

アルトウル・フリドリッ・ウッツ 『政治倫理学』(四)

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、第一二一号)

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 (以上、本号)

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

第四章 市民権

I 政治倫理学における市民権の体系的地位

社会倫理的には市民の義務（の範囲）を限定して初めて權利を語ることが出来る。市民は、即ち、その本質からして国家の共同善に統合される自由な行為主体と定義される。それ故に、共同善は市民にとって第一規範である。要するに、市民は行為する者として、その統合に対応する機能を果たす義務を先ず負っている。そこから、彼としては国家から全体の一員として尊重されそれ相応に保護と支援を得る権利が生じる。ここにいわゆる補完性原理の体系的基礎がある。それ故に、市民は先ず自己から進んでことを行わなければならない。

この規範秩序は、そこで政治の現実において実現されなければならない。しかしことはそう簡単ではない。何故なら、具体的に存在する人間は概してこの規範秩序を尊重しないからである。即ち、彼は本来あるべきであろうところの共同善を真つ先に求めはしない。彼が第一に考えるのは自己自身である。しかも彼は自分の負担をできるだけ他に者に、とりわけ社会国家に委ねようとする傾向がある。他方、国家権力の保持者も又、市民の側から判断すると、共同善の管理者として非難の余地無きものではない。市民の側では、統治者達の清廉潔白性を疑う十分

な理由がある。腐敗の嫌疑を棚に上げたとしても、市民は国庫の貯蓄意志を疑う。市民は、内政の失敗から市民の目を逸らすために政府が外交で危険な決断を下す場合を全く別とするならば、納税者たる市民が負担する政府の歳出に注目しさえすればよい。

こうした相互不信は国家と市民の間の関係を具体的に形成するに際して軽視されてはならない。共同善は政府と市民とが協同してのみ実現され得るのであるから、あらゆる場合に市民の積極的な参加が見込める権限配分の規則が見出されなければならない。要するに、市民に対しては国家によって一定の権利がある意味で市民の給付分担当が誤用されないという保障として、承認されるということである。従って、我々は政治に実際の場において共同善が個人権の最上で主要な基準であらねばならないとする社会倫理的規範の順序を逆転することになる。

このことは一体、共同善概念は、自由主義が主張するように、空想観念であり、現実によって実体なきものとされるということを意味するのであるか。こうした主張は実践の現実によって反駁される。何となれば、個々人へ実際に制限なき権限配分を行つては、一般の利益のために国家の側で市民権の形式化のための事後修正が常に求められるからである。これが顕著となるのは、無制限の言論の自由であろう。しかしこの結果がもつと明瞭になるのは社会的請求権の場合である。何時の日か、否極めて短期間に国庫は空になる。これを避けんがため、自由主

義は、「憶測上の」共同善を救うために自由権の保障だけが問題なのだからと言って、請求権を無効であると宣言する。しかしながら、個人的自由の諸権利が活発化され得るのは、個々人にそれに必要な収入を獲得する可能性が提供されているという条件の下においてのみである。こうして、我々は自由権であるだけではなく社会権でもある働く権利の前に立たされる。社会的請求権を限定し自己発議を刺戟するためには、すべての市民に働くことへの門戸を、従って相応な収入への門戸を確保する可能性だけが残されている。かくして個人主義化された社会においても又、共同善が権利と義務の配分の基準であることが判明する。共同善の倫理学は必ずしも、予め抱かれた具体的共同善の定義に従って自由を分与する君主政体を要求するものではない。ただ共同善の具体的定義は、もしそれが法的に提訴可能な個人権に依存せしめられるならば、そして共同体秩序を救うために個人権が後退しなければならぬならば、大きな困難と取り組まなければならないことだけは明らかにされたであろう。

II 市民の基本権としての良心の自由¹⁾

良心の自由の定義

良心の自由という基本権は、各人が本性からして自らの最終的な実践的判断に従わなければならないという本性的精神的状態を法的に承認することである。強調は「本性に従ってでな

ければならない」という点に置かれる。他の仕方では全く行爲することができない。最後の実践判断は本性的な必然性を以て意思を決断へ、それ故行爲へ導く。この最終的実践判断は一般的に良心判断と呼ばれる。厳密に捉えるなら、それは判断ではなく、実践理性の全領域の駆動力である最上の絶対的命令に従って一般的に実践理性に適用される命令である。道徳的行爲に先立ってこの最終「判断」が下されるのであってみれば、自由な意志はこの実践的判断自身に拘束されるのであるから、人間はもはや自由ではない。人間は、ちょうど泳者が一旦自由に飛び板から跳び込んだ以上必然的に水中へ入り込むように、具体的な実践命令がそれに従って生じる精神の配置 *disposition* に自動的に従う。人間はその自由な意志で以て、最終的実践判断がそこから生じる配置それ自身を築く。最終的命令を下す前に、彼はその基礎を依然として熟慮して他の結論に到達することができる。

実践理性はアプリアリに妥当する命令（善は為されるべく、悪は避けられるべし）から出発するのであって、即ち道徳的命令に基礎づけられているのであるから、最終命令の心理的強制は同時に義務の性格を有する。この表現方法は、義務について語り得るのが行爲するかしないかにつき人が自由である場合のみであることからして、一見矛盾するようである。しかし、この外見上の矛盾は既に実践理性の土台に基礎づけられている。何となれば、人は誰もが理性が初めて目覚めると、本性的に最

高の実践理性の命令を表明するものであるが、それは丁度「存在するものは同時に存在しないものではあり得ない」という原理に本性によって従う理論理性と同様である。理論理性はそれ以外の働きをなし得ない。同様に、「(存在に即した)善は欲せられるべきである」という最高の実践的命令が妥当する。

カント或いは新カント学派においては、定言命令は純粹に形式的である。それは存在を含まない。何となれば、存在は経験に属するものと看做されるからである。

トマス・アクィナスは、定言命令における強制と義務の内的融合というこの謎を、最高命令は創造者の実践命令の分有、即ち「永遠法」の分有であると指摘することで解消した。もちろん分有は経験と関連することで存在の第一認識が得られて初めて現実化されることではある。他の説明は存在しない。そうだとすれば、カントや近代倫理学の他の多数の者同様に、謎の解消を放棄し、人間は道徳的存在なりという単なる確言に安住しなければならぬ。こうなると、しかし、人間は自らを物見えぬ者と看做すことになってしまふであらう。何故ならば、理性はそれ自身、アリストテレスが既に語っているように、第一原因からの説明を求めるからである。

良心の自由という基本権は、実践理性の自然状態を承認するということ、即ち、人間は何時でも何処でも自分の良心に従わねばならず、しかも専ら心的素質からそう「せねばならない」という事実を承認すること以上のことでは最早あり得ない。こ

の点では本来良心の自由は語られ得ない。良心に従ってはならない者は、心的緊張状態、即ち「実存的同一性の危機」と呼ばれる状態に生じることになる。良心の自由という語は、良心と呼ばれるものの自然的心的事態を人間間の法的規制の基礎として承認する社会的環境に関係している。

誰も他者の具体的実践命令の心的経過を評価できないとするならば、具体的実践命令は、それがどんな内容であろうとも、基本法によって守られなければならないという結論が得られる。自分は或る一定の具体的状況下で良心に基づいて行為したという個々人の主張は、かくして基本法によって保護に値するとされることになるであらう。例えば、兵役拒否者が良心判断に訴えたならば、こうした前提下では果たして社会的に容認できない動機が存在するのか否かは吟味され得ない。当局がこれに関して尚検査を実施した時代には、アプリアリな命令の自然的素質と具体的良心判断の間に注目し値する区別が存在することを「裁判所」当局は明らかに自覚していた。ここに今日では法律に従って主観的良心判断を承認しなければならぬ司法「当局」にのつての本来の問題がある。

一般的(アプリアリに妥当する)命令と具体的命令の間のこの区別のうちに、良心は本性から第一に自由と関連していないというより深い認識が存在する。良心は、寧ろ第一に、人間の存在に即ち本性に適合した意志の規範である。存在実現を目指すこの傾向は、実践理性の不滅の要素である。さて、具体的な良心

形成の途上において存在の真理を目指すこの一般的な傾向が獲得された意志の配置によって歪曲されたならば、実践理性の自然的素質は、意志が捻じ曲げられた判断に従う場合に或る種の責任意識（これは通常「良心の呵責」という表現で呼ばれる）に現出する抵抗という仕方でも、反応する。しかしながら、実践理性の自然的素質も自堕落な生活習慣によって機能不全に陥ることがあり得る。そうした場合は「良心のない」人と呼ばれる。アプリオリに妥当する命令から具体的良心判断に到る道をより詳細に叙述することで、こうした事態により光を当ててやることにしよう。

アプリオリに妥当する命令から具体的良心判断への道

最上の実践的命令は理論理性と同様に、存在それ自身に関わる。尤も、理論理性とは次の一点において相違する。即ち、実践理性にとつての存在は本性適合的に善それ自体であり、意志の本性的対象である限りにおける存在である。それ故に、我々は、人間は誰もが自己の幸福を求めると言うのである。理論理性において具体的事態の認識に突進しようとする者は、誤謬の可能性を考慮に入れなければならない。しかも、事情によって実際的事態を認識するために必要な経験が不足するという理由からそうしなければならない。そうした誤謬から実践理性においても同様に誤謬が生じる。その場合には誤れる良心が語られる。この誤謬は実践理性に由来するものではないから、責任

のない誤った良心が問題なのではない。この間違いを克服するために、相応な説明が必要なだけである。

最上の実践的命令はそれ以上遡及して問い得ない。それはアプリオリに通用し、従つて一般的に妥当する。この一般的な妥当性は、しかしながら、「何であれ善と思われたものは為されるべきである」という意味において、対象、即ち善をただ単に形式的に実践的命令が表現するという点に根拠づけられているという趣旨ではない。寧ろ一般的な妥当性は、存在の普遍性に、それ故に又、存在に即した、即ち真理に適合した善の普遍性に根拠づけられている。「存在に適合した善が為されるべきである。」類比的に意志もまた、本性から存在に向けられているので、意志は本性的に実践理性によって存在に即したものとして為されるべきであると表象されたものを追求する。意志は命令的ではなく、遂行的に活動する。一般的な善の観点では意志は自由ではない。存在の一般的領域において理論理性と実践理性並びに意志は相互に本性的に調和している。意志が初めて自由になるのは、この対象かあの対象か何れかに決定する具体化の段になってのことである。人生において肝要なことは、具体的な対象に直面した際に真の存在に対する定位を失うことがないよう意志を調整することである。意志がこの課題を果たさないならば、理性と意志との根源的調和は破壊される。即ち、意志は具体的実践的判断を捻じ曲げる。それ故に墮落した意志は、虚偽の、即ち存在に矛盾する判断をしてしまうことに責がある。

る。ここで「してしまふ」mustというのは、こうした状況下ではその意志にとって他の対象が存在しないからである。

決定的な問題は、従つて次のとおりである。如何にすれば意志を鍛練して、具体的秩序において存在への根源的定位置を無視しないようにすることが出来るか。ここで助けになるのは、アリストテレスが既に明らかにしたように、毎日の生活においてそれぞれの行為につき弛まず徳の獲得に努めるという方法だけである。

理性と意志との協同をいうこの説明は、決して仮説などではない。それは理性と自由な意志とを賦与された存在としての人間の定義から生ずる。両者の能力を発揮することは、本能だけに帰属せしめられ得ない道德的行為の必要前提である。

実践的命令がより具体的になれば直ちに、既述の如く、意志の個別的状态はその重要度をより増していく。かくてここから、良心判断に典型的に見られる次の誤謬が生まれる。意志の状態は激情によつて大いに影響を受ける。従つて、人間は良心判断に際しては常に、正しい良心決定を求める際に意志が存在しないかと自省しなければならぬ。それ故に、道德的誤謬、罪は、形式的にみた場合、自由意志が一旦良心によつて善しとされた表象に従ふことに求められるのではなく、トマスが言うように(De veritate 17^a)、最終的実践判断を形成する際の、獲得された一面的な意志の態度にある。最後の実践的な判断は、それ

が正しかろうと正しくなろうと、どの場合にも意志を拘束するので、意志はこうした仕方で行動するよう強いられる。意志がこの強制を免れ得るとしたら、自らを組み替えるときのみであつて、それは多くの場合他の激情(例えば、この態度の諸帰結への恐怖)が高まることによつて生じる。

意志は、従つて、実践的判断に影響を及ぼす時に、既に述べたように、自己自身を拘束してしまつてゐる。それ故に、良心は如何なる場合でも「拘束する」と言うことが出来る。トマス・アクィナスは、ラテン語のobligatioという義務概念において本性的な拘束と本来的な自由の道德的義務付けとを区別した。有責的な誤れる良心について自己責任の拘束が存する。トマスは、これにつきボナヴェントゥーラに反対する。彼はこの区別を知らなかつたものだから、有責的な誤れる良心は義務付けないと説いた。³

裁判官は自らの経験に基づいて、或る兵役拒否者が自分で招いた誤謬を発見して判決を下すことはあり得る。ことによると肉体的辛勞であるとか、家族への執着とか、言い換えると客観的には基礎づけられ得ない「心的」状況Dispositionが問題であるかも知れない。具体的な良心判断は一般的本性的な素質を凌駕する、即ち主観的に形成されるが故に、第三者の判断はその主観的評価を受ける。そこから二つの相異なる裁量判断が、即ち、兵役拒否者の判断と裁判官の判断が生じる。それ故に、多くの法秩序において良心の決断の吟味は断念される。こうし

た緩い対応はなるほど社会的に有害な濫用を惹起しかねない。

しかし、良心の自由に対する、純粹に主観的な権利形成に基礎をおく法秩序は、この如何ともし難い結果を引き受けなければならない。良心は今日では自由と同一化してしまっている。国勢調査の際、住所を表示したくないと思う者は、良心の自由に根拠を有する不可侵のプライバシーに依拠する。良心概念を他のあらゆる道徳的なものを排除して空疎化するにつき法律家たちは大いにあずかった。これに対して良心の本義は、真理内容に人間を拘束することであり、その内容は自由由来するものではなく寧ろ理性と意志に対して自然本性的に与えられている。他者の良心について今日ではもはや誰も判断することが出来ない。理由は、一般的に妥当する規範についての本性的認識が欠けるからとされる。なるほど第三者による良心制御の可能性は、事情により特に刑事訴訟において大きな危険を伴う。それ故に、中世の慣習的司法に対して、良心統制に限定を付するのは正義の要請であった。しかしながら、それは良心と自由を混同することなく為されれば良かったのであるが。今日我々は全く絶対的な自由に辿り着いてしまっている。その結果ときたら、基礎的な社会道徳規範の喪失である（様々な国における男性同性愛者、女性同性愛者の婚姻の承認とドイツ、フランス、スイスでのそれに呼応する運動を参照されたい）。

或る状況下において、良心と自由が同じであるとするとする者は、良心の原義が絶対的価値という意味における制御機関であるこ

とを想起する。ニルンベルク裁判の裁判官は、徹底的な実証主義者であり又価値経験論者であるが故に法と道徳の如何なる結合をも非難していたにも拘らず、如何なる動機から、突然それについて世界の良心が決して弁解をもたらし得ない犯罪並びに集団殺戮が存在するという認識に辿り着いたのか、語ることには困難である。そうした大量犯罪に直面すると、極めて非情な実証主義者においてすら原良心が目覚めること明らかである。これら法律家たちは——ところで、多くの賞賛に浴したグスターフ・ラートブルッフもそれに属するのであるが——、自己の思想体系に何ら反省的推論をしなかったことが唯々驚くべきことである。

実践的真理の政治的行為への変換

実践的真理は上述したところから偏狭な理論的認識に依存するだけではなく、又そして何よりも各人の道徳的な態度に依存している。それは芸術作品に関する判断がおおよそそのところよく言われるように趣味の問題であるのに類似している。それ自体として見れば、他の市民との議論に入る市民は誰であれ、先ずは自分の個人的意志選択につき説明をしなければならぬところであろう。ひよっとしたらこの「意見の」不一致は議論する両者の異なる理論的形成によるものではなく、寧ろ意志態度の不一致に基づくのであろう。それでも尚、彼等はまるで理論的な問題が問われているかのように議論する。大抵の場合

彼等は個々人の立場に由来する結果について議論する。事情によつてはとんでもない諸結果に直面して、意志の態勢は自ずから変化し、これはこれで実践的判断に影響を及ぼす。

討議倫理学は、それとは知らないまま、実践理性の最終的な具体的判断を分析することだけに終始している。討議倫理学は次の事項を理解していない。即ち、実践的真理は最終的実践判断の中にだけ含まれているのではなく、様々な抽象段階を有しており、従つて、実践理性は、どの実践理性においても失われることのない最上の命令に始まり、一般性のやや弱まる諸原理——例えば、汝は汝の格率が他者によつても守られ得るように、それ故、誰一人として他者の権限を侵犯することがないように行為せよという原理——に下降するというように、段階的に前進する。討議が具体的判断の次元だけで為される限り、精々妥協に到ることはあつても、実質的真理認識に辿り着くことはない。

こうした叙述から以下のこと判明する。それ自身からして明証的な理論的命題と同様に、それ自身で真である一般的実践的判断が存在する。それ故に社会領域において、そのような一般的実践判断についてのある種の同意が前提され得る。完全な価値多元主義は安全な社会をもたらし得ない。こうした認識から、良心の自由を承認したとしてもある種の統制の可能性が予想されなければならないという結論が得られる。それでも立法者は事実上、多数の市民の価値感情のみに定位するものである。

この手続は、とりわけ完全な価値喪失の前に立たされた社会にあつては十分ではない。

教育政策に必要な帰結

上述したところから、国家はいわゆる良心の自由を公序の本原理にすることで満足できないことが明らかになったと言えらるであろう。国家にとつて重要でなくてはならぬことは、社会に秩序が成立することであり、その秩序は最小限の具体的価値合意という前提があつて初めて可能になる。それ故に国家は、社会に最小限の合意を成立させるためのあらゆる努力を払わなければならない。各人が彼自身として有効であると断言する自由を各人に認めることは十分ではない。国家は、社会秩序の樹立維持のために、市民の良心の正しい形成に配慮せざるを得ない。これが実現するためには基礎的な道徳規範の万民の教育が必要である。この教育は通常ならば家庭で始まつている。そのためにはそれ相応の家族政策が前提となる。最初の道徳教育の継続は学校で為される。倫理学という教科がそれに役立つかどうか疑問である。特に近代倫理学が多くの流派で、各人は各人にとつて妥当するとされ得る格率を選択するという自由論に満足している現状では尚更である。こうした形式的な命令では安定した秩序は築かれ得ない。こんな原理であつたならば、盗賊の集団も成り立ち得る。倫理的義務の窮極の根が創造者の命令に基づいているという点を考慮すると、信仰告白に基づく教育

のみが残される。何がそれに最も適しているかは、他の論題、即ち宗教の自由の基本権で論じられるべきである。

註

(1) これにつき次の文献をも参照：A.F. Utz,

Gewissensfreiheit und gesellschaftlicher

Niedergang. Gesellschaftspolitische Kommentare,

Jg. 35, Bonn 1944, 256-259; abgedruckt in: A.F.

Utz, Ethik des Gemeinwohls, Gesammelte Aufsätze
1983-1997, Paderborn 1998, 101-104.

(2) 意志は自由と同一視され得ない。この誤解は、自由意志をあらゆる存在諸条件から解放したウィリアム・オブ・オッカムに由来する。実存主義はこの総てから解放された自由のイデオロギーを近代倫理学の根幹に据えた。人間が幸福になるのは、自由な決意の下、現実的に善いものも現実的に悪いものも選ぶことが出来たからではなく、自らの自然本性の素質を意識して行動したことを通じてである。それ故に、重要なことは、人間があらゆる行為において総ての可能な、そして不可能な選択肢を考慮に入れることではなく、最も確実で近い方法で最深处において人間本性に合致するものを選択することである。こういう訳で、アリストテレスはその倫理学の中心論題として徳の獲得を据えたのであった。

(3) トマスはボナヴェントゥーラを明示はしていない。これにつき、次を参照。Vgl. Hierzu auch das Responsum ad 8 im gleichen Artikel, ebenso S. Theol. II 6,8, Kommentar zu VII Eth., lect. 10. 中世においては生存する著者名は自分の議論の仲間内では挙げないのが慣例であった。何しろ一般的に特定学説の主張者が誰かは知られていたのである。その上、トマスは個人的に親しくしていた著者に対して紳士的であった。