

アルトウル・フリドリッ・ウッツ 『政治倫理学』（七・完）

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 正当性

VI 連邦主義（連邦制度） （以上、第二一〇号）

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、第二二一号）

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、第二二四号）

III 市民権としての意見の自由

IV 市民権としての信教の自由 （以上、第二二八号）

V 庇護権 （以上、二二九号）

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 正当戦争

第六章 政治的危機 （以上、本号）

第五章 戦争

I 合理的な平和探求の対象としての戦争

あらゆる倫理学の本質的对象としての善

倫理学は基本的に人間の完成の観点からよい行為を論ずる。

倫理学はこれによって人間の幸福への導き手たんとする。戦争というものはいつでも災禍の徴であり、従ってそれが倫理学の対象となるのは、正義の制約下に置くことが問題となる限りにおいてである。

それ故、戦争には倫理学において平和が先行しなければならぬ。本論考全体で目指されている類の目的倫理学においては、それ故、如何なる平和への取り組みが倫理学において追求される目的に適合かという問題が真つ先に立てられる。数年前から我々は、倫理的責任からあらゆる種類の力の行使の断罪を要求し戦争に備えるあらゆる準備を非難する平和主義と名付けられる平和運動「があること」を知っている。平和主義はかくして、自衛のための装備と準備を否定しない平和への取り組みから区別される。経験から我々は、罪を個人においても集団においても根絶できないことを知っている。平和主義は、従って、幻想である。現実世界では、この極端に解された平和主義は、他国を従属させようと構えている国々にしてみれば戦争を招来する

ものと解されかねないであろう。こうした危険を考慮すると理性的な倫理学は平和主義には与し得ない。それが努力を払う場合には次の二点に集中しなければならない。即ち、一つ、諸国民間での平和の取り組みへの国際教育。一つ、正義の意味において戦争を限定すること。この二つの目的は二つの個別問題を、即ち、(a) 戦争開始権 (Jus ad bellum) 「の問題」と (b) 正しい戦争遂行 (Jus in bello) 「の問題」を有している「伊藤不二男」「ピトリアの国際法理論」有斐閣では、それぞれ、「正当原因論」、「戦争の法規」と邦訳されている。」。

国民教育における平和の取り組み

ここで重要なのが家庭における子供の教育である。家庭は人間が平和な共同生活を身につける根城である。ここでこそあらゆる平和教育が開始されなければならないであろう。更に異なる国籍の若者の平和な出会いを考えてやる必要がある。これに連関して社会団体や政治団体が相互理解に努めることも重要である。こうした点で既に存在している個々の取り組みはここでは列挙するまでもあるまい。

理性的な平和への取り組みを論ずる哲学的な論考において中心に置かれるのは、戦争開始への、そして戦争遂行中の正義への問いである。

II 正当戦争

戦争の定義

戦争の概念確定に当たって、著述家たちは、倫理学者でもない限り、一般的な語法における社会学的ないし法学的分析に依拠する。それは、クラウゼヴィッツが戦争とは敵を我々の意思に屈服させようとする力の行使であると規定する仕方である。¹⁾

戦争は押し並べて国家の存在と結びつけて觀念されるものであるから、戦争はより一層厳密に二国家間の力づくの対決と定義される。この類推から国内外での二つの集団間での暴力を伴う対決も戦争と語られることがある。しかし此処では二国家間の力づくの対決の場合の叙述に限定して論じることとし、他の力づくの戦いは戦争概念の類比的適用に算入することにしよう。従って、戦争類似の現象たる抵抗、騷擾、革命、内乱などは他の見出し語の下で論じられるべきである。

以下に見るように、先ず暴力を伴う対決を私的領域で語ることに、それも殺人という問題との関連でそうすることが不可避である。正にこの観点から様々な暴力を用いた対決の論理的な関係について、即ち、どの概念に *primum analogatum* (第一類比項) の地位が与えられるかについて争われることになるであろう。熾烈な論争点は *das analogon* である。倫理学の観点からは *das primum analogatum* (第一類比項) は二人の人物

間での暴力的な戦いであり、*das secundum analogatum* (第二類比項) は二国間での戦争である。

社会倫理学者が戦争について語り得るのは、正義の観点においてのみである。社会倫理学者にとって戦争の實在定義は、正義の概念が自然法規範と理解された場合の、正義に適ったものは不正なという概念によって判定され得る。戦時国際法は、一国の宣戦の条件 (*ius ad bellum* と称される) と戦争遂行の方法と態様 (*ius in bello*) 並びに戦争遂行者の中立国への關係を規制する国際法原則を含んでいる。実定条約法は、慣習法及び様々な個別条約から成立し、自然法の要素をも含んでいる。それは戦争の内的正当化という倫理的問題を取り扱わない。その関心はせいぜい戦争過程の人道化と法化である。社会倫理学者にとつては、しかし、戦争において二者が戦っていると確定するだけでは十分でない。どの側面が客観的に正当化され、しかもそれが両当事者の正義観と独立に正当化されるかを知らうと社会倫理学者はする。従って、彼が戦争の正義を判断するに当たって依拠するのは争う両当事者を超越する規範である。

クラウゼヴィッツは戦争過程を分析して、戦争という現象は一方当事者が自己弁明をするところから初めて発生するものであるという興味深い発言をしている。実際或る国家が他の国家を襲ったとしても未だ戦争は起こっていない。それは、クラウゼヴィッツが言うように、純粹な占領であり未だ戦争ではない。倫理学者も又、これから見ると、先ず防衛のことを考えて

みる。第一次世界大戦まで採用されていた無差別戦争権に代わって国際法上、古典的自然法において長く存在していた侵略戦争禁止が登場した。侵略戦争を禁じた一九二八年のブリアン・ケロッグ条約はほぼ総ての国々によって批准された。侵略の禁止は国連憲章の第二条第四項にも含まれている。許されているのは、個別的及び集団的自衛権である（国連憲章第五一条）。多くの国々の憲法も侵略戦争を禁じており、ドイツ連邦共和国基本法の第二六条も同様である。侵略戦争の禁止は、明示条約の義務を越えて一般的法確信となり国際慣習法原則となった。それでも侵略戦争の概念は類比的な概念、とりわけ予防戦争の概念に対する重要な限界「機能」を欠いている。隣国による革命反乱分子の支援に対抗してどのような手段が許されるか？実力による越境は、自国で戦争が発生しないと限らないから尚更のこと、時宜を得た防衛としては十分ではない。

正義規範の探求

経験から得られる印象は、戦争は社会生活上不可避の現象であり、上位規範に関する考察などすべて余計なものであるとして結局は実定法の規制で満足しなければならぬということである。戦争という自然現象を「実定」法の形式に嵌めるということの必要は、戦争は最終的には両当事者を拘束する正義を要求することを示している。しかしながら、それ相当の権威への繋留なくしては法も法律も存在しない。こうした意味において倫

理学は何百年もの間、宣戦布告権は誰に帰属するのかを論じてきた。唯一の解答は諸侯に対して行う助言であった。諸侯はそれ故、侵略者に対する防衛戦争が正当化されるか否かを宣言する権限を有した。中世の人間は、従って、戦争の正義に関する責任は諸侯にあるという議論で納得することが出来た。フランシスコ・スアレス（一六一七年歿）は、それ故に、戦争に関して責任を負い得るために、戦争の正義に関して如何なる確信を諸侯が持たねばならないかという問題に取り組んだ。しかしながらこれで問題が解決したのではなかった。もしも相手方、即ち侵略者の諸侯も又、何らかの理由を持ち出して正義の自分流の解釈を主張したばあいには、永遠の戦争が固定化されてしまう。中世の正戦（*bellum iustum*）論³は、それ故、戦争両当事国の正義援用の状況から見て、具体的事例の正義問題を解くことは出来ない。仮に中世の神学者と同様に正戦の問題は、自然法論的に基礎づけられた国家緊急権を考慮して防衛者の正義が成り立った侵略に対する防衛という事例に向けられていたと受け取ったとしても、正義理念の実現は正当防衛行為の結果に依存していた。神学者たちは、無益な防衛は責任を負うことは出来ず、ただ降伏条件の交渉だけが残っていると考える点で一致していた。正義により近づくためには、諸侯の上に立つ平和の機関が見出されなければなかつたであろう。この平和機関は、防衛と侵略という概念の区別が困難であることから必要である⁴。中世において二国間で法的争いが生じた場合には教皇の権

限を考えた。ここで参照されるのは、植民国スペインとポルトガル兩國の境界線による領域確定（一四九三年）である。最近では国連でもそのような超国家的な機関を設置しようと試みた。しかしこうした機関は、特権を有する諸国家が拒否権を行使して自分の政治的意図を貫徹することが可能である限り、現実的に超国家としては存在しない。若し国連が超国家的で協力関係にある選任された平和機関に発展していくならば、依然として実定法的な水準、即ち契約の水準にありつつも、自然法的要求がほぼ実現されることになるだろう、つまり、戦争という事件の上に立つ権威が、平和を侵す者を処罰するに必要な手段を用いることによって正義を保障する。国連の判断は、若しそれが本当に同権的に下されたとしても、批判的に判断する余地のある実定法上の最終項 *Engelied* に過ぎないであろう。しかし理性的に考えてみれば、それ故に自然法論的に考えてみても又、この判決を素直に受け入れることしかないであろう。

現在のところ、個々の国家を超越する平和機関が存在しない以上、戦争における正義に関する諸考察に関して我々は中世の神学者と大同小異の位置にある。何れにせよ正戦に関する彼らの思想を辿ってみることは、とりわけ此処で応用される多くの倫理規範が体系的に整序されるべきであるが故に尚更のこと有益である。そこからして初めて、何時・如何なる条件のもとで戦争が自然法論の観点から正当化されるのかという認識への論理的な道を見出すことが可能となるであろう。フランシスコ・

デ・ビトリア（一五四六年歿）は、トマス・アクィナスに依拠して古典的自然法の観点から正戦の問題に最も徹底して取り組んだ。それ故に、多少長くなるが以下の叙述では彼に言及することになるであろう。自然法へのこの制約の結果、論題は戦争の正当化 (*ius ad bellum*) に集中し、戦争における正義 (*ius in bello*) は戦争（開始）資格を有するものとの関連でのみ扱われる。一方、*ius in bello* の近代概念は *bellum iustum* への問いを除外する。近代法においては戦争の事実は或る程度不可避の事態として受け止められたため、表面上は *ius in bello* だけが問題とされる。自然法の観点から眺めるならば、*das Recht in bello*（戦争における法）*vs das Recht ad bellum*（戦争への法＝権利）を切り離すことは出来ない。*Ius ad bellum* に関する上位の決定機関が具体的事例においてなお希望の対象であるかも知れないという観点では、近代国際法において定式化されたように、*ius in bello* に関する一致で満足しなければならぬ。

自然法論の戦争正当化の歴史的回顧

戦争という現象が防衛の瞬間に初めて始まるというクラウゼヴィッツの考えを受け入れないとしても、倫理的には防衛という概念で始めなければならない。何となれば、侵略戦争への自然権は存在しないのだから。しかしながら、防衛権という概念はひじょうに曖昧である。倫理的に正当化される戦争原因とし

て特徴づけられ得るのは、侵略に対して直接反撃する防衛だけであって、防衛 *Verteidigung* は防禦 *Abwehr* の厳密な意味においてのみ理解されるべきなのだろうか、それとも、それは何らかの不法に対する反撃にも存し得るもので、最終的には防衛概念は侵略戦争に近接することになるのであろうか。

トマス・アクィナスにおいては、戦争の正当化に直接関係する一般原理のみが見出される。彼によって述べられた正戦の諸条件を詳細にして展開して見せたのはピトリアであった。戦争が正当化される第一の理由は攻撃者に対する防禦に存するのであってみれば、正戦論を私人の防衛との類比及び対比で論ずるのは自然なことであった。こうした理由から、著者たちは私人間の暴力を用いた対決で以て開始して、攻撃者に対する国家の防衛としての戦争の独自の要素を明らかにしようとした。

1 私人の防衛——トマス・アクィナスによると、私人の防衛と国家の防衛との場合には、たとい両者において緊急事態が問題とされているとはいえ、基本的に異なる二つの価値基準が問題となっている。私人が攻撃された場合には、自衛することは出来ても、攻撃者の死を直接意図することは決して許されない。グレゴリオ九世の教令集によれば、「力に対する力での反撃は、比例的に考量された非有責的な防禦を行うという条件下で許される (*Vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*)」¹⁾と云う規則が通用する。防衛の際には、

それ故に、比例性が厳格に守られなければならない。トマスがそれについて語っているように (*St.Theol. II-II 64.7*)、直接的な意図による殺害は許されるものではない。殺害は、従って、ただ間接的に、意図されざる結果として甘受され得る。この規則は現在でも、それも警察官についても、法実務で通用している。それ故に、警察官が防禦に際して法律違反に対する相当性を守らなかつた場合に人々が苦情を呈するのである。それにしても、窃盗犯が誰かを襲ってしかもその多くが銃器をもっているような今日において相当性の命令を厳密に守ることは困難である。何れにせよ私人は襲われた場合であっても犯罪者に法律違反を感じさせる法的な力を、即ち、不法の仕返しをする法的力を有しない。それは刑事裁判所が決定する。攻撃を受けた私人は刑罰権を有しない。

2 法律違反者(犯罪者)の国家に対する法的状況——法律違反者の国家に対する関係について問題となる場合、まったく別の法状態が生まれる。国家権力は法秩序の番人である。国家権力は、従って、法律違反を処罰する義務を、しかも共同善正義のために、有する。更に、法律違反者をして法律違反を繰り返さぬよう威嚇する義務を国家権力は負っている。この二重の義務を国家権力が遂行するに当たっては、贖罪の目的と威嚇の目的を有する刑罰を用いる。刑罰がどの程度においてこの第二効果を、即ち威嚇効果を今日でもなお有しているかについては、

様々な評価がなされる。国家はそれ自身において法律違反のその都度の軽重に応じて死刑を科す権利すらをも有する。私人と異なつて国家は、それ故に、前述したように、共同善の守護が問題となる限りにおいて、有責な人間の死を直接欲することも出来る。今日我々が死刑を非難する理由は、国家が死刑を科す権限を有しないからではなく、死刑が経験則上威嚇の手段にならないことと誤判が如何なる場合であつても避けられねばならないと考えられることにある。更に考慮されるべきは、国家がその目的のために死刑を科す権限を有する共同善が、倫理学の観点からみて、真の共同善であらねばならないということである。主権を有する国家権力の誰であつても、絶対的な確信を以て、真の共同善を言い当てていと主張することはできない。死刑の判決には、しかしそのような確信が必要とされるであらう。古代の哲学者やトマスを含めて中世の神学者は死刑の根拠づけが共同善という極めて抽象的な概念に基づくという説明を、明らかに未だ為したことがなかった。死刑の刑法上の根拠づけが薄弱であるということを外視したとしても、それでも国家権力の担い手は共同善の故に法律違反者を直接殺害することが倫理的に正当化されるというトマス・アクィナスの見解は維持されている。このテーゼから実務上の現実問題で発生する不可避の諸問題についてはここで立ち入つて考察されるものではない。それらは「抵抗」の論題のもとで論じられるべきである。

3 国家間の法的状況——或る国家の敵国に対する防衛、即ち本来の戦争の場合に事態はどうなるのであろうか。トマス・アクィナスは、『神学大全』第二部第二卷第六四問題第七項において論じられている私人の論争における場合とは全く異なる意味において、第二部第二卷第四〇問題第一項で戦争における防衛の相当性を理解している。戦争の場合は、攻撃への防衛だけではなく、他国から何らかの不法を被つた国家が攻撃という形式で他国を罰することが正当化されると宣言することが出来るか否かという問いも又、問題となつている。何れにせよトマス・アクィナスはこう考えており、これをカエタヌスはその註解で特に強調している。不正は償われなければならず、このことは主観的な復讐心とは関係ないことである。私人の領域では裁判所がそれに判断を下す。国家間の関係については、トマスが説明するように、自律的な国家権力の担い手にそれは委ねられる。そうした刑罰を宣告出来るような国際司法裁判所など考えられるべくもなかった。この意味において今日の国連においてすらそれは未だ存在しない。尤も国際刑事裁判所は戦争において行われた或る種の人権侵害をその活動領域に含めてはいるのであるが。こういう訳で、攻撃者に対する科刑の権限を有する機関は、不法がそれに対して為された国家のみということになる。国家は、しかしながら相当性の命令に準拠しなければならぬ。とは言え、これはもはや私人の防衛に関して語られるときの相当性ではない。

中世の神学者たちのこうした思想は、今日でも二国家間で徹底的に争われる経済戦争に関して大きな意味を有する。例えば、ヨーロッパ連合がアメリカ合衆国の農産物の特定品目の輸入を禁止したとき、アメリカ合衆国がこれに宛ててポイコットをちらつかせて脅した件が挙げられる。事實はアメリカは、経済の力によってしかその売れ行きを見出すことが出来ないのだという仕方では農業製品を膨張させた。中世の神学者らの教えに従うならば、ヨーロッパ連合は反撃の権利を有している。

フランシスコ・デ・ビトリア（一五四六年歿）は、彼の時代、スペイン人の対アメリカ・インディアンの関係につき、防衛「の条件」を更に拡張した。しかしながら彼は、H・I・G・ユステンホーフエンが考えたのとは異なり、この拡張を初めて考えた者ではなかった。カエタヌス（一五三四年歿）は一五一七年に完成したトマス註解書において、トマス（第二部第二巻、第四〇問題第一項）によって何がそうした拡張をもたらしたのか、その理由を厳密に与えている。

トマスが侵略戦争の制裁行為を不法な挑発の観点からのみ考察しているのに対して、ビトリアは、国家権力による重大な虐待から責任のない人々を救うために侵略戦争が正当化されるか否かという問題に取り組んでいる。この場合問題とされているのは、もはや不法な侵略に対する防衛との関連での制裁ではなく、国家権力によって生命を脅かされている人々のための援助行為である。ビトリアがここで考えているのはインディアン諸

国家における酷い人権侵害であった。そのような権原が存在するのは、「野蛮人が罪なき人を犠牲にするか、或いは汚れなき者を殺害してその肉を喰らう」⁽¹⁰⁾場合である。

近現代の諸状況に移し替えて次のように語ることもできるであろう。即ち、ビトリアは重大な人権侵害を防止するために他国に戦争によって介入する権利を国家に承認するのであり、例えば、民族浄化などを考えることが出来る。

ビトリアの説くところでは、国際法によるとスペイン人はインディアンの土地に平和な態様で移動往来し交易をする権利を有する。こうした場合にインディアンの攻撃を受けたときにはスペイン人は武力を行使して防衛することが出来る。しかしながら、彼らはその場合でも純粹な防衛という条件を守らねばならない。即ち、相当性に合致した均衡のとれた責任を問われないう保護措置を守るためにだけ微力を適用することが出来るのであって、従って、攻撃戦争や侵略戦争に移行してはならない⁽¹¹⁾。

ビトリアの詳論は、トマス・アクイナスが正戦と呼んだ（⁽¹²⁾）諸条件と関連して常に見られるべきである。トマスは正戦の条件を次のように述べている。一、宣戦布告は国家の権威によらねばならない。二、正しい事柄が問題とされねばならない。詰り、付随的意図があつてはならない。トマスは戦争の問題の全体を防衛という動機から発展させたので、戦争の行為はすべてこの目的によって支配されていなければならない。

それ自体として、このように中世の著述家たちの見解によれば正義は既に定義されていた。あらゆる人間の自然的感情によればあらゆる個人、あらゆる共同体が攻撃者への防衛をなす権限を有する。個人の領域におけるこの防禦が直接的殺害を禁ずるところの、比例的に考量された責任のない防禦という条項と結合しているのに対して、国家によって命じられた戦争においては直接殺害が許されていることが既に論じられた。今や国家の防衛権のなかに同時に損害の回復への権利と被った不法への報復が含まれ、かくして防衛は、既述の如く、自ずから攻撃に拡大してしまう。

かくして戦争の正義の問いは混迷を深める。どれほどの期間内であれば国家は己の被った不法に報復することが出来るのであろうか。講和条約において敗戦国が不当な仕方での土地を割譲されてしまった場合には如何にして正義は保障されるのであるうか。如何にして敗戦国はその権利を承認されるのであろうか。当事者双方が、正義は自分の側にあると確信している場合、どちらの側に正義はあるのだろうか。

フランシスコ・デ・ビトリアはこの問題に説き及ぶ。なるほど彼は、侵略者の脅威を受けている土地をそれまで誰にも妨げられずに所有しているという観点に立っている。しかし彼は——その他の点では戦争の結果を顧慮する必要性を明言しているトマス・アクィナスに依拠しているが——両当事国に重大な損害が発生するであろう場合には、戦争が双方からみて不

正であると考えた¹²。戦争の正義を考察する場合いつでも戦争の結果を比較考量することがビトリアの特徴である。事情によっては戦争に関与しない者までもが巻き添えを喰らうことがあるとしても、特に責任のない者が考慮されるべきである。戦争捕虜を殺害することはビトリアによれば許されない¹³。彼は敗者を罰することを、敗者が更なる戦争行為に及ぶことの威嚇となるという意味でも理解してはいるのだが、この処罰行為の中に復讐心が混入する危険性をも指摘している。敗戦国の土地の細分割（切り取り）をビトリアは重大な不正と判断している。この判断はアリストテレスの国家論との連関で見られるべきであつて、これによると、国家は家族から始まり村、町、地域を超えて「完全社会」として形成される。細分割はそれ故に家族の否定に等しい。

兵役に召集された者は、ビトリアによれば、戦争の正義を吟味する義務を負わない。それ故に、彼は疑わしい場合であつても軍務に服する義務を有する。ビトリアは他方では、兵士自身が認識しなければならぬ不正な戦争の明らかな徴候も存在すると考える。他者の攻撃に対する戦争による防禦は、疑いもなく正しい行為である¹⁴。しかし、戦争に召集された兵士が戦争の不正を強く確信していた場合には、たとひ戦争が事実上正しいものであつたとしても、兵役を忌避しなければならない¹⁵。個人の良心にのみ関わるこの言明は、兵役拒否者に関する近代法に対応している。

中世の戦争倫理学の評価

近代において国家間の戦争という戦いに対する超国家的な裁判所が存在しない限りでは、ビトリアの評論が正当な戦争の定義にとつて模範としてなお役に立つことが出来る。正当な戦争遂行に関する国際法の法規則の大部分からしてビトリアによって道徳的指令として定式化されたものであった。彼が正当戦争に関するその論考を書き上げた際の諸帰結がそれについての明らかな証拠である。

一「戦争を行う全権限を有する支配者は、可能な限り、全ての人々と平和に暮らせるよう努めなければならない。」

二「戦争が正しい原因に基づいて開始された場合であっても、交戦相手国人民を殲滅する意図で戦争が行われてはならず、その意図は、戦争からいつか平和と安定が回復するよう、自己の権利を妥当させ祖国を防衛することではなくてはならない。」

三「勝利が勝ち取られ戦争が終了した暁には、戦勝国は自己の勝利を慎重かつキリスト教徒としての節度を以て利用しなければならぬ。勝者は両国家間に——即ち、損害を被った国家と不正を犯した国家との間に——坐す裁判官と自任しなければならぬ。従つて、戦勝国は判決を告訴者として言い渡すのではなく、裁判官として損害を受けた国家に補償をするのである。このことは、しかしながら、

損害を与えた国家にとつて不利が発生し得ない限りにおいてであり、しかも第一に、全責任は多くの場合、特にキリスト教徒においては、支配者の側にあるのだから。いったい臣民たちは善意で支配者のために戦うのであるから。」

この警告はキリスト教についてだけでなく、元来自然に由来するが故に、万人についても妥当する。ビトリアは、トマス・アクィナス同様、自然法に基づいて先ず、そこから個々の人権が分岐誕生するところの人類家族の善に取り組んでいた。この観点から戦争の諸問題を判断するに当たつて、戦争はそもそも正当化されるのか、損害の観点から見てどの程度だったら正当化されるのかという問題が浮上する。この問いは、中世よりも今日の方がより多く問われる。何しろ近代の武器の集積量は全世界を脅かしているのだから。ここでは、トマスが蜂起に関して叙述するに際して、より大きな悪を生み出すよりは暴君に従う方がましだと明言した警告を熟慮してみることが重要である。上述から窺われるように、いわゆる「正当戦争」が服している諸条件によれば、戦争を倫理的に尚正当化することは困難である。そうであるならば、正義は何処に存するのであるか？すべての倫理学およびすべての理性に反して独立国家領域への干渉は途絶えることがない。倫理学的に賢明な戦術は、明らかにもう戦争を相互に抑止するための軍備拡張しか存在し得ない。ただ諸国家が国際的な平和の裁判所に服従しなければならぬ

- が、不正を厳しく罰する権利はおろか或る一定時間の経過後は奪われたものの取戻しの権利すらも有しない。防衛は、寧ろ「その場へ直ぐに」——法学者ならば「直ぐに」(in continenti)と呼ぶ——行われなければならない。従って、防衛の必要性が最早存在しない場合には、戦争の理由は無くなる。しかし、私は、攻撃者が最早それ以上の攻撃に出るとは考えられない場合でも、不正を被った者は直ぐに反撃するべきであると認める。
- (∞) Vgl. *Otto Trifflerer*: *Gewalt und Völkerrecht*, Ein neues Gewaltmonopol zur Bekämpfung von Gewalt? In: J. J. Hagen, P. Mader, Hrsg.: *Gewalt und Recht*. Frankfurt/M 1997, 147-209.
- (9) *Heinz-Gerhard Justenhoven*, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln 1991, 125. それどころが私の次の書評を参照された。Die Ethik des Gemeinwohls, Paderborn 1998, 591-593.
- (10) De Indis, Pars Prima, Sectio Tertia, Quintus Titulus, in: *Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones)*, 480. Vgl. auch: A. F. Utz, *Francisco de Vitoria: Naturrecht im Völkerrecht*. In: *Die Neue Ordnung*, 53. Jg. 1999, 200-211.
- (11) De Indis, Pars Prima, Sectio Tertia, Primus Titulus, op.cit. 468f.

- (21) De iure belli, Quaestio quarta (I pars), in: *Vorlesungen II (Relectiones)*, 578.
- (22) De iure belli, Quaestio quarta (II pars), op.cit. 584.
- (14) De iure belli, aa.O., op.cit. 594.
- (15) De iure belli, aa.O., op.cit. 574.
- (16) De iure belli, Quaestio quarta (I pars), op.cit. 568.
- (17) De iure belli, *Conclusiones*, op.cit. 602ff.

第六章 政治危機

- 1 絶対的効力を有する道德規範と民主主義の秩序規範の競合
- ここは何らかの実質的な理由で——例えば、政党間の膠着状態や正当な当局を妨害する激しいテロ攻撃の故に——政権担当能力のある政府が成立しないというような様々な政治的危機を語る場ではない。我々の関心事は、倫理学的にまったく中立的な制度としての民主主義の本質から発生し国家権力の活動を敏感に制限し事情によつては麻痺させることもある、かの国家を脅かす危機である。国家権力の担い手は、或る点まででは妥協することだっており得る。しかし、振るわぬ道德との妥協を通じて平和な秩序を樹立する可能性が立法者にとってなくな

る瞬間が遣つて来る。様々な事例から、大衆の道徳規範に同調せざるを得ない立法者の無力さが証明されることであろう。例えば妊娠中絶は、わけても豊かな社会市民の性行動と関連している。予想以上に急速に進展した技術の進歩のため、唯物論的生命哲学に支配された科学者は、生殖技術を優生学的手段にしようとの誘惑に駆られる。我々は今日もはやナチスの優生学からそう遠くないところまで来ている。それも、絶大権限を有する政党の故にはなく民主主義者の唯物論の故にある。

民主主義は、論理的に見るならば、何ら全体的に妥当する規範を認め得ない。ところが今や現代国家は、芳しくない経験を考慮して、一般的人権規約を承認することによつて——それには特に各人の生存権が規定された——、一定の全体的に妥当する規範の保持を選択した。しかし、その結果国家は矛盾する「法規定の」網に巻き込まれた。一方で民主主義憲法は個人の自己決定権を保障しなければならず、他方では他人の生存権が問題とされるところでその権利を否定しなければならぬ。もともと妊婦は、妊娠を中断するか子供を産むかの決定の前に立たされたとき、民主主義的に正当化された自己決定権を援用できる。しかしながら、そうすると妊婦は子供の生存権との矛盾に立たされる。この矛盾を解消するため国家権力は、いわゆる利益考量で対処する。妊婦が自分の生命を選ぶか子供の生命を選ぶかという選択を迫られた場合には、立法者の判断では子供の生命よりも母親の生命が高く評価される。しかし

ながら——生存権は生れて来た子供に対して初めて認めるとしている憲法は除外して——立法者は憲法によつて保障されたこれから生まれる子供「胎児」の生存権を抹消することは出来ないのであるから、墮胎の正当化を糊塗するための法律的な逃げ場を見つけ出さねばならない。この避難所は特定事例における墮胎の不可罰性 *Straflosigkeit* と呼ばれる。

ところが、この操作は依然として矛盾を、即ち、「不可罰性の確約を伴う国家法」という概念の矛盾を抱えている。法律は定義上実効的な社会規範である。実効性は国家法の場合には国家の刑罰権力によつて保障される。国家はそれ故に、絶対的に妥当する法律を制定しておきながら、当該法律は一定の場合には刑罰の下に義務付けることはないと予め宣言することは出来ない。それが出来ないのは、また大抵の場合刑罰を軽減しそれどころか免除する理由が存在することを国家が想定したり認識したりするときである。絶対的な生存権は自然法に由来し、従つて国家権力の前に置かれていたのであつて権力によつて人権宣言規約に取り込まれたものである。国家はその帰結を肯じなければならぬ。即ち、刑罰を法律と結びつけなければならぬ。立法者は前以て、例えばパニックに陥つて同胞を踏み躪つたり或いは狭い小棧橋から海に突き落としておきながら自分の生存権を主張する者を不可罰と宣言することなど出来ない。こうした考量は量刑の領域に属する。

国家の立法者は、こういう訳で、自然法的な、即ち前国家的

な人権概念を論理的にその法体系に組み込むことには成功しない。

2 絶対的法規範の守護者としての宗教共同体

絶対的に妥当する前国家的な法という概念は、完全な内容としてはもう宗教共同体においてしか保持されていない。この事実は、形而上学的認識を合理的でないとして宗教的に根拠づけられた世界観といっしょくたにし、従って、政治について原理主義の疑いの故に斥ける経験的立場の政治学及び近代法哲学の主張（者たち）を実証するように見える。なるほど世界観的にまた道徳的に中立的な民主主義の立場からみるならば、政治的原理主義を合理的にもはや基礎づけられない政治学とする経験論者の基礎にある概念規定は当たっている。しかし、宗教共同体を世界規模で原理主義に分類する前に、その一々の政治的発言が吟味されるべきである。何よりも合理的（理性的）rationalで何が理解されているのか、そのことが定義されなければならぬであろう。形而上学的抽象に基づいて理解される人間の本性は、合理的に基礎づけられた自然権の哲学を可能にする。そこでは存在と法が相互に緊密に関連しているので、前国家的自然権は道徳的及び宗教的要求であるとする見解が誤りであることが判明した。

この誤った考えに立ち向かうのが外でもないカトリック自然法論の前国家的権利の解釈である。その生存権の基礎づけは徹

底して理性的自然法論的なものであって、特段に宗教的なものではない。それは実定神法に基づくものではない。むしろ神の意図は被造物の本質存在のうちに認識され得る。この存在と法律の同一性の説明こそカトリック自然法論の中心にある。人間と万物が神の創造物であるという前提の下、自然法（≡権）、即ち人間本性とともに与えられた権利は神の指令でもある。同時に創造者でもある永遠の立法者というこの観点の下でのみ、本質構造が同時に法構造であることが理解される。近代の法律家は、アリストテレス形而上学との繋がりを失って以来、存在と法のこうした結合をもはや理解し得ない。それ故に、政治学において自然法の主張者が理想的及び宗教的世界観の主張者と十把一絡げに同一視され原理主義者と決めつけられるのは驚くに当たらない。これに対し教会がカトリック自然法論を「カトリック」と呼ぶのは、既に教理神学において、存在と法の同一性が創造秩序から理性的に導出され得ること、その際神の啓示という意味での実定神法を援用する必要のないことを宣言していたというただその理由による。プロテスタントにおいては、——ルター派を除けば——、本来の自然法論は見出されない。これは信仰と理性の関係について異なった理解をしていることと関係している。

様々な宗教的確信をその原理的傾向に照らして探求することは不可能である。ここではイスラムに関してほんの少しだけ言及し、カトリック信仰の確信とそれが優遇する自然法論をより

詳細に扱うことにしたい。¹⁾

イスラム教

我々の社会で作用している諸宗教の中で、イスラム教はムハンマドの啓示に完全に依拠する教えによって際立っている。それは明らかに原理主義への傾向を示している。イスラム教を西洋民主主義の理解のなかに組み込もうとして、コーランの教えの中にある平和の心構えが指摘されることがよくある。しかし、歴史的現実によく目を向ける必要がある。第二ヴァチカン公會議が規定したような宗教の自由宣言は、コーランの中に読み込むことは出来ない。イスラム教は同時に政治イデオロギーでもある。それは全体主義のイスラム国家への傾向を顕さずにはおれない。

カトリック信仰の確信

どの宗教の信念も信者の個人生活の行状に関して全体的な特徴を帯びるものである。これはカトリック信仰についてもそうである。キリストに従おうとする者は、それまで大切であったものをすべて手放さねばならない。信者はその信仰を公に告白し、自ら殉教を引き受ける用意がなくてはならない。

カトリックの信仰は法的に形成された教会において表わされるので、国家生活と教会生活とが統一されているところで、信仰の要求する承認を政治力で実施しようとする原理主義への誘

惑が教会にあったことは、もちろん何百年にもわたって誰も信仰を強要されてはならないという原理が通用していたといえ、当然考えられた。尤も、中世の国家においては信仰共同体からの脱退も自由な決断に委ねられてはいなかったのだが²⁾。第二ヴァチカン公會議によって霊的権力と世俗権力の混同は最終的にこの世から無くされた³⁾。教会は今後は、他のすべての道徳的態度が普通選挙権を通じて政治に影響するように、もう信者の民主的選挙権によって政治生活に介入するしかない。

今日ではカトリック教会は政治的次元での精神的な負託の根拠を、全世界をキリストとその教会のために獲得するという宣教の使命にもはや求めない。カトリック教導職は、今日では、自然法に一致するような道徳規範の純化に政治活動を集中している。カトリック社会理論は徹底的に自然法的に、それ故に理性的に理解可能である。従って、誰もカトリック社会理論を原理主義として非難することは出来ない。例えば婚姻、同性愛等に関するカトリック教導職の数多くの発言が現代の民主主義者たちの間で人気がないのは、社会の一般的な道徳的精神状況の倒錯に理由がある。聖日曜日を重んずる命令すら理性的に根拠づけられることであって、それは自然法規範の絶対的な効力的基础づけが畏敬に値する造物主の権威を承認することに最終的には基づくからである。

このように創造神を想起することによってのみ自然法論をあらゆる種類の唯物論から救うことが出来る。アルベルトゥス・

マグヌスは早くからこの危険に気付いていた。彼はアリストテレスの受容に際しこれをアラビアのアリストテレス註釈の唯物論から守るため、彼自身アリストテレスの註釈を書き、これを更にトマス・アクィナスが踏襲した。かくして、トマスの認識論がカトリック自然法論の基礎となった。

自然法規範によつてのみ政治的行為を理性的に、従つて一般的に制御可能とし、主観的で時代に制約された価値観の歪曲から守ることが出来る。政治家は、何が「それ自身」善であり悪であるかを、そして何が自分の裁量に委ねられているかを知らねばならない。それについて議論が生じてはならない。「それ自身」妥当する規範を政治家に上手く手渡すことが出来ない限り、政治討論は狂信者とは言わぬまでもイデオロギー論者間の戦いに終始する。

それ故に我々は、政治において何が「それ自身」善ないし悪とされるべきものであるのか、何が政治家の裁量に委ねられているのかという問題に詳細に取り組まなければならない。アリストテレストマス主義の自然法論がここでは唯一の確かな前提を提供する。

3 アリストテレストマス主義の自然法論によるそれ自身有

効な規範と政治家の裁量に委ねられている規範

神によつて創造された世界と何か理性によつて造られたものではない内容が我々の認識の対象であるという前提の下、人間

的知性は自らに予め与えられた存在から創造の本質存在を抽象によつて認識しようと試みなければならない。

本質言明——ここで問題とされている——は、妥当性「それ自体」によつて特徴づけられている。それに応じて「それ自身における善」とか「それ自身における悪」とかが語られる。「悪それ自身」は、どのような状況下においても追及されることはない。意図がどれほど良かったとしても、それで何も変わることはない。確かにそれ自身における悪ないし善はどれもこれも人間の善に関わっているが或る特定の人間の意欲ではなく一般的に人間の意欲に関わっているので、個人的解釈への逃げ道は排除されている。有毒な食べ物「それ自身」食べられないものとして避けられるべきであり、これは或る主体との如何なる関係においてもそうである。それは事物として人間にとつてそれ自体悪である。同様に、罪なき人間を殺害することは「それ自体」犯罪である。どのような状況下で個々人が具体的場合にそのような殺害を正当化すべく良心を調節するかは何ら重要でない。罪なき者の殺害は、「それ自身」あくまでも罪科Sündeである。そして罪なき者の殺害への荷担は、「それ自身」罪科Sündeである。たとい他の自由主義的法律と比較して中絶の件数が減少することになると言われる法律擁護があつたとしても、「それ自身」罪科Sündeである。何となれば、「より僅少の」つまり中絶のより少ない件数という言葉の綾とて中絶から切り離され得ないのであるから。「それ自身における悪」は、

どんな場合でも避けられるべきである。そこではより大きい悪とより小さい悪との区別はない。回避の要請は絶対的である。より大きな回避もより小さな回避も存在しない。

罪のない者の殺害は、それ故に「それ自体」罪深いことであり罰に値する。他の行為と比較衡量することなど問題外である。より小さな道徳的非行 *Vergehen* であっても悪それ自身という性格上、財産若しくは損害の衡量によって弁護することは出来ない。それは「それ自身」非行である。いやしくもこれを認めないと言うならば、「それ自身」罪であるものに関する考察はすべて虚しいものと化してしまう。何となれば、我々はどんな罪についてもそれ以上の罪を表象し得るであろうから。その場合には、そもそも如何なる行為をも「それ自身」悪いと呼ぶことなく、道徳的行為を事物の本性から切り離し、ただ行為者の意図によって判断することがより首尾一貫したものとなる。しかしながら、そうであれば道徳はすべて我々の思考上の組み合わせの問題、より厳密に言うならば、マックス・シェーラーの価値論の意味における主観的価値感情の問題となるであろう。道徳判断にとって決定的なのは、しかし、創造された自然本性（人間の本性）とそれ故人間の生存目的に対して行為と切り離しえない因果関係に立っている行為の現実性である。それ故に、トマス・アクィナスは決して「価値」について語ることはなく、人間の本性に由来する目的決定について語った。価値あるものは、それに従って、その事態に即してみても人間の窮極目的に役

立つものだけである。トマス・アクィナスのこの現実的で被造物たる人間の存在に定位した倫理学はヘーゲルの観念論によって影響を受けたシューラーの現象学と対極に立っている。

創造秩序の構想は、既にしばしば述べたように、信仰の認識に基づくものではない。それはどこまでも理性的なものである。ここで悪それ自身に関して述べられたことは、それ故に、理性的な倫理学に属するのであり、典型的に信仰領域に属するものではない。それだから政治家は皆、そこから生ずる諸要求を實現しなければならぬ。これが長い目で見て、国家という社会を社会道徳の頹落及び政治危機から守る唯一の道である。政治学によって一般的に政治行為の対象として立てられる政治的に可能なものは、従って、自然法に定位した政治倫理学による原則的な修正を受けなければならない。しかしながら、これは道徳的に始どまたは全く鍛えられていない社会においてそもそも具体的な成果を取めるといふのだろうか。政治的次元で成果を得ようとする者は、社会の潮流に適應しなければならぬ。即ち、現実的に危機的な状況から他の状況へ移行しなければならぬ。その際、損害の制約の倫理学、即ちより小さな悪と辛抱強く妥協することが真の、長期的展望をもった倫理学の代替である¹⁴とされる。

それ自身における善の複雑性

「善それ自身」とそれに応じて「悪それ自身」とは、普遍的な妥当性を有しつつも様々である。世界人権宣言によれば、すべての人間は働く権利を、それも貢献能力という意味に含まれる労働の権利を有する。この権利は、一般的な社会的結合体における共同善の一部として存在する。こうした個人的に多層的な諸権利を実現するために国家は、完全雇用政策を採らねばならない。当該政策は、現代の競争経済が物質的福祉の成長だけを重視するのとは異なり、包括的な前国家的共同善を考慮する。人間の労働権は、それ故に、仕事の質の多層的な多様性を考慮してみると、純粹な生存権のように一義的ではなく、類比的である。自然法上の義務を果たすに当たって当局には短期的に制約が課される。しかしながら、その制約は政治行為の規範であってはならない。善それ自身として通用しなければならぬのは前国家的共同善であって、現時点での状況ではない。それはせいぜいユートピア的な期待に対する門として役立つ⁵⁵。現下の道徳的状况は、社会の水準が善それ自身「の水準」に「未だ」到達していない限りにおいてのみ道徳的要請の限界と看做される。衰退が問題となるであろう場合にはそうでない。

この事態の典理事例は、婚姻法が決定される場合である。婚姻は社会制度である。婚姻は、それ自体としては自然法的に不解消の一夫一婦制と定義され得る。これはしかし、生存権ほど明白ではない。婚姻には、子供との関係からして既に、自由な

離婚を排除しなければならないであろうような明白な実定法上の規則が必要である。しかし、政治家は市民の道徳的成熟度を考慮しなければならない。トマス・アクィナスはこの点ひじょうに寛大であった⁷。しかし彼はその際、道徳意識の低い水準はより高い見地からの衰退ではなく、未だ発達していない状態に外ならないと考えた。今日では道徳法則の新しい理解は以前の法則と比較してたいていの場合衰退している。政治家には、例えば、離婚に関する表決に際しては悪それ自身に加担して彼の信用を失わないために、発言を控えるよう推奨される。新しい法規定がもはや尊重されなくなると直ぐ、国家は、社会現象を法的枠内に収めるために更に規制を緩める措置をとらざるを得なくなる。道徳的衰退は更に進行していく。この経過の最後には信頼するに足る尚更にはつきりした指標が利用できるに違いない。いつの日か政治的過去の克服の時が遣つて来る。信頼性という観点からみて、最終的には倫理的に誠実な政党と政治家が信頼を勝ち取ることになる。

4 社会の再生のための活動

議会における政治に関するどんな考察よりもより重要でより緊急を要するものは、議会に先行する諸活動、即ち、それによって社会が変化させられなければならない諸活動である。アリストテレスは尚又、市民が善くなり幸福になるよう配慮するという課題を政治家に委ねた。今日道徳領域で政治家に期待できる

のは、類廃傾向を法的軌道に乗せることくらいである。従って問題は第一に社会の趨勢の変化である。政治を担う国会議員は、それ故に、より小さな悪とのいい加減な妥協だけで済ますようなことはせず、太古から道徳教育の現場として実証されてきている諸制度と構造を、即ち、家族と学校と教会を保護する仕事に取り掛かるべきである。

註

- (1) ユダヤ教と宗教的に基礎づけられた国家への傾向についてはここでは詳述はしない。
- (2) 中世において神学上の議論の中心を占めていたのは、宗教の自由の章で論じられたように、生れながら信仰を有しない者ではなく、信仰を受け容れはしたものの「異端」により信仰を捨てた「異端者」であった。異端者は、それ故に、社会の世界観的同質性を毀損したのである。それ故に、彼は世俗の手に委ねられ刑罰に服したのである。(3) これについては、宗教の自由の節を参照。
- (4) Vgl. A.F. Utz, Die Ethik der Schadensbegrenzung und die Politik. In: NO 54. Jg., Heft 1, Februar 2000, 44-49.
- (5) これは、トマスが自然法は変遷する可能性があると言った理由である (S.Theol. I-II 94,5)。Vgl. Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht, 1996,

Kommentar von A.F. Utz, 205f. 自然法規範は、社会結合の中でのみその定義を見出すのであるから、類比的である。

- (6) Vgl. hierzu A.F. Utz, Sozialethik, Teil III: Die soziale Ordnung, Bonn 1996, Drittes Kapitel 67-114.
- (7) S. Theol. I-II 96,2. 一夫一婦制に関するトマス・マクナナスの立場については以下を参照。S. Theol. Suppl. 65,2 (übernommen von Sent. IV, dist. XXXIII, q. 1, a.2); Contra Gent., lib. III, c. 124; lib. IV, c.78.