

アルトウル・フリドリッ・ウッツ『政治倫理学』(三)

山 田 秀 訳

目 次

前書き

導 入

第一章 倫理学の対象としての政治

I 政治の本質——最高権限を有する学問としての倫理学

II 政治神学 (以上、第一一八号)

第二章 国家の構造化のための諸原則

I 国家の支配権力——定義と正当化——

II 法治国家——権力分割——

III 政治体制への問い——国家形態——

IV 国家構造における倫理的要素

V 正統性

VI 連邦主義 (以上、第一二〇号)

第三章 民主主義

I 民主主義の倫理的正当化

II 政党の倫理学 (以上、本号)

第四章 市民権

I 政治倫理学における市民権の体系上の位置づけ

II 市民の基本権としての良心の自由

III 市民権としての表現の自由

IV 市民権としての宗教の自由

V 庇護権

VI 抵抗の権利か?

第五章 戦争

I 合理的平和獲得の努力の対象としての戦争

II 正戦

第六章 政治的危機

第三章 民主主義

I 民主主義の倫理的正当化

倫理学の特別の問題としての民主主義

それ自体としてみるなら統治形態は、国家が包括的社会として正統化され、国家それ自体は統治形態と無関係であることが証明されたからには、何ら特別の正当化を必要とはしない。統治形態（政体）は倫理的には国家目的に資する支配権力の組織化に外ならない。しかしながら統治形態の中には僭主政治と呼ばれる国家目的を果たさない統治形態も存在する。それらは倫理学から排除される濫用形態である。一つの統治形態に肩入れする倫理学は、君主に対して彼らに期待される行為態様が叙述されていた帝王学に比肩され得る。そうだとするならば、君主に対してではないとしても他のすべての政府に対して職務冊子 *Pflichtenheft* を作成することが出来るであろう。前提はいつでも政府が合法的で正当な支配権限を有することである。そのような政治的職務冊子は、考えることが可能であるし、恐らく民主主義的に選出された議員にとっても有益であるだろう。しかしこの目的のためには前以て明らかにされるべき問題がある。それには特に次の問題がある。即ち、限られた時間だけしかも特定の目的のために委任を受けた人民代表は、どの規範に

従つて議会において振舞うべきであるのかという問題がある。勿論どの倫理学も、委任がどれほど厳しく確定されていたとしても、人民代表をその良心に対する義務付けから解放することは出来ない。誰一人として政治家は、自らの良心に反する提案に同意することは出来ない。しかしここに問題がある。彼は、万民のための幸福の政治を為すよう一般的に定式化された指令を委任〔当選〕によつて与えられているのではない。憲法が拘束委任を斥けるとしても、代議士は自分が特定の利益集団によつて選出されているということをきちんと自覚していなければならぬ。良心の義務はあるにせよ彼はこの利益を代表しなければならぬ、或いは、彼がこれをなし得ないならば、辞職しなければならぬ。ここで我々は民主主義に突きつけられた中心問題に逢着する。即ち、その目標である共同善は単に絵に描いた餅に過ぎず、その政治は実のところ利益諸団体の絶えず変化する妥協に外ならないような国家形象を考え出すのは倫理的に正しいのであるか〔という問題に〕。人間本性に定位した政治は、どれほど妥協の用意があつたとしても、特定の価値原則を放棄し得ない。たといこれらの価値原則が部分的に国家の憲法に記されているとしても（例えば生存権）、形式的に解された個人的自由が優越することによつて識別できないようになってしまふ。あらゆる価値の上に多元主義が位置し、これが民主主義の基礎となつた。これは古代及び中世の古典家たちが考えられないことであつた。価値中立的な国家など知る由もなかつ

たからである。国家形態を問う際の最高の関心事は、既述の如く、国家目的すなわち万民の福祉にもっとも貢献する国家形態を見出すことだった。そして彼らは倫理学を善き幸福な生活の教えと理解したので、政治学はアリストテレスにおけるが如く、倫理学の最高段階であった。

こうした基礎から今日では倫理学者は、いかなる理由から近代的理解の民主主義を正当化できるかについて釈明をしなければならぬ。そのとき特に注目されるのは、政治における人間の行為の倫理的評価ではなく、行為が見出される場である体系である。こうした考えは、すべての民主主義理論を貫徹しN・ルーマンの独特のシステム理論にまで及んでいるので、注目すべきである。もはや自己実現ではなく、ただシステムの価値だけが、即ちシステムを維持する行為だけが要点である。

民主主義の定義への問い

歴史的にみると、民主主義概念は支配権力の誤用を経験することに即して形成されて来た。古典的政治学で支配的であった人間本性に由来する共同善概念はもはや哲学的概念ではなくなり、人民が自ら自己の福祉であると考える共同善が哲学的概念となった。即ち、リンカーン（一八六三年）が表現した「人民の、人民による、人民のための支配」に見られるように。リンカーンはこうして支配者と被治者の同一性というルソー（一七一―一七八年）の中心思想を継承した。すべての民主主義

の表象において基礎的なのは自由主義的な個人の自由である。純粋に自由主義的な定義ならば、あらゆる社会的関心を捨象し、貧富の差を甘受したであろう。しかしフランス革命は、「自由、平等、博愛」というスローガンの下、共産主義的構想への門戸をすら開いた。民主主義においては秩序全体に人民の様々な関心が纏め上げられる。即ち、自由とりわけ自由な意見表明、価値表象の多様性、多元性、開いた動態性、意見の競合、収入及び財産分配における平等など。それぞれの世界観的定位に応じて、内容豊かな民主主義概念において優勢な種々の意向が決定的な作用を営んでいる。基本的に言えることであるが、すべての構想において常に可能な限り支配権力に対して優位を占める形式的自由が民主主義思想の出発点である。個人的自由は国家的共同体の多くの部分に分かたれるので、基本意向は決定多元主義と呼ぶことも出来る。

多元主義の理念

デカルト（一五六九―一六五〇年）が知性を実在から切り離して以降、感覚的経験を越える真理はもはや存在しない。感覚的経験は、我々がかき集めることは出来るかも知れないが実在に対応する一般的なものの認識に到ることはない一回限りの事実を我々に伝達できるだけである。いわゆる価値認識はどれもこれも自らの肌で経験された幸福及び不幸の感覚に外ならない。将来のための決定はみな、それ故に、幸福を求める努力という

意味における新たな経験を試みである。しかし試みについては、常に誤りを計算に入れなければならない。この意味でR・R・ポパーは試行錯誤の理論を構築した。多くの人間に妥当すべき政治決定は、それ故、多数の決定に留まるに過ぎない。

こうした多数決の理論は、しかしながら古典的理解での多数決と同じ理論ではない。古典思想家たちはアリストテレスに従って多数決に真理への接近をなお見ていた。多数は或る意味において調和のとれた理性認識の結果に等しいと考えられていた。デカルトの感覺主義が勝利して以後は、真理認識への接近を期待するどのような考えも誤謬である。同じことが、多数の全体にとつて何らかの実際上の意味を有する共同善概念についても当てはまる。となると、多数の個人の感覺が、理性にも真理にも訴えることなく板挟み状態から抜け出す唯一の方法である。若しこれを哲学と呼ぶことが許されるというのであれば、この哲学に自由主義的な民主主義の定義は基づく。国家の支配権力は、こうして排除される。

自由主義的民主主義——純粹な多元主義

民主主義についての自由主義的理解は、万人の形式的自由という観点から民主主義的政治理解の最も論理的な形式である。社会正義の要求は、各人がその働きによつてもたらしたものを獲得することによつて実現される。但し自然的な理由から働くことのできない者だけは、この場合想定されていない。自由主

義の意味においてその関心は、個々人の人道的な(慈善の)関係によつて実現される。

民主主義の理解にどのようなものであれ社会的要素を取り入れないよう警告される。万人にとつての平等な自由は、共産主義の処方に基づいて収入と資産を万人に平等に分配することと混同されてはならない。

民主主義の自由主義的な理念、即ち支配者と被治者の同一性という理念は、政治的多元主義のもつとも純粹な形式である。誰もが形式的に政治的決定の平等な権利を有する。実存的利害関心(利益)は背景に退く。政治学者で社会主義者でもあつたハロルド・ラスキは、それ自体としては政治的決定のこうした直接的多元主義を擁護した。しかしラスキは同時に市民の実存的利害関心を考慮に入れて、利害関心の個人主義的競争においてはおのずからその結果として社会的統一が生まれ、かくして人民意思の代表も国家権力の干渉も不必要になると考えた。しかしそのような民主主義は安定した諸関係を築くことは出来ない。不満を有する多くの人々の力を取り除くことは出来ない。経済政策及び社会政策を恒常的に実質的に変更すること、例えば、市場経済から計画経済へとかその逆であるとか、或る任期から他の任期への変更とかは、実現され得ない。

同じことが純粹な自由主義的民主主義についても当てはまる。政治は、色々と試みられたようには(J・M・ブキャナン、G・タロック、A・ダウンス)市場経済の対比として構成され得な

い。経済的な利害関心は自由への意思から切り離すことは出来ない。形式的自由だけで済むという純粋な多元主義は絵空事である。それ自体純粋な多元主義を実現するのだという投票民主主義においてさえ、容易に包括的な妥協に収束しない利益集団を自ずと形成するものだ。

N・ルーマンは、せいぜい個々の民主主義的決定について妥協を認める。彼にとって重要なのは、意見の多様性、並びに、システムの全面的な動態性と開放性である。持続的な同意は、彼に言わせれば、民主主義に反する。民主主義は、複雑多様な意見と決定があつてこそ維持され得る。従つて、中心を占めるのは、自由な決定をして自己実現をはかる人間ではなく、システムの持続である。この目的が達成されるのは、もちろん各人に彼に好都合な選択が開かれていた場合だけである。しかしこの選択も、それが柔軟である場合にのみ民主主義に適合する。要するに永遠の民主主義という机上でなされるこうした諸考察は、常に変化する市民の価値選好に対する民主主義によって要請された開放性の実現ということに外ならない。

代表民主主義

自由が利益選好と結びついている時点では、少なくとも部分的な同意が生まれるのであつて、それは集団形成という形や然るべき代表の要求という形で表現される。代表民主主義が投票民主主義の何れが優先されるべきかという問いは、それぞれの

システムの作用能力次第で決まってくる。近代民主主義では真理、即ち真の共同善ではなく寧ろ政府への人民参加が重要とされるのであるから、純理論的には投票民主主義が、或る規模においてなお作用能力を発揮する限りにおいては優位すべきであろう。すべての市民によつて深刻に受け止められる問題については、何れの場合であつても恐らく国民投票が適切であるだろう。しかしこの判断も、すべての具体的条件を考慮に入れた場合にのみ有効であるに過ぎない。部分的には財力にものを言わせる研究機関によつて支えられた今日のメディアの状況に鑑みると、そもそも聞くに値する国民の意思が存在するのか否から、いよいよ怪しいものである。代表制の熱心な信奉者は、国民表決によつては解消できない現代の社会的・経済的諸問題の複雑性を指摘する。他方、国民表決は、政府であれ政党であれ政治的代表者に、彼らが抽象的観点から考えもしない事柄に目を見開かせることが出来る。スイスでは政府や政党の方針に反対する国民表決がしばしば客観的に正当化される良い成果を上げてゐる。他方、議会から国民に提供される法案に関して多くの市民は、事態の全体の把握が出来ない。そのためには特別の専門家委員会が必要となる。

社会的に構造化された民主主義において政治的決定は社会的控室において準備される。ここで様々な個人の利益が篩にかけられ、同類の利益が集団（毎）に纏められる。国家と個人の間にあつて形成される中間的利益集団は、法制史家オットー・ギー

ルケが一九〇八年から一九一三年にかけて公刊した数巻本『ドイツ団体法』において指摘した。この解釈に構成主義、共同体主義及び類似の社会理論が従った。政治的形成物とは理解されないこうした利益集団に加えて、既存の政党に緊密な関係のあるもの、例えば組合や経営者団体が形成された。

代表民主主義は、共同善についての古い「時代の」関心に近い分だけ投票民主主義よりも長所を有する。実際政治的決定は数字の上での多数の結果に過ぎない訳ではないのだから。シュンペーターのエリート理論は、共同善の意味における政治的分業というこの視点を尚強調している。

民主主義的多元主義における大きな欠陥——欠落した共同善

個人主義が代表民主主義において一定の制約を受けていたとしても、様々な利益を擁する集団の多元主義は本質的に国家的存在に属する統一理念に対応しないというデイレンマを抱えている。安定した政治を行う意思が存する限り、個人々人を越える規範として実質的基礎付けを有する共同善概念を放棄することは出来ない。全体主義に対抗する手段としての多元主義は、それ自体では未だ解決策ではあり得ない。それ故、E・フレンケル²は新多元主義について次の如く説いている。「多元的民主主義は次の場合にだけ、即ち、特殊集団に現れて来る多元的性格に関して、多元的民主主義が全国民の組織でありしかも民主主義であることが見失われない場合にだけ、生命力を発揮する。

何れの多元的民主主義にとつても決定的な問いは、集团的に妥当させられなければならない特殊利益を承認するとしても、如何にして共同意思が形成され共同善が促進されるかということである。多元的に組織化された民主主義の著しい特徴は、それが一般的に妥当する価値秩序の最小限の要求を尊重し国家という枠内で集団利益を調整することにより *bonum commune* (共同善) を実現しようと努力する点に見出され得る。」しかしながら、何処からフレンケルがこの一般的に妥当する価値秩序を引き出したかは不明である。一般的に妥当する価値秩序は道徳判断を通じてしか理解できない。しかし、フレンケルにおいて認識手段としては利益主張の純粹な妥協だけが残されているように見える。これでは、フレンケルが本来求めてはいたが見出さなかつた自然法論的基礎付けにとつては不十分である。

こうした認識論上の欠陥が、多元民主主義の近代的概念を倫理的に正当化することの困難の理由である。こうした欠陥は如何にして除くことが出来るか。それはそもそもも除き得るのだろうか。理論的には除き得ない。何となれば多元主義の近代概念は普遍的に妥当する価値認識を認めないのだから。しかし実際上は社会成員が事実上絶対的に妥当する価値を承認することを表明するであろうと言えるならば、困難を回避することが出来るであろう。この場合にだけ、根本的には理論的に誤つてはいるのであるけれども、現存の多元的民主主義は倫理的に正当化され得ることであろう。倫理学者はこの状況下では民主主義的

に組織された社会の道德教育を指摘することが出来るだけである。この課題は、本来なら教会が引き受けなければならない。ところがその教会成員にしてもこれ又、教会教導職の教養上の見解に従って自然法論的思考に恩義を感じなければならぬカトリック信徒においてすら確認されるように、一般的に妥当する道德規範への感覚を失っている。それ故、何らかの仕方での自由な民主主義は社会主義のそれへ陥る危険に依然として晒されている。

民主主義を正当化する可能性は、人々が一般的自然的原理の同意を確認できる限りにおいてのみ存在する。実際これら諸原理は民主主義的組織の様々な形態において知らず知らずのうちに取り入れられて存在している。ところが、それ自体としては各人の理性が接近することが可能なこれらの秩序原理は、基本的に価値自由「という態度」が採用されているため、覆い隠されている。それ故に、民主主義理論はどれもこれも多元的民主主義思想に赴き、かくして倫理的正当化を逃れる。ある種の同質性なくして機能する国家は存在しない。最も強力な同質性は人種の共通性に基づく。これが存在しない場合には、同じ生活規範という形式に見られる高い精神的共通性が、言い換えると、帰依している宗教に相違が事実上あつたとしても同じ倫理感という形式の高い精神的共通性が必要となる。

誤解を避けるために強調されなければならないが、ここでは妥協に対して攻撃が行われているのではない。寛容の原理に基

づく妥協なしには、そこその共同生活は存在しない。このことはベルンハルト・スートルが適切に指摘した¹⁴。しかし近代民主主義は絶対的な価値多元主義、即ち純粹な民主主義への傾向を有しているので、こうした観点の下なお如何にして正当化され得るかという問いが生ずる。トマス・アクイナスは社会における絶対的な価値多元論を考へることが出来なかつた。彼の寛容についての教説は、依然として自然法原理の一般的な承認を前提としている。そればかりか、彼は一般的な道德の根本規範を拒むことは人間には出来ない¹⁵とまで言っている。この前提からのみ妥協は論理的に考へられ得る。

個々人の利益の同意だけではなく

政治的組織としての民主主義にとつて「一人一票」によつて要求される同意は、個々人の利益の単なる共通性以上のものではない¹⁶なければならない。利益は社会的秩序規範に連関しなければならないのであろう。ここで考へられているのは生態学、とりわけ将来世代に対する現代社会の社会政策的責任である。現代社会が自分の利益のために将来世代の負担で多額の借金をつくるのは宜しくない。「一人一票」の民主主義は家族ないし親子の投票を知らない。それ故、安定した社会のための秩序規範に関して個々人の利益を越えた同意を見出すことはすべて現代世代に懸かつて¹⁷いる。

発展途上国の民主主義化のための諸帰結

一般的に言つて発展途上国は、近代民主主義の前提となつて
 いる際立った個人主義によつて特徴づけられてはならない。途上国
 はあまりにも強く伝統的な諸集団と結びついている。共同での
 生活克服のこうした形式は、しかしながら、郷里とか或いは単
 に部族団体と呼ばれ得るものの限界にまでしか大抵の場合広が
 りを有しない。それは我々が大社会においてゲマインデ自律と
 呼んでいるものにほぼ対応する。植民地化は現地の集団形成に
 何ら配慮しなかつた。寧ろそれは全く異なる部族を突然人工的
 に作られた国家に併合した。もちろん旧来の社会構造は何らか
 の仕方で開催されており、より大きな団体に統合された。最も影
 響力のあつたのは恐らく先ず経済領域で、それは包括的な市場
 経済への組み入れを通じて見られた。しかしこれは私有財産と
 という意味での経済工業化を——しかもそれでもつて家族財産が
 必ずしも解消される必要がないという仕方——前提とするも
 のであつた。私有財産は、より大きな社会的形象における自己
 責任への教育という観点から有効な手段である。それは同時に、
 個人に、そして各家族にさえ、将来の備えを強要し、共同体の
 費用で生活する傾向——これは共産主義的民主主義で見られる
 ことであるが——を遮断する。安定した自由な共同体、それ故
 に真の民主主義は私有財産なしには存在しない。

発展途上国の民主主義化は、それ故に長期に及ぶ社会政治的
 な準備があつてやつと可能である。或る国が直ちに地球規模化

された市場経済に参入しない場合に経済封鎖や開発援助の拒否
 をちらつかせて迫つてみたところで、途上国の民主主義化は今
 日明日にでも強要され得ることではないのである。

民主主義の諸問題の眺望

個々それぞれの社会集団（組合、学校制度、教会など）の民
 主主義化について語られることもあるが、民主主義はここでは
 典型的に政治的概念として理解される。それでも政治領域にお
 いてすら民主主義概念は多様な形態を擁する。直接民主主義や
 議会制民主主義などが語られる。理論的には「純粹民主主義」
 の原型が立てられ得る。しかしこれは政治的現実にとつて左程
 意味を持たないし、「市場経済」の原型と比べると尚更持たな
 い。自由主義的市場経済学者は、経済政策から社会的考慮を排
 除しようと試みて生産性の最大化のみに注目することが出来る。
 しかし、それでは彼は長期的には政治的抵抗に遭遇するであろ
 う。政治家は、民主主義化を進めるための努力の過程において
 人間の生活のどの部門をも排除し得ない。彼は、従つて、民主
 主義的な国家形式を樹立するに先立って、社会学的・政治学的
 諸前提を研究し、しかる後にそれぞれ適用可能な民主主義概念
 を確定しなければならない。

社会学的・政治学的諸前提は、そして道徳的諸前提もこれに
 追加されるが、政治学者によつて一般的に「市民社会」という
 見出しの下で論じられる。これとの連関で民主主義的・政治的

教育への問い等がある。民主主義と価値の関係への問いが部分的に民主主義の概念規定を行う際に検討されており、ここでは民主主義は価値を表すのかそれとも価値実現のための手段にすぎないのかと問われている。この問いへの答えは民主主義の個別問題への様々な見解の背景を成している。意識していようがいまいが、すべての著者は何らかの価値を——それらが単に否定的であろうとも——前提しているのだから、先ずこれらを探求しようと努め、民主主義理解に首尾一貫性があるか否か、或いは場合によっては矛盾がないか否かを認識しなければならぬ。例えば、純粹に多元主義的な理解での民主主義を前提にして尚民主主義の行動への教育が如何にして語られ得るのか、これを理解することは困難である。何となれば、教育は或る価値との関係でのみ存在するからである。

民主主義に纏わる多層的な問題を体系的に理解するために、アリストテレス哲学は手助けとなるであろう。アリストテレスによれば、すべての存在者は四原因によって——第一に質料原因によって、第二に形相原因によって、第三に目的原因によって、第四に作用ないし運動原因によって——定義される。「原因」という概念は、見られるとおり、類比的に理解されている。一方ドイツ語で原因が語られるのは、何かが生産的に活動しているその何かを考える場合だけである。「原因」という表現はここではしかしながら、形而上学的に理解されており、それ無しには決して存在することが出来ないであろうところの或る実

存するものの本質に基礎づけられた諸要素である。

民主主義の質料原因は国家的に統合された社会、しかもその内的構造におけるそれである。ここでとりわけ重要なのは、中間的な団体、組合、政治教育の諸施設などから政党に到る諸々である。こうした観点の下、民主主義の支配権力には、政治生活を社会的に基礎づけるための或る一定の基準が補完性原理の意味で与えられている。

形相原因は国家の支配権に参加する市民の権利である。目的原因は共同善、即ち万人の幸福である。民主主義の作用原因、即ち運動原因は市民の投票である。

こう観て来ると、民主主義は手段かそれとも価値かという問いは自ずから解決される。それは特に万人の国家支配権への参加という手段である。そうしたものとして民主主義はなるほど人間人格にとって「価値ある」ものであるが、倫理学的意味で人間の本性によって要求された目標としての「価値」ではない。アリストテレスの体系は、民主主義の本質理解のために自由の形式的概念は十分でないことをはっきりと示している。

註

- (1) N. Luhmann, Komplexität und Demokratie. In: Politische Vierteljahresschrift 19 (1969) 314ff.
- (2) E. Fraenkel, Deutschland und die westlichen Demokratien, Stuttgart 5 1973.

(3) Vgl. dazu *Joachim Dettjen*, Neopluralismus und Naturrecht, Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie, Paderborn 1988.

(4) *Bernhard Stüror*, Toleranz und Kompromißfähigkeit. In: Die Neue Ordnung, 53. Jg., 1999, 36-46.

(5) この点については、マックス・ヴェーゲンの有益な次の論文を参照された。Max Wingen, Familienrecht-Grundrecht für Kinder, in: Die Neue Ordnung, 53. Jg., 1999, 118-128.

II 政党の倫理学

唯名論的定義の問題

政党は、ごく一般的に見ると、民主主義において政治的に活動する諸個人の集団である。この集団を民主主義における他の集団形成から区別するためには、その特殊目的を定義しなければならない。ここで有益なのは政治学者マックス・ヴェーバーの定義である。彼は政党を憲法によって予め定められた限界内で国家権力を獲得する目的を持って諸個人が集合したものと定義する。こうして政党は社会の他のすべての団体から区別される。政党は連帯的援助、特別の「課題」例えば文化的課題の遂

行を目的とする団体でなく、組合や経営者団体の如き何らかの共通の経済的利益の団体でもない。それは市民運動でもない。それがいかなる仕方でも集団利益に資することがないの可否かは、この認識の水準では未だ決定され得ない。政治学者の説明では、最も重要なことは国家権力を巡る闘争である。ただこの目標からのみ利益団体が政党と名付けられ得るのである。

「国家における権力を巡る闘争」という表現は、しかし余りにも全体主義運動を連想させてしまう。より慎重にドイツ政党の意味において政治的意思形成に対する影響力の行使を語るようにであろう。ドイツ政党法によると政党は——事実上の諸関係の全体像、その組織の範囲と堅固さ、成員数、公共の場合への登場といった観点からその目標設定の真剣さを十分保証する場合——終始或いは長期に互り国家又は地方議会の領域で政治的意思形成に影響を及ぼし上級議会又は国民代表に寄与しようとする市民結社である。マックス・ヴェーバーはその著作「職業としての政治」で典型的に政治的なものを抽出しようとした。政治家は国家の善を第一に欲するものだと誰かに反論されたならば、ヴェーバーは、この称賛に値する意図は政治家「としての」政治家の意図ではなく、政治を行う育ちの良い人間のそれであると答えたことであろう。

これが最高の知恵だろうか。そうだとしたら、政治はそれ自体、国家権力への道程での賢明——善に向かう賢明であれ悪に向かう賢明であれ、権力を巡る闘争が政治の根源に据えられる

限り——に外ならない。このようにマキャヴェッリも考えて、道徳を権力への手段ないし権力維持の手段と説いた。同じように実証主義者も考へる。

政党の規範的定義

民主主義の倫理学は国家権力を巡る競争秩序で語りつくされる訳ではない。倫理学的に受容可能な民主主義の秩序は、アリストテレスの目的倫理学の意味からはただ共同善の観点から答へることが出来る。その際共同善は単に諸利益の総和を意味するものではない。共同善は人間本性と一致しなければならぬ目標価値である。ところでこの目標価値を解明するために多数決原理は条件付きでしか有用でない。それ自体として考察するならば、多数決原理は価値中立である。それぞれの市民は全く自らの利益に従つて、即ち個人としての彼自身の目に価値あるものと思はれるものに従つて、決定する。それ故に倫理学的考察は、如何なる方法で或いは如何なる条件下で自己利益は、それが少なくとも自然法論の意味で理解された共同善に近似的にでも一致するような仕方で影響され得るかという問いに集約される。トマス・アクィナスの時代には全市民がキリスト教の信仰に基づいて自然法的生活規範に関しては一般的な意見の一致をみたので、人々はトマスと同様に多数の価値判断を共同善と同視することが尚可能であつた。これは今日ではもはや不可能である。近代の民主主義者は、根本規範としてはただ自由を、

しかも万人の自由を認めるが、しかしもはや客観的に万人に有効な生活規範への拘束を認めない。

以下では、政党の倫理的定義に到る諸規範を順を追つて検討する。

政党の最高規範

第一に我々が問わねばならないことは、どのような政党課題が負わされているか、即ち、何処から政党はそもそも存在する権利を獲得するのかを知るために、国家権力は何のために存在するか、それは如何にして正統化されるかという問いである。

国家権力は、最広義においては経済的・社会的・文化的、それどころか世界観的観点で万人の幸福と理解されるところの——世界観的とは各人の生き方を自由に決定するという意味においてであるが——、一般的な福祉に奉仕する権力でしかない。この複合的な全体が共同善と呼ばれる。国家はそれ故に自己目的ではない。それは寧ろ前置きされた目的に奉仕する。従つて、国家権力を獲得しようとする者は、国家に予め与えられた共同善に奉仕しなければならない。これが政党に向けられた第一かつ最高の指令である。経済の領域で団体が明白に自己の利益を主張し共同善はこれを単に間接的に、即ち国家的に区切られた経済秩序の枠内で実現するのに対して、政治的次元では事態は逆である。先ず共同善、次に自己利益である。

既にアウグスティヌスは民主主義のこの根本条件を印象深

い仕方では表現している。「或る民が自制心をもち、一般的福祉の熱心な擁護者であるので、誰もが公益を自らの私益に優先させる場合には、そのような民が自らの事——もつともそれはまた国事でもある——を管理する自分の官憲を、自ら選ぶ権利を法律によって授けられるのは正当ではないのか。……しかし或る民が腐敗しているため、私益を公益に優先し、票を売り、野心家から買収され、支配権を良心のない者達に委ねる場合には、有能にして名望ある者が官職を授ける権利をこの民から取り上げて、支配権を若干少数の人々に、或いはただ一人の者に委ねるのは同じく正当ではないだろうか。」ここでアウグステイヌスが政治活動との関連で民主主義において生活している市民について語っていることは、政治結社という形で結びついている市民、即ち政党により一層当てはまる。

政党倫理学の最高次元では未だ所与の国家の憲法と政党法は話題ではない。若しそうであるならば宜しくないし、政党は現に有効な憲法によってのみ規格化されることを甘受できるであろう。それならば第三帝国においてNSDAP（国家社会主義ドイツ労働者党）に属することは道徳的に当然なことであつたであろう。良心的な政治家はそれに反抗し、部分的にはその態度のために死に赴いた。彼らはひよつとして「間違つた」政党観を持つていた悪い政治家だつたのだろうか。

以上述べたことから、たといどれ程一般的であるとしても第一の政党の定義が獲得される。政党とは、国家権力の掌握を目

指し、或いは政治的意思過程に影響しようとする、国家に先立つ共同善価値に義務を負う団体である。

この定義は、しかしながら、まだ一般的に過ぎる。即ち、民主主義国家において実際役立ち得るために解明されなければならない多くをこの定義は含んでいる。即ち民主主義には基本的に複数政党の許容が含まれている。そして法治国家には憲法の外、政党活動の法律的規制が含まれている。

世界観による分化

それ自体として或る国民の共同善は一つのものでしかない。そうとすると、すべての利害関心を越えて共同善を追求すると言ひ立てる政党はどれもこれも「国民政党」と呼ばれなくてはならないだろう。そこから統一党が生まれるだろうか。純粹に理論的に観れば、社会のすべての階層と万人の利益を倫理的に主張可能な共同善に統合する政党だけが国民政党と看做され得る。真理が客観的には一つでしかないにせよ、認識される段になると、とりわけ不可避な個人的な選好が事態の判断に忍び込む場合に、分かれたる。これは確かに、各人が共同善において自分に相応しい位置を見出そうとするところで、即ち政治においてそうである。共同善は単に妥協の形式であつてはならないが、諸利益の妥協から完全に抜け出すことは、たとい不可能ではないとしても、いよいよ困難になる。妥協は民主主義において合意に達するための手段である。

共同善の客観的真理内容と様々な認識との間に見られるこの緊張に政党の倫理的問題群が存在する。共同善に関する認識の相違には主として二つの理由がある。第一に、生の把握として、社会的現存在の意味の説明として理解された一般的意味における世界観。第二に、或る団体の自己善という意味での利益。

世界観は以前から民主主義における政党を分化させて来た。なるほど世界観はこれに関してその意味を失ったと、今日ではほぼ一般的に考えられている。しかし、諸政党の経済秩序概念を参照するだけで、或る一定の生の哲学がそこにあることが認識できる。業績主義とそれに続く資本と労働の関係についての議論は、若し共同体における人格の位置について基本的な不合意がないならば、恐らく不必要だろう。社会保障の膨張、医療保険の破産も同様にこの深刻な問題状況と関連している。以上すべてが何らかの仕方でも政党綱領に記載されている。文化的、即ち教育の問題、婚姻と家族、そして人間の生存基本権（期限付き中絶許容）に対する態度決定に世界観的背景が現れるのは全く疑うべくもない。特に宗教共同体に対する国家の態度を想うべきであつて、これは確かに世界観に関わる問題であり、何れにせよ政党は態度を採らねばならない。

どの政党も、従つて、その究極の根に関して、旗幟鮮明な立場を表明しなければならない。民主主義的に考えるすべてに当該政党が開かれていてと単に表明するだけでは、仮に「自由」と「正義」という形式概念を追加したところでもなお依然とし

て、欺瞞である。

正統な集団利益

諸政党の（勢力図）情況は、経験から我々が知っているように、様々な集団や階層の利益に応じて更に分化している。そこで我々は「労働者党」、「農民党」、「市民党」、「営業党」といった名称、そして類似の名称を——尤も国によつて相違はあるが——知つている。それ自体としては純粹な利益代表は政党の意味に矛盾する。何となれば、政党は政権を獲得しようとするものであつて、共同善にこそ義務を負いはするが、或る社会集団の利益に義務を負うものでないからである。利益競争の空間は経済及び社会のそれである。政治の次元では様々な共同善構想が重要であるべきである。この構想は万人の利益を含み、欲しうが欲すまいが、当然ながら自己利益によつて汚染されるので、それは或る集団の自己利益の色彩を獲得する。これは全く正統である。何となれば、個々の集団は他の集団の共同善表象において自己の集団が十分考慮されないと確信するからである。しかし何処かで諸集団の利益は効率よく機能しなければならぬ。そしてこの効率が政治と結びついているのは当然である。

或る時代、特定の条件下で利益政党は、国家の法律で抑圧された集団にとつて彼らの正統な関心事を貫徹する唯一の可能性を提供する。ここでの前提は共同善という観点から他の諸政党と協同することへの姿勢である。こうした条件を充足すること

なくしては利益政党は、統一政党の地位を獲得しようとする傾向を持った体制変革者として理解されることであろう。

特殊利益を主張するのではないかとの嫌疑を払拭するために、すべての政党は共同善の開拓者と称する。成熟した市民であれば、イデオロギーに批判的な態度で利益の背後にあるものを確定し、その正統性を判断することが出来ることであろう。賢明にも彼は経済政策の目的設定だけでなく、とりわけ社会政策の目的設定をも探求するだろう。

我々は、共同善概念をより詳細に説明することによって、まだ非常に一般的な政党の第一の定義を更に二つの要素について補足することが出来る。第一に、特定の共同善構想の提示。第二に、この構想の限界の承認とそれに伴う他の政党の提案が存在することの承認。こうして次に見られる定義のより詳細な定式化が生まれる。即ち、政党は、国家に先行する共同善価値に対して、義務を負う団体であり、これらの価値に対して、責任を負い、具体的な共同善構想を提示し、民主主義的行為規範を遵守しつつ、国家権力への接近を果たそうとする団体である。

諸政党の規範としての民主主義憲法

国家哲学において国家とその目的、即ち共同善が話題になるとしても、未だ多くの国家の中の個々の国家が念頭に置かれていない。実存する各国家において実現されなければならぬものは、国家の理念である。そして抽象のこの最高次

元で憲法が論じられるならば、その場合それぞれの任意の国家を構成する法定根本制度に照準が定められる。その時は人間の尊厳に相応しい健全な国家の体制のために満たされなければならぬ法的諸条件が論じられる。それぞれの国家の憲法創設者はこの自然的諸規範を尊重しなければならぬ。これらは歴史的経験を通して獲得されたすべての純粋に民族的な規範の前に重要な価値を有する。憲法の中に埋め込まれた人権は不可侵である。それらは、せいぜい変化し発展する諸状況に即して変更され得るだけである。その実質はしかし維持されなければならぬ。

憲法の中には当然ながら国家組織の基本構造が含まれている。そして政党は憲法規範を遵守しなければならない。これは、政党はどんな時でも現存民主主義を維持するよう義務付けられることを意味するのか。この問題は、第二次世界大戦後西側で東側との関連で特定のマルクス共産主義政党の許容と禁止に関する議論において論じられた。それは現在でも尚、(例えば若干の発展途上国におけるが如く)自由主義的民主主義が何ら秩序を樹立できないでいる国々において現実的な問題である。民主主義は君主主義同様消耗し得る。民主主義的国家形態がどの時代でも唯一人間の尊厳に適った国家形態であると絶対的な確実性を以て言うことは出来ない。

注意を要するのは、各国家形態で要求される人権と民主主義において定式化された市民の政治的権利の相違である。典型的

に民主主義的な市民権は形式的な性格のものである。即ち、それらは政治的行為の様態、手続的なものに関わる。選挙権を有する市民は誰でも、狡賢かろうが愚かだろうが、責任感があろうが自堕落だろうが、共同善を考慮しようが自己善に固執しようが、他者と同様、平等な投票権を有する。多数の投票に、その結果は理性的であり、従って真理に一致するという樂觀的な信頼が置かれる。一人一人の市民に、共同善を自己善に優先するという高い道徳的責任が期待される。このような期待に民主主義の大きな危険が横たわっている。真理が完全に純粹な手続の様態に陥らないために、議会における諸政党も政府も、良心に従わねばならず、（選挙母体からの）委任に従ってはならない。かくして市民の排除し得ない「良心の欠落」を或る程度緩和することが出来る。

諸政党による体制変革か？

さて或る政党が、現存国家形態が民主主義秩序、国家秩序（共同善）をもはや保障できないと確信する場合、当該政党は「体制変革」に向けて活動することが出来る。目指される国家形態はしかし、共同善に属する人間の基本権を尊重するものでなければならぬ。それには意見の表明も含まれる。不可避的な世界觀の多様性に基づく限り、どの政党も自らの綱領を絶対的に妥当する真理と看做すことは許されない。体制変革者の構想は、それ故に基本的に、少なくとも目指される国家形態が何

時でも民主主義へ回帰する道を残しておくという仕方、民主主義的であり続けなければならない。

民主主義的に組織された諸国家は、憲法に一般的に、政党が許容されるのはそれが民主主義体制に専念する場合だけであるという条項を組み入れて来ている。この規範化が自己の根拠を獲得するのは、非議會主義的君主制から民主主義への回帰は現存国家権力への市民の積極的な抵抗なしにはほとんど可能でないであろうという理由から、即ち、あらゆる法的手続きの外部で、要するに暴力で惹起されざるを得ないだろうという理由からである。こうした観点で政治科学において通有な、悪い民主主義でも善い君主主義よりも尚ましであるという言明が正当化される。しかしこれもこの観点においてのみである！このように制限的な評価を行う根拠は、個人的自由が最高の関心事として通用する、あらゆる国家憲法に優越する共同善である。議會制民主主義は、疑いなく人権を適切に考慮するに当たって最も有望な安全を提供する。しかしである。議會制民主主義は機能しなければならぬし、しかもそれが機能できるのは、市民及びとりわけ政党が普遍的ですべての法律的定式化に優越する（事態に対応した）共同善に義務を負っていると感じる場合だけである。ヨハネス・メスナーはこの事態を印象深い仕方では明している。「民主主義は作用能力を発揮するために、貴族的精神と性格とを必要とする。」³民主主義者はその責任意識において貴族でなければならない。即ち、その課題が、トマス・ア

クイナスがキプロスの王に宛てた著作において強調したように、自己善ではなく共同善であるとする君主でなければならぬ。

政党がそれによって方位付けなければならぬ諸規範を我々が一歩一歩吟味したからには、我々は政党の定義の構成的なものを挙げ、統合的な定義を定式化することが出来る。政党は、国家に先立つ共同善価値に義務を負う団体であつて、こうした諸価値に責任を負い、具体的共同善構想を提示し、民主主義の行為規範を遵守し、憲法と政党法を尊重し、国家権力への接近を図つて闘争する団体である。共同善に対する義務が最上規範である。「民主主義的行為規範の遵守」は、主観的認識様態に依つて様々な共同善構想に岐し、それ故に国家権力の多元的努力を前提する「共同善」の概念の論理的帰結である。「憲法の尊重」は、共同善は常に特定の一つ一つの国家のためにのみ構想されるという事実から帰結する。

選挙における諸政党

政党に突き付けられた、共同善の主張者と看做されすべての社会集団の利益を尊重すべしとの要求は、とりわけ選挙戦において実現されなければならない。真理を独占的に要求し得る者は誰もいないのであつて、寧ろ常に部分真理しか有しないという認識が公正な選挙戦の基礎でなければならない。これが意味することは、すべてのカードが公の場に出されなければならない、すべてのデータの基づく綱領、経済政策と社会政策、並びに外

交政策に関する実際の意図、その際世界観的背景も、存在する限り、提示されるということの意味する。これは、実現され得ないことが前もって分かっていることについての約束はなされないということをも意味する。しかしこれは又次のことをも、即ち、他の政党の諸見解が実質的な批判を伴いつつ議論され、とりわけ実質的な根拠を伴つて批判されるべしとするならばその人物は尊敬をもって取り扱われるということの意味する。選挙戦は対抗者を減らすための戦いではない。民主主義的に自ら存続するために後々に協同するために必要とする対抗者を減ぼそうとすることは極めて不賢明である。政治において、自由もそれに属する共同善諸価値を脅かす対抗者を完全に、しかし公正な手段によつて、舞台から追い出そうとすることが許される。

高いエートスを持つている政党が長期的に信頼を獲得するのだという確信に依拠して、綱領を絶対的に有効な価値に基づかせる政党は活動している。そしてキリスト教的と称する政党はすべてそうである。それらは政治を可能なものの技術とする定義には満足できない。それらにとつてどんな代償を払つても妥協をするということはあり得ない。

永続的な価値変遷を信奉する社会においては、しかしながらエートスは殆ど機会を有しない。このような展望の開けない状況に関して、キリスト教的エートスの精神を有する政党が尚、少なくとも有効な政治行動を行うために必要な数の投票を獲得することに成功できるかが問われなければならない。

そのような政党は、特に草の根運動に取り組みなければならぬ。特にいわゆる声なき多数派を擁起することが重要である。そのような政党の一人一人の党员は、私的交際圏で運動するよう求められている。ここには尚開拓されていない「領域が」、つまりそこに大抵の場合メディアを通じてのみ現れる既存政党が未だ進出していない領域がある。民主主義はとにかく多数の市民が政治的に動員されてのみ維持され得るものである。全体としての教会は政治的行為の領域には場を占めない。しかしだからと言って、このことは、教会が政治における懸案の諸問題に関してその信徒を啓発し、彼らに市民としての責任を悟らせ、国家社会の道徳的建設のための義務を真剣に受け止めるよう要請することを妨げない。

註

- (1) Vgl. Gesetz über die politischen Parteien (Parteiengesetz) vom 31. Januar 1994 § 1.2.
- (2) De libero arbitrio, L.I, cap. VI, 14; vgl. J. Messner, *Naturrecht*, 1966, 301.
- (3) フランコ独裁体制から民主主義への平和な移行は、キリスト教徒の信者の高いエートスのお蔭でのみ可能であったという稀な例であった。
- (4) J. Messner, *Naturrecht*, 815.

原典

Arthur Fridolin Utz, *Sozialethik V. Politische Ethik*, Bonn 2000.