

アルトゥル・フリドリッヒ・ウッツ『政治倫理学』（一）

山 田 秀 訳

翻訳に先立って

一 アルトゥル・フリドリッヒ・ウッツの横顔

DDr. Arthur Fridolin Utz OP. (一九〇八—二〇〇一年)。

OPはordo, praedicatorum (説教者達の修道会)の略で、ウッツがドミニコ会司祭であることを表す。長年(一九四五—七八年)スイス・フリブル大学「社会哲学及び社会倫理学」の教授を務めた。トマス・アキナスの徳論で学位を取得して以降、トマスの自然法及び正義論の綿密な註解を著し、他の追隨を許さなかつた。Arthur Fridolin Utz, *Recht und Gerechtigkeit*.

Thomas von Aquin: Theologische Summe II-II, Fragen 57-79.
Nachfolgefassung von Bd.18 der Deutschen

Thomasausgabe. Neue Übersetzung von J. F. Groner,

Anmerkungen sowie vollständig überarbeiteter und

ergänzter Kommentar von A. F. Utz, Bonn 1987. 彼は

Internationales Institut für Sozialwissenschaft und Politikの創設者であり、Zeitschrift Politiaの編集者でもあった。数々の名誉称号を授与されたが、法学に深く関係するものとして

「世界法哲学学会名誉会長」(一九七九年に授与)がある。

トマス・アキナスの自然法論に直結する上記活動と並んで、ウッツは、カトリック社会倫理学の重要資料(社会倫理学全般の文献目録、教会文書、教皇回勅、ピウス十二世教皇の社会大平等)の編纂でも大変な功労があった。

主著として『社会倫理学』体系全五巻Die Sozialethik (I.

Teil, Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg

1958, 2. Teil, Rechtsphilosophie, Heidelberg 1963, 3. Teil,

Die soziale Ordnung, Bonn 1986, 4. Teil, Wirtschaftsethik,

Bonn 1994, 5. Teil, Politische Ethik, Bonn 2002)がある。

この五巻本は、ヨハネス・メスナー『自然法』(Johannes Messner, *Das Naturrecht*, 7. Aufl., Berlin 1984)と並ぶ、最高級の社会倫理学大全である。ウッツについては、我が国では、野尻武敏、島本美智男両教授がよき理解者であり、両教授による翻訳がそれぞれある。野尻訳『第三の道の哲学』(新評論、一九七八年)、島本訳『経済社会の倫理』(見洋書房、二〇〇二年)。尚、島本美智男「アルトゥール・ウッツの経済秩序倫理学」(『社会と倫理』第十号、二〇〇一年)を参照された。

二 ウッツ財団とウッツ『政治倫理学』翻訳事業について

ウッツの門下生の一人Dr. phil. habil. Peter Paul Müller-Schmidの仲介で、ウッツの最晩年の著作となった『政治倫理学』の翻訳事業を私が担当することになった。ウッツ健在のとき既に、即ち、一九七六年八月二十四日に、アルトゥール・F・ウッツ財団はBrigitta Gräfin von Galenによって設立されている。グレーフィン・フォン・ガレーン理事長のほか、Prof. Dr. Josef Groner (当時フリップール大学倫理神学教授)とDr. Wolfgang Ockenfels OP (当時ウッツ教授の助手、現在トリア大学教授)が理事を務めた。グレーフィン・フォン・ガレーン理事長が健康上の理由から職を退かれてからは、ドミニコ会士Dipl.-Jurist Univ. Mag. theol. Wolfgang Spindler OPが理事長を務めている。財団は、ウッツが長年教鞭を執ったフリ

プールに設置された。現在の理事会役員は、Wolfgang Ockenfelsオッケンフェルス、Niklaus Schmid-Heimesハエミット・ハイメス、Hubert Foersterフェルスター、Peter Paul Müller-Schmidミュラー・シュミットである。

設立目的は、ウッツの学術上の諸著作を編集出版、継続することに置かれており、他国語への翻訳事業も含まれる。ドイツ語圏ドミニコ会士やウッツ門下生の研究や出版の助成を可能な限り行うことも設立目的に適用。その外、ウッツ自身がその設立に貢献した教皇庁立社会科学アカデミーを支援すること。

こうした背景の下、前記の如く、ウッツ理事会メンバーであるミュラー・シュミット博士の仲介により、シュピントラー理事長から『政治倫理学』(社会倫理体系第五巻)の翻訳を依頼されて、ここに翻訳を、私の予定では五回に分けて、公表することにした。既出版予定表が財団のホームページで紹介されている。

ウッツ財団のホームページは
<http://www.stiftung-utz.de/>
 である。

三『政治倫理学』について

ウッツの社会倫理体系系は、戦中期に構想され、戦後に入ってから約半世紀の時間を費やして、全五巻本として完成した。その最終巻で最後に刊行された『政治倫理学』は、社会倫理学

体系全体が問題としてゐる、社会構造の人間目的への定位に立ち、即ち、客観的な人間目的を前提として、その実現に寄与すべき社会構造態である様々な形態を、とりわけ政治的共同体たる国家 *civitas*、*Staat* の共同善 *bonum commune*、*Gemeinwohl* を巡つて論ずる。尚、共同善の克明な研究は第一巻「社会理論の諸原理」が既に遂行している。

経済倫理学にしろ政治倫理学にしろ、そして結局は倫理学一般に達着せずには済まないことであるが、特に政治倫理学において、所与の客観的な価値がそれとも政治的自由か、存在論的・形而上学的に基礎づけられた実質的規範倫理学かそれとも近代民主主義の意味方向での手続的倫理学か、これらの選択肢の前に立たされて、多くの論者は後者に与するように見える。しかし、ウッツは、それでは国家の共同善は政治的行為の秩序づけ法則としての「多数決原理」によつて確保・実現されるものだろうか、根本的な疑問を投ずるのである。（もちろん、現実には机上の空論で処理できるほど一刀両断できるものではないので、様々な差違を含んだ折衷改良策を要求してくるであろう。）ウッツの政治倫理学で重きをなすのは、そのアリストテレス＝トマス主義の具体的实在抽象論である。個物的な存在からその本質概念を抽象する形而上学を前提としている。そこでは「類比」が「役貫う。一体存在者の本性に即応した所与の存在秩序、並びにその認識がそもそも可能でないとしたら、我々は「価値中立的な」主観主義に陥る外はあまりない。しかし、それでどう

して一般規範たる法律を制定公布し、しかもそれが法律の名宛人によつてそれ相当な仕方では理解されると信じられるのであるうか。

共同体、社会の共同善は、個人の意思に還元され得ない。人間に個人的次元と集団的社会的次元が始めから緊密に存在していることに即して、その存在充足という意味での倫理的善の秩序と内容と現実とが存在する。それは勿論、一方では所与であり、他方では課題である。人間一人一人の人生の充足を図るための共同体的存在態である様々な社会単位には、それぞれに即応した存在論的充足の秩序があり、共同善がある。政治的単位である国家には国家に即応した共同善がある。それを、個人主義や主観主義に陥らずに論究しようとするところにウッツの自然法論的な政治倫理学がある。人間の弱さや罪深さを十分深刻に受け入れる限りにおいて単なる楽観論ではないが、さりとて、本質的なものへの認識能力やそれに適した行為力を否定する悲観論でもない政治倫理学がここにある。ウッツの弟子ミュラー＝シュミットは、「形而上学的・自然法論的に基礎づけられた『開いた社会』の一つの型」と呼んでいる。

ここであまり多くをこれ以上語るまい。訳者としては、トマス主義自然法論の大家による『政治倫理学』を読者に提供すること、そして、あまり熱心に読まれた形跡がないウッツのそれに直に触れて、自己の思想的基盤から再考していただければ、これにすぐるものはない。訳文は正確性を優先した。翻

訳のある文献についても、文体の統一性の観点から、すべて私流の訳文とした。尚、再読再読しても不明な箇所は、シュピントラー理事長に問い合わせさせて頂き、回答いただき、意味の解明に努めた。

Ich bedanke mich herzlich bei Herrn Präsidenten

Wolfgang Spindler OP für seine freundliche Genehmigung
der Übersetzung der Politischen Ethik von Prof. Dr.

Arthur Utz.

社会倫理学第五卷『政治倫理学』

前書き

固有の法則によつて規制された政治秩序の構想を導出する政治的なものについての政治科学的定義は、これを政治倫理学が踏襲することは出来ない。倫理学者たる者は、世間では社会的だの経済的だの政治的だのと形容するものであるが、全体的な意味においてのみ人間的行為について語ることができる。従つて、倫理学者に残されている課題は、これら諸行為を再び全体的思考の中に統合すること以外にない。本書においては政治的と呼ばれる行為についてこれを実践することになる。こうした批判的観点からそれぞれの主題が選定された。中心に置かれて

いるのは、当然のように、価値中立的で技術的な手続き規則によつて規制された民主主義である。この規則は経験的な政治科学においてすべての市民の権利と義務を支配している。倫理学者がこの定義に従うとするならば、彼に残された課題は、この行為規則を遵守するよう人々を促す徳目を教えることだけとならんである。

特に指摘しておくべきことであるが、本書でも私の社会倫理学全般においてそうであるように、制度倫理学が問題になっている。制度における主体の倫理学は民主主義の枠内においてのみ顧慮された。

文献目録に関しては、然るべき指示を与えている。本書にこれまで目を通した（多くの言語による）文献をふんだんに引用することは控えて、それぞれの主題に関する公刊物については文献目録をご参照いただくようお願いする。

経済倫理学に関する一巻におけると同様に、私はここでも、長年に亘る學術助手のブリギッタ・グレイフィン・フォン・ガール博士に衷心より感謝の念を表明し、的確な共同研究と索引作成につき労をねぎらいたい。

アルトゥル・F・ウッツ

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

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（連邦制度）

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

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

導入

政治倫理学と経験的政治学

様々な実践科学（実践的学問）の代表が集まって、意見を交換し、共通の実践的方向づけを定式化するという学際的対話が暫く前から開始されている。この対話は、それぞれの知の領域を代表する者が自らの認識論的な根本的立場を表明する場合のみ、有益な成果をもたらし得る。例えば、発展途上国において民主主義が導入されなければならないという点で政治学者と倫理学者とが一致していたとしても、相違する認識の基礎から出発してその人間像を導き出すというのであるならば、何の益があるだろうか。政治学者は、経験論者として認識論的に感覚論者であるのだから、主観主義に依拠して人間をただ自分の欲求をもった個人として理解することしかできない。経験論者にとっては民主主義が人間にとって唯一魅力的な政治モデルであつて、しかしどんな場合でも完全に実現されるか、あるいは全く実現され得ないものである（政治の米国モデル）。アリストテ

レス主義者にとって民主主義は、人間の本质に基づいた政治制度ではなく、多くの国家形態のうちの可能なモデルに過ぎない。それらの中のどのモデルが具体的な場合に指針を与えるかは、具体的な生活諸条件と国民の考えを研究した上でなければ決定できない。アリストテレス主義者が国民の具体的な道徳的態度と妥協できるのは、しかし、上位の自然本性的規範に矛盾しない限りにおいてであるが、他方経験論者、例えば社会学者は、無頓着に現存する状況に同調することができる。

経験論者は、しかしながら、何れは生じることになる惨憺たる結果、即ち、自然的諸原理を否定した報いがくるといふ結果を知ることになるであろう。その時になって彼は、アリストテレスの形而上学の認識論によってのみ発見され得る政治的行為の自然本性的規範がやはり現実的に妥当するのだと、確認するであろう。

経験論者は、自分が政治的現実を把握するのに対して、倫理学者は道徳規範を作成するか価値を示すだけであると、自慢する。自然法は星辰の中に見出されるなどという、法律家の間にも広まっているこうした誤解に対してアリストテレス主義者は抗弁する。アリストテレスの倫理学は現象学的に基礎づけられたシェラーの価値論と混同されてはならない。厳密にいうと、アリストテレスの倫理学は元來価値論ではなく、人間存在の目的論である。そこでの問題は、人間本性とその能力が狙いを定めている諸目的である。この素質を人間は少しも変更すること

ができない。それは人間が生存力を維持するために栄養摂取する目的外に胃を使うことができないのと同様である。経験論者も哲学者も、悪い結果を避けるためには人間の自然的素質を尊重しなければならぬという原理の外的な定式化においては一致している。しかしながら、この原理の一般的妥当性を基礎づける段になると、両者は袂を分かたず。経験論者は度重なる個々の経験を全体の判断に纏め上げるので、その結果、ひょっとしたら特殊な事例において、何れにせよ、経験論者によって予期されている期間には、悪い結果が経験されることがあるかも知れない。彼はその一般的判断を修正しなければならぬ場合だつてある。これに対して哲学者は、その原理を個別的な経験ではなく、人間の素質の本質に置いている。自然的素質を誤用したために悪い結果が発生するという期間を哲学者は提示できない。彼にとって重要な認識とは、本質的な素質を誤用したならば論理的な帰結として、即ち必然的に、何らかの仕方でも時は報復を受けるといふものである。道徳領域においては特に誤用の結果はずつと後にならないと経験して知ることができないものである。道徳的命令もまた、人間本性の目的秩序に埋め込まれている。これを軽んずる者は、自己完成にしくじり幸福の核心を突き損なう。そこで、例えば婚姻という自然的な制度を軽視するならば、長い目で見た場合、真に人間的な社会性の喪失（社会の荒廢）をもたらす。従つて、こうした目的的な連関に基づいて婚姻という自然的制度は社会的価値「ある制度」

と認められなければならない。

価値は、従って、我々の価値感情の現象学的分析から得られるのではなく、人間の素質の諸目的を形而上学的に現実的に本質抽象することによって得られるのである。困難が見られるのは、先ずは抽象的にそして一般的に認識されたこの目的秩序を、実践理性によってそれぞれ異なる状況に応じて具体的に定義することだけである。ここで政治的賢慮がものを言う。尤も、それは政治的行為における狡猾と混同されてはならないのだが。

アリストテレスの認識論の基礎としての制度概念

アリストテレスの認識論は制度概念を含んでおり、それはいかなる形態の理想主義とも対立し、因果原理に従う思考に由来する。即ち、我々の知性が有する構造は、自分で作り出したものではなく、むしろ自然的な創設物「制度」であり、その創設者を我々はなお探究しなければならない。アリストテレスはこの創設者が存在することを確信してはいたが、人格の永遠の存在による創造に関するキリスト教の教えが為したように明確な仕方ではこれを定義するということはできなかった。それでもこうした関連に基づいてのみ、トマス・アクィナスにとってアリストテレスの思考のみが現実の説明のために考察の対象となつたということを理解することができる。

我々の理性という創設物の本質的な要素は次の事実である。即ち、我々は諸概念を現実から取り出さねばならないが、それ

はすべての理解は経験に過ぎないという意味においてではなく、創設的なものを我々が経験可能な事物のうちに探究しなければならないのは本質と具体的存在様態とを区別するためであるという意味においてである。創設的なものは、自然法論が「自然的素質」と呼ぶものと同一である。

こうした理由から、私は政治的行為の倫理学においてアリストテレスの認識論に従うのであり、それはトマス・アクィナスによって更に発展を遂げていった。しかし、こういうからと言って、私は政治学によって確かめられた経験事実を無視しようという積りはない。それら経験事実、原理を具体化するに際して役立つ限度において評価に取り入れられる。トマス・アクィナスの古典的自然法論は新スコラ学者の自然法と同一視されてはならない。主観主義的傾向を有する新スコラ学は、トマス・アクィナスよりも、フーゴー・グロティウス（一五八三—一六四五年）やクリスティアン・トマジウス（一六五五—一七二八年）、とりわけクリスティアン・ヴォルフ（一六七九—一七五四年）の方に近いのである。トマスにとって自然法とは理性法であった。理性が具体的に妥当する法の定式化に到るまで理念に辿る過程は、特に注目に値する。その過程は「正しい理性」において、即ち、具体的事態に直面して整序づけられた実践理性において実現される。理性が具体的に妥当する自然法を定式化するのである。正しい理性は、政治的なものと実践可能なものとを同一視するというマキャヴェッリのな目的倫理と混同さ

れてはならない。すべての権利を人間の普遍的な社会的本性に、それ故また人類の共同善に基礎づけるからこそ、トマスは、人権を無媒介的に個々の主体に関連づける誤りに陥らずにすんだ。これは一九四八年の世界人権宣言において見られることであり、その結果、政治家にとってマキャヴェッリに對抗する道徳的選択肢としてはカントの意味での同じ権利の調整しか残っていないかつた。

経験的政治学の根本原理としての寛容

こうした権利の調整モデルは今日の政治学に特有な傾向であり、政治倫理学も又こうしたモデルの影響を著しく受けている。経済に関する限りでの倫理学の課題は、経済活動を行う主体、詰り企業家、労働者及び消費者の道徳教育以外には見出されず、その他の点に関しては、正義に適った経済体制への問いが市場経済の中で答えられると看做される。それと同様に、政治領域においては、徳倫理学として民主主義の個々の主体に向けられた倫理学で何とかなると考えられている。個々人にとって行為規則があ「りさえす」れば、まるでもうそこから自動的に平和で幸福な社会が生まれるかのように信じられている。従って、このような経験主義的観点において倫理学は、人々にただ正義感情、人間的な礼儀作法、同胞に対する友情と好意的理解とを教えさえすればよいのであって、そうすることで、人々は規則を守り、各個人に彼自身の意見を有する権利や意見を表明す

る権利を承認するように精神的な態勢が整えられる。厳密に考えるならば、これが民主主義特有の寛容の定義である。それは、例えば、次の文に表わされる。「私はあなたの見解に同意はしないのだが、あなたが私に同じ権利を承認するという留保条件の下において、あなたが自らの見解を自由に表明する権利を有するということを承認する。」

かくして、世界観闘争を政治から最終的に締め出したと信じられた。しかし、この規則もまた市民の内面には浸透しない。ここでは各人が自らの信仰の主人となる。そしてこの信仰は人間にとつてとにかく議論を許容しない絶対的なものとされてしまふ。ところで自らの総ての決定において、とりわけ政治的決定において各人は世界観に基づいてそれを行うのであるから、世界観は排除されることなく、少なくとも市民が投票箱に投票する場合には排除されないものである。しかし、更に広範に意見表明の自由が残されている。それでは民主主義の寛容公式によつて何が得られるというのであろうかと、問われる。確かに、憲法上明記された世界観国家など最早存在しない。しかし、民主主義的に成立し少なくとも或る時期に互つて有権者によつて支持された世界観国家を民主主義は排除し得ない。しかし、そうかと言つて、主張されることがあるように、自由主義的民主主義はもはや何らの価値合意をも必要としないという見解が正当であると言ふべきであらうか。この問いは、どのような社会も、定式化されていようといまいとを問わず、ちよつと総て

の人間の行為が目的志向的であるのと同様に、一つの目的を追求しているのだと指示することで、片付けられる。こうした理由から、総ての人間の意欲には人生観が働いている。法制度としての国家の世界観的中立性にも拘らず、民主主義国家において市民は世界観に基づいて行動するのであって、このことは当該世界観が虚無主義的なものであろうと何ら変わらない。

倫理的に完全に中立的な社会の構想は、勢い人間同士の関係の定義に影響を及ぼす。紛うことなく寛容という概念におけるこの意味の変更は明々白々となる。民主主義的寛容を種とする一般的・最近類の寛容概念は、唯一の人間の国家体制は価値中立的な民主主義であるとする見解にとつてはもはや存在しない。但しここでは手短かにこの寛容概念の定義に言及し、特殊民主主義的寛容概念の価値の有無、並びにその帰結として民主主義の完全な価値中立性という思想の価値の有無について述べておく。

異なる宗教的確信を有する二人から、各人がもう一方への愛から自分の確信が重要でないと表明することなど、誰も期待できない。そうしたことは、反人間的であるし、自分の確信の冒瀆でもあるだろう。各人に期待できるのは精々のところ、各人が異なる意見を受容するよう強要されることなく、それが存在するに任せることである。その寛容は以下の一文で特徴づけられる。即ち、「私は君の意見と一致しないが、私はそれを黙認し存在するに任せる」。この定義においては異なる言明の平等

な権利は未だ話題にはなっておらず、他の意見に対する人間的な理解と忍耐が語られている。それでもこの定義は、平等権を国法で承認する方向で特殊規定化されることも可能であろう。既に述べたように、それによつて得られるものは何も無いであろう。と言うのは、種的に定義された寛容は、民主主義にあつては自ずから特殊化されるからである。しかもそうであつたとしても、それは多数決原理と結合しており、これに従えば、世界観国家の成立を排除することは不可能である。それは、例えば婚姻に対するカトリックの立場を共有せず自由な相手（内縁、同性の結合）を法的に同様に扱いたいと考える者にとつては耐え難いことであろう。しかし、これはすべての市民に、多数決原理を廃棄しない限り自由を保障する自由民主主義の帰結なのだから、どうしようもないことである。

政治の定義に対する諸帰結

従つて、これは、政治が定義されるとき的前提となる精神状況である。同意の一般的関心はもはや存在しない。政治目標の倫理的な定義は同様に欠落している。倫理学に辛うじて期待できる唯一のことは、政治過程が人間的に進行するような行為をとれるように市民を教育することである。政治的に組織された社会が方向づけを失つて道を誤つた場合、社会は経験を集め、可能な限り自己を救済しようと試みることができる。認識理論的には、政治倫理学は、そう言うことができるならば、ポパー

やロールズが政治的自由主義において依拠している可謬主義⁷⁾である。

政治的・倫理的探究の経過

国家は政治的行為の直接の対象ではなく目標であるから、ここに国家に関する論文が掲載されていないことは、或いは奇異に思われるかも知れない。国家は自然法的制度として予め与えられている。国家は、人間の共同生活の包括的な組織として人間の社会的傾動に含まれている窮極目標である。こうした理由から、私は国家を社会倫理学の第三卷（社会秩序）で論じた。ここで問題とされるのは動態だけである。即ち、自然法的制度によって既に規定されているとは言えない限りでの国家内における行為だけである。最高規範は既に自然法的制度において定められている。それはすべての平等な理性的存在の善であり、共同善という概念に総括される。この目標は理性的に到達可能であるのだから、理性的政治倫理学と並んで政治神学もまた存在するのか、それは果たしてどのような権限を有するのか、という問題が浮上する。この問題には政治的行為の定義に続いて取り組むことにする。

その後、我々は国家の主権に取り組む。なるほど、主権は国家の自然法的制度に属する。しかし、自然法は普遍的人間共同体の枠において語るのみである。この次元では、国家とは完全社会であり、人間の社会的本性の全体的関心を充足するもので

あると、正当に言うことができる。しかし政治の現実をみると様々な国家が存在しており、どの国家も対外的に完全で、完結した社会であると言うことはできない。従って、主権は改めて定義されなければならない。

そこで、公権力の由来「という論題が」、即ち、君主制であれ民主制であれ、国家という自然法的制度に属するのではあるが、国家の多元性に鑑みて特別の注目を要する論題が説明されなければならない。

この権力の行使は被治者の服従にその相関を見出すものであるから、正統性という概念が問いとして浮かび上がってくる。国家という形成物に結集しようとする人間は、その欲する国家を創らなければならないのであって、それは憲法「国家構造」に描かれている。このとき倫理的な要求を無視することはできない。こうして国家構造の倫理的要素への問いが先ず生じるのである。

国家構造の形成は、言うまでもなく国家形態「政体」の定義抜きには考えられない。

近代においては民主主義が唯一の「人間の尊厳に適った」国家形態であるという考えが強固になっているので、我々は民主主義の倫理的正当化という問題に取り組まねばならないであろう。

近代国家においては権利が前面に立って、国家的存在の発展においてはまるで万民にそしてどの個人にも国家に対する保護

を為し、各人が各々の希望に従って生きることができるとい
ことだけが問題であるかのような観を呈しているので、政治倫
理学は増加していく人権という名を備えた権利の定義によつて
益々膨張している。実際アリストテレス主義者に今日残されて
いるのは、主観主義的に定式化された市民権を共同善保障とい
う観点から批判的に修正する目的をもつて政治行為の倫理的規
範を見張るといふ役割だけである。

勿論、様々な形態の全体主義で経験したことを鑑みると、と
りわけ個々人の権利を尊重することは不可欠であった。政治倫
理学は、正に経済政策が私有財産を擁護しなければならぬの
と類比的に、政治的動態の出発点として個人を選ぶように差し
向けられた。他方で政治は共同善への定位が常に目標であり続
けなければならぬと認識しておくべきであった。経済は競争
原則を固執して局限まで突進した。経済は大量失業を除くこと
に成功することができず、その結果、成果を生み出す手段とし
ての市場経済は多くの主観的要求権の趨勢下にあつて没落の途
にあつた。同様の、と言うより寧ろもつとひどい災害を、国家
全体を考慮しない「一人一票」という民主主義の個人化された
規則は招いた。そのような民主主義は全体主義的な潮流に備え
が出来ていないのである。経済はどうやらまだ国家的権威の介
入を当てにできるが、こちらの方は政治の次元でその正当性を
失つている。それでも倫理学者は、政治的規範の擁護者として
活動することをやめる訳にいかない。

註

- (1) 本書「政治の本質」の末尾を参照。
- (2) 新しい理性の概念については、本書二九頁「邦訳三二
六頁」を参照。
- (3) Vgl. *Heinz-Gerd Schmitz, Moral oder Klugheit? Überlegungen zur Gestalt der Autonomie des Politischen im Denken Kants. In: Kant-Studien* 81,4 (1990) 413-434.
- (4) 同旨を説くものとして以下の文献がある。*Manfred Häflich, in: Das Toleranzproblem in der Demokratie, in: ders. Freiheit als Ordnung, Bd. I, Gefährdete Demokratie, München 1988, 130-145, und Christoph Scheffold, Die Moderne: Toleranz und Gewalt? in: J.U. Hagen, P. Mader, Hrsg., Gewalt und Recht, Frankfurt, Berlin, Bern 1997, 59-94.*
- (5) これに関する詳細は、後出「宗教の自由」を参照。
- (6) この意味で、一九五三年十二月六日にピウス十二世が
カトリック法学者協会に向けて語った言明は理解されう
る。この談話でピウス十二世が採った神学的観点から寛
容の種の定義は、次のように特徴づけられるであろう。
「私は君の考えと一致しない。何となれば、それは神法
によつて長続きはしないのであるから。それでも、私は

それが存在するに任せよう。」後出「宗教の自由」を見
 4。

(7) *John Rawls, Die Idee des politischen*

Liberalismus, Aufsätze 1978-1989, hrsg. von

Wolfgang Ivers, Frankfurt 1992.

(8) *Vgl. A.F. Uz, Sozialpolitik, Teil I: Die Prinzipien*

der Gesellschaftslehre, Heidelberg 1964, Sechstel

Kapitel.

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

近代科学の認識論

導入で言及したとおり、認識論に関しては、私はアリストテレスとトマス・アクィナスに従う。こうした理由から私は初めから、例えばハンス・ケルゼンやカール・シュミットのように、政治的なものを恰もそれが政治的行為から切り離されて存在するものであるかのように定義することなど出来ない。新カント主義の影響のもとで先鋭的に強調される抽象は、経済的なもの、

社会的なもの、政治的なものを、それぞれ経済的行為、社会的行為、政治的行為の代表者として実体化する。しかし、実際には行為する人間というものは、たとい経済的、社会的、或いは政治的に行為することがあったとしても、決してただ経済的に、ただ社会的に、或いはただ政治的に行為するだけということはない。政治的なものは、それとは異なったものであり、人間的行為に内在するものである。純粋法という形態で法的なものを実体化することが如何なる不幸をもたらしたかは、純粋法学の著者（ハンス・ケルゼン）が第三帝国によって初めて経験したところである。そして純粋に政治的なものについての理論の結末がこの理論の熱烈な主張者（カール・シュミット）に明らかになったのも第三帝国の没落後のことであった。

上述したところは、その内容を最後まで一度詳しく扱うことにするが、最初の段階で読者に認識論的な方向を示すことにする。政治とは、以下の叙述から明らかになるように、第二に、国家（ポリス）における共同善「実現」のための具体的決定を目的とする行為である。もちろん国家におけるこうした戦略的行為を他の共同体における類似の行為に類比的に転用することは可能である。しかし、これら様々な適用を包括すること、即ち E・W・ベッケンフェルト¹が考えたように、政治的なものをその目的から抽象して諸目的の貫徹のための戦略として一般的に定義することが問題なのではない。こうした定義では政治的なものの倫理学は考えられない。アリストテレスとトマス主義

の認識論に従うならば、特定の（一）目的なしには倫理学は存在しない。カントに影響された近代の認識論は、*primum analogatum* 第一類比項を放棄し得た。それが觀念論的であったからである。即ち、實在的抽象を知らず、ただ形式的抽象を知るのみで、それは「先鋭的に強調する抽象」とも名づけられるからである。

社会科学及び政治科学の發展史は認識論一般の歴史と深い関係で結ばれている。デカルト（一五九六—一六五〇年）は、あらゆる学問をその正確性と確實性の尺度で測定し、数学的な厳密性と確實性を達成しない認識を学問領域から放逐した。それ以来認識のすべての領域で、自然科学的方法を少なくとも理論に応用しようとする努力が払われてきている。精神科学者たち「までも」が、人間の行為がその下において観察され得る様々な局面をいわば実体化して、経済的なものを経済的行為から切り離し政治的なものを政治的行為から切り離して主観化することを通じて、自然科学領域でなお理解可能な明晰な厳密性を、自分たちの領域で達成しようとした。経済行為との関連でみるならば、かかる試みは、爾余の点では実際のところ人間の行為としての経済行為と本質的に結合しているにも拘らず、この行為が或る一定の法則性に従って、即ち競争規則に従って為されることを意味していた。同じことは、政治的行為についても見られたのであって、政治的行為は法則的に、即ち民主主義の規則に従って権力を追求する闘争の過程における一要素として考

察された。

アリストテレスは人間の行為における規則性として、すべて人間は善い生活を求めるものだということを認識した。しかしながら、これは目的的な規則性であり、要するに、具体的行為を目的性がそれに由来する人間本性に合致するよう秩序付ける自由意志に向けられた要求である。善い生活という概念は、更に具体的に定義されなければならない。自ら選択した個人的な態度に応じて、善い生活のもとで理解される内容は各人において区々様々である。善い生活として何が追求されるべきであるかという倫理的問題は、一般的な行為規則によつて規定されない。各個人が自分の行為に応じて経済的な幸福を見出すような行為の体系が發明され得るといふのであれば、社会全体も利益を得ることができるといふのであろう。そして事実、経験主義者はそうした体系を編み出そうとする。経済行為に関しては、彼らは市場経済ないし競争経済の諸法則を規範に据える。このようにして、個別の選択ないし決定は、自然法則のように、彼のみならず他の社会成員にも役立つ或る特定の行為態様へ強要される。かくして、倫理学が問題とする共同善概念はもはや必要でなくなる。共同善の関心は、見るところ、自由競争を行うなかで、万人が各自自らの能力に応じて、幸福に役立つような財を獲得しようと努力できるといふ要請にある。こうした自然科学的観点からハイエックの共同善概念への反感が説明できる。彼の見解によると、この概念は、人間がまだ群居して他者と一緒

に狩猟にでかけ、獲物を後で正しく分かち合う時代に由来する。同様に、政治科学者は民主主義の多数決原理という形の競争原理を政治に持ち込む。その結果が具体的な共同善であるというのである。

競争に曝される行為は、これを正確に考察しなければならぬ。行為は、常に競争という次元で考察されるが故に、競争者を排除しようとする意図、即ち、戦いの要素を有するところの利己主義的な利得追求から生ずる。利己主義の否定的結果はただ競争規則を通じてのみ止揚される。個々の市場参加者が成功を収めるのは、ただより良い行為、とくに革新によるとは、例えば、シュンペーターが説くところであるが、それは一次的な意図によるのではなく（何となればこれは常に利益であるから）、競争秩序が行使する強制の結果である。

この認識は重要である。何故なら、人間的行為の役割空間がいかに狭く、それ故また、唯一規則過程に依存する決定において人間的なものが如何に希薄であるかを明瞭にするからである。実際我々はこの事実を経験しているのであって、例えば、軍備競争や環境破壊、或いは巨大企業の合併が進む中での職場の大量消失に対する人間的な異議に対して、経済界の者が、国際競争は他の手段を許容しないとの異議で応じている。同じことは政治にも当てはまる。民主主義の規則原理を正しく遵守するという正しくこの方法で、アドルフ・ヒトラーは政権に就いたのであった。

こうした考えはこれ以上展開しないで。私が意図したところは、人間科学がその方法を自然科学から借用した場合、その独特の抽象を描いてみせるということであった。人間科学は、自然科学者がその対象を実験において行うと同様、人間的行為を分析しなければならない。

近代の科学概念による政治的行為の定義

政治的行為が国家と関連することは争い得ない。第一に、国家をどのように定義すべきかという問いが立てられる。そこでは様々な方法が提供される。社会的には包括的な社会形象態として、法学的には最高の立法権威として、政治学的にはそれ以上に権威をみない主権的で自力的な社会として、規範的には共同善概念に包括される総ての人間の関心を配慮し或いは秩序付けなければならない完全社会として「国家が定義される」。総ての定義に共通しているのは、全体秩序の規制原理たる社会的形象が問題とされていることである。政治の問題において重要なことは国家に直接関わる行為であり、この行為は近代の自然科学の刻印を受けた科学概念に対応して完全に中立的で、即ち、価値付けから自由で対象に基づき厳密に制限されていないのではないので、そしてこれは経験において明確に制御されなければならない、従って、如何にしてマックス・ウェーバーによって政治秩序のために裁可制裁をうけるかという権力獲得をめぐる闘争の概念だけが問題となる。

実務でこの概念が使い物になるとするのは、社会、経済、政治という三分野が理論だけにとどまらず社会生活に至るまで厳密に区別され得ると確信する者だけである。ヴェーバーに従うならば、権力とは「社会関係において、自己の意志をその見込みが何に基づいてであれ、抵抗があつても貫徹する見込み³」である。国家内の諸制度及び集団の多数の個別決定が最高の決定機関で合流する政治秩序の次元で政治権力として理解されるのは、この過程の結果が倫理的に正当化されるかどうかと公正化されるかとしての方法がどうかととは無関係に、国家の最高決定に直接間接に影響するものすべてである。

こうして政治秩序が実現されていくとなると、諸政党が選挙において公的に披露しロビイスト達が秘密裏に従っている像が得られる。倫理学者はそれに憤るかも知れない。しかし政治家は、これが現実というものよ、と言う。

カール・シュミット⁴はあらゆる社会的要因から解放されたマックス・ヴェーバーの政治概念を極端に推し進めて、政治を敵の規定として定義した。個々の国家は他の国家に対峙しているのだという事実から、他の国家を少なくとも潜在的な敵と看做す必要性が生ずる。国家の支配権は、それ故、敵を規定（決定）する。詰り、戦争かそれとも平和かを決定する。これが固有の政治的行為である。この敵を宣言するという前提の下にて、シュミットによるこの外部の敵による脅威から国家共同体内の平安と平和が生まれるのであつて、そこ「国内」では最早何ら固

有の政治行為は存在しない。何となれば、市民は同国市民を敵とみる何らの理由がないからである。この決断主義は、新カント派の形式主義の究極の成果である！

倫理学の視野からの批判

倫理学者は、政治についてのこの見解を人間の墮落と看做しがちである。政治家はそれに対して、他の人間像はどれもこれも政治的現実を見過ごしていると応ずる。社会秩序が問題とされる場合、誰もが他の秩序体系と比較して一番うまく事が運ぶ秩序を良い秩序と看做すであろう。誰もがそう思うのならば、全体に関わる諸決定を下す場合に各人が同等の力を与えられるような体系が考案されなければならない。その体系は、利己主義的な人間をそのままに認めてはおくけれども、共同善を創り上げるよう人間が考案した法の次元に追い遣り、しかも道徳法則には服せしめないといった機構である。こうしてカントは永遠平和への道を考案したのであつた。⁵

既に指摘された像は、まさしく完全自由競争経済に対応する。経済領域で利己的個人間での競争規則は社会平和をもたらさないことが経験上証明されているので、政治秩序についても、その唯一の作用が利己的な利益の均衡であるとするならば、同じ運命を予言することが出来るであろう。しかし、政治秩序に対しては倫理学者は批判を行うに当たっては、経済秩序については存在しない問題群の前に立たされる。経済過程に何らかの障

害が発生した場合などには、完全な破滅を避けられるであろうような国家権威を、破滅を修正すべく導入することができる。政治の次元ではもう手詰りである。国家の彼岸にはただ混沌があるだけである。規制されない万人に対する万人の戦いが。如何にしてこの隘路から脱出できるか。或いは政治行為を別様に規定する必要があるが、即ち、自然科学的学問（科学）概念の影響下でない規定があるのかも知れない。政治学 *Politikwissenschaft* の創始期を想起すると良いかも知れない。

ギリシヤ人は、人間のあらゆる行為が、たといその都度当該行為が目指した目的によって定義されるとしても、その行為者との生きた連関に置かれていてと確信していた。彼らは人生から、人間とは基本的に幸福を求めこの一般的な望みから個々の決定を下すものであると読み取った。彼らは又、人間的幸福は一般的に定義可能であり、人間的幸福に対して一般的に通用する規範が存在すると考えた。人間本性に合致するこの規範から、共通の福祉「共同善」を規定することが可能である筈であつて、しかもその際個人的な相違を廃棄することがないと彼らは考えた。

経験に従えば人はそれぞれ才能が違うのだから、誰が権威的に共同善を決定する課題を引き受けることができるかという問いがここで自ずと生まれる。このような課題を任せられるのは高い見識を有する者だけである。こうした人は、プラトンでは「賢者」、即ち哲学者と呼ばれる。プラトンはここでは、徳が智

に由来するとする師ソクラテスに従う。アリストテレスは、この知識を理論との交錯から解放し、共同善の発見のため実践理性を導入した。実践理性は知慮という徳によって完成される。実践から得られ実践のために役立つ知識は、もはや哲人王を必要としない。知慮ある人間であれば足りる。実践理性についてのより詳しい説明をトマス・アクイナスが与えた。トマスは規範形成の過程を探索し、とりわけ理論知と実践知の連関を示そうとした。理論理性の存在認識は実践知に先行する。一般的存在概念に善の認識が結びつく。実践理性は今度はこの認識を命令へ、即ち、「（存在に対応する）善は為されるべきであり、悪は避けられるべきである」という命令へ変成する。この命令が可能であり得るのは、意志がその本性からして存在を志向しているからである。実践理性とは、従つて、意志の傾動の下にある限りにおいて理性である。一般的命令の具体化は、意志の個別的態度如何に懸かっている。この意志が（何らかの理由で倒錯した激情の故に）存在への、従つて真理への定位を失つてしまふならば、実践理性は真でなくなる。しかし、意志が本性によつて意志に与えられた存在への素質（構成）に目覚めている限り、たとい理論的領域において理性が誤つていたとしても、意志はあくまでも真である。それ故にトマスは、実践的真理は理論的真理とは同一でないとして説明する。かくして確信ないし明証性という論題が語られる。実践的真理は理論的真理と同様には明証性を有しない。しかし、それは確実な認識である。例え

ば、「汝は殺害してはならない」という命令は確実な実践的認識である。それは、人間は誰もが実存保持の権利を有するという理論的認識の公式化である。それは、しかしながら、理論理性に依存はしているものの、厳密に命令としてみると、実践理性の創造であり、「理論理性からの」演繹の結果ではない。理論理性は、そこから具体的事例が判断されなければならない、その認識に即した諸前提を記述するに過ぎない。実践理性は具体的事例において大抵はもはや一般的理論的認識に依拠できないのだから、様々な経験を頼りにしている。しかし、経験だけでは事実どおりの言明を保証しない。経験論者のように抽象によつて得られた実践理性の（本質）認識を決して受け入れない者は、批判的合理主義（K・ポパー、H・アルバート）の可謬主義に陥る。批判的合理主義によると、実践理性はいよいよもつて真理への連関を有しない。

政治的行為は、それ故、実践理性に属するものであり、実践理性はその対象を理論理性の存在認識から獲得する。実践理性の対象は人間の存在に基礎を有する善である。社会的存在としての人間はただすべて同胞の人間と結合してのみ物質的・精神的発展に必要な善益を見出すのであるから、人間は包括的な、いわゆる「完全な」社会に依存している。これは国家と名付けられる。国家に結集したすべての人間の最終目的は、それ故に、政治行為の対象である。この視点から、アリストテレスが政治学を倫理学の最高峰と看做したことが理解される。社会生活の

分節化や組織形成はここでは問題にならない。主観的に規定される個別善の総体ではなく、比較的評価される個別善の包括的な全体である共同善の概念は、共同生活の各部分に従った狭い見方を禁ずる。

上述したところから、政治的行為は道徳的に責任を負える共同善構想から国家機関に影響を及ぼそうとする実践理性によつて命じられた行為である、と定義される。

こうしたアリストテレス的な政治行為の構想は、規範的政治理論の範疇に属する。

政治行為の規定は、政治体制への問いとは何ら関係ない。政治行為は唯一、共同善との関わりで規定される。ところで、超個人的な共通したものの性質が失われた以上、共同善は多くの個別行為の結果ではあり得ないのだから、共同善を具体的に規定する上位の権限が必要である。この権限は政治権力と呼ばれる。

この政治権力に近代政治学は拘つてきた。規範的政治行為の構想は政治学から、形式的意味におけるあらゆる政治行為は、それが共同善を志向する行為として同時に権力への運動であるということによつて政治的なものの性格を獲得するということを学ぶことができる。と言うのは、共同善の命令は権威的な決定を通じて初めて効果的になるからである。

誰がこの権力の担い手であるべきかという人物を我々が決定しようとするその瞬間に、我々は体制への問いが議論される次

元に出逢う。

科学理論「学問論」の中へ経験論と合理論が侵入して以来、政治学ではただ個々ばらばらに行爲する者だけしか存在しない。かくして体制への問いは本質的に、個々人の自由を出来るだけ侵害されないようにするために権力を制限する努力と結びつく。換言すると、国家権力はすべての人の人間的幸福が共同の努力で実現されるよう社会を秩序づけるべきであると考えるアリストテレス的観方がこうして見捨てられた。政治学は倫理学から距離を置き、体制、政治権力の分割の学になった。アリストテレスも又、権力の配分と取り組みはしたが、それは個々人の主観的自由のために権力を分割するという基本的意図からではなく、共同善を最も確実に定義することが出来る政体を見出すためであった。同じことがトマス・アクイナスにも言える。

倫理的根柢態度は、しかしながら、いくつかの困難な実践的問題を、それもとりわけ現代政治学において価値「についての」合意がほとんど喪失しまつていゝるなかで解決しなければならぬ。それら問題は、「価値」中立的社会の安定化が、即ち、最も広範囲に経験上制御可能であるような政治体制の樹立が問題となるところで、討議されるべきである。

フランシス・ペーコン（一五六一—一六二六年）と共に既に社会科学の分節化が始まつており、それに伴ひ政治学の領域で権力とその分割へと関心は集中した。国家論は、彼によれば、「政府ないし共和国」についての学である。この経験論的で合

理主義的な姿勢は、やがてトマス・ホップズ（一五八八—一七九九年）、バルフ・デ・スピノザ（一六三二—一六七七年）、ジョン・ロック（一六三三—一七〇四年）、シャルル・モンテスキュー（一六八九—一七五五年）、デービッド・ヒューム（一七一—一七七六年）等によつて強化されていった。

アリストテレス的な政治学の構想が政治の実務に対してより包括的な指針を与えたとしても、それでもやはり近代の見解が詳しく研究されなければならないのは、どの要素がアリストテレスの見解の機能を現代世界においても發揮せしめ得るかを知らんがためである。

帰結——政治的行動と人間的行動の政治的側面との區別

国家において権力を追求する者がそれでもつて政治行動を行ふことは疑いない。権勢欲のある者は、ちよつと唯物論者がただ経済的富を欲するように、それ故に利益追求の際に眞の経済行動を實行するように、権力だけを欲する。何と言つてもやはり人間とはその性向からしてなるほど貪欲とまでは言わぬまでも、利己主義者ではあるのだから、競争を通じて規制された利己主義が個々人だけではなく万人にも有益であるような行爲秩序を樹立すべきではなからうか。それに人は誰でも服従するよりは命令したがる者なのだから、権力の配分が問題になるときに万人が口をはさむ秩序を樹立すべきではなからうか。それ故、経済秩序、社会秩序、政治秩序に三分割される政治秩序を

語るべきではなからうか。

答えは簡単である。なるほど机上ではそうであるが、現実にはそうでない。現実には人は目的に向かつて行動する。たとい権力だけを目的にしているようにとも、彼は目的志向性という自然的な素質に基づいて行動する。この自然的素質は存在に即応して最終目的に向けられていた。それは人間本性に即応した善き幸福な生活に本質がある。ある者が事実上ただ他人に対する権力だけを求めるならば、それは彼が意志の自然的な目的志向性を捻じ曲げているのである。要するに、彼は本来の十全な人間の幸福だけでなく臣民の幸福をも逃している。従って、現実的にみるならば、純粹に政治的なものを行為目的にするのは背理的な企てである。せいぜい或る行為が行われる実際の領域に關して、政治的問題を語ることが出来るだけである。行為それ自身は純粹に政治的ではない。

近代の三秩序の分節化が理由となつて、これに影響されて多くの倫理学者が全体的視野を犠牲にした。市場機構が経済倫理学のアプリオリとして現れることが稀でない経済政策を論じる場合これは明らかである。同じことは、権力の民主主義的分割が政治行為の変更不能な規範として現れる政治倫理学においても又、確認され得る。

政治倫理学では、従つて、政治的性格の観点からみられた人間的行為としての政治的行為が問題である。既に述べたように、この視点を理論的に主観化し、人間が民主主義的権力分割の規

範に従う秩序像を構成することも出来る。これは事実上の政治行為における過誤を明らかにすることが重要な場合、そこかしこで有益であり得る便利な思考体操である。

政治的行為の多様な主体

誰が政治的行為の主体であり、またあり得るかという問いは、トマス・アクイナスにおいて既に詳細に論述されている。たといこの問題を君主制との関連で彼が論じていようとも、そこから民主主義の政治的主体が推論される。この論題をトマスは知慮にかんする包括的な論文の中で論じている。¹⁰¹¹

一般的自然法規範の具体化に寄与する知的でもあれば同時に道徳的でもある徳としての知慮

この基礎的論文の体系的な位置を明示できるためには我々は原理からその都度具体的な対象に到る自然法的論理的な過程を想起しなければならぬ。と言うのは、自然法は、とくに法律家が思うように一般的な原理や価値要求に尽きると言うものではないからである。古典的自然法論、それもトマス・アクイナスがその最も重要な主張者であるが、これによると、自然法は具体的対象の規定にまで及んでいる。それと共にもちろん自然法は一般的な妥当性を失う。

法律家は一般的法律を特定された個別事例のために解釈するための論理的道具としての裁量*Ermesen*という概念を知って

いる。最高の規則としての交通法が、各交通関係者は円滑な交通の流れを妨げないよう振舞わねばならないと命じているとするならば、個別的事例において誰が優先権をもつかは賢明な裁量に基づいて決定される。知慮(賢明) *Wisdom* とは、「事物の本性」を正しく分析し、それに基づいて個々の場合に決定することである。事物の本性はこの場合、自然的法を規定する。

これこそが古典的自然法論の自然法的方法の思考過程である。裁判官の方法は合理的である。それは、従って他者によっても後から理解可能でなければならない。裁判官は暗黙のうちに、一般的論理に従って判断することを前提にしている。正にこの同じことを自然法論者は考えている。だから、彼は自然法を語るのである。自然法は、実情に合致した法である。自然法論者は、唯一の出発点として実定法規だけを承認する法律家と異なり、他の一般的規範だけを前提にする。ここには軽視し得ない相違がある。

自然法の一般規範は人間の社会的本性であり、ここから、例えば生存権や共同善に人間に相応しい仕方 で統合される権利とかどのような権利が個々人に一般的に帰属するのかが読み取られる。こうした理由から、或る実定法規が自然法規範に抵触すると確信する者は良心の自由を援用して抵抗することが出来る。そうとは言え、無条件に具体的事態に適用され得る自然法規範はごく少数である。一義的に定式化され得る婚姻などの規範だけがこの利点を有する。それに対して、他の諸規範は具体的

事情に応じて共同善との関係でのみ定義され得る。生存権ですら共同善との関連で存在するので、たとい人間の裁判の不確実性に基づいて死刑が今日多くの文明国家において廃止されたいとしても、重大な犯罪者はそれだけで社会への統合権を喪失しているのである。

このような類比的に適用されるべき規範は、それが最もうまく具体化されるよう、徹底的に熟慮される必要がある。そのためには具体的経験に基づく実情の正確な研究が必要である。これらの詳細な研究はすべて広範で周到な見通しを必要とするが、それは論理的に確かな裁量判断に達せんがためであり、自然「的倫理」法則の具体的定式に達せんがためである。部分的にここでは経験的政治学が十分任務を果たす。

こうした知的課題を知慮はぜんぶ引き受ける。知慮は知的徳であり、共同善を追求する強固な意志に担われているのであるから同時に道徳的性格を兼ね備える。この道徳的意志は具体的実践に向けられた知性にとって基礎的であり、トマス・アクィナスはこれを *recta ratio* (正しい理性) という内容に富んだ名前と呼んだ。アクィナスは具体的実践理性を説明する連関でこの概念を何度も使用している。窮極目的としての共同善への志向性を抜きにしては社会的及び政治的次元で *recta ratio* は存在しない。この概念において自然法は理性法として定着している。

政治的知慮

トマス・アクイナスは、アリストテレス同様、知慮の様々な種類をその対象に応じて区別する。先ず、どの人間も知慮をもちいて自分の生活を組み立てなければならぬ（個人の知慮）。国家首長は共同善を（政治的知慮）、家族の父長は家族の共同善を（家政的知慮）を配慮しなければならぬ、その他同様。

ここで我々の関心事は政治的知慮だけである。中世ではこの政治的知慮という場合、真つ先に君主を考えたこと、そして君主にその注意義務を喚起したことは自明であった。その政治的知慮は *prudentia regnativa*（君主の知慮）と呼ばれた。トマス・アクイナスはしかし、臣民にも又政治的知慮への参与を見た。市民が服従義務を注意深く考えなければならぬからである。

この思想を近代民主主義に転用すると、*prudentia regnativa* は代議士にも求められなければならない。それ故に、代議士のために然るべき帝王学指南書を準備しなくてはならぬだろう。まして況や大統領制民主主義の大統領のためには尚更だ。しかしながら、我々としては今日一般的に主張されている見解、即ち、大統領や政府に関係する代議士らの私生活は全体の統率との関係では重要でないとする見解とは距離を置かねばならないであろう。何故ならば、政治的知慮は、既述した通り、知的性質のものであるばかりでなく、包括的な共同善に対するエートスを必要とするからである。

最後に、市民も又、知慮の徳に基づいた民主主義的政治参加を新たに熟考しなければならない。不評の政治不信はここではもはや入り込む余地がない。政党のスローガンに無邪気に盲従することはより活発な参加に席を譲るに違いない。とりわけ発展途上国に民主主義の国家形態を強要するのは容易なことではないことを想わねばならない。民主主義国家は全市民の政治的成熟度と政治的責任「意識」に依存している。従つて、何よりも先ず教養形成とエートスが国民に根付かなくてはならない。

註

(1) E. W. Böckenförde, Was heißt eigentlich

„politisch“? in: J. Manemann, Hsg., Demokratie-fähigkeit, Jahrbuch Politische Theologie, Münster, 1 (1996) 2-5.

(2) Vgl. W. Eucken, Die Grundlagen der Nationalökonomie, 5. veränderte Auflage, Göttersberg

1947, 396f. なるほど人は行為の性質を定義することは出来る、例えば、法的なものとか政治的のもの（戦略的なもの）と。しかし、それは単なる名辞定義であるに過ぎない。若しそれを現実に投射しようものなら、例えば、あらゆる実定的に法的なものは「法」でなければならぬことになる。そうすると、ソヴィエト法は、それが法と呼ばれるが故に現実にも法であるということになって

しまふ。現実にはしかしそれは不法であり、要するに背理的な法であるに拘らずである。ケルゼンは、形式的な法の定義を存在の現実には適用することに對して、はつきりと強く反對した。彼は觀念的秩序に留まるうとして、最高規範を仮説としたが、それも現実には定義せずに済むからであつた。これとは反對に、シュミットは純粹に形式的な規範を直ちに現実のなかへ持ち込み、それを事實的なものと同一視した。行為の質的なものは事實的には行為から切り離され得ない。定義が実際に妥当すべきであるとするならば、質的なものが属する事態によつてそれは定義されなければならない。分離は純粹に理論的、即ち、名目論的である。いわゆる名目定義の領域（語法の分析）においてのみこの方法は採用され得る。實際には政治的なものは常に政治的と呼ばれる基体と共に定義され得る。そうでないと諸現実の混乱で行方を失つてしまふ。人間的とは、語法においては例えば、考えることであり罪を犯すことである。考えることは、それは人間の本性に属しているのだから、現実に本質的に人間的である。これに對して、罪を犯すことは現実に人間の墮落である。

- (3) *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, 28.
 (4) *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 3. Aufl. der

Ausgabe von 1963, Berlin 1991. Zur Definition der Politik bei Carl Schmitt siehe die bibliographischen Angaben in „Die politische Theologie“, ebenso in der Bibliographie dieses Buches unter Nr. 2.1; 2.2; 3.6; und 6.2.1.
 (5) *Immanuel Kant*, Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf, Königsberg 1795, 59-61 (3. Definitivartikel, 1. Zusatz), Kant Werke, Bd. 9, Erster Teil, Darmstadt 1983, 221ff. 1) の思考の過程には後で立ち戻るであらう。

(6) ここから事情によつては一般的実践的原理にまで達する道徳的評価の相違が明らかになる。

(7) ここに叙述される政治哲学全体に關してはアリストテレスによつて基礎づけられた政治行為の見解が採用されていることに注意されたい。文献においては、既述の通り、アリストテレスは規範理論に数えられるが、その規範理論と言つたらそれは非常に多様である。アリストテレスの見解は目的論的に基礎付けられている。詰り、それは人間本性の目的性から採用されている。その限りでは存在論的理論と言つてもよい。人間の本性「自然」とその目的志向性は存在的事態である。それでも、本性とか人間性という概念は様々な著者によつて厳密には定義されていない。自然は、古典的アリストテレス的伝統で

は抽象的な概念であって、それはなるほど普遍的現実的な妥当性を有してはいるが、具体的なものにおいて、即ち、日常経験の領域で自然と呼ばれるもの一例として、共同存在者の或る特定行為が彼の自然であると同じではない。しかし、トマス・アクィナスにおいても具体的経験認識と一般的（抽象的）「自然」概念とは混在している。とは言え、これら個々の経験は一般概念と同一視されてはならない事例に過ぎない。自然の一般概念は正に経験から抽象される外あり得ない。それども、理性がその抽象「力」によって具体的経験から本質認識へと移行する認識過程の契機が存在する。個々の規範理論は、それ故に、その都度根底にある認識理論に基づいて探求されなければならないであろう。このことは、一かこながら様々な著者におこつておこつて困難である。Vgl. z.B. *E. Barber, Principles of Social and Political Theory*, Oxford 1961; *M. Cawling, The Nature and Limits of Political Science*, Cambridge/Mass. 1963; *W. Hennis, Politik als praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied/Berlin 1963; *ders. Politik und praktische Philosophie*, Schriften zur politischen Theorie, Stuttgart 1977; *E. Voegelin, Die neue Wissenschaft der Politik. Eine*

Einführung, München 1965; *A. Bergstraesser, Politik in Wissenschaft und Bildung. Schriften und Reden*, Freiburg i.Br. 1966; *M. Härtich, Einführung in die Politikwissenschaft*, Mainz 1967 [Bd. 1.] 1969 [Bd. 2.], 1971 [Bd. 3.]; *M. Oakeshott, Rationalismus in der Politik*, Neuwied 1966; *L. Strauss, What is Political Philosophy*, in: *J. A. Gould-V. Thursby* Eds, *Contemporary Political Thought*, New York 1969, 46-69; *H. Marer, Politische Wissenschaft in Deutschland*, München 1969; *H. J. Spiro, Politics as the Master Science*, From Plato to Mao, New York/London 1970; *Volker Gerhardt*, Hrsg., *Der Begriff der Politik, Bedingungen und Grunde politischen Handelns*, Stuttgart 1999. 様々な学説がおこつて出逢ふ人間の超越性を指摘するだけでは、規範理論を説明するには不十分である。人間の超越性の指摘は、「自然」がその義務拘束的なし規範的性格を超越的創造者の意図から受け取るが故に、ただその故に必要で不可欠である。しかし、その内容は超越に求めることはできない。内容は理性に於いて現実から本質的事態として解明されるべきである。この基礎的な問題、要するに認識論の問題が、即ち、一般的に妥当する規範の探求が見出される。

- (8) それ故に、後に倫理学から体系形成の理論——マルクスマ主義の論者も政治権力を純粹な社会権力に解消する理論を唱える点でこの立場の一つである。——への逸脱が論じられることになる。それらに共有されているのは、効果的な政治秩序であり、ただ望まれているとか理想とすへき政治秩序であるだけではない。第二章V参照。
- (9) このように秩序を分節化する精神的及び認識論的理由を、私は社会倫理学の第三巻で既に論じている。Sozialethik. III. Teil. Bonn 1986, 21-54. Vgl. auch: A. F. Utz, Die Unterscheidung von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Ordnung, in: Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag, hrsg. von A. Klase, H. Schambeck, R. Weiler, V. Zsifkovics, Berlin 1976, 173-198; ebenfalls in: A. F. Utz, Ethische und soziale Existenz. Gesammelte Aufsätze (1970-1983), Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V. 1983, 80-104.
- (10) S.Theol. II-II 50, 1-4.
- (11) S.Theol. I-II 57,4-6; 58,3 ad I; 58,4 u. 5; 65,5 ad 1 u. Ad 2; II-II 47-56.
- (12) 後出「抵抗権。」を見よ。
- (13) S.Theol. II-II 50, 1.

(14) S.Theol. II-II 50, 2.

II 政治神学^(*)

概念の解明

「政治神学」という概念には二つの類型が見られる。一つは神学としての政治神学で、それは具体的政治、即ち、宗教上の信仰から現実政治への関係に取り組む。他の一つは政治学としての政治神学で、これは政治的なものの概念を、信仰が宗教的制度となったもの、即ち教会から導出するところによって、或いは又、教会との類比によって、解釈しようとする。政治神学についての第一見解においては、カトリック神学は政治課題とらう意味において理解され得るの否か、理解され得るところの程度であるかが問題とされる。J・B・メッツ及び解放の神学によつて主張される⁽¹⁾の見解は、ヴォルフガング・オッケンフェルスによつて余すなく論究されている⁽²⁾ (*Wolfgang Ockenfels*, Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie. Sammlung Politeia Bd. XXXIII, Bonn 1987)。第二見解は、政治的なものの哲学的定義から出発する政治倫理学の「研究」対象に属する。それ故に私は、アリストテレスによつて基礎を置かれトマス・アクィナスによつて練り上げられたように、政治的なものを常に自然法論の観点から論じて来た。この見解に

従えば、すべての法創造の究極的な根拠としての永久法の教えとの関連を欠いては政治神学を語ることは出来なかつた。文化的観点から本論題を取り扱うC・シュミットの見解は全く異なる。それでも彼の方法は政治的なるものを法哲学的に定義するに際して有益である。「近代国家論の豊饒な概念はすべて、世俗化した神学概念である。例えば全能の神が全能の立法者になつたように、それらが神学から国家論に転用されたという歴史的發展の故にだけではなく、それを認識することがこれら諸概念を社会的に考察するために必要であるという体系的な構造の故にでもそうである。例外状況Ausnahmestandは、奇蹟が神学にとつて有すると類比的な意義を法学にとつて有する。そうした類比的な位置を意識することによつて始めて、国家哲学の諸理念がこの数百年において成し遂げた発展が認識される。何となれば、近代法治国家の理念は理神論を貫いた、即ち、世界から奇蹟を追い払い、奇蹟概念に含まれている直接の介入によつて例外を成す自然法則破りを否定し、現行法秩序に統治者が直接介入することを否定する神学及び形而上学を貫いたからである。啓蒙合理主義はあらゆる形態の例外事例を斥けた。反革命的保守的著述家の有神論的な信念は、従つて、有神論的神学の類比で君主の個人的主権性をイデオロギー的に支持しようとして試みる事が出来た。」² こうした見方に直面して倫理学者には、政治の自然法論的な基礎付けはなお神学によつて補完されなければならないのではないか、という問いが発せられ

る。C・シュミットは、なるほど主要問題では近代政治概念がキリスト教のヨーロッパ的な発展に拠るとしながらも、彼はそれに結びつけて、神学に帰還せずしては政治学は単なるトルソーにすぎないと根本命題を言う。

しかしここで、どの神学から出発すべしと考えるのかという問いが生まれる。自然法論的に基礎づけられた政治倫理学もまた、論理的な完結性のために神学を必要とする。それは少なくとも造物主の概念を放棄し得ない、何となれば、神概念なくしては国家に上位優先する法創造は説明され得ないのであるから。国家の支配力の由来は、先ずその証明がなされなければならぬ。これが自然法論的に可能であるのは、創造神が究極的な法の基礎付けとして排除されない限りにおいてである。しかしシュミットは自分が知らない自然法的な、即ち哲学的ないし合理的な神学を超えて行き、カトリック教会との類比を行うことによつて権威主義的で世界観的に、即ち人種的に同質的な国家の理論へと陥つた。

シュミットは区別をしない。少なくともカトリック神学につき、自然神学と超自然(啓示)神学との区別を行わない。³ それは彼が種々の認識論的な基礎を知らないからである。神的な世界原因の合理的認識は本質的に自然法に属する。それは信仰それ自体とは無関係である。それでもそれは救済信仰のカトリックの理解にとつて基礎的である。シュミットは自然法を純粹な形而上学、即ち既に神学の世俗化したものと捉えている。彼に

とつて宗教は本質的に信仰と結合している。自然法は彼にとつて十分ではなさそうである。それ以外において彼の自然法概念は混乱を極めて¹⁾いる。

我々はそれ故、最初にカール・シュミットの政治神学と取り組まなければならない。その上で、そのような政治神学が政治倫理学にとつて何をもたらすかを問うことになる。我々がここで政治神学の問題で基本的に取り組むのは、人間の現存在領域で運動する世俗的政治が神学²⁾に根を有する必要があるのかどうかという問題である。アウグスティヌスの二王国に従つて、我々は地上の王国に立脚する。それは第二の見解の意味である。シュミットは基本的にこの問題提起に狙いを定める。しかし彼は自然(理性)的神学と信仰神学との認識論的区別を見ないため、或いは十分な注意を払わないため、第一見解の問題提起に、即ち、カトリック神学もまた政治の現実に実際介入するの³⁾かどうかという問題に、J・B・メッツが採用した問題提起に陥る。こうした政治神学の観点は、エリック・ペーターソンに対するシュミットの論争で際立つ。我々はこの問題に立ち入らない。何故なら、それは神学にはともかく、哲学的倫理学には根付いていないから。この問題については、W・オッケンフェルスの著作が参照されるべきである。

1 カール・シュミットの政治神学

シュミットの根本命題——政治的と国家的は同義にあらず

シュミットの政治神学理解にとつて基本的なことは、政治的なものについての彼の定義である。我々は、政治的行為が国家権力に関連しているとき、それについて語ることが普通である。アリストテレスの見方では国家は完全社会、即ち、社会生活を完成し人間のすべての関心がそこにおいて顧慮される閉じた全体に作用する社会である。国家は、それ故、すべての法形態をも完結する。それは主権的である。

政治的行為について語る場合、我々は国家を所与として前提している。この意味で法学は、「非政治的」行政行為と区別して「政治団体」、「政治集会」、「政治的法律行為」などの概念を使用する。これに対してシュミットは次の如く説明する。「法実務の必要を満たすような諸規定は、結局は国家内で法実務上登場する様々な事実「法律要件・構成要件」を限定するための手がかりを追求しているに過ぎない。それらは政治的なもの一般の定義を目指しはしない。それ故に、国家と国家機構が自明且つ確固たるものとして前提され得る限り、それら諸規定は国家ないし国家的なもの⁴⁾と関連付けられれば十分である。『国家』への関連付け或いは還元しか含まない政治的なもの⁵⁾の一般的概念規定も又、理解可能であるし、それに、国家が現実に明確で一義的に規定された単位であり、非国家的な即ち『非政治的な』

集団や案件と対立している限りにおいては、詰り、国家が政治的なものを独占している限りにおいては、学問的に正当化されもする。国家が（十八世紀におけるが如く）『社会』を対抗者と認めていないか、或いは少なくとも（ドイツにおいて十九世紀と二十世紀初頭に及んで見られるが如く）『社会』の¹⁾上位に安定した区別可能な権力として存在した場合には、上述の通りであった。しかし、国家的と政治的を等値とすることは次の度合いに依りて、即ち、これは民主主義的に組織された公共団体において必然的に登場してくるものではあるが、国家と社会とが相互に浸透し、これまで国家の案件が社会的「な案件」となり、逆にこれまで『単に』社会的でしかなかった案件が国家的「な案件」となる度合いに依りて、不正確で紛らわしいものとなる。こうして、これまで『中立的』であった領域——宗教、文化、教養、経済——は、非国家的、及び、非政治的という意味で『中立的』であることを止めてしまふ。

なるほど、民主主義を徹底した社会においてはどの社会的行為も国家と何らかの仕方に関係はする。しかし、それで短絡的に全体主義国家を考へる必要はない。民主主義においても又、社会ないし経済秩序に関連する行為と規定された政治権力を疑問視しようとする行為とを区別することができる。それに民主主義者は基本的には国家の現行権力を承認するのではあるが、その権力者を（法律の規定に従つて）解任することができる。それ故に、民主主義においては又、純粹に経済的であるが故に

非政治的なストライキを政治的なストライキと区別して語ることが出来る。もつともこの場合の政治的とは、（政治ストの一般的な語法でもある）社会全体に関わるからという理由からではなく、現在の国家の支配権力を疑問視しこれを争うという理由からであるが。

いかなる理由から民主主義（社会の）の市民は現行支配権力を正統と承認するのかというより根本的な問題を問うならば、或る特定の観点からシュミットの思想を理解することになる。ここでシュミットは、支配者はその権力を神の恩恵によつて受け取るというキリスト教的國家観を念頭に置いている。彼は更にM・ヴェーバーのカリスマを承認された支配者を指示する。支配者の正当化問題は合理的な方法で解決されなければならぬ。さもないと、合理的な、即ち自然法的な基礎に立たねばならない政治倫理学は不可能であろう。この問題は、僭主が支配権力の保持者となりそれに対抗する力がない場合大問題となる。中世の市民は、自然的宗教から出発する自然法的考察によつてこのような極端な事例をまだ解決することができた。

政治の根源現象——友敵の規定

シュミットによると、国家内には政治が存在しない。既述の如く、政治的という概念の使用は国家内では二次的である。何となれば、国家は前提されているのであるから。それ故に、シュミットは冒頭に次のテーゼを掲げる。「国家の概念は政治的な

ものの概念を前提にする。」「主権の単位としての国家概念は、他の国家との対立において初めて、即ち、ヨーロッパ公法に基づいて初めて存在する。他の主権者と遭遇して極端な場合（例外状態）には友と敵の決定が問題となる。国家は「政治的なものの独占」を行う。例外事例に即して概念の定義を行うことはシュミットに特徴的である。こうしてより確実に概念の最も厳密な定式化に到達する。友と敵は、精神的、経済的、社会的等々の内容とは何ら関係しない。これは純粹な事実と理解されるべきである。それは、主権者は他者から区別され他者を潜在的には敵と看做さなければならぬという意味においてである。「敵は少なくとも場合によっては、即ち実在的可能性のある、同様に一団「の人間」に対立する闘う、一団の人間のみである。敵とは公的な敵のみである。何となれば、そのような全体としての人間、とりわけ民族全体に関わるものはそのことによつて、すべて公的になるからである。」「政治的対立は最も激しく極端な対立であり、具体的などの対立も終局点、即ち友敵分類に近づけば近づくほどより一層政治的になる。全体として単独で友敵の決断を下す秩序づけられた政治的統一体としての国家内において、第一次的政治決定と並んで、下された決定を守ることを通じて、更に、『政治的』という多くの二次的概念が生まれる。」「シュミットは「政治的現存在は血生臭い戦争に外ならず、政治行為はどれもこれも軍事的な闘争行為であり、絶えずどの国民も他者に対して友か敵かの選択の前に立たされ、政治

的に正しいことは必ずしも戦争の回避ではあり得ないというよ
うな」非難に応酬する。「ここに与えられた政治的なもの定
義は好戦的でも、軍事主義的でも、帝国主義的でも、平和主義
的でもない。それは勝利に終わる戦争をも成功した革命をも
『社会的な理想』と捉えようとする試みではない。何となれば、
戦争も革命も『社会的なもの』でもなければ『理想的なもの』
でもないからである。」「

政治的なものとは、さながら相互に対峙しあう国家の関係か
ら発生する純粹な状態である。こうした視角から初めて規範的
な概念が政治的な概念になる。「宗教的、道徳的、経済的、人
種的、或いは他のどんな対立であれ、人々を友敵に従つて實際
集団分けする傾向が昂すると、政治的対立に変わる。政治的な
ものは、自己自身の技術的、心理学的そして軍事法則を有する
闘争自体ではなく、既に述べたように、現実に可能性を有する
特定の行為に、自己自身の特定の状況に関する明確な認識に、
そして友と敵を正しく判別するという課題にその本質がある。」「
政治神学にとつてこの純粹に即物的で、あらゆる道徳的評価
を免れた政治的なものを友敵関係として概念把握することは重
要である。「宗教共同体は、宗教共同体として戦争を遂行する
ならば、「その戦争が」他の宗教共同体の成員に対する戦争で
あれ他の戦争であれ、宗教共同体を超えて政治的統一である。
それは、単に消極的な意味でかの決定的な事象に影響力を有す
る場合、「即ち、」所属成員に対する禁止によつて戦争を阻止し、

語り、対立者の敏性を決定的に否定し得る場合であつても又、政治的勢力である。」¹⁵

カール・シュミットは、しかし一九六三年版と一九九一年版への前書きにおいて、一九三二年の本文の欠点を認めている。

「問題の主要な欠点は、様々な種類の敵——通常の敵、真の敵、絶対的な敵——が十分明瞭に、そして厳密に分離・区別されない点に存する。」¹⁶ 例えば、彼はバルチザンの戦争、冷戦を挙げ、しかしこうした不明瞭さは我々の叙述には重要でない。

総括——国家内部において、市民の等質性に基づくと同時に可能な敵への不安に煽られて、平和が支配する。政治的行為は、従つて、国家の内部においてではなく、潜在的な敵との対決においてのみ存在する。国内の発生し得る争い事はすべて、むしろ隠喩に擬えられる緩やかな類比において政治的と名づけられ得る。極端な場合には支配権の把持者によつて決定される。この決定権力は、更に示されるごとく、一人への権限の集中を前提とする。シュミットはこの閉じた権限の一者性（統一）の根拠づけを、ギリシヤ国家哲学に始まり神学的影響をうけた中世を経たヨーロッパ国家思想の歴史的發展に見る。一なる神、一民族（国民）、一国王。

模範としてのカトリック教会

「ローマ・カトリシズムと政治形式」¹⁸ という書物で、シュミットはローマ・カトリック教会の構造を描いている。この才気あ

ふれる書物は大いに注目すべきである。何故なら、ローマ・カトリック教会の法的構造の諸要素が浮き彫りにされており、それらはシュミットの政治神学のみならず彼の全政治構想にとつて決定的であるからである。読解に際しては常に現物のテキストトから跳躍してその背景にある著者の政治的意図を読み取らねばならない。

政治的行動は他国の影響に対して自国の同一性と主権性を守ること（友敵論）を意図するという考えに立つと、国家は（そしてこれに並行して教会もまた）他の社会とどうやう折り返り合つかという問題が生ずる。そのためには国家の権威において法的に表現された包括的に方向づけられた理性（ときにシュミットによつて真理という意味で理念 *idea* と呼ばれる）が必要である。この理念の純粹性は本質からして君主という一人の人間において守られるのであつて、制度においてではない。¹⁹ 極端な場合に判明するように、それ自身統一的な決定が問題である。シュミットはホップス（Leviathan Kap. 26）の「真理ではなく権威が法を作る」を援用する。「ホップスは、更にこの決断主義と人格主義の連関を含む決定的な議論をもたらし、具体的な国家主権に代えて抽象的に妥当する秩序を樹立しようとするあらゆる試みを拒絶した。」²⁰ 長期的に見ればこの秩序は、権威がその正統性を宗教に、事情によつては国民などの代替物に見出すときにのみ保障される。²¹

こうした政治的構想を引つ提げて——しかし、彼の政治哲学

に「伏在はするもの」何ら痕跡の気づかれない宗教的共感からでは恐らくあるまいが——シユミットは社会的形成物としてのカトリック教会の分析に取り掛かる。自分の政治的構想がローマ・カトリック教会の制度と一致していたことを喜び、シユミットは政治的に動機づけられた感激を自由に、それもあまりにも野放図に発露していた。何しろ、教会の事実としての政治的活動に集中すべき場合に、一つ一つの行為が教会の設立者の神的負託に尚応えているかどうかという問題を除外してしまうほどのだから。

シユミットはカトリシズムの力を賛嘆する。「政治状況のあらゆる変遷に応じて見るところすべての原理が変遷する。唯一つ、カトリシズムの力を除いて。」その根柢をシユミットは政治的普遍主義に見る。「正しくカトリック諸国民——チロール人、スペイン人、ポーランド人、アイルランド人——は、国民の抵抗力の主要部分をカトリシズムに、しかも抑圧者が教会の敵であった場合だけに限らず、「負っている。」²⁴ こうした「対立するものの複合」„complexio oppositorum”²⁵ についてみると「対立を含まないような対立など存在しない」ように思われる。「カトリシズムの政治理念から見ると、ローマ・カトリックの complexio oppositorum の本質は、これまで命令を受けたことがない質料たる人間の生命に対する種的形相的な優越性にある。形式的な性格であるにも拘らず具体的実存を維持し、生命に溢れておりそれでいて最高度に合理的であるような歴史

的・社会的現実が実質的な形を取ることに成功した。」²⁶ しかしこの合理性は、それが代表されるときに初めて政治的な効果を發揮する。合理性の代表原理を厳密に実現していることが、シユミットによれば、ローマ・カトリック教会の典型的な政治である。この合理性ないし理性の代表は、キリストの代表たる教皇の決断力に具現化されている。

シユミットはそれに続いて、国家学において質料化がますます進んでいくことよって合理性概念が如何に世俗化されたかを示す。²⁷ 先ず宗教的な基盤が世界化された。神がすべての權威の創始者としてそして自然法という一般形而上学よって代替され、終にはこの形而上学さえもが消失し、その地位に経済的な市場合理性がそして最後には技術が就くことよって、世俗化はなされた。カトリシズムの偉大な総合の基礎をなしている普遍的自然概念は、今では技術化及び工業化が進む過程で、合理性が技術的作成可能性に集約されることよって分解されて来た。そこから切り取られた領域は、文明に触れていない野生の自然に属する。「ローマ・カトリックの自然概念にとつて、そのような合理主義的に技術化され尽くした人間の労働世界とロマン主義的・人為の介在しない自然とへの分裂は全く異質である。」²⁸ 他方「教会を機械論の時代の対極に据えようとするならば、それはカトリック教徒にとつては胡散臭い賞賛に思われるに違いあるまい。ローマ・カトリシズムにおいて最も激しいプロテスタントの感情の一つが宗教を魂を欠いた形式性に機械

化するが故にキリスト教の墮落と濫用を見るのに対して、同時に正にそのプロテスタントが合理主義的・機械論的時代の魂の喪失をそこに求めようとするカトリック教会へロマン主義的に回帰するというこの奇妙な *complexio oppositorum* を指摘するのは明らかに矛盾である。教会が洩々でも最早魂の喪失の魂の充溢した対極ではないことを認めるならば、教会は自分を見失ってしまふであらう。」

ひと若しカトリックの自然概念のなかに様々な自然概念の複合を見るならば、例えばより高次の第三の解決を見るならば、カトリックの自然概念と対立するものの複合の理解は誤っていることになる。シュミットが言うには、「思弁好きの設計者は時折カトリシズムを『より高次の第三者』と看做した」と考えられると。カトリシズムの自然概念は、理性の全領域を覆い尽くす。シュミットはここでルナンの言葉「ローマの勝利のすべては理性の勝利である。」を引く。

シュミットの政治神学にとって重要であり本質的であるのは、カトリシズムの普遍的合理主義が制度的に守られるという事実である。「この合理主義は制度的なものの中に存し、本質的に法的である。その偉業は、司祭職を職務にしたこと、それも特別の仕方であつたことにある。教皇は預言者ではなく、キリストの代理である。こうした編成によつて、狂心的で出鱈目な預言が罷り通ることがないようにされている。職務がカリスマから独立せしめられることにより、司祭は彼自身の具体的人

格を完全に無視しているかのような尊敬を獲得する。それにも拘らず、彼は共和国思想の幹部でも役員でもなく、その尊敬は現代官僚のように非人格的なものではなく、職務は途切れることなくキリストの人格的負託とその人格に遡行する。これは恐らく瞠目すべき *complexio oppositorum* である。こうした区別のうちにカトリシズムの合理的創造性と同時に人間性とが存する。」経済と技術は普遍的な権力者の地位に昇りつめるかも知れない。しかし、「どのような政治体制でも権力を維持する技術だけに頼つてはほんの一世代すら持ち堪えられない。政治的なものには理念が属している。それは、権威なくして政治なく、確信のエートスなくして権威がないからである。」

こうしたことがシュミットの政治的構想である。政治は理念の代表・表現としてのみ考えられる。「勝義において代表することが出来るのは人格だけであつて、しかも単純な『代理』(Stellvertretung)と違つて、権威的な人格、或いは、代表されるや直ちに同様に人格化(擬人化)される理念である。神、民主主義イデオロギーでは国民或いは自由とか平等とかの抽象的理念、これらが考えられる代表の内容であるが、生産と消費ではない。」シュミットの考えでは民主主義は、理念が均一的な社会において実現されているときにのみ代表する力を発揮する。そうでないならば理念は具現化され得ない。理念の人格化・具体化は、極端な場合を、それも特にこの場合を制御する主権の代表の本質的条件に外ならない。「規範・規格-NORMEは同質的

な媒体を必要とする。この事実上の正常性・規格性 Normalität は、法律家が無視することが出来る『外的な前提』であるばかりではなく、むしろ内的効力に属する。混沌に適用可能であるような規範など存在しない。秩序というものは樹立されなければならないが、それは法秩序が意味をもたがためである。正常な・規格に合った状況が創出されなければならない。主権を有するとは、この正常な状態が本当に行き渡っているかどうかを明確に決定する者のことである。すべての法は『状況法』である。主権者は状況をその全一としての総体として創出し保障する。彼はこの最終的決断を独占する。ここに国家主権の本質がある。即ち、国家主権は正当にも強制独占でも支配独占でもなく決定独占として法学的には定義され得るのである。……例外事例は国家権威の本質を最も明らかに示す。ここで決定は法規範から区別される。そして（逆説的に言うならば）権威は、法を作るために法を有する必要などないことを証明している。」¹⁵ シュミットは全く教皇の決定権力の擒になっており、同時に又、カトリック教会の決定権力に従順に従う教会の信者らの同質性に囚われている。しかし、彼は世界空間においてこの模範像を類比的に実現することを考える前に、どのような新しい条件が効果的となるかを考えなければならなかつただろう。カトリック信者の同質性は世界空間、即ち全人類と同様の広がりを持つ。この事実は、—— 具体的なもののうちにおいて多様性に対処し得る一般的合意が存在すると考える—— 自然法の包括

的な射程距離が知られる場合にのみ合理的に理解される。カトリック教会の理解する同質性概念を個々の国家に転用することは教会と国家が同一視される場合にのみ可能であるだろう。シュミットは、そうした同一視が致命的であること、そして、カトリックの信仰が、カトリックの理解では人間本性にしっかりと根を下ろしているので人種の相違はすべて霧消してしまうことを全く別にしても、もはや可能ではないことをはっきりと知っていた。カトリック信仰の理解によれば、カトリック信者は先ずカトリック信者であつて、その上で初めて国籍上は、例えば、ドイツ人であり、フランス人であり、英国人である。¹⁶ それ故にシュミットは別の同質的な媒体を見出さねばならなかつた。それを暫くの間シュミットは人種の同質性に発見したと信じた。こうした思い違いのため彼はとんでもない発言をユダヤ人に対して発することとなつたのである。シュミットが日刊紙掲載の記事やとくに一九三六年十月の高校教師大会でしかしたように、学者たる者がそのような人間の尊敬を踏みじり侮辱的な罵詈雑言に及ぶことができたことなど、殆ど信じられないことである。

2 合理的に基礎づけられた政治神学

超越なしには国家哲学は存在せず

何故シュミットが政治的なものを最終的な分析において宗教

によつて根拠づけようとしたのかを理解するために、彼の歴史哲学的考察と歴史神学的考察との論究を考察するだけではいけない。彼にとつて根本的に重要であつたのは、典型的に歴史的な論争などでは決してなかつた。むしろ彼が基本的に主張しようとしていた考えは、政治的なものを権力闘争と解釈するだけでは政治的なものの理解は覚東ないといふものであつた。敵を決定しなければならぬ国家は、それ自身で統一的な社会を必要とする。この社会は理念によつてのみ統一を獲得するのであつて、技術的な事象、具体的に言つて、投票のごとき態様からは獲得しない。あらゆる偏向性と時間性から免れており超越にその本質がある理念は、それ故に宗教的なものである。どの宗教が求められている理念を提供するか？一神教だけがそれであり得る。何となれば、これのみが権威が人格化され得ることを理解するからである。これがシュミットの根本確信であり、そのためには政治神学を必要とした。それ故に、宗教的世界観と政治思想の關係が問題となつてくる。「政治神学」という主題に關して私が述べたことは総べて、神学的及び法学的諸概念に關する法理論・法実務上持ち上がつてくる構造・類縁についての法律家の發言である。」一信教は政治次元における類比的例を君主制に見る。

シュミットの基本思想を受容することはできるが、その際政治的なものについての彼の定義を前提にせずともよい。我々は古代の著作家に従つて、国家を完全社会と理解し、それに応じ

て政治を一般的福祉の決定を行う決定権力を直接目的とする行為と定義する。この方向性を最後まで考え抜くと、超越に行き着く外ない。その時はしかしながら、もはや国家理論と宗教ないし政治神学との並行論を語ることはできない。何となれば、超越は、従つて神学は、国家とその権威の基礎付けに本質的に属しているからである。並行論は、従つて、世俗国家とカトリック教会の対置に自己限定せざるを得ないであろう。それでも私は拡張された並行論概念に従つて、ここで論じられたシュミットの思想との連関を保持しよう。それ故、国家哲学と宗教哲学との類比を維持しておこう。

シュミットはこの並行論を既に古代に見出している。それはプラトンでははっきりと表明されているし、アリストテレスでもそうであつて、彼などは形而上学的自然法から出發し、多くの神々を回避している。アリストテレスの場合、君主制の宗教的基礎付けよりはむしろ形而上学的・自然法的それが問題とされていたといふシュミットの見解はまことに正しい。アリストテレスにとつては、全世界秩序の統一性が前面に出たのであつて、それは類比的に国家において実現される統一性であつた。アリストテレスの自然法はどちらかと言つて人間論的なものである。トマス・アクイナスについてシュミットは明らかに無知であるが、そのトマスは、上述の統一性に永久法の理論で神学的基礎付けを与えた。シュミットが政治的君主制への類比で必要としたのはこの一信教である。一神、一国民、一国王。

彼は、既に述べたように、この神学をキリスト教古代から工業社会において最終的な世俗化を見るまでの歴史を通して追求した。³⁰⁾

こうしてシュミットの根本論題が十分に正当化され、即ち一神教は政治思想を方向づけそれ故に政治神学を語る事ができ、また語らねばならないという証明もたらされたことになるだろう。たといエリック・ペーターゾンが、一なる神における三位格についてのキリスト教の教説で以て一信教は政治神学の基礎であることを止めてしまったという学説を立てなかつたとしてもそうである。シュミットはその著『政治神学Ⅱ』をペーターゾン学説反駁として纏めたのであつた。ペーターゾンはそのテーゼを三つの命題に纏めている。「一、神聖君主制の教説は三位一体論で、アウグストゥスの平和の解釈はキリスト教的終末論で躓かねばならなかつた。二、こうして政治問題としての一信教が神学的に片づけられキリスト教信仰がローマ帝国の関わり合いから解放されたばかりでなく、キリスト教の告知を政治状況の正当化のために悪用する『政治神学』との根本的決別を成し得た。三、ユダヤ教や異教に基づいてしか『政治神学』の如きは存在し得ない。」

シュミットは第三命題に満足できたかも知れない。彼はただ、一信教的であつて合理的に基礎づけられた神学が存在することを証明しさえすればよかつたであろう。それがキリスト教的啓示なしに済ますことが出来るという理由から異教的だと言われ

るかも知れない。それは同時に啓示の要素である。何となれば、キリスト教の啓示は、啓示が合理的な基礎を、正に創造神の存在を必要とするが故に、合理的な神学を前提にし、或いはそれを含むからである。そのためにシュミットは使徒行伝において報告されているアテネのアレオバゴスでのパウロの演説を指示することが出来たであつたらう。しかし自然法の有神論的な基礎付けはシュミットには未知であつた。

三位一体説の定義ではキリスト教の一神論は政治的君主制の模範としてもはや通用しないというペーターゾンの異論に対してシュミットが応答したことそれ自体が問題となる。この異論が片づけられて初めて、我々はシュミットによつて見出されたカトリック神学と政治思想との並行関係に取り組むことが出来る。

政治神学としてのカトリック神学なのか？

シュミットは、教会の政治的発言のうち神学に属すものと政治的見解として評価されるものとを明確に区別することに価値を置いた。この問題提起は、政治神学において問題とされるのは神学概念と法学概念の間の並行関係、即ち体系的構造類縁性を示すことだけであるとシュミットが発言しているのを真剣に取ると、驚くべきことである。気づかないうちにシュミットは、カトリック神学は神学的観点を失うことなく政治生活に介入することが出来るかという問題に、それ故、W・オッケンフェル

スの重視した（初めに「第一稿」と呼ばれた）問題群に滑り込んでいくのである。

政治的発言における神学的なものと政治的なものとの区別について、彼の友人であるハンス・バリオンが「一九六八年の第二ヴァチカン公会議の進歩主義の国家論」に対して行った批判にシュミットは言及する。教会の司牧憲章『今日の世界における教会について』（邦訳書『現代世界憲章』）（Gaudium et Spes）第四章で公会議はカトリック思想の意味での政治共同体の秩序像を描いている。しかし、何故この章が躓きの石とされるのか理解に苦しむところである。と言うのは、司牧憲章全体がカトリック教説を政治的な次元のみならず国家のあらゆる次元について論述すること以外を意図しておらず、その際、体系的には論理的ではないが近代の概念世界を使用していること、それ故、教説が進歩主義的であると非難されるのであるから。「教会法学者『バリオン』は一つの問いを提起する。公会議の進歩主義的国家理論は政治神学であるか。そしてそれは神学か。」バリオンは、それは政治神学であると答える。「何となれば、それは特定の、政治的模範を教導職の立場から処方しようとするからである。しかしながら、そうであればこそそれは神学的に正統でなく、それ故に、神学であり得ない。と言うのも、啓示はそのような模範例を含まないからである。一世紀のローマ国家の承認にしても、十戒の枠内において可能な他のすべての雛型の承認同様、事実上の承認でしかなかった。」バリ

オンは以下の事項を重視していないようである。第一に、教会の文書『現代世界憲章』は、典型的に神学的議論にだけ上手く当てはまるトマス・アクィナスの古典的自然法理論を論述しようとするのではなく、前述の如く、近代の概念世界を利用して人間の自然権を語り、そうして第二ヴァチカン公会議の司牧の関心という意味合いから我々の時代の人々により容易に馴染めるようにした。第二に、そのような発言は何ら教義上の発言ではなく、教会の具体的政策に関連するものとは関わらない。カトリック社会理論は教会政策（ローマ国家の承認）と混同されてはならない。第三に述べておくべきことは、本来政治神学の問題で問われていたこと総べてが「神学的及び法学的論議と認識の諸概念の構造」同一性¹⁵への問いとは別であるということである。

それ故我々は、三位一体の教義が政治神学を、ペーターゾン¹⁶が考えるように、「片付けて」しまったかどうか、即ち、一神教と君主制との並行関係が幻想であり、その結果シュミット的全論題が解消してしまうのかどうかという問いに戻ろう。

ここでの懸案事項にとつて、アリアス主義の歴史をもう一度詳論することに大した意義はない。何となれば、それこそが一なる神の存在におけるベルソナの三位一体の争点において問われているからである。シュミットは、コンスタンチヌスの友人として政治的熱慮の範囲において一神教を救おうと努めたオリゲネス学派のエウゼビウス・カエサリアを攻撃的な誹謗から救

わんと全力を尽くしている。これらすべてシュミットの議論の根本的評価をする上では些細なことである。我々の叙述の中心にあつて決定的なのは、シュミットが三位一体の教義を完全に承認し一神教の概念を如何にして救つているかという問題である。これは思弁的問いであり、歴史的問題ではない。この観点からはシュミットの論述はお粗末である。彼は、一九三二年出版のペーターゾンの論文に言及する段で、解決に近づいている。そこでペーターゾンは「王は君臨すれど統治せず」¹ *rex regnat, non gubernat*」という成句をフランス語にて (*le roi règne, mais il ne gouverne pas*) 引用する。これについてシュミットは以下の如く書いてある。「私はこの文脈におけるこの挿入を、ペーターゾンが恐らくは意識せずして政治神学のために寄与した最も興味深い論文であると思う。それはアリストテレスの哲学及びユダヤ或いは異教徒のヘレニズムの哲学に関連しており、叙述の上では斑品に過ぎないように見えてはいるが、論文の思考過程にとつて実質的に中心的である。何となれば、一神教は『ユダヤ的神信仰をヘレニズム的に再編して政治的問題として生まれたもの』²であるからである。」カトリック神学は紛れもなくユダヤの一神教を更に展開していただけではなく、一神教が本質的にキリスト教に属しているからである。どのキリスト教神学によつても三位一体の教義は一神教を剝取りはしない。却つて神の内における生命を見ることを通してこれを豊

かにする。外部への、即ち、世界への神の諸行為は、一なる神の本質の行為である。それら行為は、神内の生命という観点から父が三位一体の諸関係の原理である限りにおいて、父「の行為」に帰せられる。こうした神学的微妙なニュアンスは、シュミットはもちろん知ることが出来なかつた。しかし若し彼の神の存在が哲学即ち合理的認識の対象であり、啓示神学においても又重要な根本要素として存続することを知っていたならば、ユダヤ教や異教に何ら言及せずとも済んでいたであらう。このことはペーターゾンも知つておかねばならなかつただろう。手短かに言つて、一神教はシュミットの議論などなくとも救われている。即ち、彼の政治神学の主要関心、政治的省察の出发点たる一神教もそうである。しかし、それとて必ずしも君主制原理（一なる神、一つの民族、一人の王）に帰着しなければならぬものではなかつた。カトリック教会と国家の並行関係に關しても更に幾つかの留保が付されねばならない。

3 政治倫理学に対する政治神学の寄与

以下に続く問いに最後に答えなければならぬ。

I 一神教は政治倫理学にとつて何を意味するか。

1 世界秩序の原理—共同善の概念

2 道徳と法に關する原理としての永久法

II カトリック教会と国家の並行関係は政治倫理学にとつてど

のような意味を有するか。

1 ローマ教会の統一性との比較でみた国家共同体の同質性—
あらゆる国家形態にとって本質的条件である同意

2 決定権力

I 1 一神教の世界秩序の全体論的構想及び共同善概念への影響に就いて。

アリストテレスは一なる神から出発はしなかつたけれども、既に述べたように、彼は一神教に由来する統一的世界秩序の思想を主張した。一神教は世界を普遍的組織体としてのみ表象することが出来る。既にアルベルトゥス・マグヌスはアラビアのアリストテレス註釈者の唯物論と闘っていた。当時アリストテレスの諸著作を読むことはアラビア人の註釈であるとの理由で教会の命令で禁止されていたのだが、彼はアリストテレスの新たな註釈を企て、世界秩序の精神的基本内容を救おうとした。彼の弟子であったトマス・アクィナスは形而上学の観点から註釈を継続した。その成果として同時にあらゆる社会的象徴の国家的価値基準としての共同善という構想が生まれた。トマス・アクィナスこそ国家的共同善を明確に國家の前提とした最初の人、詰り、國家は自然法的に定められた共同善のために仕えるものとした最初の人である。

I 2 道徳と法の原理としての永遠法に就いて。

創造主への適及の関連なしに法秩序の論理的構築を企てる法哲学者は、少なくとも仮説的に最初の規範を想定しなければならぬ（ケルゼンを参照せよ）。一神教は、法の現実のうちにこの最高規範を、即ち、創造主の理性を、自然法*Naturrecht*「自然法則と直訳され得るが、その内実はむしろ倫理性に比重をおいた倫理法則の意味」のうちに見える仕方でも実現されている永久法を、挙げる事が出来る。従って永久法*ius aeternum* *Coelen*は、法律家がしばしば嘲笑して言うように星辰に書かれているのではない。それはむしろ被造物において可視的となる。そのためには勿論形而上学的認識能力が必要とされる。詰り、具体的事物と其中で実現されている本質とを区別することのできる認識であり、これは名目論とは相容れない。一神教によればすべての存在者が神の存在を分有しており、理性を賦与された被造物はそればかりか神の認識をも分有している。それ故、トマス・アクィナス（*S. Th. I-II 91a*）は、理性は本質的に存在を志向しており、従って、存在の原理と実践理性の原理を否定することは本性からして可能ではないと説明している。ここに道徳上の問題における同意の基礎がある。

神の秩序としての自然法の統一性は法的なものと道徳的なものの分離を許さない。この区別は実定法の次元においてのみ、しかも本質認識以外の事態についてのみ可能である。本質に根拠づけられた事態に関しては法と道徳の間に相違は存在しない（例えば、婚姻、生存権など）。正義の概念は従って単に法律的

であるのではない。それはむしろ道徳的であり、同時に法律的存在である。ただ正義にかなった法律だけが神の最高権力を引き合いに出すことが出来る。ただ神のみに服従の要求力が帰せられる。国家が本質的事態について道徳的考慮から外れて法律的制御可能な規制を設ける場合には（例えば、墮胎）、国家は法の逸脱を行っており、それはもはや食い止めることの出来ない無秩序をもたらす。道徳と法を生真面目に分離しようと努力した法律家たちは、国家社会主義が崩壊して後やつと、その所謂法が不法体系であったとの認識に到達した⁴⁹。国家は、自然法に対応する法律についてだけ服従を期待することが出来るのである。

II-1 ローマ教会の統一性ととの比較でみた国家共同体の同質性
あらゆる国家形態にとつて本質的条件である同意に就いて。

シュミットは社会の同質性という概念に異様に関心を持っていたが、それは彼の国家間の友敵理念が徹頭徹尾統一的な国家共同体を前提していたがためである。すべての民族の相違を消化できるカトリック教会の普遍的同質性を讃嘆する彼ではあったが、この啓示の普遍性に基礎づけられた同質性が民族の権利留保であり得ないという結論には到達しなかった。教会の敵は他の国家ではなく、終末に現れるアンチ・キリストであり、このことをシュミットは、パウロの *Katechon* 抑えているもの（二テサ、2、6）の解釈が証明しているように、正確に知っていた。恐らく彼は、教会と国家の同質性の並行関係を次の点

に、即ち、両者ともが敵をもっており、国家は他の国家に、教会は悪魔の王国にもつているという点に、見た。この解釈はしかし、パウロの *Katechon*（抑えているもの）が通俗的に見られるように何か世俗的な権力、例えばローマ帝国に關係するのではなく、悪魔に關係するという限りにおいてだけなら正しい。シュミットが同質性の概念を嚴格に解する一方、罪を負う人間についての教会の理解に大喝采を送るのは、驚くべきである。しかしそれによつて彼は、後に話題とするが、決定権力論を追加的に支持しようとする。シュミットは、神父たち特にアウグスティヌスは権威の必要性を原罪から、或いは一体一般的な罪深さから導出したという一般的ではあるが間違つた見解を主張した⁵⁰。シュミットはルソーの善人テーゼ（性善説）に反対してドノソ・コルテスの側に立つが、但しその急進性をトリエント公会議に一致して緩和し、「カトリック教徒は原罪の教義から」⁵¹ 出発すると指摘した。

社会倫理学者は、「罪深い人間」、哲学的に表現するならば倫理的に弱められた人間を前にして、この人間を如何にして実行可能な秩序計画に組み込めるかという問いを立てる。その際に役立つのが、行為としての罪と人間の行動における罪の心理的結果との区別である。罪の心理的結果においては、特に社会の同質性を毀す自己中心的な性向が問題とされる。それ自体としてみれば個人主義は、ただ自分の自我だけを重視する罪深い性向である。しかし道徳は罪深い個人主義と自己利益の実現へ

の傾向を区別する。自己利益はそれでもやはり、社会が頼りにしている成果（給付）を生み出すところで有益である。このことを既にアリストテレスは知っていた。彼は、私的所有権、つまり自己利益に好都合な制度を、集合主義と比較して共同善のより確かな成果が生み出されるという理由で、正当化する。トマス・アクィナスは更に、この私的なものの共同善への積極的な関係をより明瞭に論じた。近代経済学者は自己利益を経済発展の唯一の動機と看做す。こうした観方から資本主義が生まれた。それは総体的共同善という趣旨で存在する経済的自己利益の国家による按排を拒絶する。

若し今日の社会科学において一般的なような、政治的、社会的、経済的秩序の厳格な区分を経済学者の厳密さで実施したならば、政治的次元では民主主義との関連で全体民主主義という形態が生まれることであろう。同じことであるが、それは権力をめぐる万人の万人に対する闘争であろう。シュミットは彼の政治構想をひとえに極端事例に調整しているので、彼はほんの僅かな程度の同質性への問いは度外視しなければならなかった。要するに、彼は民主主義の内部において、国家にその統一を保持するための同意が如何にして可能であるかという問いに取り組むことが出来なかった。彼には民主主義への懷疑しかなかった。その位階秩序の故に民主主義ではあり得ないローマ教会には、当然だが、シュミットはもう沿うことが出来なかった。しかし、それにも拘らず彼は遣つてしまった。それこそ彼の誤

りであつた。近代民主主義は、但しその完全な価値中立性の故に、そしてそれ故に如何なる道徳的同意をも有しないために、全体民主主義に陥る危険な状態にある。これは民主主義の墮落であろう。

II 2 ローマ教会と国家における決定権力に就いて。

カトリック教会の法律的構造に対するカール・シュミットの関心は、常に作用し特に極端事例において実効的であることが發揮されるような、完全な国家組織の模範探究という動機に導かれていた。決定権力はこうして何か絶対的な意義を獲得する。罪の破滅的な作用が公権力の決定権力によつて阻止されるべきことは明らかである。シュミットはすっかり教皇の決定権力の擒になつていた。ただ彼は、教皇がその秩序権力を民衆の信仰による正当化からではなく神からの特権として、何処から取り入れるのかを熟慮すべきであつた。シュミットによれば、民主主義は、マックス・ヴェーバーが語っているように、カリスマ的な權威の承認という稀な場合にのみ従順な市民を構成する。教皇首位権を讃嘆するときにシュミットが見逃したのは、世俗領域においてとりわけ国家においても又、權威の担い手が罪深い者であること、そして正義のためにこれに拘束を加えなければならぬことである。なるほど彼は、教皇の場合ですら一方で個人的道徳と身体的諸性質と權威の担い手としての作用とを区別しなければならぬことを明確に知つていた。しかし、

この両側面は世俗的領域において混同された。こうしてシュミットは民主主義理解への道を閉ざしてしまった。「一なる神、一つの民、一人の王」という指導語句は時間的に制約された一神教の解釈である。一神教の核心は、以下の確信に、即ち、神は世界を創造し統一的な目標に方向づけたので、理性を賦与された被造物は自己の生命及びこの世で出会おうすべてのものをこの普遍的統一性に関連づけることが、言い換えると、利己的な衝動に駆られてこの結合から何も引き切ることがないということが自己の課題であるという確信に存する。詳細に見れば、このことは、あらゆる生命の段階でとりわけ社会的共同存在において、たとい誰がこの基準を具体的なものにおいて権威的に司ろうとも、共同善が評価の最高基準でなければならぬという一般的目的性を意味している。権威の担い手のこの高い道德的使命に鑑みるとき君主制への思いは当然のように予想できる。トマス・アクィナスが民主主義に比して君主制を優先した理由は、ただ彼が共同善に対して道德的に責任を負うべき決定が民主主義では危険に曝されると見たことによる。というのも、個人主義的思想の多様性によって一体どうして統一性が保障されるというのであろうか。そのような社会においてあらゆる疑念に対してもやはり十分理性が、即ち、同意ないし共同善という意味で同質性が可能であるという可能性について、トマス・アクィナスは当時少しも考えることが出来なかった。ホップズやスピノザの『Auctoritas, non veritas facit legem』真

理ではなく決定が法の創造者である」という根本命題に彼はとも従うことはなかったであろう。この解決策は、理性にことを任せることが出来ないという場合においてのみ彼は採用したことであろう。彼は極端事例を政治全般の基準にしようなどという考えにとりつかれなかった。

創造「被造物世界」自身がその存在をただ決定に、詰り神のそれに負っているではないかという異論は、神の決定も又、認識を、即ち真理を前提しているということを見落としている。中世のスコラ学者たちは、何処に厳密にこの真理が基礎を有しているのかという問題について多くの著述をしている。

若しも事実的な法の定義に辿り着くために極端事例が認識論的手段であるという前提に立つならば、シュミットの与えた解法以外に存在しない。極端事例、即ち急迫状況は市民共同体にとって現存国家の崩壊という危険である。この極端事例はカトリック教会の場合には存在しない。何となれば、教会は直接神の影響下にあるからである。それ故にシュミットは、教会の極端事例は奇蹟の事例であると言う。実際、教義及び道德問題に関する教皇の不可謬性への信仰は、合理的には把握できない事実、即ち、地獄の門は教会に打ち勝つことはないだろうというペテロに対するキリストの神的確約に基づいている。シュミットのように、我々が持続的に例外状況下で生きるという主張を承認するならば、彼の論理を我々は否定し得ない。シュミットは新カント主義の観念論に屈したが、彼にとつて前

景に立ったのは個人的自由ではなく、仮想敵に対する国家共同体の絶対的完結性であった。民主主義の場合そうであるような正統性を常に市民の同意に求めなければならない権威は、この考え方には全く無縁である。市民社会の統一を保障する権威の作用を巡ってシミュットは超越に基礎をもつ権威を引き合いに出さねばならなかった。それ故にそのドノソ・コルテスへの彼の共感。しかしながら、それで民主主義に対する優位を獲得したと彼が考えたとき、それは幻想であった。それと云うのも、民主主義も又その権威を超越に、創造者に仰ぐからである。⁵¹権威の担い手だけが多数決によって民主主義的に決められる。権威の行使はいずれの場合でも自由（で無力）な人間的な権威の担い手の意志に委ねられる。この担い手が責任意識を超越に繋ぎ留め、しかも同質の精神を有した市民を計算に入れることが出来たならば、その場合国家共同体の同質性は、君主制であれ民主主義体制であれ、確保されることであろう。そうすれば国家共同体と教会共同体との並行関係も又、明らかになる。如何にしてそのような国家共同体を構築するのかという問題についての対策をシミュットは何ら持ち合わせていない。

社会を活力ある仕方で指導するためには、純粹理論の極端な論理から解放され、最善で道徳的に責任を負うことのできる実践的な解決策を見出すことの出来る理性が必要である。しかし、この理性を、シミュットのように自然法を「漠然とした形式条項」と看做す者は見出さない。理性は理論的言明によってだけ

でなく実践的指示によっても働く。この実践的指示も又、真理についての或る種の言明を含むものであるが、それはもはや理論的なものに関するものではなく実践的な真理に関するものである。この点に関してトマス・アクィナスは、彼の倫理学の深奥を特徴づけている知慮についての論文において詳細に論じている。人間の墮罪という状況を受け容れぬ訳にいかない必然性から、実践理性は、社会秩序を日々樹立しなければならぬところで、生活の不完全性を顧慮し極端事例を特別規制の下におくよう義務付けられている。これが、教義上の真理と本質的な道徳規範が問題とされない限りにおいて何故カトリック教会が実践の場で譲歩しなくてはならないかという理由となっている。こうした実践の次元においては、原理倫理学の次元では未だ登場してこない行為規則の定式化が現れる。私的所有権「制度」に関してなされた叙述が説明のために参照されよう。我々は法実務において、人間は私的所有への基本権を有すると語る。原理倫理学ではそうではない。私的所有は、既述の如く、共同善実現のために不可欠な役割を果たすというその故に、個人権となったのである。所有に対する個人権は、それ故、目的的に規定されている。それは共同善原理の下にある。同様に、統治に関する個々人の民主主義的参加の権利も基本権ではない。それは、市民に服従のみが求められる場合よりも市民の参加による「場合の」方が共同善がよりよく管理運営されるという熟慮に由来する。民主主義制度の量の「どれほど民主主義的諸制度を

取り入れるべきかという」基準は共同善への関係である。

一 神教の政治・倫理学的帰結

創造秩序の理念なくしてはいかなる政治共同体にも精神的基盤が欠けてしまう。そしてこの基盤は、国家がそして民主主義も又必要とする権威にとつて、法律に道徳的効力を与えるために不可欠である。超越に基礎づけられた同意と寛要の要求は、ただ一神教によってのみ根拠づけられ得る。人間が一般的に何らかの同意の要求を自明と見出すことの根拠は、実践理性の本性的素質に存する。しかし、若しそれが、トマス・アクィナスが言うように実践理性による神の分有であるというのでないならば、実践理性はそのように構造化されていなかったであろう。政治神学に啓示信仰はそれ自体必要ではない。ローマ・カトリック教会と国家の類比は、それによって社会成員の精神的統一性の意義と究極的に決定する権威の不可欠性が明瞭とされる限りにおいて、政治にとって有益であり得る。しかし、それ以上並行関係を論ずることは詮なきことである。

註

- (*) C・シュミットの著作を熟知しているヴォルフガング・ハリオルフ・シュピントラー氏 Wolfgang Hariolf Spindler (ミュンヘン) から貴重な指摘を頂戴した。
- (1) シュミットが政治的行為ではなく、政治的なものだ

けを定義しようとしていることに注意されたい。こうして彼は、カントの認識論に即して政治的なものを実際にはそれと本質的に結びついたすべての要素から區別しようとするのである。それは丁度ケルゼンが純粋な法を、それ自体では現実的な法に属している存在的なすべての所与から切り離したのに比肩される。Vgl. Craig L. Carr, Kant's theory of political authority. In: History of Political Thought, Exeter 10, 4 (1989) 719-731. Ingomar Kloos, Gibt es eine Ontologie des Politischen? Ein Zugangsversuch zu Carl Schmitts „Begriff des Politischen“. In: Prima Philosophia, Cuxhaven 1 (1988) 334-343. Hans-Georg Flickinger, Hrsg., Die Autonomie des Politischen, Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff. Weinheim 1990. George Schwab, The challenge of the exception. An introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936, 2nd edition, Westport/Conn. 1989. Michele Nicoletti, Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt. Brescia 1990. Gian Paolo Cammarota, Storia e definizione di un concetto. La teoria della sovranità Carl Schmitt. In: Storia dei concetti e semantica storica. A cura di Nicola

- Auciello et Roberto Racinaro. Napoli 1990. 93-118.
- (2) *Carl Schmitt*, Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1996, 43.
- (3) Vgl. *Carl Schmitt*, Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1996. 政治神学は彼にあっては政治的キリスト論に帰着する（一一頁）。
- (4) 神に根拠づけられていない形而上学的自然法という概念で彼が理解しているものが何であるか、それは推察をれ得ない。自然法で彼が見ているのは、「全く相容れない数十の要請であり、漠然とした一群の形式条項」である。それ故、彼は抽象的方法で獲得された本質認識の現実的妥当を知らない。何れにせよ彼によれば、その他の点でド・ケルゼンによるが如く、規範は前法律的意味での秩序のみを作るのであって、法秩序を既に樹立するものではない。規範は「所与の秩序に基づいてのみ規制する作用」を有する（Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Berlin 1934, 13）‘従って’その妥当性を実定法にのみ仰ぐ。Vgl. auch Tagebucheintrag vom 6.8.1948, in *C. Schmitt*, Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, hrsg. von E. v. Medem, Berlin 1991, 187f.
- (5) Vgl. Politische Theologie II 36ff.

- (6) *Carl Schmitt*, Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 3. Auflage der Ausgabe von 1963, Berlin 1991, 23f.
- (7) 私は拙著 (*Thomas von Aquin*, Recht und Gerechtigkeit, Bonn 1987, 291f.) に於いてこの問題の自然的解決を論じた。そこで私は「(7)で議論となっている極端な場合（内戦、どうしようもない無秩序）において市民は有効な権力を承認しなければならないが、それは法実証主義に基づくのではなく、どんな場合でも秩序と平和が敷かれなくてはならないという自然法原理によつて証明したのであった。このことは「しかしながら」個人の道徳的決断がかかわる問題において人格的な能力を國家に譲渡してしまつてよいということの意味をなす。
- (8) Der Begriff des Politischen, 13.
- (9) A.A.O.
- (10) Der Begriff des Politischen, 23.
- (11) A.A.O. 29.
- (12) A.A.O. 30.
- (13) A.A.O. 33.
- (14) A.A.O. 37.
- (15) A.A.O. 37f.

- (9) A.a.O. 17.
- (17) Vgl. C. Schmitt, *Theorie des Partisanen-Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 41963.
- (81) *Carl Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form*, Erstausgabe, Hellaerau (Jakob Hegner-Verl.) 1923, 2. Aufl. München (Theatiner-Verl.) 1925, 3. Aufl. Stuttgart (Klett-Costa) 1984.
- (9) 1)の問題提起は、この著作では明示的には表現されていない。とは言え、それは背景におおむね重要な役割を演じている。友・敵規定の主題が十分に論じられるのは『政治的なもの概念』においてである。
- (20) この人物は、完全に政治的混沌の時代であった三十年代においてはシムニットに言わせれば「総統」(ヒトラー)におおむねだけ現実と考えられた。
- (12) *Carl Schmitt, Politische Theologie*, 39. Vgl. auch: *Paul Hirst, Carl Schmitt's decisionism*. In: Telos, St. Louis 72 (1987) 15-26. *Joseph W. Bendersky, Carl Schmitt and the conservative revolution*. In: Telos, St. Louis 72 (1987) 27-42.
- (22) もちろんシムニットが教会の敵であり又は誰であると定義しているのか知る価値はあるだろう。ローマ教会に真理の守護者を見た彼としては、虚偽の内におのみ敵

- を認識することができる。この世の終りに虚偽の領主、反キリスト者は、テサロニケ人に宛てた第二の手紙(二六以下)に記載されているように、最終的に取り除かれる。シムニットはこの箇所をキリスト教的歴史理解の核心にしている。そこでは即ち、世界史の終末がそれによって遅延される抑止的ならし遅延的要因 (Katechon) が語られているのである。Katechonの黙示録概念に関するシムニットの理解は、1)で論じられる主題にたいして重要ではない。Vgl. C. Schmitt, *Tagebucheintrag vom 19.12.1947* in: *Glossarium*, 62f.
- (23) A.a.O.
- (24) Op.cit. 11.
- (25) A.a.O.
- (26) Op.cit. 14.
- (27) 1)の変遷は『政治的なもの概念』において、政治的なもの概念の観点から詳細に叙述されている。
- (83) *Römischer Katholizismus und politische Form*, 17.
- (82) Op.cit. 19.
- (30) Op.cit. 15.
- (31) Op.cit. 23.
- (32) Op.cit. 23f.
- (33) Op.cit. 28.

- (34) Op.cit. 36.
- (35) Politische Theologie, 19.
- (36) Vgl. A. F. Utz, Wesen und Sinn des christlichen Ethos, Heidelberg 1942 (besonders 162-166).
- (37) Vgl. *Carl Schmitt*, Staat, Bewegung, Volk – Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburg 1935, 32, 42.
- (38) Politische Theologie II, 79, Anm. 1.
- (39) Römischer Katholizismus 129-131 の 129-130 に「政治神学」。
- (40) *Erik Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935. Ders.: Theologische Traktate, München 1951, 45-147. Ders.: Ausgewählte Schriften, hrsg. von *B. Niehweiff*, Bd. 1, Würzburg 1944, 23-81.
- (41) Zitiert in Politische Theologie II, 74.
- (42) Politische Theologie II, 23.
- (43) Zitat aus: Politische Theologie II, 23.
- (44) 同じことがカトリック社会理論についても言える。これは古典的自然法論の古い体系を捨てた。私はこの発展を
- 「所有権」と「共同善」の自然法的概念に即して次の著書におおむね叙述しておいた。A. F. Utz: Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung, in: A. F. Utz, Hrsg., Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, Trier 1991, 109-162. 次の論文も重要である。Marcel Thomann: Der rationalistische Einfluß auf die katholische Soziallehre, 163-202.
- (45) Politische Theologie II, 19.
- (46) ベーターソン (一八九〇—一九六〇年) はボン大学福音神学部の古代教会史及び新約聖書の教授であった。彼は一九三〇年にカトリックに改宗した。プロテスタント神学に根を有したことが、ベーターソンが神学として合理的な神学が有する意義を信仰の故に知らなかったこととの理由となつてくるかも知れない。Zur Biographie von Peterson: *B. Niehweiff*, Erik Peterson, Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i.Br. 1994.
- (47) Politische Theologie II, 42.
- (48) *Thomas von Aquin*, S. Th. I-II 94.4. トマスは理性の最高原理に矛盾律、同一律、実践理性の原理 (善は為されるべし) だけでなく、その本性からして難なく直接的に明証的であるほど一般的な原理をも数えている。

例えば、自己の存在を確保すること、誰に対しても不正をはたらかないこと、理性的に行為すること、その他その尊重なくしては人々が一緒に生活してゆくことが出来ないすべての人間行為の規則。これに関しては、私の次の註釈を参照せよ。Vgl. hierzu meinen Kommentar in: *Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht*, Bonn 1996, 205.

(49) シュミットは日記の覚書 „Glossarium“ において、法律家ラートブルフや第二世界大戦後とつぜん転向した他の法律家に毒ある悪態を浴びせた。彼の言い分に理由がない訳でもない。「転向」Umkehrは回心Bekehrungというよりは目利主義Opportunismusに等しかった。何となれば、彼らは同時に法実証主義からも絶縁し自然法の正当性を全体として承認しなければならなかったのだから。しかし、それは為されなかったし、その見込みもなかった。彼らはこれについて認識論的な基礎を有してはいなかったのだから。

(50) この解釈は正しくない。Vgl. Franz Faller, Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin, Eine problemgeschichtliche Untersuchung (Sammlung Politia Bd. V), Heidelberg 1954, 人間罪深さからは国家の刑罰権の必要性は導出されても、

国家の立法権それ自体は導出されない。

(51) Politische Theologie, 62. Vgl. auch Raúl Sánchez Abelenda, Carl Schmitt y Juan Donoso Cortés. A propósito del decisionismo político. In: *Philosophica*, Valparaíso 11 (1988) 255-264.

(52) シュミットの論理的思考過程をはっきりと認識しなければならぬ。まず、彼はケルゼン同様に（カントの觀念論的抽象に対応して）法の形式的定義を前提にする。次に、この法が現存する社会空間で実現可能かどうかを探る。この基礎に基づいて判断基準として問題となるのは極端事例だけである。ケルゼンはこの道を現実世界に求めなかった。何故なら、彼は純粹法の枠内にとどまろうと欲したから。それで、彼は、実証主義者との非難が当てはまったシュミットと対比して、自分が実証主義者だという批判に断固抗弁した。トマス・アクイナスにしてみればこうした思考過程はひどいものである。何となれば、彼によれば法の概念は現実世界においてのみ、即ち、形而上学的人間本性においてのみ発見されるからである。それ故に、トマスにとつては（ケルゼンともシュミットとも違って）正しい法ないし正義になつた法としての法の定義だけが存在する。

(53) Politische Theologie, 43.

(54) この考えは次の事実から、即ち、人間は社会結合にお

いてのみその完成を見る社会的存在として創造されており、その社会結合は権威なしには存在できないという事実から生ずる。権威はそれ故に社会的合理的本質存在たる制度に含まれている。こうしたところが古典的自然法の主張者の説明である。

(15) Tagebucheintrag vom 6.8.1948, in: Glosarium, 187f.