの批判に他ならない。「デカルトの神話」に相当する行為への問題意識をオークショットがもっていたことは、当時の知的環境を考えればある意味で当然であった¹¹³。しかし、おそらく彼に独自と思われるのは、この行為観と結びつけ

¹¹⁰ この指摘はいくつかのオークショット研究に見られる。明確にオークショットとライルの議論を同一視している研究として、以下を参照。[McIntyre 2004:59-60;60, n. 45];[Wells 1994:141;141, n. 49]。

¹¹¹ 『合理主義』に所収される前に『ケンブリッジ・ジャーナル』誌上に発表された当時、以下のような註が付されていた。「この[1950年時の「合理的行為」論稿の]議論は、ライルの『心の概念』出版以前に書かれたとはいえ……ライルの本に多くを負っていることを認めておかねばならない」[RC:7, n. 1]。ただし、この註は、のちに『合理主義』に収められる際には削除されている。すでに挙げた[Marsh:2010];[McIntyre 2004];[Wells 1994]も含めて、管見の限りでは、なぜかこのことを指摘した研究は存在しない。けれども、オークショットがライルからの影響を直接的に認めている点で、重要な発言であると思われる。

¹¹² [Abe1 2005: 55, n. 40]は、オークショットが人間本性の問題を、アリストテレスの影響からどのように考えていたのかという視点から、ここでの「人間行為=エネルギー」という議論への参照を促している。

¹¹³ オークショットと当時のイギリス哲学（とくに、ヴィトゲンシュタイン、ライルらの言語哲学、M・ポランニーの科学哲学）とを関連づける議論として、[Nardin 2001];[Turner 2003b];[Wells 1994];[Marsh 2005];[Marsh 2010];[McIntyre 2004, Ch. 2];[McIntyre 2012]などがある。とくに、マーシュやマッキンタイアはそうした文脈においてオークショットを再解釈することを積極的に提唱している（とくに以下を参照。[Marsh 2005:262];[McIntyre 2012:92-93, n. 27, n. 28, n. 29, n. 30, n. 31]）。マーシュのような、極度に分析哲学に引きつけてオークショットを解釈すべきという挑発的な主張（[Marsh 2005:262]）には賛同できないし、イギリス現代哲学の文脈のみでオークショットを捉えることができるわけではないと思われるが、オークショットを読むコンテクストとしてライルとポランニーが重要である点には賛同できる。ポランニーとの関連からの「伝統」概念再解釈は第四章で試みる。

られる、別の近代合理主義特有の想定である。それは、「確実性 certainty への希求」[RP:112]である。

(2) 近代合理主義と確実性

近代合理主義がある時期以降に非常に有力な知的流行となった歴史的背景としてオークショットが強調するのは、合理主義に独特の確実性志向である。「実践知 practical knowledge」と「技術知 technical knowledge (knowledge of technique)」[RP:11-7]ないし「命題的知識 propositional knowledge」[RP:113]との区別という、有名な合理主義的知識論¹¹⁴の文脈において、彼は以下のように述べる。

「問題の核心にあるのは、合理主義者の確実性への執着である。技術と確実性とは、彼にとって分かちがたく結びついている。なぜなら、確実な知とは、彼にとって、それ自体を超えたところに確かさを捜し求める必要のない知識である。つまり確実性をもって終わるばかりか、確実性をもって始まる知であり、徹頭徹尾確実な知である。……」[RP:16]。

そうした「確実性」への執着は、知の問題に限らず、近代合理主義特有の病弊として夙にオークショットが指摘している事柄である[RP:16-7, 19, 21, 23-5, 112-3, 475]が、さらにそれが次のような「信仰」との奇妙な結合を伴う。

「……確実性への熱烈な希求——信念および行為の問題について——があった。そしてそれ [=確実性への希求] が、ある信仰 conviction、すなわち、確実性とは、われわれにとって「所与 given」である何ものかに関してのみ可能であり、われわれが〔あとで確実かどうか〕確かめるものに関しては不可能であるという信仰と結びついた。つまり、確実性とは、〔神から最初に与えられる〕恩寵の賜物 a gift of grace であって、労働の報酬〔=人間が何かをして後に得られるもの〕ではないという信仰である……」[112-3]。

確実性を求める合理主義者の気質と、確実なものはわれわれにとって「所与 given」となる何かでなければならないという信仰とが合体するときに、理性から発して理性のみに導かれる行為のみが

¹¹⁴ 「実践知 practical knowledge」と「技術知 technical knowledge (knowledge of technique)」[RP:11-7]ないし「命題的知識 propositional knowledge」[RP:113]との区別とは次のような議論である。すなわち、知識には二種類あって、命題あるいは規則として本に書くことができ、それを読めばすぐに理解して実行できる類の知識と、命題あるいは規則として本に書くことはできず、それゆえ一緒にいて伝えなければならない類の知識とがある。前者の知識 (=「技術知」) は実際には虚妄であって、後者の知識 (=「実践知」) と合わさらなければ意味をもたない (例えば、料理本だけあれば料理したことのない人でも料理できるということがあり得ないように)。よって、実践知こそが真の知識と言える。だが、合理主義は技術知以外の知識の存在を認めない。そこに合理主義特有の病がある。オークショットの知識論はおよそ以上のように整理できる。

合理的であるという倒錯した「合理性」概念が誕生する。というのも、「所与」として出発点に存在しなければならない確実なもの、すなわち合理主義者にとって一切疑いの対象とならない唯一のもの、それは、「事物の価値、意見の真理、行為の妥当性を決定する……力」を備えた「全人類共通の能力」である「理性」（あるいは、「無謬の「知性」」[RP:114]）以外に存在しないからである[RP:6]。かくして、「行為から独立の命題的知識」を作り出す理性が、そしてそのみが行為を生じさせるがゆえにその行為は「合理的」であるという、素朴な科学的合理性概念が誕生する。

（3）無謬の神に代わる無謬の理性

さらに、近代における理性と神との関係をみることで、オークショットが素朴な科学的合理性概念を徹底して批判する根本的な動機を見出すことができる。先に引用した文章のなかで、オークショットが合理主義者特有の確実性志向に言及する際に、「信仰 conviction」「恩寵の賜物 a gift of grace」といった宗教的タームを使用するのは偶然ではない。ある種の理性至上主義（オークショットの使う言葉は、「技術主権 the sovereignty of technique」[RP:22]だが、技術は、少なくとも合理主義批判の文脈では理性とほぼ同義である）とも呼び得る事態、すなわち、「理性」が近代において圧倒的な地位を占めるに至ったヨーロッパ近代史は、神ないしキリスト教の凋落と密接に結びついている。オークショットは、「合理的行為」論稿に先立つ「政治における合理主義」（1947年）のなかで、慎重ながらもほぼ断定に近い仕方で、技術（＝理性）のみが圧倒的に求められた事情を以下のように説明している。

「この〔合理主義という〕知的流行を推進した、〔哲学史〕よりもっと深い要因は不明瞭であって、確定することはできない。それはヨーロッパ社会の深奥に隠されている。……けれども確実に言えるの certainly は、それがとりわけ摂理 Providence への信仰が衰退したことと密接に結びついていることだ。恵み深い無謬の技術 beneficent and infallible technique が、恵み深い無謬の神 beneficent and infallible God にとって代わったのである。人びと〔＝可謬の存在〕の間違いを正すにあたって摂理〔＝神〕に頼ることができなくなったからには、間違いを〔技術ないし理性によって〕防ぐことがますます必要になった。……」
[RiP:96]=[RP:23]¹¹⁵

近代が神への無条件な信頼を喪失した時代であることは、ある程度政治思想史上の常識に属する事柄であろう。それが無謬の理性への絶対的な信仰と分かち難く結びついているというのがオークショットの認識である。近代、すなわち、絶対的に信頼できるものを失った時代において台頭したの

¹¹⁵ オークショットの根本的思考が持続していることを示すために、ここでは、初出の出典も併記した。

が、本来は「神 God」との結びつきを失ったはずの「理性 Reason」であった¹¹⁶。つまり、単なる「推論能力」に過ぎない可謬的「理性 reason」が、「無謬の神」なき近代において、神の創造したる自然(世界)に貫通する自然法則を神の真理として見出す無謬の「大文字の理性 Reason」——それは、同時期の「旧序説」(1947年)では「大文字の理性 Reason、すなわち、人間と神 Godとを結びつける、精神のうちにある神的照明 divine illumination of the mind」[ItL:xxvii]と言い換えられている——との混同¹¹⁷が生じたということだ。

ここまでの論述をまとめつつ、そこに見出されるホッブズ解釈と共通の根本的な志向を指摘しておく。行為を「合理的」にすべく先行する何かが存在するという行為観、神を喪失した近代において確実性と或る意味で必然的に結びつけられる理性信仰——それらの結合によって生じたのが素朴な自然科学的合理性モデルの合理的行為観であった。そうした合理的行為観への批判は、次の点で、「旧序説」におけるホッブズ解釈と同様の志向をもっていると思われる。すなわち、オークショットが素朴な科学的合理性モデルの合理的行為を批判するのは、確実で不変的とされる理性のみが行為の合理性の判断基準となることで生じる、世界の(素朴な)科学的合理性への一元化という事態への批判であるということだ。「全人類共通の理性」によって導かれる行為は、おそらく「科学的な理性が支配する画一的な秩序である。その直截な表現は「政治における合理主義」のなかに見出される。

「……合理主義的な政治とは完全性の政治であり、画一性 uniformity の政治である。……その両者の結合が合理主義の核心なのだ。……政治問題の合理的な解決が存在しないとは……〔合理主義者には〕考えられない。また、合理的な解決とはその本性からして完全な解決である。「状況をみるかぎりでの最善」といったものは彼〔=合理主義者〕の計画には存在しない。「唯一最善」しかない。……状況というものの存在を認めない〔政治〕計画においては、多様性などあるはずもない……」[RP:9-10]。

¹¹⁶ こうした文脈においてしばしば引かれる重要な註が、「大文字の理性 Reason」と計算(推論)能力に過ぎない「理性 reason」の混乱である。「合理主義出現の歴史の重要な側面の一つには、「理性」という語の意味内容の変化がある。合理主義者の頼みにする「理性」とは、たとえばフッカーの〔大文字の〕理性ではない。というのも、大文字の理性は依然としてストア派とアキナスの伝統に属するのだから。合理主義者の頼みにする「理性」とは、計算能力、つまり、ある事物から別の事物を結論として導出して、所与の目的を達成するための適切な手段を発見する計算能力である。すなわち、機械と信じられた世界を理解可能とする能力である。合理主義の説得力の多くは、古い伝統の〔大文字の〕理性に本来属する特質を、新たな〔小文字の〕「理性」に密かに与えたことによる。そして、この曖昧さ、古い意味から新しい意味が生じたことは、17世紀初頭の多くの作家のなかに観察することができる。——たとえば、マルレブの詩の中に。彼は、デカルトのやや年長の同時代人であり、文学における技術主権の大いなる創設者の一人である」[RP:22-3, n. 24] (この註は、「旧序説」が書かれたのとほぼ同時期の初版「政治における合理主義」(1947年)から一切変更はない([RiP:96, n. 1])。この註に着目して、この二つの理性の区分が、ホッブズの合理主義をオークショットが批判する合理主義(デカルトやベーコンの合理主義)から区別する大きな論拠とされていることについては、例えば、以下を参照。[中金 2007:214];[Franco:91-2, 247n. 69];[Malcolm 2012:220]。

¹¹⁷ 本論文の1。(1)で冒頭に引用した部分で言われていること、すなわち「理性 Reason」という語……には長大な歴史があり、その長大な歴史のなかでわれわれは曖昧さと混乱とを継承してきた」[RP:99]という部分を想起されたい。

全人類共通の理性のみが導く合理的行為の行き着く先には、多様な秩序の余地はあり得ない、ということだ（「合理主義者は、誠実かつ明晰に考えたとして、他人と自分の考えが違う結果になるなどと思ってもよらない」[RP:6]）。素朴な自然科学モデルの合理的行為から必然的に導出される秩序の一樣性に対して、可変的な根拠に基づく「人間が創る秩序 human achievement」を志向するオークショットは激的な批判を加えていたのだと思われる。

このように、彼の批判する合理的行為に、ホッブズ解釈におけるのと同様の志向を見たところで、次に問うべきは以下の問題である。行為の前に行為を生じさせる理性ないし精神を想定し得ないとするれば、行為とはどのようなものとして捉えられるのか。この問いの関連で出される「アクティビティ」概念に着目することによって、以下で明るみにもたらそうと試みるのは次のことである。つまり、一方においてホッブズ解釈と共通する志向——「不変的なもの」を根拠とした秩序の構想の拒絶——が見出せると同時に、他方において、「人間が創る秩序 human achievement」ではあるが、ホッブズ論で見たような「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」とは別の秩序のあり方、すなわち、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」の存在が明らかになるということだ。

3. アクティビティと行為

ここまでの議論を整理しておこう。第一に、オークショットが批判する近代合理主義的な合理的行為観とは、素朴な自然科学的合理性を前提とする行為観であった。つまり、あらかじめ目的ないし成果を設定し、それを明示的な方法・手段により追求する行為を合理的であるとする点で、単純なイメージの自然科学をモデルとした合理性と言うことができる。その誤った合理的行為観の核心は、理性・精神が「思考のための道具」として存在し、それが行為を生じさせるという点に求められた。

第二に、そうした合理的行為観の批判の根底には、オークショットの合理主義批判全体に通底する根本的な問題意識が存在するとして、次の三つの事柄を論じた。すなわち、行為の前に何も存在しないという行為観（見失われた「行為の詩的性格」）、強烈な確実性信仰への疑念、合理主義を推進する隠れた根拠となった神と理性の結合への批判である。また、そこには、全人類共通の理性という不変的なものを根拠とした画一的で一樣な秩序構想（完全性と画一性の政治）を拒否するという点でホッブズ解釈と共通の志向を見出し得た。

では、理性に導かれ、かつあらかじめ目的に規定されたものではない行為を捉えるにはどうすればいいのか。それが以下で追究する課題である。行為を生じさせる「思考のための道具」としての理性や精神という空虚な仮定とはまったく違う視点から行為を捉えること、それがオークショットの提示する行為理論である。ここで彼は、「アクティビティ」というやや特殊な概念に訴える。

すなわち、「アクティビティ」とは、ある行為が事後的に創り出すものでありながら、その行為自体が属しているものである。そのアクティビティとの関係において、行為を捉えなければならぬというのが彼の行為理論である。以下、順次説明していく。

(1) 知

行為を抽象命題化するのには、行為の前には不可能であり、行為の後に、事後的にのみ可能であるとはどういうことか。これは、有名な「技術知」／「実践知あるいは伝統的知」[RP:12]の議論であり¹¹⁸、すでに註のなかでその二つの知の概略を説明したが¹¹⁹、次の「アクティビティ」と関連するため、再度簡単に整理しておく。たしかに事実として、われわれは、行為の前に、「言語の文法」「リサーチのルール」「実験と検証の原理原則」「職人たるものの心構え」[RP:111]といった命題的知識から入り、それに習熟することで実際の行為を行えるようになると考えがちである。が、オークショットによれば、それは、「一見もっともらしいが誤った教育理論」[RP:111]の影響に過ぎない。

つまり第一に、「言語の文法」「実験と検証の原理原則」といったものは、所詮は、歴史家、「科学者、大工、画家、裁判官、料理人、その他日常的な生の営みのなかにおいて、他者および世界と関係をもつあらゆる人びと」[RP:110]、要するに、実際に行為した経験のある人間の具体的な物事のやり方を要約したものに過ぎない。第二に、それらは、あくまでも要約に過ぎず、それらに習熟したところで、実際に行為できることにはならない。すなわち、実際に行為するためには、行為についての抽象命題的知識ではなく、物事の具体的な取り組み方についての知が必要なのである。では、そうした知（「実践知」）は、いかにして身につけられるのか。ここで、この「合理的行為」論稿を読み解くための鍵概念である「アクティビティ activity」の問題へと議論が移ることになる。

(2) アクティビティ

「アクティビティ」というタームは、これまでの研究のなかで特殊オークショット的な術語として注目されたことはあまりない¹²⁰。「合理的行為」論稿のみならず、ほかの著作においても頻繁に登場するタームであり、とりわけ『合理主義』の諸論稿においてはひじょうに重要な意味を担うと考えられるタームである。けれども、行為を表すほかのターム（conduct、action、behaviour、

¹¹⁸ 「合理的行為」論稿においては、「技術知」「実践知」とは別のタームが使われる。それは、「命題的知 propositional knowledge」[RP:113, 114, 118]と「いかにして行かぬかの知 knowledge of how」[RP:112, 114, 120, 121, 122])として対をなしている。しかし、それぞれの内容は、「技術知」「実践知」とまったく同一と言っていいだろう。

¹¹⁹ 註 114 参照。

¹²⁰ 一切論じられていないわけではない。たとえば、「合理的行為」論稿を念頭においているかは判らないが、グラントは、「オークショットが「様態」と……呼ぶもの……のちに「アクティビティ」「プラクティス」「想像作用」、「イディオム」、「議論領域」、「声」と呼ばれるもの……」と述べて、初期の「様態」の変形として使用されるタームのなかに「アクティビティ」を加えている[Grant 2005:294]。

engagement など) とほとんど互換的なタームとして理解されてきたと言っていいだろう。また、オークショット自身の書き方も、そのような理解を助長するかのようになり、一見すると実に無造作に、特段の注意を払わずに「activity」という語を用いている箇所がいくつもある。それどころか、単純に「行為」を意味する他の一連の語 (conduct、action、behaviour、engagement など) と互換的な語として使用されている箇所もテキスト上にいくつも見られる。しかしながら、単なる行為とは異なる意味を与えられ、この「合理的行為」論稿読解の鍵概念となるタームとして、この「activity アクティビティ」という概念に着目しなければならない。では、単なる行為とは違う、どのような意味が与えられているのか。以下で検討を加えていく¹²¹¹²²。

これまで格段の注意が払われなかったことから判るように、オークショット自身がアクティビティを明確に定義していると言える箇所は、「合理的行為」論稿には存在しない。それゆえ、いくつかの断片的な証拠から類推するほかない。が、『合理主義』所収の別論稿、「歴史家であるというアクティビティ The Activity of being an Historian」に、定義に近い部分として以下の一節がある。

「もろもろのアクティビティなるものの最初の現れ方は、子どもたちが創り出すゲームのように、単純素朴なかたちである。つまり、各々のアクティビティが最初に姿を現すのは、あらかじめ何が成し遂げられるかが前もって頭の中で考えられてのことではなく、どこへ行くのかわからずに追い求められる注意の方向がそのアクティビティのほうに向かっているという漠然としたものである。技能の点では子どもの段階にひとしい遠き祖先が、どうすれば、天文学者、会計士、歴史家が（今のわれわれに判るような姿で）どういったものであるのかを知ることができたと言うのだろうか。しかし、まさにその遠き祖先こそが、歴史家などと言うには程遠い、ほぼ遊戯同然の戯れから、今や厳密に特定化されるアクティビティへの道に足を踏み入れた当人たちなのである……」 [RP:151]。

「合理的行為」論稿における「アクティビティ」のイメージは、ここで描かれている内容とほ

¹²¹ activity は、オークショットが使う意味でのそれに相当する日本語がないため、アクティビティとそのままカタカナにした。わが国では「活動」や「営為」といった語が充てられていることが多いが、それらでは、十分に意味を汲みつくしているとは言えない。

¹²² アクティビティと行為との関係を明確にしている部分は、いくつか存在する。たとえば、「そうした力 [=行為についての抽象命題をつくる力] が存在することはたしかだろう。が、その力の前提条件は、行為 conduct そのものである。そうしたアクティビティ activity は、行為 conduct に先立って存在するものではない。行為 conduct についての反省の結果であり、行為 conduct についてあとから分析した結果である。そしてこのことは、狭い意味での行為 conduct だけでなく、あらゆる種類のアクティビティについても妥当する。たとえば、科学者のアクティビティ、そして職人のアクティビティであり、同様に、政治におけるアクティビティや、日常生活におけるアクティビティについて妥当するのである」 [RP:110]。また、別の箇所では、短いセンテンスであるが、「アクティビティ activity は行為 actions へと分解される」 [RP:118] という端的な言い方もなされている。

ほ同一であろう。結論として言えば、それは、個々の行為を行う特定行為（者）の集合である¹²³。具体的には、科学、料理、歴史、政治、詩の（個別行為の）集合体それぞれが「アクティヴィティ」である（「天文学」や「会計」もアクティヴィティである）。その一方で、「月の重さをはかる、スポンジケーキを焼く、肖像画を描く、……外国との交渉における合意にいたる、息子を教育する」[RP:118]などなどが個々の行為である。

（3）イディオム

以上のことを更によく理解するために、オークショットが用いる独自のターム、「イディオム idiom」¹²⁴に着目してみよう。アクティヴィティとは対照的に、「イディオム」という用語がオークショット特有の術語であることには、おおよそ共通理解がある。だが、その内容を説明するのは難しい。しかし、アクティヴィティという概念との関係でイディオムを考えることで、イディオムの内容がある程度明確になる。と同時に、アクティヴィティとは何であるのかもある程度明瞭になる。オークショットの与える定義によれば、

「すべての現実の行為、すべての特定の行為は、アクティヴィティの既存のイディオムにおいてのみ生じ得る。わたしが「アクティヴィティのイディオム」ということで言いたいのは、個別具体的状況において適切に行為するやり方についての知のことである」[121]。

このイディオムの定義をアクティヴィティに引きつけて解釈するならば、イディオムとは、あるアクティヴィティを他から分けるさまざまな「実践知」ということになるだろう。ただし、あくまでも、その知は、具体的実践においてのみ確認されるものであり、アクティヴィティに先行するものではない。「いかなる行為も……それが属するアクティヴィティのイディオムを離れては、「合理的」だとも「非合理的」だとも言えないのである」[RP:121-2]。

いかにして行為の実践知（「アクティヴィティのイディオム」とオークショットが呼ぶもの¹²⁵）

¹²³ ここで「特定行為（者）の集合」としたのは、オークショットの用法自体に曖昧な点があり、一方において、行為の集合を「アクティヴィティ」としている場合と、他方において、行為者の集合を「アクティヴィティ」としている場合の両ケースがあるからである（前者の場合は、例えば「歴史」がアクティヴィティであり、後者の場合は、「歴史家」がアクティヴィティとなる）。よって、以下では、判然としないところでは、「行為（者）」とする。

¹²⁴ 「イディオム idiom」は、「慣用語法」「慣用法」という訳語があてられる場合もある。が、そのまま「イディオム」と訳されることのほうが多い。ここでは、そうした慣例にならって、そのまま「イディオム」とする。基本的には、英語のイディオムなど、しばしば語学で言われている事柄と同じ事柄と考えても大きな間違いはない。それをオークショットは、行為を説明するなかで、言語のアナロジーを使っているのである。ただし、正確にそのタームで意味されていることが何であるのかは、アクティヴィティとの関係で考えなければ理解できない。

¹²⁵ 「伝統」概念とアクティヴィティおよびイディオムとの関係に触れておくと、この引用の文脈でオークショットはイディオムを「伝統 traditions」と言い換えている[RP:119]。また、類似の文脈で、「特定の行為 project を追求する際に、彼〔＝料理人や科学者〕の各行為は予め考えられた目的 premediated end によってのみ規定されているというのではない。彼の行為が属するアクティヴィティの諸伝統 と言えそうなもの what may be called traditions of the activity によって規定されているのである」

を身につけられるか、つまり行為を行えるようになるためにはどうすればいいのかという問いに戻るならば、端的な回答は以下ようになる。すなわち、

「アクティビティそのものが、問いへの答え方を明確にするとともに、問い〔が何であるのか〕をも明確にする」[RP:117-8]

のである。これはどのような意味であろうかを考えてみよう。まず必要なのは参加、つまり「具体的なアクティビティ（料理人あるいは科学者であるというアクティビティ）への参加 participation」である。アクティビティへの参加を通じて初めて、そのアクティビティに属する行為を行うことができるのだ。そして、「具体的アクティビティへの参加……が、彼〔＝料理や科学の実際の行為者〕の個別具体的な問題を解く能力の源である」[RP:119〔強調は原文〕]。アクティビティへの参加において、要するに、何らかのアクティビティ内に属することではじめてそのアクティビティの問題解決を行うことが可能となる。科学者でない人間には科学の問題は解けないし、歴史家でない人間には歴史的な研究成果をあげることができないということだ。さらに、アクティビティへの参加によってはじめて問題解決できる力が与えられるだけではない。「そうした参加においてはじめて問題が提示される」[RP:120]。つまり、特定のアクティビティの行為主体以外には、問題そのものが何であるのかが見えない。例えば、「まだ科学者でない人間には、科学的な問題を定式化することができない」[RP:120]ということである。

（４）行為をアクティビティとの関係において捉える

ここで、アクティビティと行為との関係、および相違点を明確にしておかなければならない。第一に、ありとあらゆる個別具体的な行為は、何らかのアクティビティに包摂されるという関係にある。言い換えれば、すべての特定行為に先行して、その行為が属するアクティビティが存在するということになる。たとえば、スポンジケーキを焼く行為が、料理というアクティビティに包摂されると同時に、前者に先行して後者が存在するという関係である。いかなるアクティビティについても言える事として、アクティビティは、「先にありしもの something that comes first」である。そして、アクティビティの参加者＝行為者は、その中に徐々に分け入っていく。明確な始まりは存在しないけれども、完全に無知のまま入っていくことはない。

それゆえ、第二に、われわれは、個別具体的な行為をなし得るが、アクティビティそのものを

[RP:119]という言い方もなされている。概して、「合理的行為」論稿における「伝統」という語の用法は明確ではない。が、各アクティビティを構成するイデオム（その内容は実践知に等しい）が「伝統」であると考えてよいと思われる。次の部分も参照されたい。「……そのパターン〔＝アクティビティに内在するパターン〕の要素が比較的はっきりした輪郭となって現れることがたまにある。その要素のことを指して、習慣 customs、伝統 traditions、制度 institutions、法 laws などなどと呼んだりする。……」[RP:126]（この引用部分については、註 133 でも触れる）。

なすことはできない。たとえば、スポンジケーキを焼くこと、良い英語を書くことはできるが、そうした個別具体的な行為の遂行は、料理あるいは詩そのものをなすことではない。第三に、行為に先立って目的や行為のルール（およびそれらを行為に先行してかつ行為と独立に思考・案出する能力）が存在しないのとは対照的に、アクティビティは行為に先立って存在する。したがって第四に、ある何らかの行為を理解するには、行為に先行する何か（目的、精神、理性）との関係においてではなく、その行為（者）が属するアクティビティとの関係において把握しなければならないことになる。

つまり、やや踏み込んだ言い方をすれば、合理的であるか非合理的であるかを問う以前に、そもそも何らかの行為を行うためには、当該行為主体は何らかのアクティビティへの参加を余儀なくされるということである。人間の行為とは精神の内奥に存在する普遍的な理性が身体によって表現されたものではない。すなわち、行為とは、何らかのアクティビティ（具体的には、政治、科学、歴史研究、料理、詩、会計、司法など）を構成する特定の個別具体的な行為としてのみ存在し、人間は、何らかのアクティビティに参加する特定の行為者としてのみ存在するということだ。

（5）アクティビティの多元的な「合理性」

行為を理解するには、その特定行為（主体）が属するアクティビティとの関係を把握しなければならない、というのが、行為とは何かについてのオークショットの結論である。そうした行為観のもとに、「合理的行為」にはどのような新たな規定が与えられるのか。最も直裁には以下の一節にある。

「行為 conduct に関連して「合理的」という語を使用する意義ある仕方は唯一つしかない。すなわち、アクティビティそのものの……特性を示しているときのみ〔その語を使用する意義がある〕。それが認められるならば、当該の特質〔＝アクティビティが合理的かどうか〕とは、……、われわれが関与している特定化されたアクティビティ〔＝われわれが関与している行為¹²⁶〕をいかになすかについての知にどれだけ忠実か *faithfulness to the knowledge of how to conduct the specific activity we are engaged in* である。「合理的」行為 ‘Rational’ conduct とは、その行為 conduct が属するアクティビティのイディオムの整合性を保持しつつ、できるかぎり整合性を高めるような仕方で行為すること acting である」[RP:122〔強調は原文〕]。

¹²⁶ この難解な引用部分で、「特定化されたアクティビティ specified activity」を「行為」と補足した理由を説明しておく。「特定化されたアクティビティ」とは、端的には、個別の行為のことである。アクティビティは絶えず流動的であるが、その一部を特定ないし固定して捉えることは可能なのである。この「特定化されたアクティビティ」という言い方は、アクティビティと行為との複雑な関係を表現しているため、きわめて解りにくい。

この規定は、これまでの解釈では、非合理的であるとして合理主義者が斥けた伝統に忠実に則って行為することが合理的行為であるという、いささか逆説めいた事態¹²⁷を述べていると解釈されてきた。しかし、既に述べた「アクティヴィティ」と「行為」との相違を踏まえてはじめてオークショットの真意を理解することができる。つまり、重要なのは「合理的」であるかどうかを判断できるのは「行為」ではなく、「アクティヴィティ」それ自体のみであるという点である。すなわち、彼のこの議論の眼目は、「合理的な行為」など存在しない、ということにある。

理性によって導かれる行為が合理的行為でないのと同様に、伝統に従う行為が合理的行為なのでもない。それは、アクティヴィティを離れて行為を捉えることができないことの不可避的帰結と云っていい。つまり、特定行為主体の行為は、それが属するアクティヴィティとの関連において初めて意味をもつのであり、特定の行為が合理的かどうかという以前に、アクティヴィティに属していない行為など存在しないのだ。

さらに、各々のアクティヴィティは、相互に異なるイディオムによって支配された、相互独立のものである。それは、素朴な自然科学的合理性のように、これまで推奨すべき共通の尺度として考えられてきた「合理性」など存在しないというに等しい。言わば「合理性」という普遍的属性の解体である。つまり、行為を一律に判断できる一元的な指標として「合理的」というタームを使用すること自体に意味がないのだ。したがって、合理性とアクティヴィティとに関する結論は以下のようになる。

「一つの全体としてのアクティヴィティ activity as a whole (科学、料理、歴史研究、政治、あるいは詩) は、アクティヴィティという単一の宇宙 [=アクティヴィティと行為が織り成す一つの世界] に存在するすべてのイディオムを把握するまでは unless we conceive all idioms of activity to be embraced in a single universe of an activity、それが「合理的」だとも「非合理的」だとも言うことはできない」[RP:122]¹²⁸。

この一文でオークショット結論づけているのは、理性が導く行為に対して、伝統に従うという意味

¹²⁷ 例えば、古い研究だが、「伝統的行為 traditional conduct」[Dowling 1959:51, passim]とされているものである。[Dowling 1959]は、ブラッドリーやヘーゲルなどの観念論と関連させて「合理的行為」論稿を論じている一方で、ヴィトゲンシュタインとの関係も視野に入れている[Dowling 1959:55]。1950年代にオークショットの行為観がどれほど理解困難であったのかを示しているという意味で、今もなお読むに値すると思われる。

¹²⁸ 初出当時には、「アクティヴィティという単一の宇宙 [=アクティヴィティと行為が織り成す一つの世界] に存在するすべての諸世界を把握するまでは unless we conceive all *worlds* of activity to be embraced in a single universe of an activity」[RC:20 [強調は引用者]]となっていた。つまり、「諸世界」でなく「イディオム」と変更されたのである。むしろ、変更前のほうがわかりやすいかもしれない。科学、政治などのアクティヴィティを一つの宇宙とした場合、行為が「世界」を構成して、その「世界」の集まりがアクティヴィティという「宇宙」を形成するのである。私見では、「イディオム idioms」とすることにより、より動的で流動的なアクティヴィティのあり方をオークショットは強調したかったのだと推測される。

での「合理性」を彼が推奨しているということではない。行為がアクティビティに属しながらアクティビティを創造するのであり、それゆえ行為の結果としてアクティビティのあり方は様ざまに変化し得る。であれば、ある「アクティビティのイディオム」は常に流動的であり、「存在するすべてのイディオムを把握する」ことなどほぼ不可能だからである。それでもなお「合理性」という語に意義があるとすれば、アクティビティそれぞれにおいて相互に異なる多元的な「合理性」——それを「合理性」となお言うことができるとして——しか存在しない。

結論として、以下のように言うことができる。行為を捉える際にアクティビティという概念を用いて、アクティビティとの関係においてのみ行為を捉えられると主張し、そして、行為の合理性ではなくアクティビティの合理性という仕方でのみ合理性を言うことに意義がある——以上のようなオークショットの合理的行為論の真意は、次の点にある。つまり、様ざまな行為を一律に判断できる不変的（普遍的）かつ一元的な「合理性」は存在せず、各アクティビティの多様で複数の「合理性」しかないということだ。

4. 「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」としてのアクティビティ

前節では、行為の前には何も存在しないとするオークショットがどのような行為観を提唱しているのかをみた。それは、以下の三つの点に要約される。第一に、行為は、それが帰属するアクティビティとの関係においてしか存在せず、また、その行為が属するアクティビティとの関連において見たときのみ何らかの行為として捉えられるという主張であった。したがって、ある行為は——その当該行為者は——まずアクティビティを受容せざるを得ない。第二に、行為がアクティビティそのものとの関係においてしか存在しないし、それと関連させずに捉えることもできないとすれば、行為の合理性といったものは存在しない。「いかなる行為も……それが属するアクティビティのイディオムを離れては、「合理的」だとも「非合理的」だとも言えない」[RP:121-2]ということの含意は、普遍的な合理性という一律の尺度が多元的な「合理性」へと解体されることに他ならない。

本節で検討するのは、以上の結論の含意である。すなわち、「合理的行為」論稿におけるアクティビティと行為の議論から導出される人間秩序のあり方は、「合理的行為」論稿をふくむ合理主義批判を超えてそれ以後の『行為論』へと発展する二つの議論を示唆していると読むことが可能である。それは、第一に、「合理的行為」論稿以降のオークショットの議論において「プラクティス」概念として提唱されることになる、秩序の多元性および創造性である。第二に、晩年の知識論の発展形態として示される、特殊な人間存在論である。順に説明しよう。

(1) アクティビティという多様な秩序

先に、素朴な自然科学的合理性を否定したオークショットの根本的な動機は、不変的な何かを根

拠とした一元的な世界への警戒心にあったことを述べた¹²⁹。つまり、それは、ホップズ解釈に見出されたのと同様の志向である。オークショットはそこからさらにどのような世界あるいは秩序のあり方を積極的に構想していると言えるのか。彼のアクティヴィティ観から示唆されているのは以下のようなことである。

第一に、「理性」のような無謬ゆえに確実に不変的なものを拠り所にせず、敢えて言うならば人間の行為そのものを拠り所として創造される、複数の多元的な世界観・秩序観である。それは、「関心の方向」[RP:151]は同じであっても、特定の計画も意図も共有しない人びとの偶然的な行為が集まって、既存のイディオムに従いつつ事後的に生成される、複数の秩序（＝アクティヴィティ）である。政治、歴史、料理、会計、そして科学など、それぞれが相互に衝突せずに併存し、かつ、どの秩序が優位になることもなく相互に独立の自律的なアクティヴィティ（＝秩序）として存在する。そこに、「人間が創る秩序 human achievement」のうち、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」とは別の仕方での「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」のあり方が示されていると言えるだろう。

第二に、アクティヴィティが個別の行為によって創造されるという面に目を向ければ、多元的な「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」とは別のアクティヴィティの特徴が見えてくる。すなわち、アクティヴィティのあり方を創り出していくのは、その行為が包摂されるアクティヴィティへの参加者＝行為者自身であり、また、アクティヴィティごとの多元的な合理性を創造するのも、当該行為を行う特定行為主体以外にないということだ。アクティヴィティは、「固定したものでも完成されたもの」[RP:122]でもない。それは、行為ないし行為者がつねに参加しつづけることで維持される、流動的で可変的な秩序である。

そうしたアクティヴィティ自体の可変性とそれに関与する行為者の積極的な関わりは、次のような二面性をもつ。つまり、一方において、行為者が既存のイディオムを継承することでアクティヴィティが維持されるという意味で、個々の行為ないし行為者が一定の拘束を受けることは否めない。しかし他方において、「どのように行為するかについての知はつねに流動的」[RP:122]であり、行為者の参加によって絶えずアクティヴィティ自体が更新され続けるという意味で、アクティヴィティ自体が一定の創造性を内包し、かつアクティヴィティの参加者にも創造性が賦与されていると言うことができる。その二面性を踏まえて、『合理主義』所収の「大学における「政治学」研究」（1961年）の次の一節を見てみよう。

「われわれが〔教育によって〕導き入れられる世界を構成するのは、……感情、信念、イメージ、アイデア、思考様式、言語、スキル、慣行、行為の仕方……である。だから、……〔そ

¹²⁹ 2. (3) を参照。

れら感情や信念など、教育されるべきものは] 資本と言うのが適切であろう。すなわち、使用するなかでのみ知られ享受される〔という意味で〕資本なのだ。何ものも固定してもいなければ完成されてもいない。それぞれが達成 achievement であると同時に期待〔=過去から伝わる一定の成果であると同時に未来へと発展的に承継されていくもの〕である。こうした資本は、何百年にもわたって蓄積され、使用されるなかで利子が生み出された。つまり、一部は今の生活様式のなかで消費される一方で、一部は再投資されたのである」[RP:187〔強調は引用者〕]。

これは、直接には大学教育の文脈での発言である。けれども、この一節で言われている二面性、つまり「それぞれが達成 achievement であると同時に期待〔=過去から伝わる一定の成果であると同時に未来へと発展的に承継されていくもの〕である」という二面性とほぼ同様のことが、行為とアクティビティにも妥当すると思われる。行為者は、一方において、アクティビティへの参与(=イデオムの「使用」)を通じてのみ「行為の仕方」を学ぶほかない。しかし他方において、「再投資」、つまり、アクティビティそのものの更新を絶えず行う主体でもあるのだ。さらに、『行為論』の以下の一節を見てみよう。

「人間行為とは、行為主体が自己を開示しかつ演出することである。つまりそれは、……道徳的行為のプラクティス……が統括する複数の技量とプラクティスの観点から、あれでなくこれをという行為・発言を選択することで……偶然的状況に対応しながら行為主体が自己を開示しかつ定立することである。まったく無条件の……行為はあり得ない。それは、特定の言語の内ない発話が不可能であるのと同様である。……それら〔=プラクティス〕のうちでもなおいっそう意義あるものは、未完の歴史的な、人間行為の積み重ねにより生成されたもの unfinished, historic human achievements である。つまり、後続の世代が導かれてそこに入り、後続世代それぞれが足跡を残す、そうした未完の歴史的な人間行為の積み重ねである」[OHC:88〔強調は引用者〕]。

これはオークショットが、『行為論』に特有の概念「プラクティス」を、文明——あるいは本章の関心に引きつけて言えば、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」——の相続になぞらえて論じている一節である。ここにアクティビティと行為ないし行為主体のあり方を重ねてみるのが可能である。

すなわち、一方において、「まったく無条件の……行為はあり得」ず「特定の言語の内ない発話が不可能である」のと同様に、特定のアクティビティの中ない行為などというものはない。また、特定のアクティビティの行為主体としてしか人間は行為することができない。しかし他方において、アクティビティは、「未完の歴史的な、人間行為の積み重ねにより生成されたもの」

であって、その継続的更新作業はアクティヴィティへの参加主体にのみ可能である。アクティヴィティに帰属する行為主体として、「後続の世代が導かれてそこに入り、後続世代それぞれが足跡を残す」ことで、何かかしら新しい要素がアクティヴィティに付け加えられていく。ここに、「合理的行為」論稿が『行為論』へと継承されている可能性の一側面を見出すことができる¹³⁰¹³¹。

(2) アクティヴィティと行為者——人間論

続いて、やや視点を変えて、アクティヴィティと行為者との関係を考えてみよう。既に確認したように、「人間行為の詩的性格」という行為観を前提として、「思考のための道具」としての精神という考えが否定されていた。つまり、「初めに精神があって、真と偽、正と邪、理性的と非理性的といった区別を行う、などということはない。そうした区別に先立って独立には、精神は存在しない。むしろ、それらの区別が精神を構成している」[RP:109]のであった。彼のこうした考え方は、合理主義批判の時期にとどまらず、学問的キャリア全般において見出される一つの間観を表していると考えられる。つまり、人間すべてに共通の何かがあるという発想を徹底して拒絶するという人間観である。

その人間観の例証として、以下の一節を引いておこう。1948年のK・ポパーに送られた手紙のなかで、オークショットの合理主義批判に対するポパーの批判に答えて、次のように述べられている。

「……わたしは、あなた〔＝ポパー〕のなす対照、つまり、理性対暴力という対比は真実ではないと思います。すなわち、わたしは、暴力への憎しみをもっています。それはあなたと同様です。でも、理性 reaason が暴力を排除するとは思えません。また、理性にそれ〔＝暴力の排除〕ができないからといって、何をもってしてもそれができないとも思いません。……簡潔に言って、わたしが言いたいのは、わたしが思う政治とは会話の政治であって、あなたの議論の政治とは反対のものなのです。理性は人びとを結びつける唯一の紐帯ではないと思います。

というのは、人間はときおり非理性的であるからではありません。ほかにもっと強い紐帯があ

¹³⁰ もちろん無視できない相違もあり、かつ萌芽的な形でしかない。

¹³¹ 念のため『行為論』との関連で述べておくと、上記引用部分を、「合理的行為」論稿を論じる本章で引いたのは決して恣意的な選択ではない。すぐあとの一節には、以下のようにある。「わたしが専心しているのは、意義ある程度の自覚的推論ないし計算により〔他と区別される〕ヒトビトノアイダニオケル行為だけである、つまり、対応すべき状況への明確な考察が先行する……、それぞれの〔行為の〕あり得る帰結の明確な考察が先行する、関わっていると認知されるプラクティスの条件へのそれぞれの〔行為の〕関係の明確な考察が先行する、そういう行為だけに専心しているのであるとそう考える向きがあるかもしれない。また、よく想像された応答を引き起こすように意図された、注意深く構成された発話だけに専心しているのである、とかいうふうに思われるかもしれない。あるいは、以下のように考える向きがあるかもしれない。わたしの言うことは、不注意によって……熟考されていない行為・発話といわゆる「非合理的な」行為——たぶん、それが人間の行動・発言の大部分をしめる——には関わっていないのである、と。が、以上は間違いだということ、つまり、わたしの言うことがいわゆる「主知主義的」傾向性を帯びているという疑惑がお間違いだということ、それを明確にしなければならぬ」[OHC:88-9]。ここで言われていることは、『行為論』において、「合理的行為」論稿を念頭においた事柄であると思われる。[OHC:88-91]には、「合理的行為」論稿の議論と『行為論』の議論とのあいだの関連と同時に相違が示されている。

るからです。それは例えば、(もし存在するならば) 文明の共有 a common civilization です。あるいは、(もし存在するならば) 行為習慣の共有 common habits of behaviour です。そのどちらも、合理的 rational ではありませんし……すべての人間に共有のものでもありません。わたしは、すべての人間に共有されるものなどあり得ないと考えています」[The Popper-Oakeshott letters:22〔下線部強調は原文、傍点強調は引用者〕]。

ここで重要なのは、以下の三点である。第一に、オークショットは、理性はすべての人間に共通で、それによってあらゆる暴力から逃れられるということを明確に否定している。第二に、理性に代えて、「文明の共有」や「行為習慣」の共有〔=「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」の共有〕が、暴力から人間を解放するための、人間に共有され得る重要な意義をもち得ると表明している。そして第三に、最も意義深いと思われるのは、そもそも「すべての人間に共有されるものなどあり得ない」と率直に言明していることである。以上から何が言えるのか。

後から獲得していくものすべてを取り除けば万人共通の「理性」があるという合理主義者の想定に対抗しつつ、「合理的行為」論稿においてオークショットが述べていることを、いっそう踏み込んでまとめれば、以下ようになる。人間は不変的な何かによって人間であり、そうした不変的な何かを行為として表現しているのではない。特定のアクティビティに帰属する行為主体としてはじめて行為者として現れるのだ。なぜなら、「実践知」は特定の行為者に帰属するのであって、普遍的な知ではあり得ないからである。人間は、特定のアクティビティ(=人間秩序)に帰属する。帰属するアクティビティは複数であり、また複数であるべきだ(例えば、科学者であると同時に歴史家であることもできるし、政治を行いつつ料理人であることもできる)。複数の併存するアクティビティに帰属しつつ、行為を通じてアクティビティという人間秩序を形成しながら、それと同時に自分自身をも形成していく——以上がオークショットの考える、秩序と人間のあり方であると考えられる。そのように考えられるのは、「合理的行為」論稿および合理主義批判のなかに含まれる知と行為主体の議論は、「学習ないし教育」のあり方をめぐる識論として発展しつつ、『行為論』における重要な人間観の前提になっているからである。

すなわち、後年(おそらくは、1960年代中盤以降)に至ってオークショットは、不変的に人間に備わる先天的なもの、つまり——「合理的行為」論稿の言い方では——「所与」として神の「恩寵」のごとく与えられるものは一切存在しないというところまで議論をすすめていく。彼の最終的な人間観は以下の一節に端的に示されている。

「人間を他の存在から隔てるものは習得 learning である。人間とは習得しつつそうなるところの存在である A man is what he learns to become」[VLL:17]。

この一文が示すのは、言わば——オークショットの言葉ではないが、その意を汲めば——〈習得する動物としての人間〉という人間観である。つまり、人間が所与としてはじめから人間であるのではなく、すべてを学習＝習得することで人間になっていくのである。理性はもちろん、「衝動」[RP:114]も、そして「自由意志」[VLL:18]も人間に所与として共有されていない。さらに、出発点に、「自然」として存在していると誰もが考えるものも否定される。すなわち、

「……われわれが手に入れることができるうちで、とくに顕著に人間に「自然に natural」〔＝所与として〕備わっているとされるもの、それは自己意識である。しかしそれも、習得されるものなのだ。たしかにそれは、われわれの個々の人生においてきわめて早期に習得され始めるのであるが。……」[VLL:22]。

というように、自己意識のような、最も不変的で共通の「自然＝本性」に思われるもの、つまり誰にも生得的に存在すると考えられるものですら、後天的獲得物＝習得物、つまり、「習得 learning」の結果として得られるものの一つとされている。『行為論』において端的に言われるのは、以下の有名な一節である。

「人間には「歴史」はあっても「自然本性」はない。行為のなかでそうなるところのものである He has 'history', but no 'nature'; he is what in conduct he becomes」[OHC:41]¹³²

これは何らかの秩序を構想する際に、人間のなかにある不変的なもの一切を否定することの端的な表明である。以上の議論から、「合理的行為」論稿には、『行為論』における人間存在論も、萌芽的あるいは潜在的形態として含まれているとすることができる。

おわりに

本章で展開したのは、「合理的行為」論稿を中心的に解釈することで導出される、オークショットの人間秩序論、すなわち、「人間が創る秩序 human achievement」のうちの、ホブズ的な「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」とは別のあり方、すなわち、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」としての多元的アクティビティの構想である。

これまで、「合理的行為」論稿を含めた合理主義批判は、政治的保守主義と密接に結びつけられ

¹³² また、『行為論』の前段階として「教育——その取り組みと挫折 Education: the Engagement and its Frustration」(1972年、[VLL:63-94])にある「彼〔＝人間〕は彼がそうなるものである。彼には歴史はあっても、「自然＝本性」はない」[VLL:64]も注目すべきである。

て解釈されてきた¹³³。たしかに、オークショットの述べる「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」としてのアクティヴィティは、一方において、一定のルールを受容を前提とする点で、哲学的な意味での保守的要素は強い。しかし同時に、彼の言うアクティヴィティの流動性ないし可変性に目を向ければ、アクティヴィティという秩序は、不変的で不動のいかなるものをも根拠とはせず、行為あるいは行為者の知（もっと一般化して言うと、行為者の思考による創意工夫）を拠り所に創造される。それゆえ、あらかじめ収斂することが予定される地点は存在しない。したがって、アクティヴィティのあり方は、一定の多様性と複数性が可能性として考えられる。その多様性・複数性は、帰属行為主体たち、つまり、科学者、歴史家、詩人、法律（家）＝「判事」[RP:130]などの創造性に委ねられていると言える。

次章では、アクティヴィティの一つである政治、そこにおけるイディオム（＝伝統）のあり方を、一見すると「合理的行為」論稿において批判の対象になっていた科学アクティヴィティとのアナロジーによって明らかにする。つまり、オークショットの合理主義批判において、政治的保守主義という意味でも、また哲学的な意味でも最も批判されることが多い「伝統」の概念を、M・ポランニーの科学哲学との関連という観点から再解釈する作業を行う。そうした作業を通じて、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」に含まれる、単に政治的な保守主義には還元されない側面が再度見出されることになる。

¹³³ たとえば、以下のような一節がある。「……そのパターン〔＝アクティヴィティに内在するパターン〕の要素が比較的はつきりした輪郭となって現れることがたまにある。その要素のことを指して、習慣 customs、伝統 traditions、制度 institutions、法 laws などなどと呼んだりする。正確に言えば、それらは、アクティヴィティの整合性、いかに行為するかを知を表現したものではない。それらが整合性そのものなのだ……。われわれは、〔通常そう考えられているのだが、〕最初に特定の行為が正しいとか望ましいとか決めて、そのあとで、或る制度のなかにおいてそれ〔＝特定の行為〕を是認すると表現するわけではない。つまり、……われわれのいかに良く行為するかを知〔＝道徳的知〕が制度〔そのもの〕なのである。われわれはそのことを明確に認識していないからこそ……ときおり以下の過ちを犯す。すなわち、制度（とりわけ政治制度）が、あたかも機械の部品であるかのように、あちこちに搬出できると想定してしまうのだ。しかし、制度は、機械の部品ではなく、行為のイディオムなのである」[RP:126]。「制度」を他所に移すことはできないという言い方だけを見れば、政治的保守主義と短絡的に判断されるだろう。概して言えるのは、おおむねそうした一部分だけを取り出して、オークショットが政治的保守ないしは反動の理論家であると誤解されてきたのが彼の不幸な読まれ方の一因であった。

第四章 オークショット政治思想における「伝統」概念の解釈

はじめに

本章では、前章に続いて、オークショット政治思想を「人間が創る秩序 human achievement」と規定した際に想定していた二つの側面、すなわち、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」の側面と「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」の側面のうち、後者について論じる。前章との関連は次のようになる。

前章において試みたのは、「合理的行為」論稿を中心とした合理主義批判再解釈を通じて、行為と秩序のあり方ないし関係を問うことである。その結果として以下の事柄を明らかにした。第一に、オークショットが近代合理主義特有の「合理性」ないし「合理的行為」を批判する背景には、一方における哲学的行為論と、他方における近代精神史論とが存在した。つまり、「行為の詩的性格」ゆえに、行為を理性ないし精神の結果と考えるのが根本的誤解であるという行為論と、神なき時代に確實性を求めて理性を神のごとく祭り上げるといふ歴史認識が複合的に存在していたのである¹³⁴。第二に、その批判には、不変的な何かに基づく秩序形成への、ホッブズ解釈において見られたのと同じ懐疑を見出すことができた。第三に、彼が、理性のような不変的なものに依らずに、いかなる秩序形成を志向していたのかという問いには、「アクティヴィティ」という答えが見出された。つまり、人間の行為が積み重ねられて形成される秩序、言い換えれば、既存秩序に行為者が参加しつつ秩序を形成していくあり方である。第四に、そうしたアクティヴィティという秩序の形成ないし生成は、一方において保守的な側面があるが、それと同時に、他方において創造性の側面をももっていた。そしてその創造性が、アクティヴィティそのものの多様性とアクティヴィティ内部の多様性という二つの意味での多様性と分かちがたく結びついていた。

本章における課題は、そうしたアクティヴィティのうちの一つである「政治」秩序について、そのアクティヴィティ自体への行為者の関与の仕方を問うことである。そのために、LSE 教授就任演説として有名な「政治教育 Political Education」¹³⁵を主たる対象テキストとして、オークショッ

¹³⁴ 第三章では明確にしていなかったが、オークショット研究者には周知のことにあらためて喚起を促す。オークショットの政治思想には、二つの要素、すなわち、一方における哲学、他方における歴史学が緊密な連関をもって存在している。例えば、「合理的行為」論稿冒頭では「その推進 [=「合理的」という語の研究を進める方向] は哲学的でもあり歴史的でもある」[RP:99]と述べられている。哲学と歴史(学)の複合としての政治学ないし政治思想ということをも最も明確にしている例として[RP:212-3]が挙げられる。あるいは、『行為論』がそうした試みであることは論を俟たない([OHC:vi];[PFPS:1];[中金 1985:246-7]などを参照)。このことを述べておく理由は、以下の点にある。つまり、第三章も、そしてこの第四章も、哲学的ないし抽象的な行論となっている。よって、具体的な政治の議論と結びつきにくいように思われるかもしれない。けれども、本論文は、オークショットの哲学的な議論の背景にはつねに具体的な歴史が存在しているという認識を忘れてはいない。序で、やや具体的な歴史の実例に言及して本論文の構成を説明した理由も、そうした認識のゆえである。

¹³⁵ 「政治教育」のテキストは、二度の改訂が行なわれているため、本論文では三つのテキストすべての出典を明示する。改訂の経緯については、本章の3.(1)で触れる。なお、『合理主義』は1990年版[RP]と1962年版[RIP]とがあるが、そのなかに収められている「政治教育」には、少なくともオークショット自身による変更はなされていない(ただし、管見のかぎり、一箇所だけ相違がある。「……政治活動と結びつくようになった一般概念、すなわち自然、人為、理性、意志、権威、義務などの一般概念……」

トが政治の説明において頻繁に用いる「伝統」という概念を再解釈する。つまり、「伝統」概念によって本来は何が意図されていたのかを探究することを目的とする。そうすることで、序において問題にした事柄の一つ、すなわち、彼の政治思想を保守とリベラルとのどちらの側面において見るべきなのかに関して一定の解答が与えられる。

結論として述べたいのは、以下のことである。「伝統」概念によって、オークショットを、通常の意味での「伝統主義者」あるいは「保守主義者」とするのは誤解であるということ、彼の言う「伝統」とは、そうした「保守主義」と無縁であるだけではなく、一方において基本的には規範的含意を含まない説明的概念であり¹³⁶、他方において規範的含意としては、保守的というよりはリベラルな含意があること、以上のことである。そのため、以下では、まず彼の「伝統」概念の規定とそこに含まれる問題を明確にする。次に、その概念に対してこれまでなされてきた解釈を三つに類型化して検討する。そして、オークショットが科学と政治とのアナロジーのなかで「伝統」の議論をしていることに着目し、M・ポランニー(Michael Polanyi, 1891-1976)の科学哲学を参照しながら解釈する。最後に、ポランニーの議論を検討したあとで、オークショットの「伝統」概念を再考し、結論を導出する。

1. オークショットの「伝統 tradition」概念について——不可思議な「伝統」概念

重要な二つの引用から始めたい。若干長いですが、重要な部分なので最小限の省略にとどめる。

(α) 「……政治は、当該社会の取り決めに参与する仕方の認識を共有しているという点で単一の協同社会を構成している一団の人びとがその社会の一般的取り決めに参与するアクティビティである。行為に関して承認された伝統を欠く一団の人びと、あるいは世の移りに対して何らの心得も示さず、また意を用いる必要もない取り決めに享受する人びとを想像するのは、政治のできない人びとを想像するにひとしい。それから、政治的アクティビティが生じるのはどこからかについては、瞬時的な欲求からでもないし、また一般的諸原理からでもない。行為に関する既存の伝統そのものから生まれる。しかも政治的アクティビティのとり形は——それ以外の他のいかなる形もとることができないのだから——既存の取り決めの中に暗示され

[RIP:132 [強調は引用者]]の傍点部分が[RP:66]には存在しない。これは編修上の誤植だと思われる)。よって、今現在普及している[RP]内の「政治教育」を[PE3]として、出典表記する。

¹³⁶ ここで言う説明的概念と規範的概念との区別は、註134に関わる問題である。オークショットにとって、「説明 explanation」[PE3:43, n. 1]とは、哲学的という意味にひとしい。つまり、説明的概念であると言うことで規範を含まないことを必ずしも意味しない。彼にとって、哲学と具体的現実との関係は、少なくとも直結してはいない。しかし、無関係ではあり得ない。以下の所論でも、説明的と規範的との区別を論じるが、説明的であると述べることによって、規範的であることを否定しているわけではない。オークショット政治哲学における「政治」と「哲学」との関係には、研究史上の長い論争があるため、ここで簡単に結論を出せる問題ではないが、本論文のスタンスとして、さしあたりは[Gerencser 1995]の見解への賛同を表明しておく。

ているものを追求することによって、その既存の取り決めに改訂するという形式をとる。政治的アクティビティが可能である社会、そういう社会を形作っている諸々の取り決めは——それらが慣習、制度、法、外交的決定のなんであれ——、整合的なところも不整合的なところも同時にあるのがふつうである。それらの取り決めは、一つのパターンをなしているが、同時に、まだ完全な形で現れていないものに対する共感をも暗示している。政治的アクティビティとは、そういった共感〔に価するもの〕の探究である。……政治においては、あらゆる企てがしかつめらしい企てであり、それは、夢や一般的原理の追求ではなく、暗示されているものの追求である。われわれが関わらなければならないのは、論理的含意とか必然的結果とかにくらべると、はるかに論理的な強制力はないものである。しかし、かりに行為に関する伝統の暗示がこれらよりもずっと見劣りがして、はるかに捉えどころがないものであるとしても、それがために、重要性が減じられることにはならない。……しかし、もしもわれわれが幻想から免れて、政治とは諸々の暗示の探索、つまり主張ではなく会話にほかならないと気づけば、われわれが理解を誤る危険性は、それほど多くはなく、また誤解した結果もそれほど悲惨ではないと信じてても良いであろう」[PE1:19-20]=[PE2:12-3]=[PE3:56-8]¹³⁷。

(β) 「……行為の伝統は、こみいって、容易に知悉できるものではない。もっと言うと、本質的に理解不可能でさえあるように見える。行為の伝統は、不動ではない。またできあがった完成品でもない。伝統には、中心点といったものがないため、理解が錨をおろして安住することはできない。至高の目的を看取することも、不変の方向を発見することもできない。コピーすべきモデル、実現すべき規範、従うべきルールといったものは、そこには存在しない。伝統のなかには緩慢な速度でしか変化しない部分もあるが、いかなる伝統も変化を免れ得ない。すべてがうつろいゆくものである。しかし、行為の伝統がもろく、捉えどころのないものであるとしても、同一性が見出せないわけではない。伝統が知識の対象となり得るのは、伝統のあらゆる部分が、みな同時に変化するわけではないこと、伝統が蒙る変化は、それ自体のうちに変化が潜在していることによる。伝統の原理は連続性の原理である。つまり権威が、過去、現在、未来の間に、古いもの、新しいもの、そして来るべきもの間に、広く拡散されている、ということである。伝統は移り動くが、すべてが動いているわけではないから、安定しているのである。伝統は落ち着いたものではあるが、すべてが休止しているわけではない。かつて伝統に属したことのあるものは、いずれも完全に失われてしまうことはない。われわれはいつでも踏み戻って、最も遠く離れた伝統からさえもなにかを修復して今使えるようにしようとしている。いかなるものも、長い間変容されないままではない。すべてが移り変わる。しか

¹³⁷ 「政治教育」は二度の加筆・修正が加えられている。その経緯は、3. (1)で論じる。

しいかなるものも、恣意的ではない。いかなるものも、その次にくるものとの比較によってではなく、全体との比較によって形をあらわす。しかも、行為の伝統には、本質と偶然といった区別が可能ではないから、伝統についての知識は、不可避免的に、その詳細についての知識となる。その要旨だけを知ることは、なにごととも知らないにひとしい。われわれが習得せねばならないのは、抽象的観念や秘訣ではない。あるいは儀礼でさえもない。具体的、かつ、整合的な生のあり方を、その入り組んだ複雑さのままに習得しなければならないのである」
[PE1:23]=[PE2:16-7]=[PE3:61-2]〔強調は原文〕。

引用(α)は、「伝統」が暗示するものを追求するのが政治であり、それゆえ、政治においては伝統に従わなければならない、という「伝統主義者」としてのオークショット像を解釈者たちに定着させた、非常に有名な一節である。もちろん、『合理主義』のなかには、政治と「伝統」との緊密な関係を論じた部分のほかにもいくつかあるし、また、「伝統」という語を使わなくても、伝統主義的なフレーズは散見される(たとえば、好んで自らをパークに連なる保守主義へとコミットさせるかのような、「パークの言う、現在と過去とのパートナーシップ」[RP:28]といったフレーズ)。しかし、オークショット自身が「わたしにはこの表現がどうして攻撃ないし不信をひきおこしたのかわからない」[PE2:13, n. 1]と慨嘆しつつ、最終的には、『合理主義』再録にあたって、「暗示するものの追求 The Pursuit of Intimations」[PE3:66-69]と題する長い補註を後註として付加せざるを得ないほどに、最も批判が集中した一節である。にもかかわらず、オークショットは、何度かの加筆修正の際にも、ほぼ一切、その表現を改めてはいないのだからなおさら興味深い。それゆえ——批判にせよ擁護にせよ——様ざまな解釈論の争点となったのも当然である。

引用(α)にもいくつかの問題があるのだが、さらに批判者を苛立たせたのは、これまた有名な一節である引用(β)におけるオークショットの「伝統」の定義である。というよりも、そこでオークショットが「伝統」を積極的に「定義」していないことが問題なのだ。定義というよりも、S・ターナー(Stephen Turner)が「‘nots」」と表現したように¹³⁸、「Aでない」、「Bでない」、「Cでない」……という、夥しい否定の繰り返しでしかない。そうしたオークショットの「伝統」概念の定義は、非常に曖昧で、茫漠としていて、とらえどころがない。仮に政治とは伝統が暗示するものの追求だとしても、何が伝統であるのか、伝統に従っているかどうかをどう判断すればいいのかについて、上記の概念規定から読みとることは不可能に近い。

彼を批判する側からは「[オークショットの言う] 伝統は、……相当に広いもので、ありとあらゆるものが伝統であるとするほかになく、そうした伝統は、行為の道標としては有用性が皆無に近い。

¹³⁸ [Turner 2003:53-5]。なお、ターナーは、オークショットとボランニーの間にある重要な関連に気づいている点で重要な研究者の一人である。see. [Turner 1999:131-2]; [Turner 2003a:54-5]。

そうでないとすると、単に可能性のあるものを示すに過ぎない」¹³⁹と言われ、また擁護する側からも、「オークショットは〔自分の難解な議論の説明として〕「伝統」概念に訴えるが、その「伝統」概念は、難しい議論を明快にできず、余計に解らないものにしてしまったように思える」¹⁴⁰と言われる所以である。

「伝統」概念の不可解さゆえに、1951年の就任演説以来、その「伝統」の問題がたえず議論の対象となってきた。それは、一見したところE・バークに連なる保守的政治思想を連想させる主張に満ちているために、進歩派政治家や社会主義者などからの感情的な反発を招いただけではない¹⁴¹。政治哲学者、科学哲学者、歴史家からの純粋に学問的な批判を招いたというだけでもない¹⁴²。直にオークショットの教えを受けていた、あるいは会話の機会があった、いわゆる「オークショティアン」にとってさえも、多様な解釈のあり得る重要かつ難解な問題であり続けたのである¹⁴³。次節以下では、上記のごとく曖昧さに満ちたオークショットの「伝統」概念に対して、どのような解釈がなされてきたのか、その解釈史を整理する。

2. 不可思議な「伝統」概念の解釈

以下では、まず、オークショットを伝統主義者＝保守主義者として批判的に解釈する議論を整理する。次に、そうした伝統主義＝保守主義という解釈に対する有力な反批判として、P・フランコの解釈を検討する。そして、フランコの解釈に代わり得る有力な近年の解釈として、I・トレゲンザの解釈を吟味する。

(1) 伝統主義、あるいはバークへの同化

まず最もポピュラーであると同時に、現在のオークショット研究者にとってはすでに過去の遺物でしかないと言われる解釈¹⁴⁴、すなわち、オークショットはE・バーク流の「伝統主義者」であるという解釈をとりあげよう。もちろん、感情的な非難をこめてオークショットを「伝統主義者」であるというラベルをはる粗雑な解釈もある。しかし、真剣な研究者のなかにもその種の批判は多い。バーク的保守主義とは異なる政治思想としてオークショットを位置づけた研究で有名なJ・レイナー(Jeremy Rayner)は、「オークショットはバークのやりかたで保守主義の基礎づけを試みた」という批判の数々を、皮肉をこめて「由緒ある系譜 venerable line」とよび、B・クリック、H・ピト

¹³⁹ [Archer 1979:159]

¹⁴⁰ [Rayner 1985:320]

¹⁴¹ 社会主義者の感情的な批判としては、[Crossman 1951]が有名である。

¹⁴² オークショット「伝統」概念に対する批判文献としては、[Franco 1992:33, n. 44]と[Archer 1979:157-9]によってほとんど網羅されている。

¹⁴³ たとえば、[Greenleaf 1966:55-86]。オークショットティアンのグリーンリーフが、侮蔑的な意味がなくとも、オークショットを「伝統主義者」[*ibid*:81]と規定しているのは、興味深い。

¹⁴⁴ 最も端的な表現は、[Abel 2010a:xi]に見られる。

キン、N・ウッド、D・スピッツの名を代表として挙げている¹⁴⁵。なかでも、オークショットの議論を政治思想の観点からかなり真剣に読解したうえで、それでもなおバークとの類似性を強調する代表的な論者として、H・ピトキンの名は特筆すべきであろう¹⁴⁶。大雑把に言えば、「政治とは保守的な性格をもったものであり、整合的な政治活動の唯一のありかたは、「伝統主義」の力添えを受けたものである」というのが、こうした解釈の要約である¹⁴⁷。つまり、政治における議論は「自然権」などの抽象的原理に訴えるのではなく、伝統を尊重しつつそれに従って方針・政策を決定しなければならない、とする点で、オークショットがバーク流の近代保守主義の正統嫡流系譜に位置づけられることになる。そうした位置づけ方から、オークショットの「伝統」概念に対して、いくつもの批判が浴びせられる。代表的な批判を挙げれば、彼の「伝統」というのは、単なる現状維持の保守主義の教義に過ぎない、あるいは、「伝統」に従っているのかどうかを判断するための確固たる基準がない¹⁴⁸、さらには、伝統のなかに複数の異なる対立的な伝統がある可能性が考慮されていない¹⁴⁹、などである。

(2) 具体的普遍としての「伝統」——フランコの解釈

バークとオークショットとを結びつけ、オークショット＝「伝統主義」＝「保守主義」という観点から彼の「伝統」概念を解釈する議論の多くは、オークショットに批判的な解釈者によるものであった。それに対して、彼をバーク流の保守主義から切り離そうという解釈が、オークショットを専門とする研究者によってなされてきた。そのなかでも最も有力な系譜の一つは、ヘーゲル哲学の視点からなされる「伝統」概念解釈であろう。その代表は、最初期にはG・H・グリーンリーフであり、そして近年では、その衣鉢を継いだとも言えるP・フランコである。フランコの解釈の特色は、一言で言えば、初期オークショット思想と『合理主義』（あるいは『行為論』）との連続性の強調である。たしかに、「政治教育」をはじめとする1950年代前後の合理主義批判の論稿だけを読むと、彼の「伝統」は、バーク流の保守主義的政治思想のように見えるかもしれない。しかし、初期オークショット思想、とくに、ヘーゲル（およびブラッドリー）への依拠が明言された『経験とその様態 *Experience and Its Modes*』（1933年、以下『経験』と略記）に立ち返って読み直せば、オークショット思想のなかには相当程度の一貫性・連続性が読み取れるというのだ。その鍵となるのは「整合性 coherence」の概念である¹⁵⁰。

ここで『経験』の議論を詳述する余裕はないので、関連する議論の要点だけを述べておく。オー

¹⁴⁵ [Rayner 1985:314, 328]

¹⁴⁶ ピトキンには、バークとオークショットとを明確に同一視する傾向が顕著に見られる。例えば、[Pitkin 1973:497, n. 5]を参照。

¹⁴⁷ [Rayner 1985:328]

¹⁴⁸ e. g. [Spitz 1976:338]。オークショットに好意的なJ・ワトキンスも似た趣旨の疑問を呈しているのは興味深い[Watkins 1952:332-333]。

¹⁴⁹ その代表は、[Crossman 1951]であろう。

¹⁵⁰ [Franco 1992:20ff.]

クショットは、「経験」という述語によって、この世界とは、主観と客観との統一された全体（「観念の世界」）であることを表現する。それは、「具体的全体 concrete whole」であり、「経験すること experiencing」と「経験されるもの what is experienced」とは、「分析」によって別々のものに分けられるが、本来は不可分の一体なのである。そうした「経験」のみが「実在世界」であって、「経験」の外部に実在があるわけではない。したがって、その「経験」は、「経験」の外部の実在との対応関係によってではなく、「経験」内部の「整合性」によってのみ、その真理性が判断されることになる。フランコが重視するのは、「……様ざまな経験の様態——歴史、科学、実践——の関係についての有名な教説」ではなく、「経験一般がもつ論理の理解、すなわち、様態それぞれの内的分節化を司る論理」である。「その論理もまた、大部分を哲学的観念論に負っている。ヘーゲルおよび彼の追随者が反対した「抽象的論理」に対する「具体的論理 concrete logic」と言っておく。そうした具体的論理こそ、究極的にオークショットの合理主義批判の哲学的バックボーンを形成する当のものであるのだ」とフランコは述べる¹⁵¹。

「具体的論理」あるいは「整合性」という概念に着目して「伝統」概念を解釈すると、「政治的活動がそもそも可能である社会、そういう社会を形作っている諸々の取り決めは——それらが慣習、制度、法、外交的決定のなんであれ——、整合的なところも不整合的なところも同時にあるのがふつうである」から、その不整合な部分をより整合的にするための活動であるとみなされる。また、「伝統のなかに暗示されるもの」といった表現を使うのも、「政治活動においてわれわれが関わらねばならないことは、「論理的含意」や「必然的帰結」とくらべて「正確さに欠け、より捉えがたい」ものであり、「行為の伝統」は、「たったひとつの方向」を指し示してくれるのではなく、「色々な方向」への可能性に開かれた「いくぶん雑多な集合体」としての「複雑な全体」、「具体的普遍」だからである。それは、「複数の声をもつ生き物 multi-voiced creature」であり、「複雑な、多者をふくむ一者 complex many-in-oneness」である¹⁵²。そのことを表現してオークショットは、「……行為の伝統は、こみいって、容易に知悉できるものではない。もっと言うと、本質的に理解不可能でさえあるように見える。行為の伝統は、不動ではない。……伝統は移り動くが、すべてが動いているわけではない……」と言うのである。

しかし、「伝統においてすべてが移り動くのであるとしても、そのことは、政治のプロジェクトのうちの善いもの・悪いものを識別するための基準を提供しない」というわけではない。たしかにそうした基準は、伝統の外部にある「固定的な目的や原理との一致」ではあり得ない。けれども、「そうした客観主義を否定することで、特性なき相対主義に陥るわけではない」。ここでも「行為

¹⁵¹ [Franco 1992:20]. 「具体的論理」というのはフランコの造語であり、それが意味するのは、「具体的普遍」あるいは「具体的全体」を貫く論理としての「整合性」のことである。

¹⁵² [Franco 1992:31]

の伝統を統べる基準」として「整合性」の論理がはたらく¹⁵³。「整合性」によって政治プロジェクトを判断するとは、言い換えれば、「連続性の原理」を基準とすることである。それは、「権威が、過去・現在・未来に分散していること、そして、古きもの・新しいもの・将来のものに分散していること」を意味する。だから、政治とは「議論ではなく会話」なのである。そこでの「会話」とは、「単一の伝統を構成する多様な考慮事項のあいだに存在する関係のありかた」である。すなわち、「複数の声をもつ生き物 multi-voiced creature」である伝統が発するさまざまな声（それは、過去からの声であり、現在の声であり、あるいは未来からの声でもある）のうちのどれか特定の声のみが支配的になることなく、平等な発言権をもった「会話」によって相互に調整されるのである¹⁵⁴。

したがって、オークショットが「伝統」というとき、それは現在の状態を維持するだけの「現状維持」の議論を意図するわけでもなく、また、過去を特権化する「伝統主義」を意図しているわけでもない。また、伝統は、「不動ではない」し「できあがった完成品でもない」のだから、伝統それ自体の内部に「相互に異なり、かつ、衝突することも頻繁にある」声が含まれていてもかまわないのである。すなわち「伝統」とは、「人間の活動すべての必然的なコンテクスト」¹⁵⁵なのであり、その際にオークショットが意図しているのは、「……取り決めの批判は伝統それ自体の内部からのみなされねばならず、それはどれほど悪いものであっても、行為の伝統の外部に救いの資源は存在しない」ということである¹⁵⁶。

こうして、フランコは、「整合性」ないし「連続性」を原理とする「具体的普遍」としてオークショットの「伝統」を解釈することで、いくつかの代表的なオークショット批判に応える。第一に、彼の「伝統」とは、「いまそこにあるもの」の「現状維持」を言うためのものではない。第二に、政治行為の善し悪しを判断する基準を提供していないのではなく、その基準を外部に求めることが間違いなのである。第三に、伝統内部にある複数の対立的な伝統の可能性も当然考慮されている。それゆえ、共同体ないし国家とそこに属する個人との関係について、共同体ないし国家への従属を言うことが「保守的」である一方で、共同体ないし国家からの拘束を受けないことを「リベラル」と規定すれば、オークショットの「伝統」概念は、保守的というよりも、むしろリベラルな含意があるとすら言えるのである。なぜなら、複数の伝統の可能性も考慮されている以上、特定の共同体の一つの「伝統」（例えば、正統なる宗教の伝統）を墨守することが要求されているわけではないからである。

以上のフランコの議論は、オークショットの「伝統」概念について、以下の三点を主張することに主眼があったと言える。第一に、その概念は、ヘーゲルの観念論を中核とする初期オークショッ

¹⁵³ [Franco 1992:31]

¹⁵⁴ [Franco 1992:31-3]

¹⁵⁵ [Franco 1992:32]

¹⁵⁶ [Franco 1992:34-5]

ト思想との連続性を踏まえなければ正しく理解できない。第二に、通常イメージされるような保守的な意味を含んでいない。第三に、伝統主義＝保守主義者オークショットというよりもむしろリベラルな政治ヴィジョンすら見出せる。フランコの議論は、寄せられた批判のほぼすべて（オークショットがほとんど相手にしなかったものも含む）に回答できるだけの説得力をもっていた。そのため、目だった反論は提示されなかった。

（3）初期宗教思想からの解釈——トレゲンザの解釈

20世紀終わりまで、というよりもごく最近まで、「伝統」をヘーゲルの観念論の「具体的普遍」概念と同一視するフランコの解釈は、自分の伝統論の源泉の一つがヘーゲルにあるというオークショット自身の言明¹⁵⁷も手伝ってか、ほぼ通説化していると言ってもいい。が、オークショット死後に、生前未刊行の著作が次々と公にされるにいたって、それまでとは一線を画すような角度からの、一つの有力な解釈が提示された。それは、フランコ同様に、『合理主義』以前のオークショットの思想からの解明を企てるのだが、『経験』よりもさらに前のオークショット最初期の関心、すなわち宗教思想へと遡る点に特色がある。その代表的論者であるトレゲンザの議論を要約整理して示そう。

「オークショットの著作の最もよく知られたテーマの一つである伝統概念と、それと比べてあまり知られていない宗教的著作との関連性を確立すること」を目論むトレゲンザは、「伝統」概念の思想的源泉の一つが、経験の様態分離論であること、したがって、伝統論と初期の観念論哲学とは緊密に関連していることを認める。しかし、そうした経験の様態の分離は、観念論だけではなく、オークショットの初期宗教思想、すなわち「20世紀初頭の神学論争への取り組み」にも由来するのだと言う¹⁵⁸。では、20世紀初頭の神学論争とはどのようなものか。そして、それとオークショットの宗教思想はどのように関わるのか。それらの問題は、近年強調されるようになったオークショットの宗教思想の観点からみると非常に重要な議論であり、意義深い。しかし、あまりに複雑で、その詳細を述べることは不可能である。よって、「伝統」論と関連する範囲に限定して、その概略のみを示す。

20世紀初頭における神学上の重要問題は、「歴史的事実としてのイエス historical Jesus」および「キリスト教の本質」を問うことであった。つまり、キリスト教を基礎づける「歴史への信仰の失墜」の時代にあって、キリスト教の根拠となる歴史の再発見、そして、キリスト教の本質として変わらないものを再構築すること、それが神学上の一大関心事だったのである。それをめぐる神学論争において、オークショットが関心を寄せた重要な神学者が二人いる。それは、A・シュヴァイツァーとE・トレルチである。シュヴァイツァーとトレルチが強調したのは、キリスト教護教論

¹⁵⁷ [VMES:183]

¹⁵⁸ [Tregenza 2010:3]

のための歴史家ないし歴史学の役割である。ただし、シュヴァイツァーは、「真のイエス」を求め
る歴史学の役割を強調したのに対して、トレルチは、「キリスト教は、多くの伝統のうちの一つに
過ぎない」というように懐疑的な結論を述べた。さらに、「キリスト教の本質は、歴史的展開に応
じて形成されてきたのだが、実際のところ、時代ごとに多種多様であり得るのだ」と述べ、「キリ
スト教の本質」の存在に否定的な見解を提示した¹⁵⁹。

では、そうした 20 世紀初頭の神学論争を背景とするオークショットの宗教思想において、「伝統」
はどのような意味をもつのか。第一に言えるのは、フランコらと同じく、ヘーゲルの観念論と「伝
統」概念との密接な関係である。「宗教と伝統とは、両方とも、オークショットの実践的経験の説
明において緊密に連関している」と同様に、「伝統は、戦後オークショット作品において、経験
の実践的様態にほぼ代わるものとなった、という点で、実践（慣行）概念と密接に関係している」
のである。トレゲンザは、こうした観念論的な「伝統」の議論でしばしば引証されるグリーンリー
フの著作の一節、「歴史的個人同様に、それが通過するあらゆる変化を通じて、なんらかの意味で
同一性を継続している具体的実体」¹⁶⁰という部分に言及する¹⁶¹。たしかに、「暗示の追求」として
の伝統的行為の考えは、実践的経験とは「今の世界」を「あるべき世界」へと一致させようとする
「終わりなき努力」だと規定する『経験』の説明と、酷似している。

しかし、トレゲンザは、オークショットの「伝統」概念の意義を相対化して次のように述べる。

「伝統主義者としてこれまで記述されてきたわりには、実際のところ、オークショットは伝
統について、驚くほどほんの少ししか言っていない。明らかに、バークのような人物に特有の、
敬意をこめた扱い方ではないのである。諸伝統とは、今現在の、なにをやるにせよ逃れられな
いコンテキストでしかない。崇拜さるべきもの、畏敬の念をもつべきものではない。なんらか
の摂理を開示するものでもないし、「智慧」ないし「理性」を具体化しているわけでもない」¹⁶²。

このように、実はオークショットが「伝統」をそれほど強調していないという点を指摘する¹⁶³。伝
統にそれほど重要な意義を認めていないという観点からすると、オークショットが、伝統のなか
には「至高の目的を看取することも、不変の方向を発見することもできない。コピーすべきモデル、
実現すべき規範、従うべきルールといったものは、そこには存在しない」と書いたのは、伝統の意

¹⁵⁹ [Tregenza 2010:4-5]

¹⁶⁰ [Greenleaf 1966:55]

¹⁶¹ [Tregenza 2010:9-10]

¹⁶² [Tregenza 2010:10]

¹⁶³ このことを指摘して、トレゲンザは、L・オサリヴァンの[O'Sullivan 2003:112-3]への引証を促す([Tregenza 2010:10])。ト
レゲンザもオサリヴァンも、オークショットの「伝統」概念は、通常考えられているほどに彼の思想の枢軸を成してはいないとす
る。少なくとも、オサリヴァンによれば、オークショットが実際には「伝統」概念を自らの思想の中軸にすえていた時期は短い
と言う([O'Sullivan 2003:112-3])。両者の考えには同意できない。本論文の終章の註 209 を参照。

義の強調ではなく、伝統の意義の相対化を意図していたことになる。つまり、伝統は「頼るべきある種の資源を提供してくれる」だけのものでしかなく、あまりに頼りすぎると、それは「伝統主義」に陥るといふわけだ¹⁶⁴。

宗教思想において伝統が相対化されたとすれば、伝統は可変的なのが当然である。それは「不動ではなく、できあがった完成品でもない」し、「伝統のなかには緩慢な速度でしか変化しない部分もあるが、いかなる伝統も変化を免れ得ない。すべてがうつろいゆくものである。伝統のある部分は、変化のスピードがゆっくりだったりするかもしれないが、……いかなるものも、長い間変容されないままではない。すべてが移り変わる temporary。しかしいかなるものも、恣意的ではない」という箇所が示しているのは、次のことである。すなわち、「うつろいゆく temporary もの……としての人間の生の理解は、宗教と伝統とをオークショットが理論化するに際して中心的なものである。宗教は、この現状と和解することのできる手段を提供してくれる。その一方で、伝統も、変化のなかでのある程度の安定性を与えてくれ、変化と折衝する資源を与えてくれるからある」¹⁶⁵。

ここにキリスト教の同一性の問題が伝統と大きく関わる理由がある。キリスト教は、変化しつつも同一性を保つが、かといって本質と呼べる何かがあるわけではない。「オークショットは、〔キリスト教の〕歴史的同一性について……哲学的ないし理論的な議論を行っているのである。「政治教育」で伝統のことを書いていた頃には、実践的な議題をもっていた。——つまり、合理主義の誤謬との闘いである」¹⁶⁶。つまり、宗教思想から解釈すれば、彼の「伝統」概念は本來說明的（哲学的）な議論であったのだが、のちの政治思想においては、合理主義批判という「実践的」¹⁶⁷議論が混入したため、「伝統」概念に不必要な実践的含意がこめられすぎたのだ。そうトレゲンザは強調する。

「歴史的イエス、キリスト教の本質を発見しよう」とした 19 世紀、20 世紀初頭の神学とはまったく対立的に、オークショットの「伝統の（言い換えれば歴史的同一性の）原理は連続性である」。「伝統の後ろにも何もなし、伝統の前にも何もなし」。聖書という「言葉」が初めにあったのではなく、伝統が初めにあったのだ¹⁶⁸。つまり、伝統とは解釈の多様性を意味する。伝統の基礎となる「原初の所与 original datum」が存在しないだけでなく、「本質的要素ないしはコア」が「キリスト教のさまざまな歴史的現れの背後にある」などということもないのだ。だから「本質と偶

¹⁶⁴ [Tregenza 2010:10-11]

¹⁶⁵ [Tregenza 2010:11]

¹⁶⁶ [Tregenza 2010:11-2 下線は引用者]

¹⁶⁷ ここでの「実践的」という語は、ここまで述べてきた「規範的」とほぼ同様に理解しておいて問題ない。ただし、「実践的 practical」と敢えてしたのは、トレゲンザのオークショット解釈を汲んだことによる。極度にオークショット特有の専門的な議論であり、本章とは直接関係しないため、ここで詳論は避ける。簡単に言うと、トレゲンザのオークショット解釈の核心は、以下の点にある。すなわち、オークショットは、自身の哲学的前提に反して、「実践」と「歴史」とを混同させているというテーゼである。そのテーゼは、例えば[Tregenza 2010:12, n. 32]にも一部現れているが、[Tregenza 2003:Ch. 2]に顕著である。そうした観点からオークショットのホプズ解釈にも同様の傾向を見て取るのがトレゲンザの議論の特色となっている。

¹⁶⁸ [Tregenza 2010:12]

然との区別は存在しない」のである。同一の本質についてのさまざまな解釈があるのではなく、解釈そのものが信仰なのである。「すべてが解釈であり、それが本質であるのだ」¹⁶⁹。

このことの規範的含意は、リベラルであるどころか、かなりラディカルですらある。というのも、すべてが解釈である以上、どんなものをも「伝統」であると主張することが原理上可能だからである。つまり、「伝統のなかには緩慢な速度でしか変化しない部分もあるが、いかなる伝統も変化を免れ得ない」がゆえに、「伝統の具体的細部は、時間と共に、実際のところ完全に变化してしまうのである」¹⁷⁰。

だから、「かなりの変化をしてもなおキリスト教徒であり続けることが可能である」[RPLM:70]。言い換えれば、キリスト教徒として持たねばならないキリスト教の伝統は、ほとんど存在しないに等しいということだ。そのように考えると、「かつて伝統に属したことがあるものは、いずれも完全に失われてしまうことはない。われわれはいつでも踏み戻って、最も遠く離れた伝統からさえも何ものかを修復して今使えるようにしようとしている」という「政治教育」の一節は、かなりの「創造性」を含意していることになる。なぜなら、どれほど昔のものでも「伝統」とできるだけでなく、解釈によって「伝統」そのものをも創造して、創造した「伝統」をキリスト教の基礎と主張することも可能となるからである。実際、初期オークショットが伝統を探し求めていった先は、2～3世紀の初期キリスト教の信仰のあり方であったことをトレゲンザは指摘している¹⁷¹。

以上のトレゲンザの議論は、フランコがオークショットの言う「伝統」概念をヘーゲル的な「具体的普遍」概念で再解釈することによって意図したのと全く同じ事を、同等あるいはそれ以上の説得力をもって達成している。すなわち、第一に、オークショットの言う「伝統」は、通常イメージされる「伝統主義」、つまり伝統を、現在の正当性を基礎づける安定した基盤として過度に崇拝する「伝統主義」とはまったく違う。そのことが、過去・歴史を用いてのキリスト教の基礎づけを否定する神学の議論へのオークショットのコミットメントによって明確に示されている。第二に、伝統は硬直したものではなく、変化しつつも同一性を保つものであるが、変化や革新の対立概念ではないこと、さらには、伝統は、相当の解釈を許容する時間的幅広さをもった、多様で開かれたものであること、したがって解釈にかなりの程度依存すること——以上のことが、キリスト教の本質と同一性をめぐる議論によって、明瞭に示されている。第三に、伝統概念の実践的含意は、リベラルというよりも、むしろラディカルであること、すなわち極論すればどんなものでも伝統として過去から引っ張りだせることが、キリスト教の伝統とは何かをめぐるオークショットの議論を通じて、

¹⁶⁹ [Tregenza 2010:12]

¹⁷⁰ [Tregenza 2010:13]

¹⁷¹ この点について、[RP:483-7]を参照。オークショットは、「バベルの塔」(1948年)の中で、西洋世界において道徳の伝統が失われた理由の一部を、次の点に見出す。つまり、小集団であった初期キリスト教の拡大の結果として、信仰が教義へと変質したため、生活様式としてのキリスト教が、厳密なルールへと変換されねばならなかったのである。要するに、キリスト教の「アクティビティ」内に存在しない人間を「キリスト教徒」という行為主体へと変えるには、信仰箇条のような「命題的知式」ないし「技術知」が求められたということだ。

見事に示されている¹⁷²。

3. オークショット・科学・ポランニー

ここまで、オークショットの「伝統」概念に対するいくつかの解釈をみてきた。たしかにフランコもトレゲンザもオークショット思想の全体像をふまえた見事な解釈を提示していて、相応の説得力がある。が、本稿は、さらに別の解釈の可能性を提示したい。それは、オークショットの科学論を手がかりとする解釈である。

(1) 科学と政治のアナロジー

フランコの解釈もトレゲンザの解釈もかなりの説得力をもつ。が、「政治教育」というテキスト、あるいはその周辺に書かれた一連の合理主義批判の論稿（とくに「合理的行為」論稿(1950年)）においては、オークショットが政治の「伝統」について語る際、科学のアナロジーを用いているという事実が説明されないままに残されている。たしかにオークショットの議論、とりわけ『合理主義』の議論の特色は、メタファーを用いて自説を展開する（例えば、言語のメタファー、料理のメタファーなど）ことにある。よって、科学のアナロジーを使うのもレトリカルなメタファーに過ぎないと考えることも可能であろう。しかし、「政治教育」は10年の間に二度の加筆修正がなされていることに着目しなければならない。つまり、最初にLSE教授就任演説として単著出版され(1951年)、続いて、P・ラスレットが編集する『哲学・政治・社会』に、若干の加筆修正が施されて収録され(1956年)、最後に、『合理主義』に、新たな加筆・修正がなされて再録された(1962年)。そうした二度の加筆・修正を経たにもかかわらず、科学と政治をアナログカルに語る部分についてはほとんど一切の変更がない。象徴的な一節として一つだけ引用しておこう。

(γ) 「科学的探究のアナロジーのタームで考えれば、わたしのここまでの議論は以下のようになる。単なる経験主義は、端的に言ってそもそも〔科学の〕探求のやり方でもなんでもない。それは、方向づけがなされていなくて、意義ある結論に到達するということがあり得ない。仮説とあわさった経験主義は、結論に到達することのできる具体的な探究の仕方にまだしも近づいているほうである。でも、「科学的」探究における仮説は、探究者の頭に舞い降りてくる想定だと考えるのはまったくの間違いである。仮説とは、それによって「科学的」結論に到達で

¹⁷² トレゲンザの議論は、さらに、「合理主義」に対抗する「伝統」論という、合理主義対伝統という通俗的な図式のなかにオークショットの伝統論を回収しないという点で、伝統概念からプラクティス概念への移行をも視野に入れている。特に『行為論』の「プラクティス」概念は、明らかに宗教論の文脈を意識して書かれているため、宗教を基軸としたトレゲンザの「伝統」解釈論は、フランコ以上の射程をもっていると言える。つまり、オークショットの思想史的ルーツを、フランコのように『経験』に求めるのではなく、その著作以前の神学に求めることで、初期からの一貫性をもって『行為論』を解釈できるのである。[Tregenza 2003:10, Ch. 4]を参照。

きそうだ、と「科学的」探究のなかで教育を受けた人が認識する、そういう想定として考えなければならない。したがって、「科学的探究」が自己運動的な、言い換えれば具体的な活動として姿を現し得るのは、唯一、三つの構成要素〔の関係〕が以下のように認識された場合だけである。つまり、経験主義的な研究が、科学の仮説の定式化に依拠するということ、そして、その二つともが「科学的」探究の伝統ないしやり方に依拠するということ、以上が認められた場合のみである」[PE2:12, n. 1]¹⁷³。

ここでは、この箇所が何を意味しているかは重要ではない。注目すべきなのは、こうした科学の用語を使った政治の説明は、説明を補足して理解を助けるよりもむしろ、読者を混乱させるとしか思えないということだ。要するに、ほとんどアナロジーとして成功していないように見える。にもかかわらず、科学活動のアナロジーを用いた説明が、数ヶ所に散見されるのではなく、議論の骨子を貫いている（たとえば、「民主主義」や「自由」といった「イデオロギー」は科学における仮説に相当するのだ、と説明され、イデオロギー政治が批判される[PE1:14-15]=[PE2:8]=[PE3:51-2]。また、[PE1:18-19]=[PE2:12]=[PE3:56]も参照）。

したがって、オークショットの思想に接近する有力なアプローチとして以下のものを提案したい。すなわち、オークショットの初期思想に遡って「伝統」概念を類推的に解釈するのではなく、政治における「伝統」が中心的に論じられた「政治教育」という、彼のテキストそのものに真正面から取り組むことである。そして、そのテキストの中で科学と政治とがどのような意味でアナログカルな関係にあるのかを精確に追究すべきであろう。そうしたアプローチによって「伝統」概念を解釈するために、本章が注目するのはM・ポランニーの科学論である。

（2）オークショットとM・ポランニー

オークショットとM・ポランニーとの相互の関係については、これまでも、ある程度の指摘がなされてきた。が、その多くは、オークショットの知識類型論とポランニーの暗黙知理論とが相似的な関係にあるという、表面的な類似性を指摘するものが大半であった¹⁷⁴。あるいは、オークショットがポランニーの著作を、「政治における合理主義」（1947年）と「科学と社会 Science and Society」（1948年）の二つの論稿の註において称賛を込めた形容を冠して評価した（[RP:13, n. 4]; [SS:692, n. 1]）という、テキスト上の事実が指摘されるにとどまるものであった¹⁷⁵。

¹⁷³ この註は[PE2]のみに付加され、[PE3]では削除されている。その理由は明らかではないが、同趣旨の議論は変更されずに残されているので、本章の議論には影響しない。[PE1:14-5]=[PE3:51-2]を参照。

¹⁷⁴ たとえば、フランコは、単に知識論の文脈でポランニーの名を挙げているのみならず[Franco 2004:81, 84]、クーン、ファイヤアーベント、ポランニーといった英米系の新たな科学哲学の潮流という知的文脈を考慮しているにもかかわらず、とくにオークショットとポランニーとの関係を深めて論じることはしていない[Franco 2004:51]。

¹⁷⁵ 「科学と社会」論稿にまで言及している文献は、数少ない。管見のかぎりでは、[Pitkin 1973:499, n. 11]; [Podoksik 2004:317];

しかし、両者の関係は、そうした知識類型論における限定的な共通性にとどまらず、相互の思想形成において重要な影響関係があったのではないかと考えられる¹⁷⁶。少なくとも両者は一定の問題意識といくつかのターミノロジーを共有していたことはたしかである¹⁷⁷。ただし、その相互の影響関係について、以下では関心を次のように限定しておく。つまり、オークショットが科学哲学的な視点から政治の議論をしていて、そうした議論のなかでこそ「伝統」概念の意義がより一層明確になるのではないかということである。その関心から見たとき、ポランニーの科学論がオークショットにとってかなり大きな思想的源泉であった。そのような限定をしたうえで、ポランニーの科学論を検討していく。

4. ポランニーの科学活動論

(1) 科学の共和国

ポランニーは、科学者から成る社会のことを「科学の共和国 The Republic of Science」¹⁷⁸と比喩的に述べる。その比喩によって彼が意図するのは、次の事態を示すことである。すなわち、科学者の織り成す協働社会には独特の統治構造が存在する。したがって、国家による科学のコントロールだけでなく、政治、経済、その他科学以外のあらゆる目的による科学のコントロールを行うとするならば、科学という営為そのものが破壊されるのである。結論として導出されるのは、「科学自治説」である。個々の科学者は、個別に活動していると同時に、「科学の共和国」内における他の科学者との間での調整を絶えず受けている。その調整においては、各科学者個人が「相互独立にイニシアティブを発揮しながらも、相互的な調節により、協働する」[KB:49-50=64]という、一見すると矛盾した構造的原理が働いている。そうした原理に基づく組織構成の結果として、科学史上の見事な成果が挙げられてきた。以上が「科学の共和国」論の核心である。

では、そうした現在に至るまでの科学を可能とするような組織のあり方とはどのようなものか。それがポランニーの焦点的問いとなる。そこで彼は、科学活動を、巨大なジグソー・パズルの完成作業への集団的取り組みに喩える。つまり、科学活動は、あたかも集団でジグソー・パズルを完成させるかのように、真理という「事物の隠された体系を共同で発見する」集団的作業¹⁷⁹なのである。

科学者は、自らの問題と解決（どこにどんなピースをはめたのか）を全科学者の前に曝し、それもとづいて全科学者が自己の研究（次にどんなピースをはめていくか）を推し進める。そこでの各科学者個人の行為は相互独立であるが、事前に計画したわけでもないのに、まるで「見えざる手」

[Mitchell 2002:28;33, n. 51]にわずかな言及がある。

¹⁷⁶ なお、[添谷 1985:4-6 頁]と[中金 1990:235 頁註 7]には、オークショットとポランニーとの影響関係が明確に指摘されている。本章のアイデアは、それらの議論によって鼓吹された面が大きい。

¹⁷⁷ M・ミッチェルの[Mitchell 2002]は、オークショットとポランニーの両者の思想には、双方向的な影響関係があることを明確に指摘している、管見のかぎりでの唯一の文献である[Mitchell 2002:37-8]。

¹⁷⁸ [KB:70=89]

¹⁷⁹ [KB:50-1=65]; [LL:36=45-9]

に導かれるごとく調整されている¹⁸⁰。ジグソー・パズルのアナロジーが示すのは、市場における経済活動の調節が、科学活動の調節とある程度類比的である、ということだ。市場における生産者と消費者は、価格体系という情報を重要なシグナルとして、それぞれの私的利益の最大化を目的とした行為をするなかで、事前の計画なしに相互の行為が自動調節されて、その結果として、全体にとっての最大限の物質的満足が得られる。科学活動における科学者相互の調整も同様に考えられるのだとポランニーは述べる。

(2) ジグソー・パズルと科学活動

ジグソー・パズルの例は、ある程度まで科学活動および科学活動を行う人間（つまり科学者）間の相互調整のあり方を示すという点で有用である。ただし、重要な相違がある。と同時にその相違こそが、ポランニーの考える、科学活動の特徴をうまく示してくれるのである。

第一に、ジグソー・パズルの場合は、最終的に正解が得られることが保証されている一方で、科学活動においてはそうではない。「われわれの経験というピースを組み合わせていったからといって、理解可能な宇宙の基礎プランを発見できるという同様の保証を宇宙の創造主がわれわれに与えているというわけではない」¹⁸¹。科学においてジグソー・パズルの正解に相当するものがないことは、最終的に科学活動が目指すものの性格を暗示しているとされる。

第二に、ジグソー・パズルにおいては、あるピースが特定の場所にあてはまるかどうかは明白に判定可能である。その一方で、科学活動においては、ある研究成果ないし科学的発見が正しいかどうかは、あるピースがはまるかどうかで判定されるジグソー・パズルのように明白とはなっていない。「ある新発見は、直ちに論争の余地なくある場所にぴったりはまるかもしれないが、別の、しばしばもっと重要な主張が何年間も不確かなままであるかもしれない。科学の進歩の各段階ごとに、その見通しと科学的価値に関して、不確実性の要素が付着している」¹⁸²のである。

第三に、ジグソー・パズルにおいては、すでに問題（ピース）が与えられているが、科学活動においては、科学者は問題そのものを探ることから始めなければならない。科学者の課題は「所与の科学の状態において、自分の才能を最もうまく使えそうな適用機会を見つけ出し、そうして開かれたところ〔＝研究の努力を傾けると成果が挙げられそうな可能性として開拓されたところ〕を活かすべく献身することである」¹⁸³。

以上の三点から明確になったのは、次の事柄である。真理（パズルの最終的解答）が存在するかどうかという科学の最終目的、科学の発見（パズルのピースの適合）が正しく判定・認知されるか

¹⁸⁰ [KB:50-1=65]

¹⁸¹ [LL:36=47]

¹⁸² [LL:37=47-8]

¹⁸³ [LL:50-1=65]

どうかという科学的発見の論理、そして科学の問題（パズルのピースそれ自体）がどのように与えられるかという科学者の問題発見能力、それら三つの主題が、ジグソー・パズルと科学活動の大きな相違点であると同時に科学活動の重要な側面として明確に浮かび上がった。以下では、それら三つの主題において、どのような形で伝統という権威が重要であるのかを説明する。

（3）科学的発見の認知と伝統の権威

科学的発見の判定はジグソー・パズルほどに明確でないとする、どのようにして評価・判断されるのか。端的には、科学的発見は、「科学共同体によって受容されている、科学的価値のスタンダード（標準）」が評価する¹⁸⁴と言える。そして、その「スタンダード」において最も重要だとされるのは、ポランニーによれば、「もっともらしいこと plausibility」¹⁸⁵である。具体的に、科学的出版物（たとえば科学雑誌）における論文審査の場面でのスタンダードの働きをみると、学術雑誌は「奇人やペテン師や未熟者によって絶えず悩まされている。そういった人たちの寄稿は、もし学術雑誌がそれらの論文によって圧倒されるべきでないならば、拒絶されねばならない」¹⁸⁶。その際に重要なのは、「科学共同体によって受容されている、科学的価値のスタンダード」に鋭く対立するというただその一点だけで論文が直ちに拒絶されねばならない、ということである（たとえば、超能力の研究）¹⁸⁷。こうして、科学者は、科学活動において、科学のスタンダードという権威にほぼ全面的に従わなければならない。というのも、科学が今あるような科学であるのは、科学的権威が行う価値判断により、科学に値するものとそうでないものとが選り分けられることに大きく依存しているからである。

では、科学のスタンダードという権威を誰がもつのか。それは「科学の世論 scientific opinion」¹⁸⁸である。それは、誰か一人の科学者の抱く意見ではない。「非常に多くの断片に分裂しているものの多くの個人により抱かれている意見」¹⁸⁹のことである。そうした科学の世論は、一方向的に論文の公表の是非を判定する権威を発揮するだけではない。科学の世論の審査を経た科学的主張が「大学や学校の教科書」として出版されることで「一般に受容された世論の一部」になる、というように、つねに新たな要素をとりこみつつ、変化していくのである¹⁹⁰。

そうして形成される科学のスタンダードは、芸術・道徳・法と同じく、伝統によってのみ伝達される。言い換えれば、個々独立の科学者に分有・共有されている科学の世論が、世代を通じて伝え

¹⁸⁴ [KB:53=70]

¹⁸⁵ [KB:53=70]

¹⁸⁶ [KB:53=70]

¹⁸⁷ [KB:53=70]

¹⁸⁸ [KB:55=70-1]; [LL:53=78, passim]

¹⁸⁹ [KB:55=71]

¹⁹⁰ [LL:54-5=70-1]

られることによって伝達されるのである¹⁹¹。この300年あまりの間の近代科学を考えると、「どの科学の、いかに革命的なパイオニアであっても（たとえばパスツール、ダーウィン、フロイト、アインシュタインなど）いずれも……誰一人として、この伝統の有効性を否定した者はいないし、ほんの少しでもそれを緩めた者もない」¹⁹²のだ。

（4）科学的問題の設定と伝統

個々の科学者は、問題を選定し、その解答を出さねばならない。ジグソー・パズルにおけるパズルの選定同様に、科学では「各段階で自分の道を探り当てて進まねばならない」。科学者に要求されることは、「自然が提供する問題に対する解を探すことである」が、そのためには「知的良心によってコントロールされる直観能力 *intuitive faculties* の行使が要求される」。それは、ジグソー・パズルの最終的絵図に相当する「隠された実在 *hidden reality* との創造的接触を確立すること」である。「そうした接触はどれも、多かれ少なかれ予期しなかった方向への新たな出発へと〔科学者を〕導く」のであり、「まさにその方向を見出す」ために、各科学者は独立に活動すべきなのである。以上のようにポランニーは説明する¹⁹³。

やや神秘的な表現が多用されているが、ここで言われていることは、必ずしも理解不能な超自然的事態ではない。最終的な解答（＝「隠れた実在」）の存在を前提として、その発見に向けた努力が個々の科学者の日々の研究（＝「自然が提供する問題に対する解を探すこと」）であり、それは、相互独立の科学者のこれまでの研究成果に基づいて、取り組むまではどうなるかわからないが見込みのありそうな問題（＝「予期しなかった方向への新たな出発」）を独力で選択する（＝「まさにその方向を見出す」）という、問題設定の困難さが語られているのである。

さらにここには、人はいかにして科学者になるのか、という重要な問題が含まれている。というのも、科学者でなければ、科学の問題を選定できないからである。この局面で科学的知の暗黙的な性格がしばしば強調されてきた。徒弟制的関係における師匠と弟子のような現場作業を通じてのみ科学の知が伝達される、というのはオークショットにも共通する議論として言われてきたことである。が、ここでのポランニーの議論はそれに尽きるものではない。

すなわち、師匠に弟子入りすることによってしか科学の問題を選定する科学者となれない、という主張は、科学的知に限定されるものではないのだ。科学の知と同等に、あるいはそれ以上に重要なのは、「事物の本性 *the nature of things*」（他の言い方では、「科学的実在観」「科学の前提 *premisses of science*」）として現在受容されている「科学的信念 *scientific conviction*」¹⁹⁴で

¹⁹¹ [KB:66=84]

¹⁹² [LL:55-6=71]

¹⁹³ [LL:44=55-6]

¹⁹⁴ [LL:22=28, *passim*]

ある¹⁹⁵。「科学を理解するというのは、科学によって記述される実在を見抜くことである。それは実在の直観を意味しており、科学の慣習〔=実践〕や学説はその直観の手がかりとして役立つのである」¹⁹⁶。すなわち、科学活動において追求しているわれわれの世界とはどのようなものであるのか、という現在まで続く科学の根幹にある信念の共有、それこそが、ひとを「科学者」とするのである。それは「信念」あるいは「信仰」(belief/conviction/faith)であって、知ではない。ポランニーにとって、われわれの科学を最終的に支えるのは、そうした信念であり、だから、「直観」(「暗黙的要因」¹⁹⁷)の働きとしてしか言い表せないのである。また、その伝達は、教科書その他の科学的出版物を通じて形成される科学の世論に相当程度に依存する。

以上のことを理解すれば、「科学の相互調和は、ある種の真理の首尾一貫した拡張の現れとみなさなければならないのだ。言い換えれば、科学を実在的なものとして、特定のどの時点においても過去の科学の達成によって部分的に開示され、また、今後生じるであろう発見によってますます開示されるべき霊的な実在 spiritual reality として、受容しなければならないのだ」¹⁹⁸という、一見すると神秘的な主張も理解可能となる。また、そこで彼が、個別の科学者の科学とのかかわりを、「科学の全伝統 the whole traditon」¹⁹⁹との接触をはかっているものと言うとき、その伝統は、「彼〔=個々の科学者〕がその範例にしたがう過去の全科学者と、そしてその承認を求める現存の全科学者と、またそのために彼が新たな教説を打ちたてようと試みている未来の全科学者との接触を追求しているのだ」²⁰⁰というように、無限に拡大されていくのである。

(5) 科学の権威と創造性

そうした科学の伝統の権威にはたしかに、科学の世論が課すスタンダードへの服従という拘束的側面がある。しかし、それだけではなく、科学の伝統の権威は、独創性と創造性、つまり、目下のところ支配的な科学的世論への反抗を涵養するという側面もある。それは、具体的には、科学の論文審査において、科学者の成果の独創性が評価されるという局面において顕著にあらわれる。「もっともらしさという……基準には、服従を強いる傾向があるが、それに対して、独創性に付着した価値は、異なった意見をもつ勇気を与える」のである。つまり、「科学的意見の権威は、科学一般

¹⁹⁵ また、[KB:66=84, passim]。事物の本性についての科学的信念という意味の表現は、ポランニーの『科学・信念・社会』、『自由の論理』、『暗黙知の次元』、『知と存在』のいたるところに、見出される。たとえば、[SFS:8=10, passim]

¹⁹⁶ [SFS:45=80]

¹⁹⁷ [SFS:8=10]。ポランニーが初期に「直観 intuition」と言っていたものが、後の著作では、「科学理論の暗黙的要因 tacit coefficient of scientific theory」というタームに変わったことは、『科学・信念・社会』の1964年の序文で、本人により述べられている([SFS:8=10])。

¹⁹⁸ [LL:49-50=38-9]

¹⁹⁹ [LL:50=39]

²⁰⁰ [LL:49-50=38-9]

の学説を押し付けてくるが、それはまさに細目においてそれらの学説を転覆させるため²⁰¹にそうするので²⁰²。「科学的意見は、広大な範囲にわたり権威的判断を科学研究者に強制するが、同時に、個別具体的な特定のところでそうした権威的判断に反対するように最高度に奨励もする」²⁰³のである。

ポランニーは、それまでの支配的な科学の意見を転覆させた例として、プランクの量子論の例を出す。「1900年にプランクによって発見された量子論は、最終的に受け入れられるまでに11年かかった。にもかかわらず、それから30年過ぎる頃までには、科学におけるプランクの地位は、それまでニュートンにだけ与えられていた地位に近づきつつあった」²⁰⁴。科学の伝統内部での意見の対立は許容され得るし、歓迎すらされる。そうした伝統内部での意見の対立を可能とする基盤は、「事物の本性」についての「科学的確信」である。「科学者はもちろんあらゆる事柄について全会一致であるわけではない」が、「科学共同体は、同じ根本的な科学的信念をともに受容していることを通じてまとまっている」のである。世界のあらゆる場所の科学者の間に、そして各世代と次の世代の間に、伝統を通じて、根本的信念についての十分な合意があるからこそ、「あらゆる意見の相違の解決を保証することが可能」なのである²⁰⁵。

5. オークショット「伝統」概念再考——ポランニーの科学論を通じて

以上のポランニーの科学論をみることで、オークショットの「伝統」概念を再解釈してみると、オークショットの伝統論の重要点が二つの点で鮮明になる。第一に、彼の「伝統」概念は、本来は説明的概念であって、直ちに政治的保守主義に直結するものではないことが明確に示される。第二に、それが説明的概念であるというオークショットの明示的意図にもかかわらず、規範的含意を一切ふくまないわけではない。しかし、それは、保守主義的であるどころか、むしろ、リベラルな含意として解釈されることが明確化される。

(1) 説明的概念としての伝統

ポランニーによれば、科学活動は、その本質からして伝統という権威に服さなければならないのであった。それは、個々の科学者が問題を選択し、問題に取り組み、解答を出すという、個別の科学者の研究行為においても、また、問題および解答の妥当性を判定する科学的発見の認知においても、同様である。いずれの局面においても、科学を形成する「科学の世論」という伝統が権威を行使するのであった。科学的意見には、問題をいかにして見出すかという問題の発見、どのようにし

²⁰¹ [KB:54=70]

²⁰² [KB:54=70]

²⁰³ [KB:66=84]

²⁰⁴ [KB:66-7=84-5]

²⁰⁵ [LL:26=32-3]

て研究を遂行するかという研究技法、何をもって解答の正しさが判定されるかという判断基準、科学的事実に関する根本的信念など、科学活動に必要なすべてが含まれる。そして、科学の世論を伝達する伝統の権威に服することによってはじめて科学者になることができるのであり、それは、師から弟子への研究室における個人的協働によってのみ伝達される類いのものなのである。

そうした科学活動論と伝統との関係は、オークショットの政治活動の説明としてほとんどそのまま当てはまる。ここで再度引用(γ)をみてみよう。彼の主張は、次のように変換される。個々の政治活動者が、ただの欲求(=「経験主義」)を与えられたとしても、それだけでは政治にはならない。また、イデオロギー(=「仮説」)を加えただけでも、それは政治的活動ではない。政治的な問題に政治的な仕方で行き組み、政治的な仕方である種の解答を出し、その妥当性をまた別の政治活動者が判断する、そのいずれの局面においても、政治活動は、「政治」という「伝統」を共有するがゆえに可能となるのである。したがって、「……政治的活動が生じるのはどこからかについては、瞬時的な欲求からでもないし、また一般的諸原理からでもない。行為に関する既存の伝統そのものから生まれる。しかも政治的活動のとり形は……それ以外の他のいかなる形もとることができない」のである。

これは、たしかに、見方によっては伝統が個人(の政治活動のやり方)を拘束する側面を強調した議論である。この面に保守的含意を読み込みすぎると、極度の保守主義、伝統主義を帰結するように見える。しかし、科学活動が伝統依存的活動であるのと同様に、政治活動も本質的に「伝統」依存的性格をもつという、その説明装置として「伝統」を捉えるならば、政治活動のあり方を説明するための説明的概念であるに過ぎない。

(2) 「伝統」の規範的含意——権威・自由・多様性

オークショットは、自分の議論は基本的には説明することを第一義とすると明確に述べている。にもかかわらず、オークショットのテキストに、「伝統」を通じた規範的含意を読み取ることは可能である。と言っても、彼が特殊英国的な政治制度を護持する保守主義を主張していたことを意味するわけではない。

まず、政治の「伝統」として言われているものの内部に、相対立する伝統の可能性が許容される。ポランニーが「科学は一方で広大な範囲におよぶ権威的な宣告をつきつけるが、他方では、細部の不一致にたいして単に寛容であるばかりでなく、創造性を秘めた不一致には最高級の奨励を与える」²⁰⁶と述べたように、政治の伝統の内部に対立があることは、政治の伝統依存的性格と矛盾しないのである。したがって、オークショットは、「政治的活動がそもそも可能である社会、そういう社会を形作っている諸々の取り決めは——それらが慣習、制度、法、外交的決定のなんであれ——、

²⁰⁶ [TD:102]

整合的なところも不整合的なところも同時にあるのがふつうである」と述べたのであった。それは、ポランニーが「科学者はもちろんあらゆる事柄について全会一致であるわけではない」が、「科学共同体は、同じ根本的な科学的信念をともに受容していることを通じてまとまっている」のだ、と述べたのと同じである。フランコ同様に、オークショットの「伝統」概念のリベラルな側面が言い表されている。

次に、政治の「伝統」の外延は、英国のみに必ずしも限定されず、時間的にも空間的にも相当程度の拡がりをもっていると解釈できる。ポランニーの「科学の共和国」は、「世界のあらゆる場所の科学者の間に、そして各世代と次の世代の間に」ある「根本的信念についての十分な合意」によってゆるやかに結びついた科学者共同体であった。それと同様に、オークショットの言う政治の「伝統」は、英国のみに限定されず、ヨーロッパ全域に（あるいはヨーロッパの発明品である「政治」が存在する全世界にすら）拡がりをもち得る。また、時間的にも、ポランニーが近代科学の伝統を300年単位で考えているように、ヨーロッパ近代政治の伝統を過去400年に遡って、あるいはそれすら超えて中世、すなわち過去1000年以上にまで遡って解釈することは可能である。「……かつて伝統に属したことのあるものは、いずれも完全に失われてしまうことはない。われわれはいつでも踏み戻って、最も遠く離れた伝統からさえもなにかをさがし出し、今日的なものにしようとしている」のである。そして、「いかなるものも、その次にくるものとの比較によってではなく、全体との比較によって形をあらわす」と言われる際の、その「全体」とはヨーロッパ過去1000年以上にわたる全体——ヨーロッパの政治にかかわる過去1000年以上全てを含むという意味での全体——でもあり得るのだ。よって、トレゲンザ同様に、オークショットの「伝統」概念は、リベラルというよりもラディカルな含意をもつ、と主張することは可能である。つまり、時間的にも空間的にもそれほどの拡がりをもって伝統として解釈できるのであれば、それはもはや伝統の受容ではなく、伝統の創造にひとしいからである。

しかし、政治の「伝統」は無限定ではない。ポランニーは、科学をジグソー・パズルのアナロジーによって説明しつつ、その断片をたよりに最終的解答のない、「隠れた実在」である「真理」の追求へと向かう活動であるとした。また、非常に抽象的で曖昧ながらも、科学の伝統が、「隠れた実在」である「真理」に接近する道への暗示を、「科学の問題」という形で与えてくれると説明した。この点で、オークショットは、ポランニーほどの神秘的な説明を与えてはいない。また、政治を目的的活動ではないと強調している点でも、ポランニーの科学活動の説明に完全に類比的には語れない。

けれども、次のように考えてみたい。ポランニーの言う「真理」とは、オークショットが「伝統は、不動ではない」し「できあがった完成品でもない」と言うように、固定的でもなければ最終完成も永遠にないこと、そしてポランニーが科学の伝統の連続性のほうを重視していることを併せて考慮すれば、オークショットの政治活動の方向決定についての説明を、ポランニーの科学活動に類

比的に語るのは必ずしも不当ではないのではなかろうか。すなわち、政治の伝統にはあらかじめ決められた方向がなくとも、不完全な形であれ、いくつかの方向性ないし指針が示されているのであり、政治の伝統に与ることで政治活動を行なう者のみが見て取ることができる——そう解釈することはできる。オークショットが、「伝統には、不変的核心 *changeless center* といったものがないため、理解が錨をおろして安住することはできない。至高目的を看取したり、ないし不変的指針 *invariable direction* を発見することもできない」にもかかわらず、「……それらの取り決めは、一つのパターンをなしているが、同時に、まだ完全な形で現れていないものに対する共感をも暗示している。政治的アクティビティとは、そういった共感〔に価するもの〕の探究である」と述べたのは、科学活動を、今現れているもの（科学の成果）を頼りに「隠れた実在」に向かって進んでいくための問題を選定し、それを解くことであると語ったポランニーの議論と類比的に考えられるのではないだろうか。

ここまでの議論から、オークショットの政治における「伝統」の議論とは、まさに、二重の意味で不変的なものを抛り所にしない「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 *human achievement*」であると言える。すなわち、「不変的核心 *changeless center*」としての土台もなければ、「不変的指針 *invariable direction*」としての目標地点もないという意味で、出発点も到達点も不変的に決定されていない。頼りになるのは、きわめて変化に富んだ、それゆえ掴み所がなく漠然とした「伝統」という人間の行為の足跡しかないのである。にもかかわらず、その人間行為の足跡が残す秩序は、「過大評価も過小評価もしてはならない *neither to be overrated nor despised*」 [PE1:27]=[PE2:20]=[PE3:66]が、維持に値する重要な意義をもっている。なぜなら、その秩序の受容からしか人間はいかなる行為も始められない、あるいは、そもそも人間であることすらできないのだから。

終章 『行為論』における「人間が創る秩序 human achievement」の意義

はじめに

序で述べたように、本論文は、「human achievement」の哲学者としてオークショットの政治思想を解釈する試みである。これまでの各章における考察を通じて、次の二点を確認することができた。第一に、「human achievement」という思考のモチーフが彼の政治思想全体を通じて横断的に存在していること。第二に、その共通モチーフは、彼の政治思想の個別の議論において、相互に異なる意味合いを帯びて現れていることである。簡単に要点のみを振り返っておこう。

第一章および第二章のホッブズ解釈、第三章および第四章の合理主義批判、いずれにおいても、ある種の秩序構想に徹底して対抗するという彼の姿勢が見出された。つまり、不変的な何かに依拠する秩序構想への対抗である。具体的には、反＝自然法としてのホッブズ解釈、反＝理性としての合理主義批判と要約できる。そうした不変的な何かに依拠する秩序構想に対して、ホッブズ解釈、合理主義批判のいずれも、可変的なものを抛り所に「人間が創る秩序 human achievement」のあり方を追求していた。

オークショットのホッブズ解釈では、「道徳的義務」を課すのは人為的な法＝人定法としての「公民法」のみであり、また、「公民法」を定立する主権的權威を創造するのは義務づけられる者の意志のみだとされた。すなわち、彼のホッブズ解釈は、自然法的秩序ではなく、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」という視点からホッブズを読むという点において徹底されていたのである。そこに、不変的なものによる秩序に抗して追求された「人間が創る秩序 human achievement」の一つの側面が見出された。

その一方で、彼の合理主義批判においては、人間の行為は、それが属する「アクティビティ」との関係においてのみ捉えられるとする行為観が提示された。また、「政治」は、そのアクティビティのうちの一つとして位置づけられ、アクティビティのなかの既存の「伝統」の内部から秩序が議論された。ただし、アクティビティや伝統についての議論は、いずれも政治的保守主義と片付けられるものではない。すなわち、人間に共通の「理性」による一元的な秩序に対して構想された、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」には、保守的であると同時に、秩序の多様性と複数性、そして人間（行為）の秩序への創造的な関与が含まれている。ここに、「人間が創る秩序 human achievement」のもう一つの側面が見出される。

以上のように、一方において「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」を考究する議論としてのホッブズ解釈、他方において「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」を考究する議論としての合理主義批判がある。そのように分けることで示したのは、次の事柄である。すなわち、不変的なものに基づく秩序に抗して「人間が創る秩序 human achievement」を構想するという点では共通しながらも、何を抛り所にどのような秩序があり得るの

かという点では二つの相異なる議論が存在するということだ。

終章で問題にしたいのは、最初に設定しながらまだ答えられていない二つの問いである。すなわち、第一に、共通の根をもちながらも分岐する二つの秩序構想、つまり、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」と「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」とはどのように統一され得るのか、である。要するに、最終的に『行為論』においてその両者がどのような結合をみるのかということだ。その結合は、『行為論』における中心概念の一つである「プラクティス」がもつ両義性のなかに表現されていると考えられる。つまり、「プラクティス」という概念のなかに、ホップズ解釈と合理主義批判それぞれの議論の融合する姿が見られるのである。以下の行論の主眼は、『行為論』の複雑な議論を追跡することよりも、ここまで考察してきたオークショットの議論が一つの政治思想としてどのように結実するのかを見ることにある。そのため、『行為論』の議論の詳細には立ち入らない。ただし、ここで「プラクティス」という概念については予備的な説明をしておこう。

「プラクティス practice(s)」とは、『行為論』の議論の枢軸をなす概念の一つとしてオークショットが用いる語である。基本的には、彼が『行為論』以前に用いていた「伝統 tradition」を言い換えたものである。よって、およその意味としては「伝統」と同じと考えても大きな間違いはない²⁰⁷。けれども、「わたし [=オークショット] が表現したいことを表現するには不十分だとして「伝統」を廃棄し」[OMHC:364]で「プラクティス」に代えたと本人自身が言う²⁰⁸以上は、単なる言い換えには止まらない意味合いが含まれていることが容易に予想される²⁰⁹。実際、『行為論』での用法をみると、多様で複雑な意味合いで使用されている。その多様な意味の中でも、本章の議論と直接に関連する二つの意味に言及しておく。

第一に、「プラクティス」には、行為の実質ないし内容ではなく行為の形式ないしやり方を限定する、広い意味でのルールという意味がある。例えば、歌を歌う、文章を書くという行為をする際

²⁰⁷ 端的には、プラクティスとは「行為主体間の関係」[OHC:56]であると言われる。簡潔には、人間行為を規定する既存秩序のことが「プラクティス」というタームによって表現されているということだ。

²⁰⁸ これは、『行為論』出版翌年の『ポリティカル・セオリー *Political Theory*』誌上でのシンポジウム、つまり、『行為論』をめぐる三人の論評にオークショットが直接応答するというイベントの中で、オースピッツに向けてオークショットが述べた発言の一部である。もっと詳しく引用しておく、以下のように述べられている。「……彼 [オースピッツ] の指摘しているのは次のことである。つまり、「プラクティス」という語により、わたし [の議論] が [以前より] はるかに厳密になったということ、そして、わたしが表現したいことを表現するには不十分だとして「伝統」を廃棄したのだということである。さらに、以下のことも彼は理解できている。すなわち、わたしがかつて書いたことを、そうした [語彙に伴う見解の] 変化をふまえて読み返すならば、以前書いたことがその当時よりも厳密になる、ということである。……」[OMHC:364]。

²⁰⁹ 『行為論』以前に「伝統」というタームを用いていたのは、必ずしも合理主義批判の文脈だけではない。例えば、合理主義批判以前の宗教論の文脈で使用されていたことは、第四章でも触れた (第四章の2, (3) 参照)。また、ホップズを政治哲学の伝統のなかで理解しようとする「コンテキスト」の意味合いでも使用されていた。さらに、特殊な意味を込めずに日常語として使っていた面もある。そうした「伝統 tradition」というタームないし語が、或る時点以降、オークショットのテキストからほぼ消えている。例えば『行為論』では、「2回しか登場しない」[Smith 2012:151, n. 46]のである。特殊な述語としてのみならず、日常語としてもほとんど使用していないという点で、「棄てた」というに相応しく、かなり意識的に避けていることが判る。

に、どんな曲を歌うか、どんな文章を書くかということには関わらずに、歌い方や書き方だけを限定するルール（上手に、ゆっくり、感情的に、合法的に、などの集合体）が「プラクティス」なのである。それが「プラクティス」概念の一つの重要な意味である。

第二に、「プラクティス」には「日常的話し言葉 vernacular language」[OHC:63, 66]という意味が与えられている。あるいはそうしたアナロジーがなされている。その重要なポイントは、単なる言語あるいは文語ではなく、日常的話し言葉ないし口語になぞらえられている点にある。それが重要である理由は、合理主義批判の「伝統」から『行為論』の「プラクティス」への転換²¹⁰における言語と「プラクティス」との類比によって、「伝統」に含まれていた両義性が明確になるからである。つまり、「プラクティス」には、一方において、とりあえずはそれを受容して語法を習得しなければならないという「習得」、また、一定の安定がなければ言語が機能しないという「維持」の側面があることが解る。しかし他方において、意識することなく変化していくと同時に、その変化に主体的に関わることもできるという「創造性」ないし「多様性」の側面もある。

「プラクティス」に含まれる以上の二つの意味それぞれに関連するかたちで、ホブズ解釈および合理主義批判それぞれの『行為論』への展開が考えられると同時に、最終的にそれらが合流して、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」と「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」との融合としてオークショットの政治思想を見ることができる。

また、そうした「プラクティス」と関連する考察は、もう一つの問いの回答にもなる。つまり、オークショットの政治的立場はリベラルであるのか保守であるのか、あるいはどちらかに重点を置いているのかという問いについても、「プラクティス」における両者の融合という仕方で一定の結論が出され、彼の政治的立場の特徴を理解することができる。

1. 権威と形式的なルール——〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉の極限

第一章および第二章で確認したのは、以下の二点である。第一に、道徳的義務は、したがって道徳ないし正義は主権的権威の法のみが創造する。第二に、その主権的権威は個人の意志が合意によって創造する、義務づけられる者の「代表」である。それゆえ、秩序の最終的な根拠には、個人の意志が置かれていると一応言うことができる。ここでまず問題にしたいのは、オークショットがホブズからの相当の影響を受けていることは認められるとしても、オークショット自身の政治秩序構想として意志を拠り所としているだろうか、ということだ。

結論として、仮にホブズ解釈において意志を最終的な秩序の拠り所とする議論が提示されてい

²¹⁰ オークショット政治思想において、「伝統」から「プラクティス」への転換が何を意味しているかは一つの論点を形成している。しかし、いくつかの推測がなされるだけで、未だに何がどのように変化したのかは解らないままであると言ってさしつかえないだろう。例えば、以下のような研究を参照。[Auspitz 1976a:268-80]; [Rayner 1985:320-2]; [Orr 1992:50-8]; [Franco 1992:42-3]; [Tregenza 2003:69-71]; [Turner 2003b:356-8]; [McIntyre 2004:67;67, n. 63;70, n. 72].

るとしても、『行為論』においては明らかに、意志は秩序の拠り所とはされていない。その理由は最も直接には、第三章で述べた「人間行為の詩的性格」の議論、つまり、人間の行為を人間の内面にあるものの表れであるとする行為の見方を拒絶したオークショットの行為論にある。例えば、『行為論』のなかの、人間行為の自由を述べる文脈において「意志」は以下のように規定されている。

「……彼〔＝当該行為主体〕は、彼がすることや言うことを「意志する will」ことができる（あるいは、できると自分でそう信じている）から「自由」なわけではない。彼が「自由」なのは、彼の状況への応答が、……知性を要する取り組み intelligent engagement の結果だからである。それどころか、「意志 the will」と言われるものは知性以外の何ものでもなく、行為における知性 intelligence in doing 以外の何ものでもない。引き潮に「意志」があることを否定する〔＝潮の満ち引きが、海の意志で行われているということを否定する〕際にわれわれが拒否しているもの、それは、〔引き潮を〕知性の表れとして認識することである」[OHC:39]。

ホッブズ解釈においては、「公民的権威を創造しつつその臣民になる個人は……絶対的意志である」[HCA:56]とされ、意志の性格からして「絶対的」な自由をもつとされていた。しかし、少なくとも『行為論』では、人間の行為が本質的に自由であることは意志のゆえではないとされている。また、それだけではなく、そもそも「意志」それ自体が「知性」と言い換えられている²¹¹。

よって、意志を秩序の拠り所とするという点が最終的にオークショット自身の理論に採り入れられているとは考えられない。その一方で、法を創る権威が絶対的であるという点はほぼそのまま彼の理論のなかに受容されていると思われる。例えば、以下のようにして、権威の絶対性が述べられている。

「黙従の要素は、権威への同意である。……公的事項 respublica〔＝法体系〕の権威に同意しないことは、公民的結社 civil association〔＝政治共同体〕を終わらせる決意表明であり、〔権威に〕本当に異を唱える非同意者は、……分離論者〔＝共同体内部の集団でもって新しい共同体を創ろうと分離を企てる者〕であるか、内乱でもって公民状態〔＝政治共同体〕を破壊せんとする者であるかのいずれかである。そのいずれかに着手する者は誰でも、政治を捨て、国外逃亡を、あるいは国家転覆をせんとする者だ」[OHC:163-4]。

いくつか『行為論』に特有の述語が使われているが、ここで強調されているのは、政治共同体における法を創る権威が絶対的であり、権威の否定は政治共同体そのものの破壊を意味するということ

²¹¹ 同じ議論は、『行為論』と同時期の他の著述にも見られる。例えば、[VLL:18]を参照。

だ²¹²。権威の絶対性についてはホッブズを踏襲しながら、その一方で意志を最終的な根拠から外すとすれば、当然、権威は何によって根拠づけられ制約されるのかということが問題となる。言い換えれば、主権的権威の定める法はすべてが主権的権威の命令として正当化されるのか、ということだ。

ここでオークショットは「プラクティス」としての法という考えに訴える。彼の言う「公民的結社 civil association」、すなわち、彼が近代国家を理念的に——ある種の理想として——捉えた政治共同体の法は、以下のようなルールから成るべきだとされる。

「……ルールは、実質的行為・発話を命令、禁止、あるいは勧奨しない。それらルールが行為主体に何をすべきか、何を言うべきかを告げることはあり得ない。すなわち、〔それらルールは〕行為選択に際して承諾されるのに適切な抽象的考慮事項であ〔る〕……」[OHC:126]。

すなわち、行為の形式（やり方）にだけ関わるのであって、行為の実質（何を言うか、何をするか）には一切関わらないルールが「公民的結社」の法として権威をもつのである。そのような法が「プラクティス」としての法である。行為の実質には関わらず形式のみを制限するという「プラクティス」の側面を理解するために、以下の規定も見ておこう。

「プラクティスの概念とは以下のものである。プラクティスとは、次のような条件、慣習、ルールなどなどの合成品である。すなわち、実質的行為を特定する命令でもなく、……道徳的考慮事項として、実質的行為の選択において承諾すべき条件で、かつ、あらゆる実質的行為の望みの結果には無関係であり、さらに実質的目的を一切もたない、そうした条件、慣習、ルールなどなどの合成品である……」[OHC:182 [強調は引用者]]。

どのような行為をなすかを命令することはなく、どのような行為をなすにしても承諾しなければならない条件——それが法を「プラクティス」とすることの一つの重要な含意であることは確認できると思われる。よって、「……その管轄範囲に入るすべての行為主体は、ルールという観点からみて対等である、と同時に、それぞれの行為主体にはそのルール承諾の義務がある」[OHC:125-6]というように、「プラクティス」としての法は、いかなる行為の実質にも関わらない一方で、すべての人間が従わなければならないとされる。

かくして、意志、言い換えれば個人の合意という制約のない権威が定める法は、「プラクティス」

²¹² オークショットのホッブズ論における権威論と、『行為論』の権威論とが、とくにその絶対性という点で共通しているということは、以下の研究によっても確認されている。[Tregenza 2003:Ch. 3, esp. 109-18];[Gerencser 2000:Ch. 5]。また、権威を基礎づける「意志」の要素をオークショットがそのまま受け入れていないことについては、[Gerencser 2000:111-8]を参照。

として、行為の実質を一切規定せずに行為のやり方のみを規定するものである。つまり、権威が絶対化される一方で、その法は、すべての人びとに受容されるための形式化を課されることになるのだ。このように、絶対的権威をそなえた法が形式化されなければならないのは、近代国家における〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉が要請される状況に関わる。それは、「全員が相互に見知らぬ者どうしであり、相互への愛着をもたず、全員で協働する事業もない人びと」[OHC:253〔強調は原文〕]の間に共同性を成立させなければならない状況である。

そうした人びとの間には、当然、自然に、すなわち不変的に共通のいかなるものも存在しない。それゆえ、秩序の根拠としていかなるものも前提することができない。そのような場合に成立可能な秩序とは、いかなる根拠もないにもかかわらず——否、むしろそうであるからこそ——絶対的な権威が創造する、きわめて形式的な法関係でしかないであろう。つまり、法的関係それ自体の創造である。それは、近代国家における〈近代的なもの＝立法的なもの〉の極限と言える。実際、オークショット自身が、「法の定立」（立法）について、次のように述べている。

「そうした〔立法〕手続きがどのくらい使用されるかは、状況しだいであるが、公民状態〔＝政治共同体の法体系²¹³〕においては、その手続きにあまりにも容易に訴えるのは、いくらか雑で冒険的である。……。法の定立は、行為あるいは発話の選択をなすにあたって市民が承諾すべき条件を、権威的テキストのなかにおいて記述することであり、かつ、そうした条件の承諾が、ある日から義務になる旨を断言すること、である」[OHC:138〔強調は引用者〕]。

立法は、きわめて急激な変化の創造である。それゆえ、常にそれに訴えるべきではない。しかしながら、近代国家において〈近代的なもの＝立法的なもの〉は、例外的な状況であるとは言え、少なくとも可能性としては常に潜在していると言うことができる。

2. 日常言語としての「プラクティス」——〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉に含まれる〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉

第三章および第四章で確認したことは以下のようにまとめられる。焦点的に解釈の対象としたのは、合理主義批判において提示される概念、すなわち「アクティビティ」や「伝統」である。それらは、いずれも既存秩序への参加とその維持を基本とするという意味で保守的な秩序維持を基調としながらも、それが何らかのかたちで維持される限り創造的な関与が可能である。同時に、アク

²¹³ 「公民状態 civil condition」が何であるかは『行為論』における最大の難問の一つである。『行為論』のなかでは、「ルール・オブ・ロー rule of law」、「公民的結社 civil association」、「公民的關係 civil relationship」などとほぼ互換的に用いられることについては、[Mapel 1992:66];[Gerencser 2000:127]を参照。簡潔には、法のみによって人びとが関係している状態が「公民状態」であるが、引用文中の文脈では、政治共同体の法体系のことを指すと考えても大きな間違いはない。なお、本章で問題にした、形式的な法の周到な考察を行っている代表的研究として[Liddington 1984];[Mapel 1992]を挙げておく。

ティヴィティそのものが複数かつ多様であるという意味で、また、伝統の内部に多様性が含まれているという意味で、多様な秩序が併存しつつ維持される。

アクティヴィティや伝統に含まれている、一方における保守的な契機と、他方における創造性と多様性ないし複数性の契機とは、合理主義批判の段階では基本的には前者に重点が置かれていたとすることができる。すなわち、秩序の維持を前提としたうえでの創造性と多様性ということだ。よって、或る既存秩序の維持——それがアクティヴィティへの参加であり、伝統の受容である——を抛り所にした秩序のあり方を構想することが、合理主義批判における「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」の重要な前提であったと思われる。

以下で考えたい問題は、『行為論』におけるオークショットは、合理主義批判では強調されていた、維持すべき既存秩序の存在を重視していないのではないかということである。言い換えると、『行為論』における「プラクティス」概念によってアクティヴィティや伝統が述べ直される時、創造性や多様性の契機が前面に出てくるのではないだろうか。そうした思考の転換を考えるために、既に第三章で引いた以下の一節に再度注目してみる。

「人間には「歴史」はあっても「自然本性」はない。行為のなかでそうなるところのものである He has 'history' , but no 'nature' ; he is what in conduct he becomes」 [OHC:41]。

これは、〈習得する動物〉という人間観をオークショットがもったこと、すなわち、人間が所与としてはじめから人間であるのではなく、すべてを学習＝習得によって獲得することで人間になっていくという人間観に至ったことの最終的帰結である。このことはすでに第三章で述べた。ここでその議論をさらに押し進めてみたい。つまり、以上の一節は、単に「自然本性（あるいは本質） nature」という不変的なものを否定しているだけではなく、実は「歴史」をも人間の抛り所として否定しているのではないかということである。それは、上記の一節に続けられる以下の部分をみるとき明らかになる。

「……その「歴史」は、進化論的プロセスや目的論的プロセスではない。その「歴史」とは、彼が日常的取り組みのなかで自分で定立＝構成するもの what he enacts for himself in diurnal engagement である」 [OHC:41]。

ここで注目すべきは、「歴史」を「日常的取り組みのなかで自分で定立＝構成するもの」と規定していることだ。不変的に共有される一切を否定したオークショットにとっての人間は、すべてを習得する存在として規定された。とすると、人間は「歴史」すなわち既存秩序への参与から始めなければならないのだ。ここでその参与のあり方についてもう一度考えてみると、既存秩序そのものを

も定立＝構成＝創造していく存在として関与することが考えられる。どの程度創造的な関わり方をもつかはそれぞれの「人間」に委ねられているだろうが、少なくとも自明の前提として不動の歴史＝既存秩序があるとは考えにくい。

ただし、このように「歴史」ないし「伝統」という既存秩序の意義が相対化される一方で、いかなるものであっても、自分で無から創造するのではなく、つねに習得されなければならないことは絶えず強調されている。したがって、以下のように、プラクティスの伝達が重要であることが述べられる。

「実際、歴史的な人格、すなわち、獲得した *acquired* [=もともと持っていない] 信念・理解・感情・想像・性向・ワザ・スキルなどなどから構成される……歴史的な人格としての行為主体は、教育と呼ばれる世代間のやりとりのなかで姿を現すのである。教育という世代間のやりとりのなかで、局地的な [=普遍的でない] 人間の舞台への新規参加者は、その [舞台の] 「神秘」へと導き入れられる。「神秘」とはすなわち、人間が独力で創案した色々なプラクティスのことである。そういうプラクティスへと導き入れられるのだ。……そうした [教育という] やりとりにおいて習得されるものは……行為主体 [=人間] であるというワザの数々である」 [OHC:59]。

習得を前提として多様に変化していく点を捉えて、オークショットは「プラクティス」を「口語的交際 [=堅苦しくない関係] の日常言語 *vernacular language of colloquial intercourse*」 [OHC:63] であるとする。

そうした言語としての「プラクティス」規定には、重要な政治的含意がある。というのも、オークショットは「公民的結社」を「日常言語」としてのプラクティスとして規定し [OHC:123-4;127-8]、その言語としての性格を繰り返し強調しているからである。それは以下の三つのことを意味している。

すなわち、第一に、一方において、オークショットにとっての政治共同体とは、その中に入ることによって習得されつつ次世代へと受け継がれていくという意味で、既存秩序を前提とした秩序維持活動を基本とするということである。つまり、近代国家における〈中世的なもの〉＝〈司法的のもの〉が前面に出ているのが近代国家の常態であるということだ。それは、以下のオークショットの発言によって確かめられる。

「……公民的結社は、立法の刷新を継続することには依拠せず、裁決の結論を継続することに依拠するのである。」 [OHC:138, n. 1]。

第二に、他方において、『行為論』の時期の彼の政治思想には、そうした秩序維持、つまり、〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉の中に、かなりの程度の創造性が含まれていて、維持すべきものさえも創造するというように、創造の契機、言い換えれば〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉の要素が、相当程度に混入していると考えられるのである。

そして第三に、特定の誰か（例えば、「職業としての守り手」[OHC:66]）が権威的に言語＝秩序のあり方を維持するのでもなければ、特定の権威ある誰か（例えば、「文法作成者や辞書編纂者」[OHC:66]）が言語＝秩序に変化をもたらすのでもない。要するに、「日常言語」には権威は一切不要なのだ。

3. 〈立法的なもの〉と〈司法的なもの〉の融合

これまでに確認してきたのは以下のことである。第一に、「人間が意図的に創造する秩序 human achievement」としてのホップズ解釈は、『行為論』において、意志という根拠ないし制約がなくなる一方で法を創る権威のみが絶対化された。それによって、法とは「プラクティス」である、つまり、行為の実質には関与せず形式のみに関わるのでなければならないという、形式化という限定が付されることになった。それは、相互に一切関係のない人びとを関係させる法的関係の創出という、言わば〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉の極限形態を表していた。

第二に、「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 human achievement」としての合理主義批判は、『行為論』において、維持すべき既存秩序、言い換えれば伝統ないし歴史をもそのまま受容するのではなく、創造的に既存秩序に関与することが強調される一方で、あくまでも習得＝維持の要素は残された。それが「プラクティス」とは日常言語であるという規定の意味することである。さらに、政治共同体も日常言語であるとされたことにより、たしかに〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉が基本にありつつ、話者（＝政治の参加者）の創造的な面、つまり〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉の混入が認められた。

以上から、オークショットが『行為論』において述べている政治共同体の秩序は、一方において、権威と形式的な法ないしルールの側面、すなわち〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉の強調となる。しかし他方において、日常言語としての政治共同体という側面、つまり〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉の強調でもある。では、その両者のいずれが政治共同体の本質であるのか。

これまでのオークショット解釈は、そのどちらを強調するかによって対照をなしてきたと思われる²¹⁴。それらの矛盾を解く鍵の一つとして、彼の近代国家認識に目を向けたい。

²¹⁴ 代表的な例として、[Auspitz 1976:278-9]と[Franco 1990b:424-5]の対照的な解釈が挙げられる。また、オークショットの政治共同体（「公民的結社 civil association」）の日常言語としての性格と、「公民的結社」の権威ないし権力とのあいだには矛盾ないし飛躍があるという批判として、例えば、[Berki 1981:574-5]が挙げられる。

「そうした〔近代国家をつくり出してきた〕運動は、その〔ヨーロッパ近代国家が形成され出した〕時代から今日に至るまでずっと継続中のもので、中断はない……」[OHC:186]。

「〔近代国家の〕新たな統治者は、完全になじみのない道を歩いたのではない。が、彼の状況はかなり新奇なもので、容易に意のままになるものではなかった。それどころか、のちに判明することだが、終わりなき活動 *interminable enterprise* に乗り出したのであった。……国家建設の取り組み *the engagement of constructing a state* は、依然として、近代ヨーロッパ統治の、永遠の構成要素 *permanent ingredient* なのだ」[OHC:189]。

以上の引用から判るように、オークショットが繰り返し述べているのは、近代国家とは何かしら既に完結した存在ではなく、今もなお形成途上にあるということだ²¹⁵。近代国家が形成途上にあるということは、以下のことを意味している。本論文では、近代国家が中世と近代との連続面と断絶面とを併せ持つというオークショットの議論を踏まえて、それぞれを〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉、〈近代的なもの〉＝〈立法的なもの〉と表現した。近代国家が形成途上にあるというのは、そのいずれかが本質だというのではなく、状況しだいでどちらかが優位になり得るということだ。

そのような近代国家認識を前提にすれば、絶対的権威による形式的ルールと、権威が不在の日常言語というそれぞれの政治共同体の特徴づけは、常に流動的で、どちらかのみになるということはないと考えられる。そうした流動的状况を理論化した結果として、一方において絶対的権威と形式的ルールが強調されると同時に、他方において権威不在の日常言語が強調されているのである。オークショットの政治思想を「人間が創る秩序 *human achievement*」として規定したのは、一方において、〈立法的なもの〉と〈司法的なもの〉との相互補完的な融合形態、すなわち、「人間が意図的に創造する秩序 *human achievement*」と「人間行為の積み重ねにより生成された秩序 *human achievement*」との相互継起状態、それらの不断の流動的な過程を表すためであると同時に、他方において、その秩序の最終的な行く末は、われわれ個々の人間に委ねられていることを示すために他ならない。

おわりに

最後に、オークショット政治思想を保守とするのかりベラルとするのか、あるいはそのいずれを重視した融合であるとするのかという問題に答えておく。彼の政治思想は、近代国家における〈中世的なもの〉＝〈司法的なもの〉の契機、言い換えれば秩序の司法的維持活動を基本とする点で、保守的であることは間違いない。しかし次の二点を考慮しなければならない。第一に、すでに合理

²¹⁵ 以下の叙述も参照されたい。[OHC:188, 196, 197]。

主義批判においてアクティビティや伝統を強調していた頃から、そうした概念のうちには、秩序の多様性と複数性、そして行為主体の秩序への創造的な関与が含まれていた。第二に、『行為論』においては、伝統などの既存秩序を維持するというよりも、参加者がむしろ出発点にあるべき既存秩序すらも創造していくというように、創造性が相当に強調される一方で、保守的な維持の姿勢は後景に退いていった。以上二点を考慮した場合、秩序に対する人間の自由で創造的な関わり方を「リベラル」と言うのであれば、リベラルな要素が多分に認められるとあっていいだろう。けれども、「習得」ということが最終的に消えなかったことから判るように、保守的な要素は常に存在していたことも認められる。ただし、それは、特定共同体に存在する伝統を守るという意味での政治的保守主義とは、おそらく相容れない立場である。一言では、オークショットの政治思想が保守的な創造であるということ、これが本論文で明らかになったことである。

文献

[1] オークショットの著作

* 以下は、本論文で用いられるオークショットの作品の略記号と原タイトルである。引用に際しては、原則として本文中に[OHC:48]あるいは[ItL:xvi]のように出典箇所を表記している。訳は、全て原典から行うこととし、邦訳のあるものは適宜参考にしているが、訳出にあたっては拙訳を用いている。引用文中の〔 〕は引用者による補足、「……」は中略を表す。

[EM]: *Experience and Its Modes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995. (Original work published in 1933.)

[DSH]: “Dr. Leo Strauss on Hobbes”, in *Politica*, Vol. 2, 1936-7, pp. 364-79. (= [HCA:132-49].)

[SPD]: *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

[ItL]: “Introduction to *Leviathan*”, in Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, ed. by Michael Oakeshott, Oxford: Basil Blackwell, 1946, pp. vii-lxvi. (= [HCA:1-74].)

[RiP]: “Rationalism in Politics”, in *Cambridge Journal*, Vol. 1, 1947-8, pp. 81-98, pp. 145-57. (= [RP:5-42].)

[CD]: “The ‘Collective Dream of Civilisation’”, in *Listner*, Vol. XXXVII, No. 960, 1947, pp. 966-7. (= [HCA:150-4].)

[SS]: “Science and Society”, in *Cambridge Journal*, Vol. 1, 1947-8, pp. 689-97.

[TB]: “The Tower of Babel”, in *Cambridge Journal*, Vol. 2, 1948-9, pp. 67-83. (= [RP:465-87].)

[Letter to Popper]: “The Popper-Oakeshott Letters, 1948”, in “Rationalism and Tradition: The Popper-Oakeshott Conversation”, in *European Journal of Political Theory*, Vol. 13, No. 1, 2014, pp. 21-4.

[RC]: “Rational Conduct”, in *Cambridge Journal*, Vol. 4, 1950-1, pp. 3-27. (= [RP:99-131].)

[PE1]: *Political Education*, Cambridge: Bowes and Bowes, 1951.

[PE2]: “Political Education”, in *Philosophy, Politics, and Society*, ed. by Peter Laslett, Oxford: Basil Blackwell, 1956, pp. 1-21.

[VP]: *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, London: Bowes and Bowes, 1959. (= [RP:487-541].)

[PE3]: “Political Education”, 1962 (= [RP:43-69]).

[RIP]: *Rationalism in Politics and Other Essays*, London: Methuen, 1962. (渋谷浩・他訳『保

守的であること』〔抄訳〕、昭和堂、1988年、嶋津格・他訳『政治における合理主義』、勁草書房、1988年)

- [Review Coleridge]: “Coleridge and The Modern State” (Review of *Coleridge and The Modern State*, by D. P. Calleo, in *New Society*, 7 (9 June 1966)) (= [VMES:203-5]).
- [OHC]: *On Human Conduct*, Oxford: Oxford University Press, 1975. (野田裕久訳『市民状態とは何か』〔部分訳〕、木鐸社、1993年)
- [HCA]: *Hobbes on Civil Asssociaton*, Oxford: Basil Blackwell, 1975. (中金聡訳『リヴァイアサン序説』、法政大学出版局、2007年)
- [OMHC]: “On Misunderstanding Human Conduct: A Reply to My Critics”, in *Political Theory*, Vol. 4, No. 3. 1976, pp. 353-67.
- [TP]: “Talking Politics”, in *National Review*, Vol. 27, 1975, pp. 1345-7, 1423-8. (= [RP:438-61])
- [VME]: “The Vocaburary of a Modern European State”, in *Political Studies*, Vol. 23, Nos. 2-3, and Vol. 23, No. 4, 1975, pp. 319-41, pp. 409-14. (= [VMES:232-66])
- [OH]: *On History and Other Essays*, Oxford: Basil Blackwell, 1983. (添谷育志・中金聡訳『歴史について、およびその他のエッセイ』、風行社、2014年)
- [VLL]: *The Voice of Liberal Learning: Michael Oakeshott on Education*, ed. by T. Fuller, New Haven and London: Yale University Press, 1989.
- [RP]: *Rationalism in Politics and Other Essays*, New and Expanded Edition, Indianapolis: Liberty Press, 1990. (嶋津格・他訳『改定増補版 政治における合理主義』、勁草書房、2013年)
- [RPML]: *Religion, Politics and Moral Life*, ed. by Timothy Fuller, New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- [MPME]: *Morality and Politics in Modern Europe*, ed. by Shirley Robin Letwin, New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- [PFPS]: *The Politics of Faith and the Politics of Skepticism*, ed. by Timothy Fuller, New Haven: Yale University Press, 1996.
- [Letter on Hobbes] “Letter on Hobbes”, in *Political Theory*, Vol. 29, No. 6, pp. 834-6.
- [WH]: *What is History? and Other Essays*, ed. by Luke O’ Sullivan, Exeter: Imprint Academic, 2004.
- [LHPT]: *The Lectures in the History of Political Thought*, eds. by T. Nardin and L. O’ Sullivan, Exeter: Imprint Academic, 2006.
- [VMES]: *The Vocaburary of Modern European State*, ed. by Luke O’ Sullivan, Exeter: Imprint Academic, 2008.

[CPJ]: *The Concept of Philosophical Jurisprudence*, ed. by Luke O' Sullivan, Exeter: Imprint Academic, 2009.

[NB]: *Michael Oakeshott: Notebooks, 1922-86*, ed. by Luke O'Sullivan, Exeter: Imprint Academic, 2014.

[2] オークショットについての著作

* 以下は、オークショットについての研究著作である。引用の出典および参照箇所は、かっこ[]内に略記号のあとのアラビア数字で原著頁を示した。なお、邦文は必ずしも邦訳に忠実ではない。

[Abel, C. 2005] "Appropriating Aristotle", in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exeter: Imprint Academic, pp. 36-60.

[—————2009] "Oakeshottian Modes at the Crossroads of the Evolution Debates", in *Zygon*, Vol. 44, No. 1, pp. 197-222.

[—————2010a] "Foreword", in *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, ed. by C. Abel, Exeter: Imprint Academic, pp. xi-xvi.

[—————2010b] "Oakeshott's Wise Defense: Christianity as a Civilization", in *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, ed. by C. Abel, Exeter: Imprint Academic, 2010, pp. 17-31.

[—————2012] "Whatever it Turns Out to be, Oakshott on Aesthetic Experience", in *A Companion to Michael Oakeshott*, eds. by P. Franco and L. Marsh, University Park: The Pennsylvania University Press, pp. 151-72.

[Auspitz, J. L. 1976a] "Individuality, Civility, and Theory: The Philosophical Imagination of Michael Oakeshott", in *Political Theory*, Vol. 4, No. 3, pp. 261-94.

[—————1976b]: "Bibliographical Note", in *Political Theory*, Vol. 4, No. 3, pp. 295-300.

[—————2010]: "What is Political Thought? The Example of Law in Greece and Rome in Oakshott's London School of Economics Lectures", in *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, ed. by C. Abel, Exeter: Imprint Academic, pp. 64-76.

[Archer, J. 1979] "Oakeshott on Politics", in *The Journal of Politics*, Vol. 41, No. 1, pp. 150-68.

[Benn, S. I. & Peters, R. S. 1959] *Social Principles and the Democratic State*, London: George Allen & Unwin.

[Berki, R. N. 1981] "Oakeshott's Concept of Civil Association: Notes for a Critical Analysis", in *Political Studies*, Vol. 29, No. 4, pp. 570-85.

- [Blumler, J.G. 1964] "Politics, Poetry, and Practice", in *Political Studies*, Vol.7, pp.355-61.
- [Boucher, D. 2012] "Oakeshott in the Context of British Idealism", in *The Cambridge Companion to Oakeshott*, ed. by E. Podoksik, Cambridge: Cambridge University Press, pp.247-73.
- [Breyfogle, T. 2010] "Language and the Conversation of the Religious Disposition", in: *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, ed. by C. Abel, Exeter: Imprint Academic, pp.32-62.
- [Brown, J.M. 1953] "A Note on Professor Oakeshott's Introduction to the *Leviathan*", in *Political Studies*, Vol.1, pp.53-64.
- [Candrea, D. 2005] "Oakeshott and Plato: A Philosophical Conversation", in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exeter: Imprint Academic, pp.2-20.
- [Catlin, G. 1963] "Review of *Rationalism in Politics and Other Essays*", in *The Western Political Quarterly*, Vol.17, No.1, pp.259-61.
- [Coats, W.J. 1985] "Michael Oakeshott as Liberal Theorist", in *Canadian Journal of Political Science*, Vol. XVIII, No. 4, pp.773-87.
- [—————2005] "Michael Oakeshott and the Poetic Character of Human Activity", in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exeter: Imprint Academic, pp.306-15.
- [Covell, C. 1986] "Michael Oakeshott", in *The Redefinition of Conservatism: Politics and Doctrine*, Hong Kong: Macmillan Press, pp.93-143.
- [Crick, B. 1953] "The World of Michael Oakeshott: Or The Lonely Nihilist", in *Encounter*, pp.65-74.
- [Crossman, R.H.S. 1951] "The Ultimate Conservative", in *The New Statesman and Nation* Vol.42, No.1063, pp.60-1.
- [Digeser, P. and Flathman, R. 2012] "Oakeshott's *On Human Conduct*", in *The Cambridge Companion to Oakeshott*, ed. by E. Podoksik, Cambridge: Cambridge University Press, pp.199-221.
- [Dowling, R.E.1959] "Oakeshott's Theory of Reason, Tradition and Conservatism", in *The Australian Journal of Politics and History*, Vol.5, No.1, pp.51-63.
- [Franklin, J. 1963] "Review of *Rationalism in Politics and Other Essays*", in *The Journal of Philosophy*, Vol.50, No.26, pp.811-20.
- [Franco, P. 1990a] *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, New Heaven and London : Yale University Press.
- [—————1990b] "Michael Oakeshott as Liberal Theorist", in *Political Theory*, Vol.18, No.3,

- pp. 411-36.
- [—————1992] “Oakeshott’s Critique of Rationalism Revisited”, in *The Political Science Review*, vol. XXI, pp. 15-43.
- [—————2004] *Michael Oakeshott: An Introduction*, New Heaven and London: Yale University Press.
- [—————2005] “Oakeshott’s Relationship to Hegel”, in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exeter: Imprint Academic, pp. 117-31.
- [Fuller, T. 1990] “Forward and Bibliography”, in *Rationalism in Politics and Other Essays*, pp. xiii-xxvi.
- [Friedman, R. B. 1989] “Oakeshott on the Authority of Law”, in *Ratio Juris*, Vol. 2, No. 1, pp. 27-40.
- [—————1992] “What Is a Non-Instrumental Law?”, in *Political Science Review*, Vol. XXI, pp. 81-98.
- [—————2005] “Michael Oakeshott and the Elusive Identity of the Rule of Law”, in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exeter: Imprint Academic, pp. 160-80.
- [Gamble, A. 2012] “Oakeshott’s Ideological Politics: Conservative or Liberal”, in *The Cambridge Companion to Oakeshott*, ed. by E. Podoksik, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 153-76.
- [Galston, W. A. 2012] “Oakeshott’s Political Theory: Recapulation and Criticisms”, in *The Cambridge Companion to Oakeshott*, ed. by E. Podoksik, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 232-44.
- [Gerencser, S. A. 1995] “Voices in Conversation: Philosophy and Politics in the Work of Michael Oakeshott”, in *The Journal of Politics*, Vol. 57, No. 3, pp. 724-42.
- [—————2000] *The Skeptic’s Oakeshott*, NY: St. Martin’s Press.
- [—————2003] “The Philosophy of Michael Oakeshott by Terry Nardin” (Review of *The Philosophy of Michael Oakeshott*, by Terry Nardin), in *Perspectives of Politics*, Vol. 1, No. 1, pp. 175-6.
- [—————2012] “Oakeshott on Law”, in *Companion to Michael Oakeshott*, eds. by P. Franco & L. Marsh, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, pp. 312-36.
- [Grant, R. 1990] *Oakeshott*, London: Claridge Press.
- [—————1991] “Inside the Hedge: Oakeshott’s Early Life and Work”, in *Cambridge Review*, vol. 112,

- pp. 106-9.
- [—————2005] “Oakeshott and the Nature and Place of Aesthetic Experience: A Critique”, in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exeter: Imprint Academic, pp. 293-305.
- [Greenleaf, W.H. 1966] *Oakeshott’s Philosophical Politics*, London: Longmans.
- [Jacobs, S. and I.Tregenza 2014] “Rationalism and Tradition: The Popper-Oakeshott Conversation”, in *European Journal of Political Theory*, Vol.13, No.1, pp. 3-24
- [Kos, E. 2005] “Platonic Themes in Oakeshott’s Modern European State”, in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exeter: Imprint Academic, pp. 21-36.
- [Krook, D. 1953] “Mr. Brown’s Note Annotated”, in *Political Studies*, Vol.1, pp. 216-27.
- [Laslett, P. 1950-1] “Michael Oakeshott: Political Education” (Review of Michael Oakeshott, *Political Education*), *Cambridge Journal*, Vol. 5, pp. 765-6, p. 768.
- [Letwin, S.R. 1989 (1974)] “Morality and Law”, in *Ratio Juris*, Vol. 2, No. 1, pp. 55-65. (Original work published in *Encounter*, Vol. 43, 1974, pp. 35-43.)
- [Liddington, J. 1984] “Oakeshott: Freedom in a Modern European State”, in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, eds. by Z. Pelczynski & J. Gray, London: The Athelone Press, pp. 289-320. (吉浜精一郎訳「オークショット」、飯島昇蔵・千葉真編『自由論の系譜』、行人社、1987年所収)
- [Mabbott, J.D. 1963] “Review of Rationalism in Politics and Other Essay”, in *Mind*, Vol. 57, pp. 609-11.
- [Mackenzie, W.J.M. 1955] “Political Theory and Political Education”, *Universities Quarterly*, Vol. 9, No. 4, pp. 351-63.
- [Malcolm, N. 2004] “Modern Philosopher of Tradition”, in *Daily Telegraph* (29, August).
- [—————2012] “Oakeshott and Hobbes”, in *The Companion to Michael Oakeshott*, eds. by P. Franco & L. Marsh, University Park: The Pennsylvania State University Press, pp. 217-31.
- [Marsh, L. 2005] “Constructionism and Relativism in Oakeshott”, in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exeter: Imprint Academic, pp. 238-62.
- [—————2006] “A History of Political Experience” (Review of *Lectures in the History of Political Thought* by Michael Oakeshott), in *European Journal of Political Theory*, Vol. 5, No. 4, pp. 504-10.
- [—————2010] “Ryle and Oakeshott on the “Knowing-How/Knowing-That” Distinction”, in *The*

- Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, ed. by C. Abel, Exeter: Imprint Academic, 2010, pp. 143–60.
- [Mapel, D. 1992] “Purpose and Politics: Can There Be a Non-Instrumental Civil Association?”, in *Political Science Reviewer*, Vol. XXI, pp. 63–80.
- [McIntyre, K. B. 2004] *The Limits of Political Theory: Oakeshott's Philosophy of Civil Association*, Exeter: Imprint Academic.
- [—————2010] “One Hand Clapping: The Reception of Oakeshott's Work by American Conservatives”, in *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, ed. by C. Abel, Exeter: Imprint Academic, pp. 255–67.
- [—————2012] “Philosophy and Its Modes: Oakeshott on the Practice of Philosophy”, in *A Companion to Michael Oakeshott*, eds. by P. Franco and L. Marsh, University Park: The Pennsylvania University Press, pp. 70–94.
- [Mead, W. B. 2003] “Michael Oakeshott as Philosopher”, in *The Political Science Reviewer*, Vol. XXXII, pp. 221–68.
- [—————2005] “The Importance of Michael Oakeshott of Polanyian Studies: With Reflections on Oakeshott's *The Voice of Liberal Learning*”, in *Tradition & Discovery*, Vol. XXXI, No. 2, pp. 37–44.
- [Miller, T. H. 2001] “Oakeshott's Hobbes and the Fear of Political Rationalism”, in *Political Theory*, Vol. 29, pp. 806–32.
- [Mitchell, M. T. 2002]: “Michael Polanyi and Michael Oakeshott: Common Ground, Uncommon Foundations”, in *Tradition & Discovery*, Vol. XXVIII, No. 2, pp. 23–34.
- [Minogue, K. 2005] “Oakeshott: Rationalism Revisited”, in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exeter: Imprint Academic, pp. 182–93.
- [—————2012] “The Fate of Rationalism in Oakeshott's Thought”, in *A Companion to Michael Oakeshott*, eds. by P. Franco and L. Marsh, University Park: The Pennsylvania University Press: The Pennsylvania University Press, 2012, pp. 232–47.
- [Molnár, A. K. 2010] “Conservatives' Paradox in Post-Communism”, in *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, ed. by C. Abel, Exeter: Imprint Academic, pp. 268–77.
- [Monro, D. H. 1974] “Godwin, Oakeshott, and Mrs. Bloomer”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 4, pp. 611–24.
- [Nardin, T. 2001] *The Philosophy of Michael Oakeshott*, University Park: The Pennsylvania State University Press.

- [—————2005] “Oakeshott’s Philosophy of the Social Sciences”, in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exeter: Imprint Academic, pp. 220–37.
- [Orr, R. 1992] “A Double Agent in the Dream of Michael Oakeshott”, in *Political Science Reviewer*, Vol. XXI, pp. 44–62.
- [O’ Sullivan, L. 2003] *Oakeshott on History*, Exeter: Imprint Academic.
- [Parekh, B. C. 1979] “Review Article: The Political Philosophy of Michael Oakeshott”, in *British Journal of Political Science*, Vol. 9, No. 4, pp. 481–506.
- [—————1991] “Living as an Immortal”, in *Cambridge Review*, Vol. 112, pp. 99–106.
- [—————1995] “Review Essay: Oakeshott’s Theory of Civil Association”, in *Ethics*, Vol. 106, No. 1, pp. 158–86.
- [Peardon, T. 1955] “The Currents in Contemporary English Political Theory”, in *The American Political Science Review*, Vol. 159, No. 2, pp. 487–95.
- [Pitkin, H. 1973] “The Roots of Conservatism: Michael Oakeshott and the Denial of Politics”, in *Dissent*, Vol. 20, pp. 496–525.
- [—————1976] “Inhuman Conduct and Unpolitical Theory: Michael Oakeshott’s *On Human Conduct*”, in *Political Theory*, Vol. 4, No. 3, pp. 301–20.
- [Postan, M. M. 1947–8] “The Revulsion from Thought”, *Cambridge Journal*, Vol. 1, pp. 395–408.
(小松芳喬訳「社会研究における理性」、小松芳喬『史実と問題意識』、岩波書店、1974年、1–29頁)
- [Podoksik, E. 2003a] “Oakeshott’s Theory of Freedom as Recognized Contingency”, in *European Journal of Political Theory*, Vol. 2, No. 1, pp. 57–77.
- [—————2003b] *In Defence of Modernity: Vision and Philosophy in Michael Oakeshott*, Thorverton, Exeter: Imprint Academic.
- [—————2004] “The Scientific Positivism of Michael Oakeshott”, in *The British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 12, No. 2, pp. 278–97.
- [—————2005] “How Oakeshott Became an Oakeshottean”, in *European Journal of Political Theory*, Vol. 4, pp. 67–88.
- [—————2008] “Overcoming the Conservative Disposition: Oakeshott vs. Tönnies”, in *Political Studies*, Vol. 56, pp. 857–80.
- [Rayner, J. 1985] “The Legend of Oakeshott’s Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics”, in *Canadian Journal of Political Science*, Vol. XVIII, No. 2, pp. 313–38.
- [Riley, P. 1991a] “Michael Oakeshott, Political Philosopher”, in *Cambridge Review*, Vol. 112,

- pp. 110–3.
- [—————1991b] “The Voice of Michael Oakeshott in the Conversation of Mankind”, in *Political Theory*, Vol. 19, pp. 334–5.
- [—————1991c] “In Appreciation: Michael Oakeshott, Philosopher of Individuality”, in *Review of Politics*, Vol. 54, pp. 649–64.
- [—————2001] “A Preface to an Unpublished MS by Michael Oakeshott on Hobbes’s *Leviathan*”, in *Political Theory*, Vol. 29, No. 6, p. 833.
- [—————2002] “The Political Philosophy of Michael Oakeshott” (Review of *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, by Paul Franco), in *American Political Science Review*, Vol. 86, No. 2, pp. 509–10.
- [—————2004] “Michael Oakeshott as a Critic of Hobbes’s Theory of the Will”, in *Rivista Di Storia Della Filosofia*, Vol. LIX, No. 1, pp. 359–67.
- [Rushton, M. 1992] “Michael Oakeshott: A Review Essay”, in *Review of Politics*, Vol. 54, No. 4.
- [Rees, J.C. 1953] “Professor Oakeshott on Political Education”, in *Mind*, Vol. 62, No. 245, pp. 68–74.
- [Smith, S.B. 2012] “Practical Life and The Critique of Rationalism”, in *The Cambridge Companion to Oakeshott*, ed. by E. Podoksik, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 131–52.
- [Spitz, D. 1976] “A Rationalist Malgré Lui: The Perplexities of Being Michael Oakeshott”, in *Political Theory*, Vol. 4, No. 3, pp. 335–52.
- [Sutherland, K. 2005] “Rationalism and Cognitive Science”, in *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, eds. by C. Abel & T. Fuller, Thorverton, Exete: Imprint Academic, pp. 263–80.
- [Thompson, M. P. 1992] “Michael Oakeshott: Notes on “Political Thought” and “Political Theory” in the History of Political Thought 1966–1969”, in *Politisches Denken*, Vol. 1, pp. 203–19.
- [—————2012] “Michael Oakeshott on the History of Political Thought”, in *A Companion to Michael Oakeshott*, eds. by P. Franco and L. Marsh, University Park: The Pennsylvania University Press, pp. 70–94.
- [Tregenza, I. 1997] “The Life of Hobbes in the Writings of Michael Oakeshott”, in *History of Political Thought*, Vol. 18, pp. 531–57.
- [—————2001] “Scepticism and Democracy in Michael Oakeshott’s Political Theory” (Review Article of *The Skeptic’ Oakeshott*, by Steven Gerencser), in *The Review of Politics*,

- Vol. 63, No. 3, pp. 617-20.
- [—————2003] *Michael Oakeshott on Hobbes: A Study in the Renewal of Philosophical Ideas*, Thorverton, Exeter: Imprint Academic.
- [—————2009] “The Philosophy and Poetry of Practice”(Review Article of *The Intimations Pursued: The Voice of Practice in the Conversation of Michael Oakeshott*, by Andrew Sullivan), in *The Review of Politics*, Vol. 71, No. 2, pp. 347-51.
- [—————2010] “Skepticism and Tradition: The Religious Imagination of Michael Oakeshott”, in *The Meanings of Michael Oakeshott’s Conservatism*, ed. by C. Abel, Exeter: Imprint Academic, pp. 2-16.
- [—————2012] “Oakshott’s Contribution to Hobbes Scholarship”, in *The Cambridge Companion to Oakeshott*, ed. by E. Podoksik, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 296-318.
- [—————and Jacobs, S. 2014] “Rationalism and Tradition: The Popper-Oakeshott Conversation”, in *European Journal of Political Theory*, Vol. 13, No. 1, pp. 3-24.
- [Turner, S. 1999] “The Significance of Shils”, in *Sociological Theory*, Vol. 17, No. 2, pp. 125-45.
- [—————2003a] “Tradition and Cognitive Science: Oakeshott’s Undoing of the Kantian Mind”, in *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 33, No. 1, pp. 53-74.
- [—————2003b] “The English Heidegger”(Review of *The Philosophy of Michael Oakeshott*, by Terry Nardin) , in *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 35, No. 3, pp. 353-68.
- [—————2010] “The Conservative Disposition and the Precautionary Principle”, in *The Meanings of Michael Oakeshott’s Conservatism*, ed. by C. Abel, Exeter: Imprint Academic, pp. 204-17.
- [Watkins, J. W. N. 1952] “Political Tradition and Political Theory”, in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 2, No. 9, pp. 323-37.
- [Wells, H. 1994] “The Philosophical Michael Oakeshott”, in *The History of Ideas*, Vol. 55, No. 1, pp. 129-45.
- [Winch, P. 1958] *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul. (森川真規雄訳『社会科学の理念』、新曜社、1977年)
- [Worthington, G. 1997] “Oakeshott’s Claims of Politics”, in *Political Studies*, Vol. XLV, pp. 727-38.
- [—————2000] “Michael Oakeshott and the City of God”, in *Political Theory*, Vol. 28, No. 3, pp. 377-98
- [—————2002] “The Voice of Poetry in Oakeshott’s Moral Philosophy”, in *Review of Politics*, Vol. 64, pp. 285-310.

- [—————2005] *Religious and Poetic Experience in the Thought of Michael Oakeshott*, Exeter: Imprint Academic.
- [有馬忠宏 1978] 「オークショットのホッブズ解釈について——『ホッブズの市民社会論』（1975）を中心として——」『同志社法学』第29巻6号、99-117頁。
- [渋谷浩 1981] 「自然法なき保守主義——マイケル・オークショット」飯坂良明・渋谷浩・藤原保信編『現代の政治思想』理想社、119-51頁。
- [—————1985] 「『法のルール』と政治——マイケル・オークショットの場合」『明治学院論叢』第377号、55-75頁。
- [—————1987] 「混沌の中の保守主義——現代英国保守思想の一考察」広瀬善男ほか編『法と政治の現代的課題—明治学院大学法学部二十周年記念論文集—』第一法規出版、613-36頁。
- [—————1988] 「オークショットの二分法的思考——『政治における合理主義』と『人間営為論』」『保守的であること——政治的合理主義批判』昭和堂、370-82頁。
- [添谷育志 1985] 「現代イギリス政治思想の系譜（2）——「海図なき海」への航海者、あるいは「conscienceの圧政」に抗して——M・オークショット論覚書（その1）」、『埼玉大学紀要（社会科学篇）』第33巻、1-10頁。
- [————— 1986] 「現代イギリス政治思想の系譜（2）——「海図なき海」への航海者、あるいは「conscienceの圧政」に抗して——M・オークショット論覚書（その2・完）」『埼玉大学紀要（総合編）』第5巻、1-32頁。
- [—————1988] 「『政治哲学者』オークショットの形成 『経験とその諸様態』から『政治における合理主義』へ」『保守的であること——政治的合理主義批判』昭和堂、358-69頁。
- [—————1995] 『現代保守思想の振幅 離脱と帰属の間』新評論。
- [—————2002] 「ナチズム・戦時動員体制・企業国家——マイケル・オークショットの思想形成と戦争体験——」宮田光雄・柳父圀近編『ナチ・ドイツの政治思想』創文社、373-411頁。
- [中金聡 1990a] 「オークショットにおける政治的保守主義（上）——その哲学的基礎づけ——」『早稲田政治公法研究』第30号、193-225頁。
- [—————1990b] 「オークショットにおける政治的保守主義（下）——その哲学的基礎づけ——」『早稲田政治公法研究』第31号、205-41頁。
- [—————1991a] 「政治的行為の理解のために（上）——オークショット『人間行為論』の研究——」『早稲田政治公法研究』第33号、157-90頁。
- [—————1991b] 「政治的行為の理解のために（下）——オークショット『人間行為論』の研究——」『早稲田政治公法研究』第34号、119-49頁。
- [—————1993] 「ホッブズとリベラル・トラディション——オークショットのリヴァイアサン解釈に

- ついて一」『早稲田政治公法研究』第42号、123-58頁。
- [—————1995]『オークショットの政治哲学』早稲田大学出版部。
- [—————2001]「近代ヨーロッパ国家の両義的性格」千葉眞・飯島昇蔵編『政治と倫理のあいだ』昭和堂、185-201頁。
- [—————2007]「解説 ホッブズとオークショット」中金聡訳『リヴァイアサン序説』法政大学出版局、207-54頁。
- [—————2008]「偶然性と政治——オークショットの場合」『政治思想研究』第8号、59-83頁。
- [—————2010]「モンテーニュとオークショット——懐疑主義的保守主義の系譜——」野田裕久編『保守主義とは何か』、228-48頁。
- [—————2014]書評「M・オークショット『[増補版]政治における合理主義』勁草書房」『図書新聞』2014年2月22日、3147号。
- [野田裕久 1988]「イギリス政治文化と保守主義——マイケル・オークショットを手かがりとして」『法学論叢』第123巻第2号、32-60頁。
- [—————1995a]「ハイエクとオークショット——合理主義批判型自由主義の展開（一）」『愛媛法学会雑誌』第22巻第1号、27-44頁。
- [—————1995b]「ハイエクとオークショット——合理主義批判型自由主義の展開（二）」『愛媛法学会雑誌』第22巻第2号、83-98頁。
- [渡辺幹雄 2006]『ハイエクと現代リベラリズム：「アンチ合理主義的リベラリズム」の諸相』春秋社。

[3] M・ポランニーの著作

* 以下は、本論文で用いられるM・ポランニーの作品の略記号と原タイトルである。引用に際しては、[LL:32=13]のように、原典と邦訳とを対応させて出典箇所を表記している。なお、邦文は必ずしも邦訳に忠実ではない。引用文中の〔 〕は引用者による補足、「……」は中略を表す。

[SFS]: *Science, Faith, and Society*, Introduction by Michael Polanyi, Chicago: The University of Chicago Press, 1964. (Original work published in 1946.) (中桐大有・吉田謙二訳『科学・信念・社会』、晃洋書房、1989年)

[LL]: *The Logic of Liberty*, London: Routledge and Kegan Paul, 1951 (長尾史郎訳『自由の論理』、ハーベスト社、1988年)

[PK]: *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974. (Original work published in 1958.) (長尾史郎訳『個人的知識

——脱批判哲学をめざして』、ハーベスト社、1985年)

[TD]: *The Tacit Dimension*, London: Routledge and Kegan Paul, 1967. (Original work published in 1966.) (佐藤敬三訳『暗黙知の次元』、紀伊國屋書店、1980年)

[KB]: *Knowing and Being*, ed. by Majorie Grene, Chicago: The University of Chicago Press, 1969. (佐野安仁他訳『知と存在——言語的世界を超えて——』、晃洋書房、1985年)

[4] その他

* 以下は、[1][2][3]以外の参照文献である。引用の出典および参照箇所は、かっこ[]内に略記号のあとのアラビア数字で原著頁を示した。なお、邦文は必ずしも邦訳に忠実ではない。

[Brown K. 1965] *Hobbes Studies*, ed. by Keith Brown, Oxford: Basil Blackwell.

[Hobbes, T. 1946] *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, ed. by Michael Oakeshott, Oxford: Basil Blackwell. (水田洋訳『リヴァイアサン』四分冊、岩波文庫、1992年)

[Greenleaf, W.H. 1969] “Hobbes: The Problem of Interpretation”, in *Hobbes-Forschungen*, Hrsg. von R. Koselleck und R. Schnur, Duncker & Humboldt: Berlin, pp.9-31.

[Letwin, S.R. 1976] “Hobbes and Christianity”, in *Daedalus*, Vol.105, No.1, pp.1-21.

[Mitchell, M.T. 2006] *Michael Polanyi: The Art of Knowing*, Wilimington: ISI Books.

[Nagel, T. 1959] “Hobbes’s Concept of Obligation”, in *The Philosophical Review*, Vol.LXVIII, No.1.

[Parry, G. 1969] “Performative Utterances and Obligation in Hobbes”, in *Philosophical Quarterly*, Vol.XIX, pp.246-52.

[Plamenatz, J. 1965] “Mr. Warrender’s Hobbes”, in *Hobbes Studies*, ed. by K. Brown, Oxford: Basil Blackwell, pp.73-87.

[Polya, G. 1948 (1945)] *How to Solve it: A New Aspect of Mathematical Method*, New Jercey: Princeton University Press. (Original work published in 1945.) (柿内賢信訳『いかにして問題をとくか』、丸善出版、1954年)

[Quinton, A. 1978] *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England From Hooker to Oakeshott*, London & Boston: Faber and Faber. (岩重政敏訳『不完全性の政治学——イギリス保守主義思想の二つの伝統』、東信堂、2003年)

[Raphael, D.D. 1962] “Obligations and Rights in Hobbes”, in *Philosophy*, vol. XXXVII, No.142.

- [Tuck, R. 1989] *Hobbes*, Oxford: Oxford University Press. (田中・重森訳『トマス・ホッブズ』、未来社、1995年)
- [Riley, P. 1982] *Will and Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [———1992] “Introduction”, in *Essays on Political Philosophy*, ed. by P. Riley, Rochester: University of Rochester Press, pp. ix-xxviii.
- [Rorty, R. 1989] *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press. (齊藤純一・山岡龍一・大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯』、岩波書店、2000年)
- [Ryan, A. 1988] “Hobbes and Individualism”, in *Perspectives on Hobbes*, eds by G. A. J. Rogers and A. Ryan, Oxford: Clarendon Press.
- [Ryle, G. 1952(1949)] *The Concept of Mind*, London Hutchinson’s University Press. (Original Work Published in 1949.)
- [Skinner, Q. 2002] “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State”, in *Visions of Politics*, by Q. Skinner, Vol. 3: Hobbes and Civil Science, Cambridge University Press.
- [Taylor, A. E. 1938(1965)] “The Ethical doctrine of Hobbes”, in *Philosophy*, Vol. VIII. (reprinted in *Hobbes Studies*, ed. by K. Brown, Oxford: Basil blackwell, 1965, pp. 35-55.)
- [Warrender, H. 1957] *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press.
- [———1979] “Political Theory and Historiography: A Reply to Professor Skinner on Hobbes”, in *Historical Journal*, Vol. 22, No. 4, pp. 931-40.
- [石川健治 1994] 「国家・国民主権と多元的社会」樋口陽一編『講座憲法学2』、71-108頁。
- [———1997] 「承認と自己拘束」岩波講座『現代の法I』、31-64頁。
- [大沢秀介 1996] 「知識の個人主義——近代哲学の神話」森際康友編『知識という環境』名古屋大学出版会、15-36頁。
- [岡本賢吾 1987] 「《他なるもの》への写像：ヘーゲル・カントール・ゲーデルの記号論的思考を横断するもの」『現代思想 特集 メタファーの修辞学』1987年5月号、191-205頁。
- [———1988] 「《同じなるもの》のマテシス1：或いは「秩序 ordo」の臨界点への問い」『現代思想 特集フーコーの18世紀 表象の臨界とサブライム』1988年11月号、183-9頁。
- [———1993] 「関係の存在をどう捉えるか：ラッセルが「アイデアリズム」の哲学から引き出した一つの問題」『現代思想 7月臨時増刊号 ヘーゲルの思想』1993年、290-309頁。
- [加藤喜代志 1974] 「ホッブズ研究」『歴史学研究』第407号、30-9頁。
- [川添美央子 2003] 『人為と自然』創文社。

- [黒田亘 1973]「知識と行為」大森荘蔵『講座哲学 2巻 世界と知識』東京大学出版会、133-62頁。
- [—————1975]『経験と言語』東京大学出版会。
- [—————1980]「知にいたる道」沢田允茂他編『科学と存在論』思索社、209-36頁。
- [—————1983]『知識と行為』東京大学出版会。
- [—————1985]「言語と経験」『新・岩波講座 哲学2 経験 言語 認識』岩波書店、1-33頁。
- [—————1987]「言語論の素描」斎藤繁雄ほか編『デイヴィッド・ヒューム研究』御茶の水書房、25-48頁。
- [佐藤光 2010]『マイケル・ポランニー「暗黙知」と自由の哲学』講談社。
- [佐藤敬三 1986]「万有引力論と暗黙知の説」『現代思想 特集：マイケル・ポランニー』1986年3月号、142-50頁。
- [佐々木力 1990]「リヴァイアサン、あるいは機械論的自然像の政治哲学（上）」『思想』第787号、55-100頁。
- [—————1990]「リヴァイアサン、あるいは機械論的自然像の政治哲学（下）」『思想』第788号、19-62頁。
- [妹尾剛光 1975]「ウォリンダーのホッブズ解釈」『関西大学社会学部紀要』第16巻第2号、117-43頁。
- [—————1978]「ホッブズにおける人間と社会——人間の自然、自然権、自然法——」行沢健三・田中真晴・平井俊彦・山口和男編『社会科学の方法と歴史』ミネルヴァ書房、111-34頁。
- [田村均 1996]「経験的知識の成立——所与・効用・社会」森際康友編『知識という環境』名古屋大学出版会、147-71頁。
- [丹治信治 1996]『言語と認識のダイナミズム：ウィトゲンシュタインからクワインへ』勁草書房。
- [中金聡 2000]『政治の生理学』勁草書房。
- [—————2003]「政治とは何か」添谷育志・押村高編『アクセス政治哲学』日本経済評論社、17-35頁。
- [中村義知 1974a]「トマス・ホッブズ其自然法論における自律的人間観の確立」『政経論叢〔広島大学〕』24巻1号、。
- [—————1974b]「ホッブズ国家論とノミナリズム」『政経論叢〔広島大学〕』24巻2号。
- [—————1976]「ホッブズの政治体系における顕教と密教」『政経論叢〔広島大学〕』26巻2号。
- [野嶋一郎 1976]「ホッブズにおける義務理論と絶対主権論」『史学研究〔広島大学〕』134号、38-55頁。
- [別所良美 1996]「暗黙知と共同体——知識論から社会理論へ」森際康友編『知識という環境』名古屋大学出版会、213-34頁。
- [森際康友 1996]森際康友編『知識という環境』、名古屋大学出版会。

[三吉敏博 1979]「イギリス、ドイツのホブズ研究の動向」『社会思想史研究』第3号、162-69
頁。

[吉田忠 1986]「科学史と科学社会学のはざま M・ポランニーにことよせて」『現代思想 特集：
マイケル・ポランニー』1986年3月号、168-75頁。