

社会秩序における論理と倫理⁽¹⁾

豊 田 全[※]

Tamotsu TOYOTA

The Logic and Ethics of Social Order

I

政治哲学が秩序の概念をその中心概念として取りあつかったということは、大体において承認せられてよい。⁽²⁾ 極めて大きい社会的形成体も極めて小さい社会的形成体も、あるいは、持続的な共同体も一時的な共同体も、家族をもとにして秩序立てられていることは、ほとんど誰もが認めるところである。人が人生の意味を実現しようとするとき、そこに人間間の共同体がうち立てられるが、その出発点は家族集団においてある。意味の実現と意味の充足は純主観的個人的なものわくを踏み越える。そのとき人は共にある人間 (*Mitmenschen*) をとらえ、それに関与する。そしてそこに共同体が形成せられ、必然的に秩序がうち建てられる。最も勝れた意味において第一次的集団たる家族も、友人集団と同様に、一つの秩序をもつが、いろいろな目的の実現のために建設された公法と私法の諸団体、即ち、いうなれば一切の第二次的集団もまたその関心と志向とに従って一つの秩序を建てる。諸民族は精神的心理的組織をもつが、その組織は情勢の変化にかかわらず、世代をこえて保持せられる。国家もまた一つの社会的形成体であり、一つの秩序をもつが、この国家的秩序をば、秩序の秩序たらしめんとする人が甚だ多い。しかしこれは大きな誤りである。人類の秩序の理念は今日ではもはや単なる夢想ではなくなっている。何となれば、合理的科学的精神は著しく技術を進歩させ、大陸間の距離は近隣の如くに減少し、経済的相互依存度や民族相互間の政治的イデオロギー的依存度も極めて上昇し、人々はこれらのことを考慮することなしには行為できなくなっているのが、今日の状況であるからである。最も明瞭に秩序が顕示されるのは、宗教集団においてであるが、そこにおいては、信仰の統一と純粋性を保持するために、信仰と啓示の内容が文章にされ、最高存在の崇敬と救済の媒介のために、祭式が定められている。

我々は、各種の社会集団がそれぞれ秩序をもっていることを、上にのべたが、一般に秩序とよばれているものは一定の構造をもっているであろうか。この問いの意味は、さきにあげた第一次的集団や第二次的集団もしくは目的集団や、いろいろな身分や階級やにおいて、あるいは諸民族や諸国家や諸教会において、そして最後に人類社会において、一言にしていえば、一切の生活領域において、秩序の概念が完全に差別なしにして全く同じ意味で用いられうるか、というのではない。ここで問題にしようとしているのは、人生において秩序がはたっている場合、即ち人間がその行為において秩序の意味と目的によって規定される場合に、いつでもそして何処でもその秩序そのものが一つの特定の構造をもってい

※ 倫理学・社会学研究室

るかどうかということである。この問いに対して、我々は肯定的に答えてよいと思う。即ち人生において、ある秩序が支配することができるためには、全く定った前提条件がみだされていなければならないと考えてよい。そしてそもそも秩序はそれが効力を発することを意志するから、どうしても、このかくことのできぬ要素をもたねばならないと考えてよい。秩序が課題をはたすべきときには、秩序は、課題の遂行を可能にするところのものによって、装備されねばならない。そこに、いうなれば、秩序の論理がある。

II

秩序があるところでは、多様な人間が統一的にまとめられているということが原理的に考えられる。あらゆる社会的形成体は秩序をもっている。ところが、その構成員のすべてが完全な統一にもたらされていることは、現実には恐らく一つもないであろう。それは秩序はそこなわれうるし、そして現実には常に何ほどかそこなわれているからである。だから秩序は、それをやぶり、あるいはそれを回避する人があることを考慮に入れなければならない。秩序は端的な専制のもとにおいては真に成り立つものではない。秩序は構成員の意志に依存することが忘れられてはならない。まことに秩序が役立ちうるかどうかは、人がそれを承認し、それに服するかどうかによって依存する。秩序は決して自然的必然性をもって人間の意志に反して貫徹されるものではない。秩序は自然によって強制されるものではない。尤も秩序は事実の自然から生ずるということができるであろうが、しかしこの際この事実の自然として認識せられたものを、人間が行為の対象にし、努力の対象にするのでなければならない。秩序が支配すべきところでは、秩序自体、または秩序の中に表現されもしくは秩序を生みだす意味あるいは目的が、人間の行為の動機に高められねばならない。そこに秩序の妥当は成立する。人生の意味成就を志す人は秩序の意味をその行為の法則にしなければならぬ。そうするならば、彼は意味から一種の内的必然性をもって生ずる秩序に服することになるであろう。秩序の意味や目的が人間の行為の動機としてはたらくとき、秩序の妥当が成立するとするならば、秩序の妥当はまた人間の意図と熟考、計画と期待に媒介せられると考えられるであろう。もろもろの秩序は常に人間の作品である。だから人間は秩序に対して責任がある。即ちたとえ秩序が自然的諸要求から生じたとしても、人間は秩序に対して責任をになっているのである。したがって一切の秩序は、結局、一切の社会的現存在と同様に、倫理的行為や態度の実績である。

III

共同体の秩序がその意味と目的とを成就するとき、それは時間の経過の中で行なわれるので、秩序についての分析をするとき時間の契機を忘れることはできない。このことは、宗教におけるように、永遠なるものへの関係が問題になる場合でも、いわれる。それ故に、秩序を支配するのはただに静的な法則性のみではなく、それは主として動的な法則性である。秩序の概念の中には時の三つの次元が凝縮されている。即ち過去、現在、未来が秩序の構造と内実とを規定する。回想と期待の間に秩序ははらわれている。人間はこの両極の間にはらわれている秩序の中に生きている。秩序の建設が時を顧慮することなしには行なわれ難いということに主たる視点を向けるとき、Edmund Burke におけるが如き見解を生ず

る。彼は〈Reflection on the Revolution in France〉において、驚くべきほどに強い言葉で、時と秩序の結びつきについて、言い切っている。共同体は「はかなくもほろびやすい性質の動物的生存のために役立つ物における共同であるのみではない。それはすべての科学における共同であり、すべての芸術における共同であり、あらゆる徳における共同、そしてすべての完成における共同である。斯様な共同がめざす諸目的は多くの世代において達せられないから、共同は今生きている人々の間の共同になるのみならず、今生きている人々、死んだ人々、そしてこれから生れてくる人々の中の共同になる。」（『国家の聖化』の節の一部）社会的形成体は現存在を時間内で受けとるから、過去から伝わるものを計算すると同時に、期待しないものも計算しておかねばならない。社会的形成体はそれが目ざす意味と目的を実現することができる持続的状態にあるのでなければならない。それは、事情が最もよい場合には、秩序の意味をあらためて思い起す創造的な意識によっておこるが、わるい状態のもとでは、変化した内的及び外的な状態に老練に適合することによって、つくり出される。このことは、秩序ある社会的形成体は行為の能力をもっていなければならないということの意味する。行為能力があるとは、計画することができるということである。そして環境の可能的な動と反動を予見することは、共同体をたえず適合的に行為する状態におくことを意味する。更に、行為する能力があるということは、共同体の内部に起る葛藤を処理し、新しく起る問題を解決することができること、くわしくいうと、秩序の意味と精神から解決することができるということの意味する。

IV

秩序がなり立つためには、構成員の同意（Konsens）と忠誠（Loyalität）を条件としてなり立つ精神的統一と、それを存立せしめるための手段としての制裁（Sanktion）と、秩序をもつ社会的形成体を行為能力あるものたらしめる審判（Instanz）制度の三つの要素が必要である。

これら三要素が秩序にそなわっていれば、それで社会的現実がうまくゆくとは限らない。というのは社会的現実においては人間は同時に多くの秩序の中に生活しており、そしてそれらの秩序は相互にうまく調整されているとは限らない。否、現実の姿としては、相互に矛盾する場合が多いからである。現実の諸秩序は普遍的に承認せられたヒエラルヒー的段階的構造をもつ価値によって上下関係において整序されてはいない。我々は、多くの秩序体系が同時に存在することが多様な不和と葛藤の機縁を与え、そして個々の秩序体系の意味と目的が同じように別々に志向され、つなぎ合わされずに存在するということを考えに入れねばならない。各秩序は独立の性格をもっており、まわりの秩序に対して独特の法則性を示し、固有の「生存意志」を示すから、各種の団体は敵対と競争の関係にある。そこで我々は葛藤の状況の前に立たざるをえない。しかし我々は其処で手を拱いているわけには行かない。我々は葛藤を解決する手段を講ずる必要の前に立つ。果して我々は十分納得のいく解決手段を講じうるであろうか。

人は歴史的社会的現実の中で出あう上記の事実を別の仕方では表現することができる。各秩序は社会的形成体または共同体をして行為能力あらしめるところの審判所（者）をもつ。今若しいろいろな秩序がたがいに衝突するならば、それは、いろいろな審判が相互に葛藤するに至ることを意味する。そこで必然的にたてられる問は次の如きである。いろいろな審判は相互に如何なる関係にあるか。そこには審級順序があるか。そこには最終審判があるか。その権限は何か。そして最終審判が承認せられることを要

求する根拠は何処にあるか。これらの問の答えは現実の葛藤の解決を保証することができる如きものでありえなければならない。果してそのような答えがえられるであろうか。

V

さていよいよわれわれは三要素の考察にうつろうと思う。秩序の意味に同意または賛成するといわれる場合、その様態にはいろいろある。それは感情の一致から賛成する場合もあれば、信仰上の信頼から賛成することもある。また力と情緒の状態とをあらわす決断に賛成する場合もあれば、合理的に設定された目的の実現を保証する技術的手段を意識的に受容する場合もある。だから同じく同意といわれても、それにはいろいろな性質のものがあるのである。忠誠は、共同体の決定に対して、それは正当でないという感じをいだいたり、あるいは、いやいやながら服従することではない。それはまた、そこにおいて自己の意志が貫徹されたという意識、いわば勝利の意識の表現として形成せられるのでもない。忠誠は社会的形成体とその秩序への感情的精神的帰属心であり、その帰属心は、秩序とその生存意志についての自分の解釈がその形成体の他の構成員の解釈とは異なったものになっても、変らないということが出来るであろう。忠誠は、秩序の破壊でおどしたり、形成体から逃げる態度を示したりすることなしに、決定事項を受容し、そして承認することによって、保持される。忠誠は信頼と共にあり、そして恐らく反対者も全く正しくなくはないという信念と共にある。忠誠は反対者もまた最善を意志するということを是認する。人が自己と反対の意見を表現し、あるいは賛成のしるしと解せられうる沈黙によって賛成であるという印象をよびおこさないときにも、忠誠の態度は変らない。忠誠は、一つの社会的形成体の内部でいつもそしていたるところで現われる不可避的な緊張を考慮に入れる。というのは、一つの共同体の構成員が無条件的に同じ方向に向き、同じ気持であることは、決してないからである。忠誠はこの緊張の調整に役立つ。しかしそれには限界がある。それは最善の知と良心とにしたがう同意が約束せられているときにのみ達せられる。

VI

制裁の意味するところは何か。制裁は法が破られた場合に発動するところの法系列の総体であり、権力的手段によって共同体の秩序を防衛することを意味する。制裁と権力とは解くことのできぬ関係にある。しかしこれだけで制裁の概念がみだされると考えるのは当らない。制裁の概念はもっと広くとらえられるべきである。制裁は単に法系列または国家的権力のみ依存しない。制裁は人間の社会的行為に対して影響を与えることができる抑圧の全体であると理解する人が多い。もろもろの制裁は共同体の秩序の防衛のためにあるといわれるが、それはただ法や権力のみによるのではない。それは共同体が秩序の破壊者に対して或いは力強く或いはそんなに強くなく示された是認あるいは非認においてなり立つ。習俗と通俗的なモラル、慣習と世論、等は時と処により変化するけれども、制裁の形態と考えられる。家族集団の中の一人、一民族における一人、人類全体としての社会内における一人はそれぞれ共にある人々から一定の行為または態度を期待されるが、その場合、そのような行為または態度を期待する共にある人々の反応の形式は制裁に数えられる。もろもろの制裁には、もろもろの社会的形成体において、正しいと思われ望ましいと思われ適切だと思われ有益だと思われるところのものが、凝縮されて

いる。

しかし制裁の概念はなおこれで作られてはいない。我々が人間の行為の最も内的な動機に目をむけると、そこにもやはり制裁を見出すことができる。自由は自己決定だと考えられる。自己による決定は良心の中において確認される。いうまでもなく良心は社会的文化を自己の内にとり入れ、国あるいはそれぞれの地方において通用している価値秩序を遵守する。また良心は善美なる伝統や慣習によって刻印される。しかし良心は自己に対する犯行を自己に告訴する。これこそが良心の実行すべき本来の本質的課題である。良心は審判の機能をなす。

さて最後に我々は制裁の根源的な姿を宗教においてみる。宗教的に基礎づけられた秩序においては、その妥当の是認はそれが神的意志と神的理性とに対する一致に基づくということから導き出される。此岸の秩序は彼岸の秩序の模写あるいは流出としてみられる。動詞〈sancio〉は〈heiligen〉を意味し、宗教的神力によって破ることのできぬようにすることを意味する。ある一つの秩序は宗教的な制裁によって、幅のひろい優位を与えられる。政治的社会的闘争は、宗教的制裁によって、絶対者の契機を与えられる。歴史的に変化し、そして物質的な関心によっていろいろと制約される形成体は、宗教的制裁によって神聖化され、批判をまぬがれる。だからその構造上から不確定であり変化しやすいもの——例えば、人間の秩序の機能は人間の洞察と意志とに依存するから、その秩序は不確定的であり変化しやすいが、その人間の秩序のようなもの——は宗教的制裁の援助によって自己を確定しようとする誘惑に屈しやすい。制度化された宗教は常にこの機能を引き受ける用意があった。

VII

さて次に我々は第三の要素即ち審判について考察してみよう。

秩序は同意と忠誠を基礎としてなり立ち、制裁の体系によって支えられるということを我々はいった。一つの共同体の秩序はその共同体の生活の統一を示す。そしてこの統一は意欲し熟考する人間から組織されるところのものであり、このものは統一体として行為能力をもつものでなければならない。即ちそれは内に向っても外に向っても、全体を代表するものでなければならない。それはこの代表権を信託され、それを行使する。(即ちそのものの審判の決定に対しては、人々は承認する義務があるというふうな権限が与えられている。) 審判は全体を拘束する。しかしこのような権限が与えられているということは、盾の一面であり、その裏面には審判所(または審判者)は葛藤に際しては、とにかく決定を行なわねばならないという義務をまぬがれることはできない。共同体の意志が形成せられる場合、換言すると、命令と禁止の体系即ち行為の諸規則が打ち出される場合、いつでも共同体の生活がかかげる一切の要求を満足させることのできる規則の仕組みはないということが知られる。諸規則の内実をなすのは経験である。しかし社会的経験は本質的に過去と現在に関係する。未来のことは、たとえ社会の潜在的な社会的、政治的、精神的な傾向から発生するであろうところの諸問題を先取りし、解決をあらかじめ用意することに成功するにしても、やはり七つの印で封じた巻物である。未来の不確定性にもかかわらず、現在の人間の生活は来るべき人々に対して責任がある。一切の規則の体系には穴があることは如何ともしがたい。このような穴を埋めるために審判所が必要であるが、しかし審判所の必要性は現在つくる規則が不確定の未来に関わるからであるのみではない。すべての規則の体系は必然的に抽象的な命題にし

て形式化されている。それは多数の出来事を常に正しくとりあつかうことができるとは限らないであろう。それ故、諸規則が何もいわず、あるいは否認している場合にも、秩序の意味の解釈によって審判所が現実の事件を解決しなければならない。このような審判は結局のところ個人がその洞察と良心によって行なわねばならないということは明らかである。共同体のよき状態は正に法則の支配によって達せられるという法の哲学と国家哲学の洞察は古来多くの人によって支持されている⁽³⁾。アリストテレスはその『政治学』⁽⁴⁾においていっている。理性が支配することを欲する者は神と法則が支配することを欲するように見える。ところが人間を支配者にもとうと欲する人は動物をそれにつけ加える。というのは欲望は動物的なものであり、そして怒りは支配者のうちの最良の人でさえ混乱におちいらしめるからである。それ故法則は純粋なそして欲望のない理性である。と。しかし法則狂拝者は、法則と情欲なき理性の必然的欠陥が正に、法則、理性、秩序を解釈しながらそして補足しながら実際に役立つようにしなければならない人間を必要とすることを見落す。プラトンは、その <politikos> において、すばらしくも断言している。法則は一切のもののために最も役立つものそして最も正しいものを正確に把握することはできないし、実際的に最もよきことを命令することもできないから、そして各人もまた各行為も大変異なっており、人間の事柄には静穏はないから、どんな技(わざ)もあらゆる時代のための何ものかを手軽に提示することはできない。この事実からの結論は、法則は権力をもつべきでなく、洞察力をもつ王者の如き男がそれをもつべきである、ということである⁽⁵⁾。

審判の機能を行ないうるのは人間のみである。法則が適用され、理性の抽象的的命令が解釈され、秩序が実際に役立つようにされねばならないとき、問題になるのは、誰がこの課題を行なうのであるか、ということである。理性、法則、そして秩序の一般的諸規定は、そのままではほとんど役に立たないか、あるいは全く役に立たないかである。そこに人間のはたらきがなければならぬ。ではそのはたらきをなしうるのは誰であるか。かくて今や我々は秩序の概念分析において最後に出会うところの問題に立ち入ることになる。

人間は現実に各種の秩序の要求のもとに投げ入れられているから、制裁の諸体系間のせりあいや葛藤の状況が必然的に発生する。せりあいや葛藤がある場合、必然的に決定のための審判所(審判者)が求められる。しかしその場合審判所はどんな審判所であろうか。この場合審級順序を挙示することによって、この間に対する答えにすることはできない。この答えは、更に最終審の審判者は誰かという問を生むからである。即ち諸秩序とそれの制裁諸機構の葛藤の際の最終の審判者は誰かという問は依然として未解決である。

審判者が人間即ち肉と血をもった人間であらねばならないということが正しいならば、そのときは我々は彼が過誤におちいり、彼の権限を誤用し、解釈を誤り、彼自身の主観のとりこになることをはっきりと計算に入れておかねばならない。人間が正義の内容を決し、真実を明察しようとするとき、危険にさらされることをさけることはできない。我々は、最終審判が理性によって命ぜられたものであり、そして正しく矛盾のない決定であることを信じたいけれども、しかし我々は、最終審判者たる人間が過誤におちいり、主観性をまぬがれないのではないかというおそれをいだかざるをえない。社会的形成体において最終審判者がなければならぬという必然性は最終審判者の決定の正当性を保証しない。このような事情であるから、最終審判が事実上いつも優位をしめるかどうかは疑わしい。くわしくいうと、い

わゆる最終審判が過誤をおかすかもしれないならば、そして最終審判ならざる審判が正しい決定をなすこともあるとするならば、この二つの審判の優劣関係はどうなるであろうか。一般的にいうと、もろもろの審判の間にある葛藤において、一体どの審判が最後の正しい決定をなすことができるのであろうか。もろもろの審判をなす者は、共同体内に同時に存在するもろもろの秩序の審判者であり、共同体内における決定的な葛藤はもろもろの秩序の審判者の間の葛藤であるから、政治哲学は諸秩序の葛藤と諸審判の葛藤についての理論であるということになる。

VIII

上の問をもって秩序の論理が投ずる問題につきると思われるが、我々はこれに対して或る答えを与えようと努力するにあたり、この問題の状況が最も明瞭にあらわれる領域——国家の領域に眼を向けてみよう。そしてとりあえず我々は国家哲学と法哲学の歴史及び体系について考察することによって、それらのものから二、三の結論をひき出してみよう。この場合あらかじめことわっておきたいのは、考察がとる視点は王制、貴族制、民主制、あるいはこれら三つの制度の混合体（これは Polybius によってほんとうの典型として称讃された）の組織をそれぞれ分析することではない。また人民投票による帝王制や一党国家の独裁制をその分析の対象にするのでもない。というのは、一切の国家形態は秩序の構造の問題と関係があるから、この際各種の国家形態を別々に問題にする必要はないと考えるからである。政治哲学が国家について研究する場合、いつでも秩序の三要素的構造に出あわざるを得ない。秩序の論理の認識においては、各国家形態の問題が重要なのではなく、如何なる国家形態も、秩序の論理に対して、一定の形を提示し、その際同意の問題と制裁の問題と審判の問題が弁証法的に相互に結びついていることを必ず洞察することが重要なのである。

人が西洋の政治哲学の歴史を、秩序の構造は同意、制裁、審判の三要素によって規定されているという前提のもとにみると、人は苦もなくそして歴史上の事実をまげることなしに、どの政治哲学も必ずしも同じ仕方で問題の全体をとりあつかってはいないということを確認することができるであろう。人は秩序の構造の三分性を正に政治哲学の態度の原理として利用することができるであろうが、多くの場合、一つの問題が独特の優位をしめ、この一つの問題が他を排除し、そのことが不幸な結論に至ったことを示すことができるであろう。一つのこと重点をおくことが、何故に不幸な結論に至るかという、問題の全体を顧慮することのみが、望ましい政治的精神的現実と適合する解釈を約束するからである。

専ら同意の問題に関心を集中した政治思想家として、例えば、J. J. Rousseau をあげることができる。制裁の問題を前面におし出した思想家としては、J. Bentham と P.-J. Proudhon を、最終審判の問題に無条件的に優位を与えた思想家としては、Th. Hobbes, Joseph de Maistre そして L. G. Bonald をあげることができる。

三要素のうちの一つを選び、それに優位を与えることは何を意味するか。それは一つの問題の解決に他の問題の解決を依存せしめる結果をよぶ。一つの問題に優位を与えるのは、その問題を解決することが、他の問題と結合している諸困難をより確実に克服することができるという見込みがそこにあるからであろうか。抽象的な論議はやめて、さきあげた政治思想家のいうところによって検討してみよう。

IX

ホブズは、共同体の発生にとって条件であり、更に共同体の存続にとっての条件であるところの同意と忠誠を自発的に行なう人間の能力をほとんど信じていないことを報告している。無論人間は理性を与えられている。しかし激情や権力への意志やいやおうなしにやってくる死に対する恐怖が理性の統一的機能に大いに影響を与えるので、共同体内の個々の理性に善悪や正不正についての決定をまかせることはできない。ホブズが人間に対してもっている不信や彼の人間の精神のやりくりにおける理性の力に対する過小評価は、リバイアザン (*Leviathan*) の11章に見出される次の告白からわかる。「三角形の三つの角は正方形の二つの角に等しいということが、若しも領土についての誰かの権利あるいは領土を有する人の利益に反することがらであったとすると、この説は、その真偽は論争されなくとも、幾何学のすべての本を焼却することによって、関係者にとって可能な限り、抑圧されてしまったであろう。私はこのことを疑わない。⁽⁶⁾」それ故ホブズにおいては、全哲学的興味は国家の主権者たる最終審判者におかれる。これに対してホブズは共同体を統御する権能を認めるのである。しかしここに極めて妙なことがある。三角形の内角の和が二直角であるというユークリッドの定理を、それが権力的支配者の利益に反するときは、禁圧しかねないということを、人は如何にして容認しうるか。そして同時に国家の絶対的支配者には、この犯行に対して、それが彼の支配権のためになる限り、責任がないということ、人は如何にして信じうるか。ホブズは国家的共同体のためには、精神的統一が如何に重要であるかを十分知っていた。この故に、彼は統一をつくり出し、それを維持する要素を強化し、その要素を統一の根本的基礎にするために、すべてをかけた。彼はその要素は最終審判であると考え、これを絶対化した。勿論彼はそれが理性の法則に従うことを望んだ。しかし、一体誰が権力に対する国家の主権者の絶えざるそしてあくなき欲求を制限し、理性を彼の行為の法則にすることを強制することができるだろうか。一般の人民はそれをなすことはできない。それ故に彼はリバイアザンの26章においていっている。「法則は反理性的であることはできないこと、立法者の意図が法則をなすのであり、文字がそれをなすのではないことを一切の法学者は容認する。だが、明らかに法則の威信は個々人の理性にも依存しないし、法学者の学識や洞察にも依存しない。何となれば、若しそうであるなら(依存するなら)、スコラ哲学者の間に哲学や神学の命題について多くの疑問が起ったと同様に、市民の間に法則の威信について多くの疑問が生ずるのであるから。法則の合理性はまことに下級裁判官の理性の上には基づかないで、国家あるいは主権者の理性の上に基づく。それ故、ある裁判官の判決も彼自身のものではなく、主権者の判決である。」*<auctoritas, non veritas facit legem.>* という命題は君主即ち最終審判者は非真理と反理性を法則に高めるべきであり、そして高めることができるということの意味しないで、君主の制裁のみが真理と理性とを共同体内における拘束法則にすることができるということをいっているのである。ホブズは何にもまして国家内の統一を求めたので、彼は分裂と叛乱に至る原因を調べねばならなかった。彼は *De Cive* (市民論) の12章1節においてのべている。「叛乱をよびおこす学説のうち第一のものは、善悪の判断が各人の権限内にあるというのである。」それ故国家内の市民は審判者であってはならない。統一のために、共同体内で信じられねばならないあるいは——もっと正しくいえば——少なくとも外的に承認されねばならない宗教の諸命題を決定することが君主に期待される。あるこ

とが善であるか、悪であるか、正しいか、正しくないか、宗教的に真であるか、宗教的に偽であるかは、それが国家——「地上における神の代理者」たる国家——によって、あれであるとか、これであるとかとして説明されたとき、そしてその時においてのみきまる。同様な意味において、メストルやボナルドやコントも論じた。彼らによると政治哲学は最終審判者の定着の問題に帰着する。

X

ルソーは彼らとは全く別の態度をとった。彼は審判の問題の取りあつかいを放棄した。ルソーにおいては、一般に国家なるものに対して物理的なそして道徳的な強制権を与えるところの精神的統一を概念的に確定することが問題であった。この統一は彼によると <volonté générale> (一般意志) である。これは正義の全体を現前するのみならず、公益を具体化する。人はその中に客観的理性が凝縮していることを承認しなければならない。一般意志は何にもましてこの三つの要求を満足さすから、共同体の拘束的原則として妥当しなければならない。一般意志は、どの市民も彼が全くまわりの人の考えに左右されずに自覚している限り一般意志の内容を彼自身の理性によって彼が本来的にいつも自分自身で意志しそして有益であり正しいといわざるを得ないところのものとして認識することを、前提する。一般意志においては、客観的な理性と主観的な理性とは相互に相敵う。それ故に、ルソーによると、徳は「特殊の意志の一般意志への一致」である。また次のようにいうことができる。人間が真に意志する限り、彼は客観的に理性的なものを意志すると。人間が結合して国家をなすとき、彼らはその理性にしたがって一般意志より別様に意志することはできない。しかしルソーは一般意志とならんで全体意志 (volonte de tous) のあることを知っている。では全体意志とは如何なることを意味するか。人間には客観的意志とならんで主観的意志がある。この主観的意志は一時的の状況に適應する意志であり、具体的事情によってひきおこされた偏執があらわれる意志である。それにおいては時間的空間的に制約された関心が優位をしめる。主観的意志は激情と利害的関心によってくもらされるので客観性を欠くのである。このような主観的意志が全体意志の根底をなす。ルソーにとっては、客観的意志と主観的意志とが国家において葛藤に至るにちがいないということは十分考えられることであり、そしてそれは全くほとんど真実である。そのとき国家は主観的意志を客観的意志に捧げしめ、主観的理性を客観的理性に同ぜしめることを市民に強制する権利を所有する。しかしこの国家の強制は市民を他律にみちびくものではなく、市民を市民自身へと強制するのである。国家的強制は客観的理性と客観的意志からそれた各人の中にそれらを再生産することを意味する。強制は、各市民が社会契約を結んだとき真に意欲したところのものを認識しさえすれば、彼は当然意欲するにちがいないところのものへ強制されるにすぎないのだということによって、正当づけられる。⁽⁷⁾ さて一般意志と全体意志とが対立するとき、一般意志について誰が知っているだろうか。国民の多数が主観的考慮にしばられて一般意志に矛盾することを欲する場合、一般意志の弁護者は誰であろうか。それは自己を貫くことができないであろうところの少数者であるか。あるいは、一人の人間があらわれて、自分は一般意志の権化であると称し、それによって自分はまことに全体意志だけを実現する者に対立するものであると結論するならば、どうであるか。ルソーの説はこの間に対して如何なる答えも与えることはできない。即ち、篡奪者が国民の真なる意志の名においてあらわれ、その強制を、自分は国民をそれ自身に即ち国民が本来的に意志するところのものにつれもどすのだ

といて、正当化する場合、彼の強制が真に正当であるかどうかを決定するに足る解答をルソーの説から受けとることはできない。

現代のすべての全体主義国家は一政党とその指導者が国民の真なる意志を代表するのだという見解に基礎づけられた。そこでは真に正しいものと単に正しいと思われたものとの間の境界が消滅し、一般意志と全体意志との同等化が起った。このような現実に対して、ルソーの説はそれを正しい方向に導く具体的批判と現実的な力をもってはいなかった。——もっともこのような現実には、理性、正義、公益を具現する一般意志が、利己的で変りやすいがしかし強力な特殊的関心によって規定される全体意志を同化することを意図するルソーの考えには対立するものではあるが、しかしそれは実際に発生し、ルソーを以ってしてはどうにもならなかったのである。人は、ルソーの考えとは逆にはしるこの不幸な同等化が国家哲学と法哲学のヨーロッパ的發展をそしてまた実際政治上的發展を決定したということを反論することはできない。フランス革命時代のジャコバン党の政治綱領、国民投票による帝王制、20世紀の全体主義国家は一般意志と全体意志が同一なることの擬制から出てくる。実際上の意志が真なる正しい意志を消してしまう。法と力とが一つになる。⁽⁸⁾

XI

ルソーとの関連において思い出されるのは、まず第一にカントであるが、またカントとは全く逆の方向にはしった政治思想家としてのフィヒテでもある。⁽⁹⁾ 1913年になされた講義 *〈Staatslehre oder das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche〉*において、フィヒテはロベスピエール的高揚において、明察と権力とをもっている者は誰でも人間を「力によって法にしたがわしめる」権利を有するのみならず、⁽¹⁰⁾ そうする神聖な義務をもっていることを説いている。⁽¹¹⁾ 彼によると、専制君主はまた教育者であるから、専制君主には明察と自由にむかって強制する権利がある。フィヒテは「神自身によって道徳律の声の中にはめ込まれた人類の教師」即ち「神権」の教師であることを信じているから、そのような教師には人間を強制して明察に至らしめることが許容せられると考える。君主はこのような教師である。まことに「強制は明察をつくり出し、⁽¹²⁾ 訓育を行なうための条件である。」では、ある特定の時に教師たる「法による専制君主」は如何なる人であるべきか。フィヒテはこの間に答えねばならない。「法を明察し、それを行うことができる人は、誰でも専制君主たりうる。それによって、彼は彼がそれへ強制するそのものが法であることを弁明しようと思ひ、この弁明を可能にするための手配をし、教養によって法の明察の手配をしさえするならば、誰の外的自由もまた内的自由も傷つけはしない。この際前提されているのは、法の概念は、その創設者が、すべての人が明察へ教育されるとき、それはすべての人を全く同じ点に導くであろうということを衷心から確信することができるほどに、明瞭であり、極めて有力な明証を以って客観的に妥当するものとして示されるということである。」強制はそれへ強制されるそのものが法であるということによってのみ正当化される。この法は主観的恣意と憶見から生ずることはできない。では正当なそして正しい法は如何にして認識されうであろうか。フィヒテの上記の言説によってだけで人は十分納得するであろうか。フィヒテはまた言う。「法への専制君主」であるか、あるいはあるうと努める人の判断は、「その法を客観的な法と同じだとする彼の判断を人が承認すること」によって特徴づけられる。しかしここで『承認する人』とは何を意味するであろうか。この人が承認するときのよ

りどころは何であるか。フィヒテはまた君主たる権利を有する者の資格についていう。それは「最高の悟性、そしてこれ（最高の悟性）は如何なる時代にも存在しないから、彼の時代及び彼の国民のうちで最も高い人間の悟性」である。この最高の悟性が発見されると、「すべては高揚」されるとフィヒテは勝誇っている。しかし彼（最高の悟性）は如何にして発見されるか。法についての主観的個人的判断が、法についての客観的普遍的判断と一致しているということは、何によって認識せらるべきか。他人を客観的認識にみちびきうる人は求められる専制君主として認められる。「しかしそれが客観的認識であること、彼はいわばただ彼の個別性のみを再発見したのではないことを彼は如何にして証明するか。答えは、彼が吟味する多くの場合に、本来的にはすべての場合に、成功するならば、である。」この過程を遂行できる人は教師即ち哲学者である。「一民族において、合法的な君主が可能であるべきならば、この民族の中に教師があるのでなければならぬ。そうすると、その教師の中から君主が選ばれ、あるいは立てられうるであろう。自分自ら指定しないで、実際に神の恩寵によって自己をつくる一つの身分を、我々は受けとるべきことを指示される。（まことに神の恩寵によることの唯一の者は、共同体的科学的悟性である。そしてこの恩寵の唯一の外的顕現は現実の——成功の月桂冠をいただける——生活の事実である。）君主の任命のためには、一切の人間の恣意を越えて、再び、それが属するところに即ち探究することのできない神意に、うかがうべきことが指示される。」フィヒテは、ルソーは〈contract social〉において、先験的なそして理性の中に存する法概念を使用しないで、経験的恣意的なそして仮構の法概念を使用しているとて、ルソーを非難している。しかしフィヒテといえども、理性法の先験的内容の認識がその時代その時代の内的及び外的諸条件に依存することを認めないわけにはいかないということも自明である。それ故この認識は決して絶対的であることはできなくて、常にただ相対的たるにすぎない。そもそもフィヒテもまた或る時代と或る民族における最高の悟性の概念にのがれている。最高の悟性は、「自由の永遠の法則を彼の時代と彼の民族に適用することにおいて最も正しく理解するところの悟性である。」とする。したがって我々は一つの最高の相対的悟性が自由と明察に対して一つの絶対的な強制を行ってよいという怪物のような事実の前に立つ。更に現実において国家の業務を指導している者がその民族その時代の最高の相対的悟性であるということの保証をなしうる者は誰もいない。一時代一民族における最高の悟性は何によって認識せられうるか、という疑問は依然として解消しない。

XII

法は歴史的場所的条件に関係するから、法であるべきものが必ずしも制定せられないということ、フィヒテ自身も告白している。若しもフィヒテも告白しているように、ある規則が「決して最善の規則一般」でありえないで、「その時代にとってただ最善の規則」であるということが正しいならば、そして若しも人間の社会的生活の諸条件が時代によって変化するということが正しいならば、正当な法を新しく制定する可能性が留保されていなければならないという見解が避くべからざる帰結として生ずる。しかしこの変化する状態のもとで要求せられる新法の制定は、哲学的問題であると共に政治的な問題である。即ち、それは、哲学は正義の自覚をその本質的任務としているから、哲学的問題であり、そしてまた哲学が課題とするところのものが実を結ぶためには、正に正義に基づくこの新法の制定の過程をゆるすような政治的秩序が前提せられ、そして肯定せられなければならないから、政治的問題である。し

たがって正義を新しく規定しようとする場合には、どんな事情があっても、単に理論的問題があるのみではなく、同時にすぐれて実践的な問題がある。というのは、古いかつては正しかったそして部分的にはなお正しいと思われる秩序は権力によって守られた秩序であり、依然として生きつづけようとし、しかもそれは正義の理念における正当づけの喪失と共に、強制、くわしくいうと根拠づけられた強制を行なう権利をも失うであろうし、またどの新しい秩序も、その法則ができるだけ迅速にそしていつも遵守されるように、権力的手段によって、おしすすめる傾向をもっているのです、そこに理論的、実践的なたたかひがおこるからである。それ故に、哲学は、哲学がそれを行なう義務があることを知っているそのものを行なうことを許すような政治的秩序をただただ頼りにしているのである。

政治哲学において、審判の問題に優位を与えようとする試みは、最終審判こそが絶対に統一を与え、統一を保証するものであるとの考えによる。そしてこのように考えるのは、勿論第一に共同体において機能する唯一の審判が一切の決定の統一を保証し、第二に国家の権力機関に対する指令の権限は最終審判にあると考えるからである。しかし国家の諸権力機関に対してほんとうに指令しうるのは、諸機関が最終審判の命令と決定を実行するように動かされるのは制裁としてはたらく一切の契機を諸機関が承認する結果であるということ考慮に入れることのできる人だけである。このことは、最高の審判者は制裁の機構に頼らねばならないこと、その際いうまでもなく、制裁の機構はただに刑罰の体系のみならずすべての可能なる他の制裁をも含んでいるということの意味する。制裁の機構の中に含まれている宗教的ならびに道徳的観念はそれが信じられねば効果はない。それらは態度や行為を規定する根拠になるのでなければならない。そのときにのみ最終審判の意志の表現がねらっている効果が達せれる。制裁は総じて同意や忠誠の領域を規定し特徴づける気分や意志、精神や理性などの契機と深い関係をもっているのである。同意や忠誠のない共同体における制裁の効果は永続的でないであろう。だから同意の欠如に対する恐れから、統一をもたらすことを約束する原理が、できるだけ明瞭に疑義のないように、物質的精神的徴表に固定されることが努められた。民族精神が実体にでっちあげられたのもこのためである。例えば、モンテスキューやヘルダーやロマン派の歴史学派において、このことが起った。またある人間を生理的心理的精神的に格別な性質を与えられたものとして考えることによって、これを達成しようとする人々があつた。統一のためには客観的にとらえられうる構造が必要であつた。あらゆる場合に、人々は或る規準 (Maß) を求めた。それからはずれることを共同体は許すことはできなかった。しかしそこには見落しがあるのである。第一に、概念的に確定された規準からはずれることが生ずる場合、正にかの規準の中に自由と自己決定、可塑性と不確定性の如きものが許容せられねばならない、ということが看過せられているし、第二に、人は常にいたるところで、具体化して行く規定の下に投げ入れられているということが、規準の理念には根源的にそして本質的に含まれていることが看過せられている。規準の理念は、つねに一つの媒介において、即ち歴史的条件下に個別的自己として生きている人間を通じてそして人間において実現されるのである。

XIII

簡単に結論をのべよう。

我々は秩序は政治哲学の根本概念であるということから出発した。我々は秩序について三つの要素が

区別せられることを主張した。それは、秩序の意味と目的によって規定され、そして同意と忠誠によって現われる精神的統一、秩序の防衛と維持を任務とする制裁の機構、そして最後に社会的形成体の行為と決定の能力を可能にする審判者の三つである。そして国家もまた多様な秩序を自己の中に止揚する一つの秩序であるが、この国家は最終審判性の要求をもって、同じく最終審判性の要求を有することを主張する他の諸秩序に対して、如何なる関係にあるかということが最後の問題としてでてくる。あるいは一般的な言い方をすれば、諸秩序間の秩序を断乎として拘束的になしうる法則があるかという問が立てられる。このような法則は存在しない。人間は誤謬、過誤、罪からまぬがれない存在であるが、このような人間の形成する秩序が絶対的であることはできないのである。あらゆる状況において、そしてあらゆる葛藤において、最終決定が下されねばならないから、——そうしなければ、葛藤は処理せられずに残るであろう——人間は最終審判を要求するし、そしてまた要求しなければならないとしても、人間は決して正義を明察しそして真実を知っているということを主張することは許されない⁽¹⁸⁾。最終審判の必然性は、最終的決定の正しさも正当性も保証しはしない。極めて悲しいことだけれども、これは事実である。如何にしても人はこの事実からのがれることはできない。最終決定の必然性から、現実の審判が如何なる場合にも正当であるという結論を引き出す人は、いやおうなしに人間の自律と尊厳を放棄することになる。最終審判の独占は良心の権利の断念によってのみ購われうる。人間に理性の先験的機能があるとし、個々の人間の理性が誤っても、最終審判者の理性は誤らないということも信じて、それは何の役にも立たない。政治哲学の歴史とその現状は、明瞭な言葉で語りかける。最終審判の絶対性が主張せられ要求せられたのは、国家の首長が実際に誤らないと信任せられたからではなく、その哲学者が最終審判の中に統一のための最もすぐれた保証を見たからである。最終審判の不可侵性は、それが人間の個々の理性の相違する決定を止揚するから、要求せられるのである。しかし、個々の理性を制限することは適当でない。何となれば、それは正しくない認識をすることもあるが、正しい認識をすることもあるからである。ホッブスによる『絶対権力の君主』、フィヒテのいう『法への専制君主』または『自由への専制君主』に誤りがないという保証をするものは何処にもない。況んや現代の親衛隊と秘密警察によって護られた独裁者においておやである。

以上のべたところによって、凡そ次のような政治的意味をもった結論が得られるのではなかろうか。

共同体の秩序は、現存する秩序を批判的に検討し、望ましいものは何かということを考えながら、正当なるものを常に新しくそしてより適切に決定することが、その構成員の権限として、十分にそしていつも与えられているという具合につくられていなければならない。このような権限が構成員の権限として与えられないで、共同体の真の利益の弁護者だと自称する一つの政党もしくはその指導者によって独占されるところでは、必然的に現存の秩序の批判検討は止む。そこでは、人間は自己決定の放棄へ強制せられる。人間は審判者であることをやめる。独裁者と一般国民との間に越えることのできぬ溝ができ、共同体は真の人間のそれではなくなる。精神的、政治的、経済的利益について決定する権限を国民の一部にのみ与えようとする試みがなされ、そして正当な意志を表現する手段が大多数の者あるいは少数のものから奪われるところでは、常に如何なる平等もありえない。しかしながら、ひるがえって考えると、正しいことを自由に求め、そして責任を以って共同体のために新しく決定することを許すような秩

序が支配することは、ただに秩序そのものの問題ではなく、このような秩序を欲し、そしてそれを守ろうとする人間の事柄である。このような秩序は、人間が人間の意味をその行為の規定根拠にするととき、存在する。それ故、若しも人間が勇気と忠実、献身と明察をもたないならば、一切の秩序は一枚の紙片にすぎない。葛藤、真に悲劇的な葛藤を全く排除することはできない。しかし、人は、人間の犠牲を最少限にとどめ、良心に対する尊敬を最大限にして、葛藤を処理するよう試みることができるし、またそのように試みるべきである。

—1965. 9. 23—

注

- (1) この論文は基本的には Hans Barth, *Die Idee der Ordnung*, Eugen Rentsch Verlag Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1958. によった。
- (2) これに関する基礎的文献としては
 Rudolf Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, München und Leipzig 1928;
 Dietrich Schindler, *Verfassungsrecht und soziale Struktur*, Zürich 1932;
 R. G. Collingwood, *The new Leviathan or Man, Society, Civilisation and Barbarism*, Oxford 1942;
 Ernest Barker, *Principles of Social and Political Theory*, Oxford 1951; がある。
 精神史的関連のためには
 Frederic Watkins, *The political Tradition of the West. A Study in the Development of Modern Liberalism*, Cambridge (MASS.) 1948; がある。
- 更に
 Walter Lippman, *The Public Philosophy*, London 1955;
 Alfred von Martin, *Ordnung und Freiheit. Materialien und Reflexionen zu Grundfragen des Soziallebens*, Frankfurt am Main o. j. (erschienen 1956), vor allem S. 29 ff. も参照に値する。
- (3) vgl. Josef Esser, *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*, Tübingen 1956.
- (4) Aristoteles, *Politica* 1287 a.
- (5) Platon, *Politikos* 294 a.
- (6) Th. Hobbes, *Leviathan* [世界大思想全集 (社会, 宗教, 科学) 2 河出書房新社 リバイアザン 第11章 70頁]
- (7) このような強制についてのルソーの見解は、カントにおいて法的—市民的社会的強制が倫理的—市民的社会的自由のための強制であることによって正当づけられたことの先駆をなすものと考えられる。
 なおカントの法的—市民的社会的と倫理的—市民的社会的との関連の問題や強制と自由との関連の問題については、拙論『カントの倫理思想 (道徳哲学) の背後』—島根農科大学研究報告 第10号 B 昭和37年3月所収—の22頁, 23頁を参照されたい。
 更に Kant の *Metaphysik der Sitten*, S. 231~232 及び *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 131 を参照されたい。
- (8) ルソーの思想について考察する場合、相対立する次の二書を参照することは望ましい。
 J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952.
 F. Glum, *Jean Jacques Rousseau Religion und Staat. Grundlegung einer demokratischen Staatslehre*, Stuttgart 1956.
- (9) 注 (7) 参照
- (10) 拙論『カントの倫理思想 (道徳哲学) の背後』—島根農科大学研究報告 第10号 B 所収—23頁を参照ありたし。
- (11) J. G. Fichtes sämtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte, Berlin 1845, Band 4, S. 436
- (12) a. a. O., S. 440
- (13) vgl. E. G. Rüschi, *Toleranz. Eine Theologische Untersuchung und eine aktuelle Auseinandersetzung*, Zollikon-Zürich 1955.