



現代国家論



試練に立つ
共同体としての国家

小林 道憲

現代国家論

―試練に立つ共同体としての国家―

小林 道憲

目次

国家論への反省

自由主義の頹落

全体主義の陥穽

政治にとって倫理とは何か

倫理的なものとしての国家

国家は何を理想とするか

国家はどのようにして墮落するか

共同体の論理

あとがき―学問と批評のはざままで

国家論への反省

国を守るということ

国を守ることは、一体どういうことなのであろうか。さらに、守るべき国とは一体何なのであろうか。国を守るということには多くの局面がある。さしあたり、自然の脅威から国を守る必要もあるであろうし、また、内部の騒乱から国を守る必要もあるであろう。だが、国を守るということは、何よりもまず、外敵の侵入から国を守ることと他ならない。

いかなる国家も、個人がそうであるのと同じように、意識しようとしまいと自己保存の意志というものをもっており、従って、国家は、対外的にはいつも国益の追求者として現われてくる。そのかぎり、国家は、個人と同様エゴイズムの塊であり、そのため絶えず他の国家と衝突や紛争をひきおこす。個人の場合には、通常その上に国家社会というものがあつて、多くの慣習や法秩序や警察力によってこのエゴイズムの過度な発露は抑制され、理性的秩序が保たれているのが普通であるが、国家それ自身の場合には、そのような規制力は弱く、エゴイズムとエゴイズムが直接ぶつかっているというのが現状であろう。とすれば、互の国にとって、〈外敵の侵入〉という可能性は、直接間接を問わずいつでもあることになる。

たとえ国家と国家の間に外交関係が結ばれているような場合でも、それ自身相互利用にすぎないともみることができる。だからこそ、それはいつでも敵対関係に転化する。確かに、同じことは個人と個人の間でも言えるが、国家と国家の間ではこの調子を調停する者がいないから、あるいはいても無力だから、国家と国家の紛争はどうしても避けられないことになる。

しかも、紛争が避けられず、調停者が無力だとすれば、国家間の紛争の最終的解決手段として信頼しうるものは、力のみだということになる。空想的平和主義の幻想に囚われずに、現実そのものを直視するならば、そのような国家間の力と力の対決という冷徹な事実を見逃すことはできない。もちろん、その力には政治力や外交力や経済力も含まれてはいるが、しかし、それらの外皮を剥ぎ取れば、残るはただ武力だけということになるであろう。

かくて、国家と国家の紛争を究極的に解決する手段としては、武力による解決、つまり戦争を除外して考えるわけにはいかない。人間がそのうちに根源悪を蔵しており、かつ、それを抑制する理性的な法が未発達な場合には、戦争のなくなることはないからである。防衛が国家の防衛である以上、最終的には戦争を覚悟しておかなくてはならない。外敵が武力によって侵入してきたなら、あたりまえのことだが、武力によって防禦しなければなら

らないのである。これによつて、外敵の侵入を防ぎ、国を守ることができるからである。

だが、そのときには、それぞれの国民が国家のために犠牲になるということも当然ながらありうる。たとえ厭わしいことでも、このことにいつまでも目をつむっているというわけにはいかないであらう。つまり、国家は、個々の国民の生命や財産を犠牲にしても、国家全体の存立すなわち自由と独立を守り、自己保存をはかるうとする意志をもっているのである。これは、個人の意志とは関係なく、それと懸け離れたところで働く冷徹な意志である。戦争のとき国家が外に向かつて示した自己保存の意志は、内に向かつては、成員への犠牲の要求となつて現われるのである。国民が承知するしないにかかわらず、国家はそういう力をいつももっている。

しかし、国家には、なぜそのような力があるのであらうか。国家は、国民の生命や財産を守るために防衛力を保持してはたすなのに、なぜ国民に生命や財産の犠牲を強いることができるのであらうか。

ルソーも、『社会契約論』第二編第五章で、同じような問を、

「個人は自己の生命を処分する権利をもたないのに、どうして自分の所有しないこの権利を主権者に譲り渡すことができるのか」という形で提出している。この間に対して、ルソーはルソーなりに、第四章で、その社会

契約説の立場から、次のように考えている。

「国家にさされた生命さえ、国家によつてたえず保護されている。国家防衛のために生命を危険にさらすときでも、国家から受けたものを国家に返すということだけならば、いったいなにをしたのであらうか。」

ルソーは、契約説の立場から、国家による個人の安全の保障と、個人の犠牲による国家の安全の保持とを、一種の交換条件のように考えているわけである。むろん、このような考えのみが唯一の解答とは限らないが、しかし、いずれにしても、ここには「国家とは一体何なのか」という根本的な問題が潜んでいる。国民を犠牲にしても生きのびようとする国家の鋼鉄のような意志はどこからくるのか、ということ明らかにするためには、結局、国家というものはもともと何故に営まれるのか、ということから考えてみなければならぬであらう。

国家はひとつの共同体

もしも、人間がひとり生きていくことができるのなら、国家というものはいらないであらう。ところが、人間は、自然本性上ひとりでは生きていくことができない。ひとりでは生きていこうとするなら、まず最初にぶつかるのが自然の脅威である。暴風雨とか猛獣とか、自然の猛威が人を襲つて来るであらう。人間はもともと弱い生きものであつて、ひとりひとり孤立して生きていくなら、人はそのような脅威に対してひとたまりもない。そればかりでなく、さらに、外敵の侵入にも直面しなければならなくなる。もしも、それに対

してただひとりでも立ち向かおうとしたなら、簡単に打ち負かされてしまうであろう。人はいつも多くの危険に面しており、ただひとりでは、それに対抗していくことはできない。

しかし、人間は、それぞれ寄り集まり力を合わせることによって、これらの危険に立ち向かうことができる。ひとりひとりの人間の力は弱いものであるが、それらの力を結集することによって、人間は強くなることができる。そして、そのことによって、自然の脅威や外敵の侵入に対して自分達の身を守り、安全を確保することができるのである。そのため、人間はいつも群をなし、集団になり、共同して生きていくこととする。

つまり、人間は、共同体を営むことなくしては生きていくことのできない生きものである。国家というものが必要になってくるのも、多分このことからであろう。

ルソーは、『社会契約論』第一編第六章で、こう言っている。

「人間は新しい力を作り出すことはできず、単に現存の力を統一し、支配しうるだけであるから、自己保存のためには、力を集合して力の総和をつくって、障害の抵抗を克服できるようにし、ただ一つの原動力でこれらの力を動かし、そろって作用させるほかに方法は無い。

この力の総和は多数の人々の協力からのみ生じうる。」

かくてルソーの場合、

「共同の力をあげて、各構成員の身体と財産を防禦し、保護する結合形態を発見すること」と

が、各人の自由の確保とともに、社会契約の目指す第一の目標だということになる。

だが、さらに、人間が共同体を営むのは、単に共同して外部の脅威から生命と財産を防禦し、その安全を確保しようとするためばかりではない。そういう消極的目的以上に、人間は、共同体を営むことによって、互に相補い、助け合いながら、互によりよい生活を獲得しようとしている。生命と財産の安全も、それ自身よりよき生活のための基本的条件であるが、それ以上に、私達は、生活をより豊かにするための経済的条件をはじめ、健康的で文化的な生活ができるための諸条件の整備など、多くのことを要求する。そのような要求を満たすためにも、また共同体は必要なのである。人間が国家を営もうとしたのには、そのようなよりよきものを目指すという積極的な意味もあったであろう。原始時代でさえ、単に猛獣の襲撃から身を守るためばかりでなく、例えば逆に、食肉になるマンモスを捕獲して、食卓をより豊かにするために、人々は共同の力をあげる必要があったのである。

プラトンが、『国家』第二巻において、いよいよ理想国家の建設をしようとする最初のところで、おおむね次のように述べているのも、よりよき生活を得るという積極的な役割を国家にみたらからであろう。

「国家というものが発生するのは、われわれがひとりでは自給自足できず、たくさんの人手を必要とすればこそなのだ。そういうことだとすると、われわれの要求はさまざまであって、めいめいがそれぞれの必要に応じて別々の人を仲間に迎えるというわけで、たくさんの人々を共同者・助力者として一つの居住地に集めるということになる。こう

いう共同生活体をわれわれは「国家」と名づけるのだ。」(三六九B・C)

こうして、プラトンは分業の必要を説き、衣食住それぞれに必要な職業を列挙し、さらに、商業や国の守りに当る軍人の必要も説いていく。これらはいずれも、よりよき生活のために必要なものと考えられたからであろう。

アリストテレスが、『政治学』の冒頭で、

「国家はいずれも、われわれの見るところ、一つの共同体であり、共同体はいずれも何かよきことのために出来ている」(二二二a)

と述べ、それが、人間がいつもよきものを求めるというところからくると考え、なかでも、あらゆる善の最高最上のものを目指すのは、最高最上の共同体でなければならず、この最高の共同体こそ国家共同体に他ならないと言っているのは、この国家の積極的部分についての発言だと言えよう。アリストテレスは、また、二つ以上の村からできて完成した共同体が国家であると考え、それは、

「なるほど、生活のために生じてくるのではあるが、しかし善き生活のために存在するものである」(二二二b)

とも言っている。アリストテレスも、国家をひとつの共同体、しかも最高の共同体とみて、これを、人間がいつもよきものつまり幸福を求めるものだということから考えている。

何故に人間は国家を営むのかということをつきつめて考えてみるなら、人間は、共に生きることなくして、安全にも幸福にも生きていくことができないことから考えねばならないであろう。単なる物理力や強制力や利害や規約以上に、人間のうちにあるこの共生の意志こそ、人々を国家に結びつける力なのである。

人間は、このような共同体、つまり国家なくして存在しえない。人間は、国家のうちにあるのでなければ、真に人間として存在することができない。従ってまた、国家の幸福なくして、個人の幸福もありえない。国家が存立していればこそ、個々人の生命や財産の安全も保証され、自由でよりよき生活も保証されているのである。日常、私達は、国家の存在を空気のようにしか感じていないが、この空気がなくなれば、私達は生きていくことができないのである。アリストテレスが、『政治学』の中で、

「国家は、家族やわれわれ個人よりも、自然の順序において先のものである。なぜなら、全体は部分より先でなければならぬからだ」(二二五a)

と考えたのも、このことを表現していると言っただけであろう。

かつて我が国で謳歌されていた平和論においては、国家の防衛のために武力をもつことはかえって戦争を誘発し、戦争になれば個人の自由や平和な生活は脅かされるから、武力はもたない方がよい、というよりもつべきではない、それより、むしろ、私達は恒久の平和を念願すべきであると考えられていた。だが、そのように考えるなら、今日の我が国の憲法でも言われているように、「われらの安全と生存を保持する」には、ただ「平和を愛する諸国民の公正と信義に信頼する」以外になくなる。しかし、今日の国際情勢の現実を眺めても、過去のそれを眺めても、そのような諸国民の公正と信義というものは、随分と頼

りないものだということを示している。実際、国家と国家の間に働くものは、最終的には力と力の関係でしかなかった。それにもかかわらず、国家の防衛を考えずにはた平和のみを念じているだけなら、ついにはもつと好戦的な他国の侵入を許し、逆に国家は自由と独立を失い滅亡してしまう。そうなったときには、国家によって保障されていた個人の自由も平和な生活もかえって失われてしまうであろう。人間は、共同して国家を営みそれを守ることなくして、個々の安全と生存を保持することはできないのである。

対内的にみても、もしも国家がなくなり、無政府状態になってしまったら、力の強い無法者のみが巾をきかず弱肉強食の社会が現出するであろう。ホッブズの言う自然状態、つまり八万人の万人に対する戦いの状態が現出するであろう。私達は今のところ至って平和に暮しているが、もしもここで国家がひとつなくなり、秩序維持のための統制力が失われたら、今度は何をしてもよいことになり、略奪や凌辱、殺人、虐殺など何が起きるか分からない。そういう無政府状態では、今まで国家的秩序によって抑制されていた人間の恐ろしく暗い欲望が噴出してくるのである。ホッブズも、当時の宗教戦争において、無政府状態がいかに恐ろしいものかを目撃し、経験した。国家という強力な結合原理がなくなつてしまい、バラバラになってしまった状況の悲惨さを、ホッブズはみただのである。彼が強力な国家権力の必要を説いたのは、そのような（人が人にとって狼である）ような状態を治めるための方策としてであった。

確かに、国家があればこそ、泥棒に押し入れられても、警察に訴えていくことができるし、自分の土地に勝手に割込んで来た者を、裁判所で裁いてもらうこともできる。私達は、やはりなお、個人の安全とよりよき生存のためには、国家は必要不可欠なものであり、国家があるがゆえに自分達の存立を確保できるのだということを確認しておかなければならない。人間は、そのような存立確保のために、それぞれ共同して自分達の力を結集し、それによって国家を営む。国家とはそういう共同体なのである。

全体と個は相互に依存する

国家が、そのように、ひとつの共同体であるとすれば、それはまた、全体と個の関係としても表現することができる。つまり、個は、共同して各々の力を集め、ひとつの共通のもの、すなわち国家という全体をつくりあげる。個の意志が集合して、全体の意志ができるのである。しかも、それは、個々人のバラバラの意志の単なる集積ではなく、個々人の共通の意志でなければならない。その意味では、ルソーが、すべての人民の一般意志に基づいてのみ国家が成立すると考えたのは、当を得た考えだと言える。ルソーの言う一般意志とは、何よりもまず、人間が自己の力を投げ出して共同体を営んで生きていこうとする共通の意志であり、それによってのみ、共同体の意志が形成されるからである。

全体つまり国家は、そういう目に見えない個の共通意志によって成り立っている。この目に見えない意志が離散してしまつたら、どんなに強力な君主がまのあたりに存在しているようにも、どんなに多くの目に見える政府機関があつても、意味をなさず、力も失われ、

国家は解体してしまう。国家の力つまり権力というものが権力でありうるのも、この意志に立脚してのことであり、統治者は、この共同体の共通の意志から権力を委託されているにすぎない。たとえ強力な王であっても、この共同体の共通意志から制約を受けており、恣意にもとづいて勝手に権力を濫用することは許されない。人民があつて、はじめて王がありうるからである。いわゆる主権というものも、たとえ君主制のもとでも、必ずしも君主に所属しているわけではなく、むしろ人民の共通意志に所属するものと考えねばならない。そのかぎりは、個があつてはじめて全体があるのであり、個が全体を保証しているのである。

そのように個なくして全体がないとすれば、当然のことながら、全体は個のためであるのでなければならぬということになるであろう。つまり、国家は、個人の生命と財産の安全をはじめ、土地や家の所有権、種々の自由や権利など、人民のために多くのことを保障する義務がある。国家は、個人がよりよき生活を営み幸福に暮らすことができるために、平和と秩序を確保しなければならぬのである。その点では、ロックが、国家は人々の市民的利益を促進し、市民の自然権を守るためにつくられた機構であり、従つて市民の従者でなければならぬと考へたのは、一面正しいと言わねばならない。今世紀の政治学者のなかでも、特にラスキなどのいわゆる政治的多元論者達が、国民の諸要求を満足させ、それを調停するための団体が国家に他ならないと考へたのも、大体このような個人主義的・自由主義的な思想の流れの中から出てきていると言へる。個あつて全体があるかぎり、全体は個を保障し、個のために犠牲になるのでなければならぬのである。

しかし、それはそうだとすると、逆に、そのような全体の保障なくしては、個もまたありえないとも言へる。個人は、国家なくして生存することができないからである。個なくして全体はないと同時に、全体なくして個もないのである。事実、国家が外部の脅威から個人の生命や財産を守り、個人の諸権利を保障してくれなかったなら、個人は安全で平和な暮らしをすることができなくなるであろう。さらに、国家が、社会保障や教育など、さまざまな面での福祉政策を怠つたなら、個人は、よりよき生活を営んでいくことができなくなるであろう。特に、文明が進歩するに従つて、個人が国家に依存する割合は、より大きくなっていく。そしてそれは、国家という共同体があればこそ可能なことなのである。個人の自由も、国家によつて保障されなければ、あやういものになってしまうであろう。そのかぎりは、逆に、全体あつて個があるのであり、全体が個を保証しているのである。ヘーゲルが、『法の哲学』二五八節で、

「国家は客観的精神なのであるから、個人自身が客観性、真理性、倫理性をもつのは、彼が国家の一員であるときだけである」

と述べているのも、このことを前提していると言へる。アリストテレスも言っていたように、この点では、全体の方がむしろ先なのである。

しかし、そのように、全体なくして個がないとすれば、今度は逆に、個が全体のためにあるのでなければならず、全体の維持のために、個は少なからぬ犠牲を払わねばならない

ということになる。個々人は元来エゴイズムの塊であって、全体のために犠牲を払うことはあまり好まないものであるが、しかし、何らかのしかたで自分達の力を全体のために供するのでなければ、自分達の安全も幸福もありえないであろう。私達が国家のために税金を払わねばならなかったり、その他いろいろな義務を背負っているのは、このことからくる。確かに、国家は、一面、個人よりもよき生活を保障するためにあるわけだが、しかし、国家は、この個人よりもよき生活を保障する力を、別に打手の小槌から無尽蔵に取り出してくるわけではなく、他ならぬ個人のさまざまな犠牲から得てくるのである。政治的多元論者達や、今日の自由主義諸国における社会主義的傾向の人々は、個人の諸要求を満足させ、その権利を保障する国家の義務の方をとりわけ強調する。しかし、国家がその義務を遂行することができるためには、また個人の方でも国家のために多くの義務を果たさねばならないのであって、この面のことを見落としていたら、片手落ちになってしまう。

ロックの個人主義的な自由主義思想の中でも、人々の社会的権利を確保し維持するためにつくられた社会が国家だとみる考えがあったが、しかし、ここでさえも、それらを確保し維持するために、国家は個人に対して種々の要求をしていくものであって、個人に対する国家の干渉を、ロックの言うほど制限することはできないであろう。もともと、人間が国家という共同体を営み出す当初から、すでに、ルソーの言うように、個々人が自分達の力と自由を一旦投げ出す必要があったのである。特に、国家が絶えず外敵の侵入に脅かされていたり、厳しい自然条件に囲まれていたりして、まだ貧しい状態にあることを余儀なくされているような場合には、個人が国家のために果たさねばならない義務は、国家から保障される権利よりも、より一層多いと言わねばならない。そうでなければ、国家そのものが成り立たなくなるからである。今日の進んだ自由主義諸国の人々のように、国家に対して多すぎるくらいの要求を突きつけることができるのは、むしろ、恵まれすぎた贅沢な国家においてのみ、可能なことたと言わねばならない。

かくて、国家という共同体は、(個あって全体あり、全体あって個あり)という全体と個の相互依存関係によって成り立っているということになる。しかも、このような関係が成立するためには、(全体は個のために、個は全体のために)あるのでなければならぬ。全体と個の相互依存関係は、国家が国家として存在するために必要な、いわば(共同体の論理)なのである。

全体と個はまた相互に対立する

しかし、国家は、そのように全体と個の相互依存関係によって成立しているとしても、それとともに、そこには同時に、全体と個の対立関係もまた、存在していると言わねばならない。それは、平時においても、全体が、それ自身の秩序を守るために、個の自由を規制しようとするのに対して、個は、なるべく規制されずに、自己の自由を確保したいと望むというところにも、すでに現われている。例えば、個人がその恣意に任せて脱税をしたら、人のものを盗んだり、人を害したりすれば、警察はこれを逮捕し、裁判所はこれを裁

き、それを罪人としてその自由を拘束し、ときにはこれを死刑にしたりすることもできる。国家は、個々人が勝手気儘なことをやろうとすれば、これに対して強力に規制を加えてくれるのである。個人はそれに逆らうことはできない。

国家は、何故にそのような力、つまり権力をもっているのだろうか。

ルソーは、『社会契約論』第二編第四章で、国家を、自己保存を目指す生命ある法的人格とみなし、

「国家はその各部分を全体に最も適応した方法で動かし、配置するために、普遍的強制力を必要とする。自然は各人に自分の四肢のすべてに対して絶対的権力を与えているが、これと同じく、社会契約は政治体に全構成員に対する絶対的権力を与える。この権力が、一般意志に導かれるもので、主権とよばれるものである」

と言っている。

確かに、国家という共同体は、個々人の共通意志によって成立するが、一旦この共通意志ができれば、それ自身がひとつの全体意志となり、この全体意志に基づいて、共同体はどこまでも自己保存をしようとする。従って、共同体の成員が、それぞれ自分達の恣意に任せて勝手なことをやり出したら、共同体自身が成り立たなくなるから、共同体は、自分自身の秩序維持のためにそれを規制する。共同体は、共同体の意志に従わず、共同体からはみだそうとする者を抑圧し、共同体自身の統制をはかろうとするのである。国家が権力をもち、個人に対する強力な強制力をもっているのは、この共同体の全体意志に由来するのである。

政治権力の表向きの顔が剥がしていくと、最後に、軍隊と警察という物理的強制力をもった恐しい顔が残るが、しかし、それは、共同体を内からも外からも維持するための最後の力であり、共同体の全体意志の具体的表現だと言っただけである。この権力は、力ではあるが、必ずしも暴力ではない。その正当性は、共同体の自己保存の意志に根拠をもっている。それが正義になり、法になり、力となるのである。だから、国家権力というものは単なる物理力、暴力にすぎず、そのままそれだけで悪であるとみる考えは、権力の専横が激しく個人の自由を過度に抑圧するとき以外は、必ずしも正しいとは言えないであろう。

また、政治的多元論者達が、国家は社会の幸福増進と秩序維持のための特殊機能団体にすぎず、それが社会の諸要求を満足させてくれるかぎりにおいてのみ、人々はその命令に従うのであって、国家の強制力はその限界内で意味をもつにすぎないと考えたのも、必ずしも正しいとは言えないであろう。国家は独自の意志をもち、その自己保存のためには、容赦なく諸共同体および個人を強制する力をもっており、決して社会の要求実現との交換条件というようなものではない。国家は、むしろ危急の折には、そういう交換条件なしに、一方的に国民の犠牲を要求しうるような存在なのである。人間が共同体を営んで生きていこうと意志したところには、同時にまた、自分自身が共同体の意志と力によって束縛され、自由を制限されるといふことへの暗黙の承認が、すでに含まれていたのだと言わね

ばならない。

しかし、また、そのような国家の秩序維持の力は、同時に、個人の生存の保障のためでもある。国家が、その秩序を乱す者を権力によって規制してくれていけばこそ、個人は、また、安心して生活を営んでいくことができるのである。国家は、必ずしも個人を抑圧するものとはかぎらない。その意味では、個人はなお国家の力に依存しており、やはり全体あって個がありうるのであって、権力の存在意義もここにあると言わねばならないであろう。だからこそまた、国家は、このことを根拠にして、個人が限りなく求めようとす

る自由を制限し、個人に種々の犠牲を要求してくるのでもある。

いわゆる支配と服従の関係も、このことから理解されねばならないであろう。全体なくして個はないがゆえに、全体は正当な理由をもって個を支配し、個はいやでも全体に服従するのである。全体と個の間には埋め合わせのできない対立があるが、しかし、この対立は、支配と服従の関係によって統一されてもいるのである。これによってのみ、はじめて国家は共同体として維持されるのである。国家の支配と個人の服従が正義であるとされ、それが倫理的意味をもつ根拠も、この共同体の維持というところに求められねばならない。個人のなかに、すでに、全体の秩序あってはじめて個があるがゆえに、自分のエゴイズムを克服して、否応なしに服従しなければならぬのだと考えるという面があるのである。だから、これを、多元論者の言うように、国家による要求実現と個人の服従との交換条件というふうには考えられないであろう。また、階級論者の言うように、国家は支配者階級が人民を搾取するための道具であって、国家はそのために暴力によって人民を服従させ、これを支配するのだと考えるのも、あまりにも一面的にすぎるであろう。

しかし、だからといって、国家は個人の自由を全面的に犠牲に供すればよいというものではない。もし、そうすれば、それは、権力が横暴を極める専制国家に堕してしまうであろう。一面また、個なくして全体はないのだから、個人の自由はなお相当程度確保され、保証されねばならない。ルソーも、国家の強制力の必要を述べたすぐあとで、公的人格と私的人格を区別し、市民は、公的人格としてはすべて国家に奉仕する義務があるが、しかし、主権者は、私的人格としての市民には、共同体に不必要いかなる拘束も課することはできないと述べ、主権の限界について言及している。

もちろん、だからといって、また逆に、個人の自由が無制限に許されるわけのものでもない。もしもそうしたなら、今度は全体が減んでしまうであろう。今日の自由主義諸国には、このような傾向がかなりの程度みられるが、それは、国家を個の自由の方向に還元し、解体してしまおうとする自由主義の墮落した形態だと言えるであろう。共同体を共同体として維持するために、全体の秩序と個の自由の対立を調和させ、均衡をはかることは、それほど容易なことではない。規律ある自由というものが、この必要が説かれるのも、この均衡を求めていることであろう。

国家の全体意志を守る

全体の秩序と個の自由の対立が、抜き差しならぬ緊張関係として最も顕著に現われてくるのは、有事つまり戦争のときである。国家が危機に面し、しかも、他のいかなる手段も効力を発しないときは、その危機を乗り越えるために、国家は、最終的には戦争という手段に訴えざるをえなくなる。しかし、このときには、常備軍だけでなく国民の多くが、何らかのしかたで国家のために犠牲を払わねばならなくなるであろう。ここでは、当然のことながら、個の自由は極度に制約されることになる。

しかし、そうしなかつたなら、国家は外敵に敗北し、外国軍の侵入のもとで、国家の自由と独立を失わざるをえなくなるであろう。しかも、国家の自由と独立が失われれば、占領軍のもとで国民の自由も抑圧され、その生命と財産の安全も不確かなものとなり、国民はいつも不安と屈辱のうちに生きねばならなくなるであろう。ヘーゲルが、『法の哲学』三二四節で言っているように、

「国民の自由は死ぬことを恐れたために滅びたのである」

ということになる。国家が滅べば、個人も滅ばねばならない。国家という大きな艦船は、国民という水兵が、それと運命を共にしている共同体なのである。

だから、有事には、国家は、国家の自由と独立を守るために、国民の意志結束をはかり、国民に耐乏生活を要求し、さらに、軍とともに戦うことを強制し、国家のために生命を捧げることをも求めてくる。全体なくして個はありえないのだから、全体はまず全体自身を守るために、個に犠牲になることを要求するのである。そのような自己保存のための国家独自の意志は、確かに情容赦のない非情な意志ではあるが、しかし、そのようにして国家という全体が守られるのでないかぎり、個々の国民の大部分が生存しえないとすれば、私達は、やはり自分達の意志に反しても、敢えて国家のために犠牲にならざるをえないであろう。もしも、国民がそのような犠牲を厭うような一般的傾向にあるとすれば、その国家は、すでに滅びの過程にある意志の弱い国家だということになる。国民の一部を犠牲にしてでも生きのびようとする国家の意志は、やはり、人間が共同体を営むことなくして生きていけないという人間の自然本性から出てきているのである。

国家は、平時の場合は、むしろ個なくして全体はないという理由で、個に対して、生命や財産の安全をはじめとするよりよき生活の保障を行い、個の生存を可能にする。しかし、有事の場合は、すでにそれを可能にする全体そのものが危急に面しているのだから、まず全体の方が重んじられ、むしろ、個の生命や財産の安全をはじめ、よりよき生活の方は制限されるのである。国家はもともと国民の生命・財産を守るためにあつたはずなのに、どうして国家はそれらを犠牲にすることを強いることができるのかというの一種の背理である。だが、これは、このように、個なくして全体はないと同時に全体なくして個もないという、もともと国家がもっている矛盾的構造に由来していると言わねばならない。国家という共同体は、本来、矛盾によって成り立っており、従って、至るところに背理が潜んでいる。個人の平和と安全を守るには、ときとしてその平和と安全を危険にさらさなければならぬのである。

だが、国家は、有事の折一休何を守ろうとしているのであろうか。さしあたりは、国家の自由と独立を守ろうとしているのだが、その意志は、一体どこからくるのであろうか。もともと、国家という共同体は、何よりもまず、共同して外の脅威から身を守ろうとする国民の共通意志から成り立っていた。そして、この共通意志が国家の強固な全体意志を形づくり、この全体意志に基づいて、国家は、どこまでも自己保存をはかろうと意志するものであった。国家があくまでも自由と独立を維持しようとするのは、この全体意志を守ろうとするからであり、それは、やはり究極的には、自己保存を意志する国民の共通意志に根差していると言わねばならない。

国を守るということも、そのような全体の意志を守ることには他ならない。国家という共同体を成り立たせている国民全体の共通意志は、いつも、他に指図されることなく、自分自身で自分の生き方を決定したいと意志している。国家もまた、ひとりの人格がそうであるのと同じように、自尊心と名誉心、つまり威信というものをもっており、それが傷つけられれば、恥辱と考えるものなのである。だから、国家は、そのような威信を保つために、自主独立を維持し、自分自身の尊厳を保とうと意志する。この共同体の自由意志を守るということが、国を守ることなのである。国を守ることとは、さしあたり、その独立と自由、つまり主権を守ることだが、それをつきつめれば、そのような共同体の意志を守ることには帰着する。国家の主権も、もともと、国民の共通意志に根差していたからである。そのような意志が失われたり、分裂してしまったりすれば、国家は崩壊に向かうことになる。

そのように考えるなら、国を守るということは、ただ単に、国の領土や国民の生命・財産を守ることだけではないということになる。単に国土と国民の生命・財産の安全のみを確保するだけなら、以前にすでに一部で言われていたように、侵入してきた外国軍に白旗と赤旗を掲げて毅然として降伏し、その代り、その交換条件としてそれらを保護してもらってもよいことになる。しかし、これでは奴隷の平和にすぎず、およそ自尊心をもった独立国家とは言えないであろう。私達がむしろそのようなあり方を屈辱と感ずるのは、やはり国を守ることが、国土や国民の生命・財産というように目に見える物質的なもの以上の、目に見えない共同体の意志、つまり共同体の精神的紐帯そのものを守るということだということを、表わしていると言えるであろう。

もともと、国家そのものが、国民の結集された意志であって、本来、目に見える物質的なものではない。国家は、単なる領土でもなく、政府や裁判所や警察や軍隊などの単なる統治機関でもない。国家は、そういう目に見えるもの以上の、人間の意志からできた精神的創造物なのである。だからまた、それは、生命以上のものでもあるとも言われるのである。独立戦争などで、民族の自由と独立のために、人が生命を賭して戦ったりするのは、そのためであろう。国家防衛の本来の意味は、この生命以上のものを守ることによって、国土の安全と国民の生命・財産の自由を確保しようとするところであると云った方がよいであろう。

有事における国家と個人

国家という共同体は、人間の自然から生じたものであって、人はそれに合意するしないにかかわらず、生れ落ちるやすく、否応なくそれに所属させられるようなものである。それは、生の選択や両親の選択が、子供にはならない運命であるのと同じである。しかも、それは、大概の人々にとっては、死ぬまで運命を共にしなければならない共同体なのである。従って、国家と個人の関係は、それほど簡単に、契約とか交換条件とか、まして損得勘定などとして理解することはできないであろう。その意味では、ルソーをはじめ、多くの社会契約説には、限界があると言わねばならない。

ロックも、国家を、人々の社会的利益のためにのみつくられた契約社会と考えたが、このような契約説の考えでは、戦争のとき、個人はなぜ国家のために自己の利益や自由や生命さえも投げ出さねばならないことがあるのか、十分には理解できないであろう。彼は、市民社会は自由な市民が互に尊重し合う社会であって、彼らのみが最高権をもっており、その信託に基づいてのみ統治が行われねばならないと考え、従って、その統治の目的は、市民の生命・財産・自由など人間の自然権の保護にあり、国家はこれを侵害することはできないと考えた。しかし、戦争のときは、この自然権を、私達は放棄しなければならぬのである。ロックに連なる自由主義的な政治思想で考えられた国家は、人民の生命・財産・自由を保障するために、秩序維持のみをこころがけていけばよい夜警国家にすぎないと批判された。しかし、たとえ国家の機能がそれだけに限られるとしても、なおこの秩序維持だけのためにも、国民は、納税をはじめ、多くの義務を果たさねばならなかったのである。同じようなことは、現代の多元論者達に対しても、また言うことができるであろう。国家は矛盾に満ちている。個人の幸福を得るには、国家の幸福がなければならぬが、国家の幸福を得るには、ときに個人の幸福を犠牲にしなければならないのである。全体なくして個はないからである。

それにもかかわらず、もしも、有事にあつても、なお個あつて全体ありというわけで、国家が、どこまでも個人のよりよき生活のためにさまさまの保障をしつづけていたなら、国家は、それだけで崩壊してしまうであろう。国民の要求を満足させるために、国家財政の大部分を、なおも社会福祉のために注ぎつづけていったなら、国家は敗北せざるをえないであろう。実際、古代ギリシアのアテナイも、古代ローマ帝国も、そのようにして滅んでいったのである。

また、今日の反戦平和論にみられるように、国家が危機に面しているときでも、なお同じような理由を掲げて、国民が全体のために犠牲になることを拒否しつづけていたなら、国家は同じように滅亡し、国民は離散の民となって苦しまねばならぬのである。反戦論のイデオロギーは、戦争は支配者階級が自分達の利益のためにひきおこすことであり、そのために市民が犠牲になることほど愚かなことはない、という考えにあるようである。

だが、今日の反戦論のような考えが登場して来るといことは、少なくとも、その共同体は、国家と市民が離反し、すでに共同体としては解体しつつあるということを、表現していると言えるであろう。というより、解体期にこそ、そういう考えが出てくるのであって、そのような国家は、すでに内部から敗北しつつある国家だと言わねばならない。古代ギリシアの諸都市国家の崩壊期と同様、今日の自由主義国家も、多かれ少なかれこのような傾向をもっているように思われる。

もちろん、だからといって、国家は、戦争のときは、傍若無人な振舞をしてよいというわけのものではない。国家有事の折だという理由で、権力を笠に着て、国民を思うように弾圧すればよいというものではない。それでは、逆の全体主義に陥ってしまい、国民は、単なる国家の奴隷にすぎなくなってしまうであろう。

また、たとえ、国家は、有事には国民の多大な犠牲を要求しようとしても、だからといって、国民全部を犠牲にすることはできない。もしもそうしたなら、守るべき国家そのものがなくなってしまうであろう。個なくして全体はありえないからである。従って、国家はどこかで停戦を決断し、国家の存続をはかり、祖先と子孫に対して責任を負わねばならないのである。

国家がひとつの共同体だといっても、それは、単に現在の共同体のみを意味するだけではない。共同体は、過去から現在、現在から将来へと、個人を超えて、幾世代もかけて受け継がれていく時間的歴史的共同体でもある。エドモンド・バークが、『フランス革命についての省察』の「国家の聖化」というところで、国家をひとつの合同事業とみて、

「このような合同事業の目的は、おおくの世代によっても達成されえないから、それは、いきている人びとだけのあいだの合同事業ではなく、いきている人びとと死んだ人びととでまわってくる人びととのあいだの、合同事業である」

と言っているのは、共同体というものが、時間的にも拡がりをもったものだということ、表現していると言えるであろう。

だから、現在の共同体は、同時に、過去と将来の共同体にも責任をもっているわけである。国家が、国民の一部を犠牲にしても共同体の存続をはかろうと意志するのは、共同体の以前の世代と次の世代への責任を果たそうとするためでもある。共同体の意志は、共同体の発祥以来、将来にわたっても永続していこうとする意志でもある。愛国心というのが人々の中に生じてくるのも、そのような共同体の伝統と、それなくして自己の生はなかったということへの素朴な愛着心からである。そして、それこそが、共同体としての国家の意志を最終的に規定しているものなのである。

国家は全体と個のバランスによって成り立つ

国家という共同体にあつては、全体と個が、いつも緊張関係にあることによって、均衡を保とうとしている。全体は、自分自身が生きのびるために、個をいつまでも引き寄せ、おこうとするのに対して、個は、全体の犠牲になるまいとして、常に全体から逃れようと

する。しかも、そういう緊張の中で、個は同時に全体を期待し、全体はそれに応えること
によって、均衡をはかるうともしているのである。太陽と惑星のように、全体と個は、そ
ういう相対立する求心力と遠心力の均衡によって、ひとつの国家という太陽系をつくりあ
げようとしていると言えるであろう。

現代国家にあつては、この国家における全体と個の均衡は、全体の方が極端に重んじら
れる全体主義と、個の方が極端に重んじられる自由主義との、相対立する二つの方向に崩
れ去ろうとしている。

しかし、今日の全体主義国家のように、全体が個をすべて犠牲にしまつたら、国家
は健全な国家として成立しない。だから、その点から言えば、個の自由はあくまでも尊重
されねばならないし、また国家成立のためには是非必要なことである。また反対に、今日
の自由主義国家のように、個が全体の支配を嫌い、全体から離れて勝手気侷なことをやり
出しても、国家は衰退してしまう。だから、その点から言えば、全体の秩序もまた尊重さ
れねばならないし、これもまた国家成立のためには不可欠のことなのである。権力や權威、
神聖な神話や象徴、有事の折の有事法制など、国家成立のための求心力が必要なのはその
ためである。

全体と個は、対立するとともに相互に依存し合いながら、平和時とか戦争時とか、いろ
いろの局面で、いつもそれぞれにバランスをとらねばならない。国家経営にあつて最も重
要なことは、この全体と個のバランスをはかることにある。逆に、人間が国家を営んでい
くことの難しさも、ここにあると言えよう。この全体と個が矛盾しながら調和を保ってい
るとき、国家はわずかに共同体として成り立つと言える。これによつて、自由と秩序、権
利と義務、支配と被支配の調和がはかられ、国家が成り立つことになるからである。国家
とは、そういう全体と個の矛盾の統一体なのである。人間がひとりでは生きられないとい
うことは、極めて単純なことなのだが、その中には、また実に多くの矛盾がひとつになつ
て含まれていると言わねばならない。議論の混乱は、この一方のみを主張し合うことから
起きてくると言えるであろう。

自由主義の類落

自由主義と民主主義は区別されねばならない

今日、自由民主主義を採用している諸国家では、一般に、自由主義と民主主義は同じものだと考えられている。しかし、自由主義と民主主義は、果たして同じものなのであろうか。

自由主義は、本来、どのような政体におかれていようとも、個人の能力や意志を十分に発揮できる場所を、法の制定という政治的工夫によって、できるだけ確保しようというところに、その主な目的をおいていた。従って、自由主義という政治理念は、民主主義体制ばかりではなく、他のどのような政治体制下にも存在するわけである。実際、そのような自由主義の理念が厳密な意味で成立したのは、ほとんどの国がまだ君主制をとっていた近世ヨーロッパにおいてであった。モンテスキューやロックが、そのような自由主義の源泉と言われているが、彼らも、『法の本質』や『統治論』において、人間の社会的自由を、法との連関において捉えるとともに、この自由を確保できる政体として、具体的には立憲君主制を求め、純然たる共和制はむしろ斥けたのであった。

確かに、専制君主の恣意によって不法に監禁されたり、死刑に処せられたりすることがないという身体上の自由、つまり安全も保障されなければならないし、また、信仰や思想信条の違いによって、不法に弾圧を受けたりすることのない自由も必要である。その他にも、政治活動の自由、居住や職業選択の自由、経済活動の自由など、多くの自由が、法によって許される範囲内で認められているのは、望ましいことであらう。

しかし、これらの自由の保障のためには、法の制定とその支配さえあれば、一応その目的は達せられるのであって、必ずしも民主主義体制が必要なのではない。つまり、たとえどんなに強力な君主制の権力下にあっても、公正な憲法を定め、この憲法に君主も人民も従うようにすることによって、君主の横暴とか恣意にもとづく権力の濫用を防ぎ、個人の正当な自由を確保することはできるのである。しかも、重要なことは、本来の自由主義は相当抑制の効いたものであって、どこまでも法によって許される自由のみを認めるのであって、法によって許されていない自由まで認めるわけではないということである。その意味では、人民による自由の濫用も、同時に、法によって規制されていると言わねばならない。そのように考えてみるなら、自由主義は、もともと国家の機能、あるいは政治権力の働き方についての思想だったと言える。

それに対して、民主主義の方は、むしろ国家の構造、あるいは政治権力のありかについての思想であって、国家の支配が、ひとりの王または少数の貴族による支配ではなく、多数の人民による支配でなければならないという考えであった。したがって、国家の主権は、ひとりまたは少数の支配者によって独占されるべきではなく、むしろ、多数の人民の中に

あるべきであり、この多数の人民の意志が、政治に反映しなければならないと考える思想であった。だから、民主主義は、どちらかというと、自由より平等の方を中心に考える。しかし、この平等も、本来の民主主義においては、もとは《法の前の平等》を意味していた。つまり、何でも平等でなければならないという考えではなくて、むしろ、思想信条、性別、門閥や階級の違いは一応認めたと、ただ法の前では、それらの違いによって差別を受けないという意味であった。とすれば、自由主義と民主主義は、十八世紀以前のヨーロッパの伝統的あり方では、それぞれ視点を異にした思想であり、概念上異なった思想だったと言わねばならない。

しかし、例えば、ルソーの政治思想にもすでに現われていたように、個々人の自由を確保するには、また、つきつめれば、人民による主権があつた方が望ましいという面もあり、逆に、人民の主権を維持するためには、法による個々人の自由の確保も必要であるという面もあつたと言える。だから、この点では、自由主義と民主主義は、いつでも手を携える可能性があつたと言わねばならない。事実、自由主義と民主主義は、当時の絶対君主の権力に対しては、制限的であるにせよ、否定的であるにせよ、批判的であるという点では一致していたのである。そして、このような自由主義と民主主義がひとつになって、歴史的な大きなうねりの中で、手を携えて絶対王制打倒に向かい、共和制を目指したのが、十八世紀末のあのフランス革命であつた。その人権宣言にも現われているように、ここでは、自由主義が民主主義の中に取り込まれてひとつに合わされ、かくてはじめて、自由民主主義が確立したと言える。だが、フランス革命の当初の理想は、少なくとも理想に限って言えば、それでもまだなお、《法の前の自由》と《法の前の平等》の確保にあつたと言えるであらう。

自由民主主義のもとでは《自由》と《平等》が絶対化される

ところが、この革命とその後の何度かの革命の結果においては、この自由と平等が行き過ぎてしまう。

特に、ここでは《平等》が強調され、《平等》は、法の前の平等という本来の理念から逸脱し、個人的にも、社会的にも、経済的にも、事実上いかなる差別もあつてはならないというところまで行き過ぎてしまう。ここでは、個人の能力や働きにかかわらず、一律平等の分配が要求されるのである。そこには、精神的にも、物質的にも、何ごとであれ多少とも多くを所有している者達から、平等の名のもとに何でも奪い取るとういう大衆の欲望が隠されている。かくて、《平等》は、《法の前の平等》という節度ある平等から、《欲望の平等》という節度なき平等へと墮落していく。

他方、《自由》の方も、法による自由の確保という本来の理念は無視されてしまい、法によつて許されていないことでも何でも勝手にできる自由、というところまで行き過ぎてしまう。法による自由の保障という公的な自由のもとでは、同時に、人々による自由の濫用もまた抑制されていたのだが、やがてそれは忘れられて、人々は、自由の名において、個々

人の恣意的な欲望を無制限に追求していくようになる。公的な自由が、私的な自由にすり変えられるのである。本来の自由主義においては、(自由)はまだ法による節度を保っていたのだが、幾度かの革命を経た揚句、歯止めが効かなくなり、自由は、あらゆる範囲に及び、次第に、節度なき(欲望の自由)へと墮落していったのである。

確かに、フランス革命の人権宣言は、人間の自由と平等を高らかに謳い上げたが、しかし、そこでさえ、(自由)には、その濫用を規制するための法による限界が設けられていたし、(平等)にも、共同の利益のための差別と、能力や徳性の差別が認められていた。ところが、現実には、時のたつのに従ってこれらの限度が忘れ去られていき、かくして、(自由)と(平等)は度はずれなものとなっていったのである。

かくて、絶対化した自由と平等は、相携えて人民の専制のために奉仕することになる。人民が王に代わって支配権を握ると、今度は彼自身が絶対的権力者になり、その結果、人民の自由と平等に少しも反するものは一切許さないということになる。自由民主主義による革命が用意したものは、そういう人民主権という名において行なわれる大衆の専制であつた。

自由民主主義は大衆専制主義になる

大衆専制主義の社会では、指導者は人民の恣意的欲望を反映して選ばれてくるから、それが進展するに従つて、野心家とか策謀家とか、あるいは全く統率力のない暗愚な凡庸人とか、ときには利権屋にすぎないような者が、指導的地位にのしあがってきたりする。およそ一国の指導に当る資格のない者が、国の支配権を握るようになるのである。一般に、近代という時代は、政治的にも社会的にも経済的にも、成り上り者や成金の俗物が人の上に立つ時代なのである。

たとえ仮に、国家の政治を握っていく資格をいくらか備えている指導者が登場してきたとしても、もともと、この自由民主主義体制は、自由と平等の名において、私的利益を追求することのみ関心を集中している大衆の権力の上に成り立っているから、どのような指導者でも、この大衆の要求には逆らうことができない。そのため、公的利益はなおざりにされ、かくて、その指導力を十分発揮することはできなくなる。

確かに、かつての君主制のもとでも、必ずしも優れた統治能力を備えた王が登場してきただけではなく、おおむね、個人的利益にしか関心がなく、権力をそのために私物化していった凡庸な暴君が登場してきて、人民は、それに逆らうことはできなかった。しかし、この君主の権力が、革命によって人民の権力に代わったところで、やはり同じことの繰り返しにすぎなかつた。王の専制が、大衆の専制に代わっただけにすぎなかつたのである。

このような大衆専制主義のもとでは、何よりも、絶対的権力を握っている人民大衆の諸要求が優先するから、国家全体を見渡し、その行末を案する者や、資格のある政治家は、この大衆の権力化された欲望によって封殺されていくようになる。ここでは、本来人の上に立つて指導すべき者が、大衆に黙殺されて出る幕を失い、逆に、本来は指導されるべき

性質の者が、大衆の熱狂的声に押されて人の上に立つという現象が起きる。

自由主義革命、あるいは市民革命を、資本家階級の利益をはかるだけの単なるブルジョア革命にすぎないとし、さらに労働者階級にも自由と平等をよこすべきだとして、プロレタリア革命を目指した社会主義の運動も、少なくとも、自由主義諸国においては、単に民主権の量的拡大をもたらしたにすぎなかった。その意味では、それは、大衆専制主義を徹底したにすぎなかった。実際、自由主義諸国では、普通選挙の実施や労働法の制定や社会福祉の実施などによって、自由・平等の保障の枠に労働者階級も次々と入れていき、労働者階級を小市民化していくとともに、主権をもつ人民の範囲を拡大して、大衆民主主義をつくっていった。それは、確かに、自由主義革命同様、当初は美しい理念をもってはいたが、しかし、その結果もたらされたものが、私的利益にしか関心のない大衆による専制政治にすぎなかったとすれば、必ずしも、手離しで礼讃してよいものでもないであろう。

確かに、近代の政治意識は、人民が政治に積極的に参加し、人民の手で国家をつくりあげていくという確信によって成り立っていた。しかし、実際には、ここでは、人々は、自分達の努力はあまりせずに、何ごとであれ、急激な大衆運動によって、自分達の政治的要求を満足させていくようにするようになる。

ルソーは、『社会契約論』第三編の中で、主権の維持のために、絶えざる人民の集会の必要を説き、その意味では、むしろ民主制を擁護していたのだが、しかし、そのためには、何よりも人民に徳性があり、人々が奢侈に耽ることがないということが必要だと言っている。そうでなければ、公共の仕事に人民の私的利益が影響を及ぼし、国家は、その根本において腐敗することになるからである。さらに、神々からなる人民があるとすれば、この人民は民主制をもって統治を行なうであろうが、しかし、実際の人間には、このような完璧な政体は適さないだろうとも言っている。

ルソーの思想は、確かに、フランス革命のひとつの思想的根拠にされたのだが、そこにはまた、ルソーに対する誤解や曲解もかなりあったと言わねばならない。ルソーは、むしろ古典古代のギリシアやローマの共和制を理想にしていたのであって、必ずしも、フランス革命以後の自由民主主義を予想していたのではなかったであろう。十九世紀以後の民主主義革命は、むしろ人民の徳性の涵養を欠いたままで、民主制をつくりあげてしまったとも言える。そのために、これは、かえって人間の貪欲さと傲慢さの方を解放してしまったのである。

凡庸の勝利と多数者の圧制

このような大衆専制主義のもとでは、凡庸な大衆が巨大な塊になって、同じような凡庸な意見を何度も大声で叫び、かくて『世論』という得体の知れないものをつくる。そして、これによって、掴みどころのないしかも誰も抗しがたい空気をつくりだして、熟慮された理性的意見を封殺してしまう。

新聞は、この大衆の凡庸な意見の代表である。新聞は、いつも大衆の味方と称し、その

場かぎりのいつ変わるかわからない気紛れで無責任な大衆の意見を吸収し、それを国民世論だと言って押しつけてくる。これによって、凡庸な意見が神聖化されるのである。そして、これには誰も反対することができず、たとえ反対しても、その意見は、何度も繰り返して叫ばれる新聞の意見に掻き消されてしまう。自己自身の判断に従って、自己の責任のものもを考えるという本来の自由はここにはない。このようにして、現代の民主主義のもとでは、多数の一般受けする意見が専制的となっていくのである。

このように凡庸な大衆の意見が支配的なところでは、大衆の凡庸さに合致した人物だけが、まるで英雄でもあるかのように祭り上げられたりもする。今日の我が国においても、軽薄な文士や芸人や漫才師までが、選挙で選ばれてきて、まるで立派な政治家でもあるかのようにもはやされたりしているのも、この大衆の支配ということ抜きにしては考えられないであろう。ここでは、ただ大衆の味方だと称して笑顔をふりまいていさえすれば、どんな経歴の持主であっても、大衆の偶像に祭り上げられるのである。新聞やテレビなど、現代のマスコミは、そのような大衆の偶像をつくりだすのに大きな力をもっており、野心家とか革命家は、逆にこれをうまく利用し、大衆を操作することも可能になってくる。

こうして、大衆専制主義のもとでは、大衆的凡庸が勝利を取めるのである。ミルは、すでに『自由論』において、現代を「集団的凡庸性」の支配の時代とみていた。確かに、これは、今日の大衆民主主義の状況に対して予言的なものであった。だが、このような現象は、ヨーロッパの十九世紀半ばごろからすでにみられたのもある。

大衆専制主義の社会は、国家全体への顧慮を欠いた、そのときはずみの欲求に囚われた目先のな大衆が、絶対的な権力を握っている社会である。従って、ここでは、国家は、大衆の気紛れによって支配され、この抗しきれない力に右往左往し、その日暮しを強いられる。こうして、いつの時代にもあったように、民主主義政治は衆愚政治に陥っていく。

かくして、大衆専制主義としての民主主義のもとでは、大衆は、必ずしも具体的な政治権力を握らなくとも、マスコミのつくりだす世論というものを通して、政治的にも社会的にも精神的にも、多数による圧制を行なうことができる。大衆は、大衆の味方と称する知識人や社会運動家や政治家が、マスコミの場をつくりだすもつともらしい意見を通して、自分達の凡庸な意見を、「人民多数の声」に仕立て上げ、人々の魂を支配し、自由で傑出した意見を抑圧することができる。誰が言うでもなく、かつ万人が平均的に語っているこの「大衆の意見」のかもしだす何とはなしの雰囲気は、かつての暴君が傑出した人物に為したような、強権による肉体への弾圧ではないが、しかし、それは、それに匹敵する魂への圧力である。その雰囲気には、誰も抵抗することができず、いかなる批判も許されない。それは、ちょうど、かつての暴君が忠臣の諫言を斥けたのと同じく、一般に、心ある批判を受け付けようとしていない。民主主義における多数者の圧制のもとでは、それにいささかも批判的な者は、ただ無視され封殺されていくだけで、そこには何の名誉もない。

それは、すでに、「民主主義」という名の全体主義だと言ってよいかもしれない。実際、今日の自由主義諸国において、大新聞が、報道という名において飽くことなく繰り返す声

高なキャンペーンは、すでに、全体主義国家での国家権力に操作されたキャンペーンと酷似している。ここでは、〈自由〉〈平等〉〈反戦平和〉〈民主主義〉という相言葉が、これ以上疑ってはならない金科玉条の殺し文句になって、これに少しでも反対すれば、ただちに〈反民主主義者〉〈権威主義者〉〈保守反動〉〈軍国主義者〉というレッテルが貼られ、抹殺される。それは、ちょうど、全体主義国家において、〈民族〉とか〈国家〉という言葉が教化されたり、あるいは〈人民〉とか〈社会主義〉という言葉が絶対化されたりして、それに反対する者は、ただちに〈反国家〉〈国賊〉〈非国民〉、あるいは〈人民の敵〉〈資本主義者〉〈労働者の敵〉というレッテルを貼られて、抹殺されるのと同じである。大衆民主主義のもとでは、新聞は、一種の言論弾圧者の役割を果たしていると言わなければならない。平均人による魂への圧制が加えられるのである。

だが、政治家は、この絶大な力を持った新聞に媚びる以外にないから、国家の政治は、どうしてもこの専制的雰囲気によって左右される。それは、かつての暴君同様、国家を誤った方向に導く危険性を、いつももっていると言わなければならない。パークやミルやトクヴィルが、いずれも近代民主主義の先行きに懐疑的にならざるをえなかったのも、このような多数者の圧制という危険な現象を民主主義にみてとったからであった。

平均化と欲望の肥大化

大衆専制主義としての現代の民主主義は、また、人々の嫉妬心に根差しているから、平等は行き過ぎ、そのため、この社会は地ならしされ、水平化され、平均化されてしまう。ものの見方・考え方においても、男と女の間においても、社会的階層においても、区別が希薄になり、一律化されてしまう。自由主義社会は、平等を旗印にして、人々を、階層的秩序のあった旧体制から根こそぎ抜き取って、一律平等の画一化された社会構造の中に組み入れた。その点では、その後に出てくる社会主義も同様であって、むしろ、その徹底化にすぎなかったと言える。

かくて、ここでは、自由な個性の発現は妨げられることになる。本来〈自由〉という概念は、それぞれ与えられた違った条件のもとでも、自己の能力を発揮できる自由が、法によって保証されているとすることを意味していた。ところが、平等絶対主義は、そもそもこの与えられた条件の違いを認めようとせず、ただひたすら、条件そのものの一律平均化を求めるから、その分、卓越した個性を抑圧することになる。そして、思想信条上そういう平等を批判する自由さえ許されなくなる。たとえ批判しえたとしても、その場合は、平均的大衆の無言の、しかし強力な非難の前に、うしろめたい気持で立ちすくむことを余儀なくされる。

自由と平等は、それぞれを絶対化すれば、もともと矛盾するという面をもっていたのだが、ここでは、この矛盾が極端な仕方でも露呈する。旧体制という共通の敵がある間は、自由と平等は手を結んでいたのだが、この共通の敵がなくなると、今度は、自由と平等との間で互いに仲違いを起すのだとも言えよう。パークやトクヴィルやミルが、自由民主

義の中に、平等絶対主義による（人間の水平化）や（個性の規格化）をみて、悲観的にならざるをえなかったのも、本来の自由主義の立場に立ってのことであった。

実際、人間は、現実には、能力においても、生まれ育ちにおいても、性別においても、必ずしも平等にできているわけではない。ところが、平等絶対主義は、もともと与えられた運命というものを認めようとしなから、この不平等を否認し、一律平均化してしまおうとする。政治的に言っても、指導者と被指導者は平等ということになり、おおよそ秩序というものがなくなる。この平均化された無秩序な社会は、自分では努力せず何でも責任転嫁し、平等な配分を求める怠け者の天下となるだけであろう。現代は、平等の名において、自称弱者が強者になった時代なのである。

また、自由民主主義のもとでは、政治的方面ばかりでなく、文化的方面においても、大衆が力をもっており、その精神的資質に媚びなければ、何ごとも成り立たなくなってくる。そのため、学問や芸術、思想など、文化一般が急速に低俗化していく。いわば、低い方へと平均化していくのである。出版物の質の低下は、その最も顕著な現われである。ここで評価されるのは、いかによいものを書いたかではなく、いかに大量に書いたかである。今日の新聞広告や本屋をみてもわかるように、大衆向けに大量生産された通俗なものが、商品価値があるものとして尊ばれる。かくて、その結果、高貴なもの、程度の高いものが忘却され、その代わり、低俗で程度の低いものがとめどなく氾濫する。そして、やがて、人々は、より高いものを求める感覚を失い、精神的にも墮落していく。

一方、自由民主主義のもとでは、自由・平等のイデオロギーのもとに、人々の欲望が際限なく解放されるから、大衆は、自己自身には求めるところがなくても、国家に対しては、様々の要求をとどまるところなく突きつけてくる。人民主権というイデオロギーにしても、多数の意志に基づく政治という思想にしても、ここでは、結局、欲望の肥大化のイデオロギーにすぎない。しかし、国家は、この国民の過度な要求に合わせて分配してられる間はよいが、やがてそれが不可能になると、今日の自由主義諸国においてみられるように、国家財政は危機に陥り、国家は次第に衰弱していく。

ヘーゲルは、近代の市民社会を（欲望の体系）と呼んで、これを否定的に媒介して克服していくとき、国家はじめて普遍的理性的国家となりうると考えた。しかし、自由民主主義国家では、この国家による制禦が効かなくなり、国民の欲望は、抑制なき暴走を繰り返すことになったのだとも言えよう。もはや、欲望を制禦してそれを国家理性の実現に利用していく（理性的狡智）が働かなくなり、国家は、非理性的な盲目の意志によって支配されるようになったのである。

利益団体の横行と巨大組織化

今日、自由主義諸国において、様々の利益団体が横行しているのも、この欲望の肥大化現象のひとつの結果だと言えるであろう。ここでは、社会のあらゆる階層の大衆が、それぞれ自分達の共通利益のもとに寄り集り、いろいろな団体や組織をつくり、さらに、その

組織の利益代表を議会に送り込んで、政府に様々な圧力をかけていく。かくて、議会は様々な利益代表の集団と化し、議員は、もはや、個人の良心に基づいて国政全体について意見を述べるのではなく、単に、利益団体の代表として意見を述べるに過ぎなくなる。ここでは、政治家は、単に、利益集団と国家とのパイプ役にすぎない。そのために、国家全体の利益にかかわる事柄は、誰も代表しないという結果にさえるのである。むしろ、公的利益を私的利益に還元しようという物盗り主義がはびこる。その結果、国家の安全とか、国家全体の財政は、おろそかにされるという傾向を示すようになる。自由主義諸国にみられる政治的腐敗という現象も、政治家が誰も国家のことを考えず、ただ自分の支持者や、派閥や党のことだけしか考えないところからくると言えよう。

政府は政府の方で、政党や議会などを通して上ってくる圧力団体の諸要求を、ただ調整しているだけの、単なる調整機関にすぎなくなる。あるいは、かくて、この国家は、ただ、様々な圧力団体の言うことを何でも聞いて、何でも保障していく過保護国家になってしまう。今日の福祉国家の理想も、現実には、そのような過保護国家を生み出すことになった。その意味では、自由民主主義国家の国家権力というものは、およそ強力な国家権力と言えないようなものではなく、むしろ、統治能力の弱い国家だと言わねばならない。この国の指導者が、妥協と調整のみに汲々とするリーダーシップの弱い指導者になってしまうのは、そのためである。自由主義諸国では、自由と平等が保証されすぎているから、それが、結果として、気紛れな大衆の圧力運動の時代をもたらしたのである。国家が、ひとつの徳ある共同体として成り立つ必要があるとすれば、自由民主主義の結果は、そこからはかなり程遠いものだったと言えるであろう。

今日の自由主義国家が巨大な組織国家になったのも、この欲望の増大ということからくることである。ここでは、多くの圧力組織を通して、国民の要求が国家の中枢に集中的に集約されてくるから、それを処理するために、国家は巨大な官僚組織を必要とするようになる。しかも、この要求はとどまるどころを知らずに増大の一途を辿っていくから、この行政組織も、それに比例して膨張していく。そして、それは、ついには巨怪な怪物のような巨大組織にまで成長する。

自由主義というものは、もとは、自分達のこととは自分達の責任のもので自由にやっつけていくから、国家は、個人の自由の保障や秩序と安全の維持以外に、あまり個人に干渉してくれないなどという個人主義に根差していた。ところが、この自由主義が民主主義と結合された結果は、何から何まで国家に面倒をみてもらおうという依存心の強い国民を生み出してしまった。そのために、国家は、過保護なくらいに個人の生活に介入してくるようになったのである。自由主義諸国において巨大組織国家ができたのは、そのような過程においてである。

そして、その結果、個々人は、逆にこの巨大組織国家に管理され、平均化された単なる欲望のアトムのようなものとなってしまふ。ここでは、国民は、巨大な官僚組織の帳表の中に表われてくるだけの単なる数にすぎなくなる。官僚組織によって、国民がいつも形式

主義的な非情緒的な扱いを受けがちなのは、さかのぼれば、個々人の要求があまりにも大量になったということに由来していることなのである。現代国家は、中央集権化が進み、国家の機械化が進むと言われるが、それは、ひとつには、個々人の欲望の過度な増大を処理しなければならぬところからくるのである。

その点では、自由主義国家は、社会主義国家と同様な傾向を示すことになる。社会主義国は、むしろ上からの計画と統制によってではあるが、これも、やはり同じような巨大官僚体制を擁し、国民大衆はそれによって操作される数にすぎなくなる。いずれにしても、この点では、自由主義国と社会主義国は、同じような方向へと収斂していくことになる。その意味では、大衆民主主義の世界では、個々人は、自らの欲望に隷従してしまっただけとも言えよう。

確かに、今日の政治においても、一見、理想の政治が行なわれているかにも見えるときもある。つまり、昔から、統治者は、民生の安定のために、いつも民の声を聞いて、民のために政治を行なうのが理想の政治だと言われてきたが、今日においても、そういう考えで政治が行なわれているかにも見えるときもある。しかし、それも、今日では、単に国民のいろいろの欲望や圧力にただ迎合しているだけにすぎない。それは、単に、墮落した国家において、理想の政治が模倣されているというにすぎないのである。

自由民主主義革命は、個々人を過去の封建体制の構造から解放したと言われるが、しかし、その結果、個々人は共同体から離散して、バラバラのアトム的大衆と化してしまった。そのアトム化した個々人を、様々の利益団体をはじめ多くの政治的社会的組織が吸収し、それらによってひとつの巨大組織国家が形成され、その中に、個々人が組み込まれていくようになったのである。ここでは、国民の自主的精神は希薄になり、本来の自由は失われる。行政家も、ただ巨大組織の中で機械的にものごとを処理する能力のある者のみが、有能な行政家とみられるようになる。全体は個のためにあり、個は全体のためにあり、かくて調和のとれた共同体としてのあり方が理想的国家のあり方だとすれば、現代の自由主義のもとでの巨大組織国家は、相当に懸け離れた状態にあると言えるであろう。

全体の秩序と個の自由の均衡がとれているとき、国家はわずかに共同体として成立する。ところが、現代ではこの均衡が崩れ、自由主義にあつては、それは個の自由の側に過度に偏る。今日の自由主義国家にみられる様々の頹落状況は、この偏りからくると言えるであろう。

全体主義の陥穽

全体主義国家はどのようにして生まれたか

よく知られていることだが、第一次大戦での敗北とともに、一九一九年にドイツに成立したワイマール共和制は、当時としては史上最も民主的な体制だと言われた。事実、ワイマール国民議会が成立した共和国憲法、ワイマール憲法は、主権在民の原則を確立し、二十才以上の男女の普通選挙制度や、直接投票による大統領制を規定している。この体制のもとで、敗戦国ドイツは、適切な経済政策の効果も手伝って、急速に復興していった。

ところが、一九二九年の世界恐慌は、復興ドイツの出鼻をくじき、ドイツは、他の資本主義諸国同様深刻な経済危機に陥り、社会は、極右や極左勢力の台頭のもと、混乱を極めた。ヒトラーのナチスが勢力を拡大してきたのは、そのような状況下においてであった。ヒトラーは、国民に、ヴェルサイユ条約の破棄による対外債務の破棄をはじめ、国家社会主義的政策を次々と約束し、脆弱な共和国政府への国民の不满を吸収しながら、民族の血の団結と大ドイツ主義をスローガンにして、国民大衆の絶大な人気を獲得していった。その結果、ついに一九三三年にナチスを第一党に仕立て上げ、翌三年には首相に就任、さらに、三四年には大統領制を廃して總統制を確立し、全く民主的議会の手続によって、その独裁体制を樹立していった。そして、内に対しては、反対派の粛清やユダヤ人の追放、虐殺、思想統制などを断行し、外に対しては、ヴェルサイユ条約を破棄し、軍備を増強し、対外戦争を企て、その侵略政策を推進していった。それとともに、ヒトラーは急速に神格化され、かくて、国民は、ヒトラーと一握りのナチ党員の占有する「国家」に組み込まれ、ドイツは、一個の強大な全体主義国家に変貌したのである。

ただ、しかし、ここで重要なことは、国家社会主義による全体主義国家が、ワイマール共和制の最も進んだ自由民主主義体制から登場しえたということである。

これと似かよったことは、状況と手段こそ違え、共産主義による全体主義国家の成立についても言えるかもしれない。

実際、十九世紀前半からヨーロッパに登場してきた社会主義思想の前提には、それに先立って、自由主義革命によって醸成されていた民衆の自由・平等への飽くことのない要求があった。多くの理論家や社会運動家が、この要求に呼応して民衆の指導者として登場し、土地をはじめとする私有財産や生産手段の共有、およびその平等な分配など、多くのことを民衆に約束することによって、理想社会の実現を目指していった。

マルクスの共産主義思想は、その理論づけの代表的なものであった。彼は、歴史は、経済の矛盾すなわち生産力と生産関係の矛盾から生まれる階級闘争によって発展すると考えた。そして、この階級闘争史観からみれば、現代は資本家階級と労働者階級の階級闘争の時代であって、ここでは不平等が充満し、本当の自由と平等は実現されていない。事実、産業革命

のち、資本主義経済のもとでは、産業ブルジョアジーが富を独占し、労働者は極貧のうちに苦しめねばならなくなった。自由・平等であるはずが、資本家階級と労働者階級という新しい階級分化が起き、労働者には何の自由も平等もない。今こそ労働者が立ち上がって、資本家を倒し、自分達だけで国家をつくっていく時である。そして、生産手段を共有にし、真に自由で平等な社会を実現する時であると考えた。

しかし、この共産革命は、現実には、ヨーロッパでは成功せず、後進国ロシアで成功することになった。ロシアにおいても、十九世紀初頭以来、ヨーロッパから自由主義思想が流入して、人々の自由と平等を求める声は次第に大きくなり、ツァー体制を揺るがすほどになっていた。マルクス主義の階級闘争理論も、この自由と平等を求める風潮とともに受け入れられ、社会主義運動も、十九世紀末には無視できない勢力に発展していった。そして、ついに、二十世紀初頭、第一次大戦での国民生活の破綻を契機に、レーニンによる共産主義革命が成功したのである。

ところが、この革命を成功に導いた民衆の指導者達は、確かにはじめのうちは、約束通り土地や工場の国有化などを実行して、国民生活の向上をはかった。しかし、やがてそのためにかえって国民生産が落ち込んで、国家経済が破綻をきたすと、人民を次第に共産主義国家建設のために狩り出し、かくて、この国の指導者達は、急速に独裁制への道を歩んで行くようになった。そして、反対者がいれば、彼らは、支配を続けていくために次々と粛清を断行していった。スターリンの恐怖政治は、その最も顕著な例である。この独裁者は、自己一身にあらゆる権力を集中させ、その結果、彼は次第に神格化されるようになっていった。彼はまた、多くの国家をソヴェト体制の中に併合するとともに、第二次大戦でのヨーロッパの混乱に乗じて、東欧を勢力圏に収め、さらに、革命輸出のために軍備を増強して、東アジア各国の内戦を援助し、対外膨張を企てた。しかも、そのために、国内の国民生活は犠牲にされていったのである。

こうして、この国は、少数の革命家達、レーニンやスターリンなどが、国家のあらゆる権力を握って人民を支配するという全体主義国家になっていった。ここでは、国民は、指導者のためにのみ働かされるにすぎず、国家の単なる道具にすぎない。そして、指導者は、逆に国家権力を利用して特権階級を形成し、その一方、下層の人民は、日常の生活物資にさえこと欠くようになってしまった。つまり、指導する者と指導される者との関係が、いわば搾取・被搾取の関係になり、新しい意味での階級社会ができあがってしまったのである。人民のなかにそれを批判する者でもいれば、容赦なく弾圧され、かくて、はじめに約束された自由と平等を民衆は失った。

民主主義は全体主義に転化する

このように、今世紀になって登場してきた国家社会主義による全体主義も、共産主義による全体主義も、共に、それ以前に浸透していた自由民主主義的風潮から生じてきたものである。

もともと、自由民主主義革命は、封建君主を倒して人民主権の国家をつくることを目指していた。ところが、いざそれに成功して、人民が自ら支配権を握ることができるようになるか、あるいは、そういう風潮が醸し出されると、さらに、そこから、「君達はまだ金持階級に支配されている。金持は得をし、貧乏人は損をしている」というイデオロギーをふりかざして、民衆を煽動し、民衆にあらゆることを請け合せて、これを操って行く革命家や野心家が登場してくる。民衆は、彼らを、最初のうちは人民の味方と思込んで、自分達の偶像に祭り上げる。

かくて、革命家は、民衆のこの上もなく大きな支持のもとに政権を倒し、自ら実権を握って、人民の支配者になる。彼は、最初のうちは、人民に誓約した土地の分配や、その他人民の利益になることをやってくれるが、しかし、それがやがて不可能になってくると、今度は、彼は、人民の不満が自分自身に跳ね返ってはこないかと心配し、反対者を次々と粛清し、代りに、多くの追従者や軍隊で自分のまわりを固め、権力をわがものにして、逆に人民を弾圧しだす。そして、戦争を企てて、人民をこれに狩り出す。こうして、彼は一個の独裁者となる。このとき、人民は大変な怪物を生み出したことに気づくが、気づいたときには、もうすでに遅い。人々は、独裁政治のもとで、長い間悲惨な忍従の生活を続けねばならなくなるのである。

自由民主主義的風潮から一個の全体主義が生み出されてくるありさまは、およそそのような過程を通してである。これと全く同じことは、すでにプラトンが、『国家』第八巻の民主制から君主制への移行の叙述のところで述べている。彼は、民主制が善と定める自由への飽くことなき欲求と、他のすべてへの無関心によって、民主制はまさにその反対のものに転化するともみている。何ごとであれ、あまりに度が過ぎるといことは、逆に、反対の方向へと大きな変化をひきおこしがちなものである。プラトンが叙述していることは、彼自身が、当時の混乱したアテナイの社会状況で実際に経験したことであるが、これはまた、現代の自由民主主義的風潮からヒトラーやスターリンの全体主義が生み出されてくる過程を、期せずして予言していたものとみてもよいであろう。民主主義は、これが行き過ぎて、しかも適当な時と場さえ得れば、いつでも一党一派の独裁になり、最後には一人の独裁者の支配に転化して、人民の名における専制政治に陥る可能性があるということになる。民主主義のもとでは、人民の代理人と称する者が、主権をもった人民の権威を借りて、いつも権力を奪うことができるからである。一般意志は、常に特殊意志によって略奪される運命にあると言わねばならない。

十九世紀以来の自由民主主義革命は、伝統的共同社会を壊して、これを、規格化され平均化された社会にしてしまった。ここまできると、これを集約して中央集権国家に仕立て上げ、しかも、その中核にひとりの独裁者さえ代入すれば、もうそれは、一個の全体主義国家に変貌しうるわけである。従って、全体主義的独裁というものは、とんでもないところから生成してくるものではなく、むしろ、身近なところから生成してくるものだと言わねばならない。例えば、私達の日本でも、一部の政党や労働組合や宗教団体では、すでに一種の独裁体制が

確立している団体がある。もしも仮に、それらのひとつが、時の僥倖を得て国家権力そのものを握ったとすれば、国家全体が、そのような一党派によって牛耳られる全体主義になってしまうことは、それほど困難なことではないであろう。

自由民主主義体制は、もともと、あらゆる自由とあらゆる平等を容認している体制なので、そういう自由・平等を破壊する集団が、他ならぬ自由・平等の名において登場して、それを阻止することはできないという矛盾をもっている。従って、そういう専制主義的党派が、全く民主的な手続きでもって国家権力を独占する可能性は、いつでもありうることになる。ヒトラーは、そのような手続きを踏んで登場してきたのである。まずナチスをつくり、その党員を拡大し、そして、他の財界や軍部の応援も得て選挙で多数を占め、他の政党との連合もやっけて、結局政権を奪取した。従って、彼らは、最初から最後まで、自分の国家は人民主権による民主主義だと詐称することができる。しかし、そうこうしているうちに、人々が気がついたときには、ひとりの独裁者によって、国家は完全に独占されてしまっていたということになるのである。民主主義は、まさに自らの自由という原理によって滅び、反対の全体主義的独裁制に転化する可能性を、いつももっているとさえ言う。

第二次大戦以来、自由主義と、ナチズムや共産主義などの全体主義とは、互いに敵対し戦ってきたが、しかし、もとをただせば根は同じところにある。全体主義は、いわば、自由主義の鬼子として登場してきたのだとも言えよう。

全体主義革命はエリート革命にすぎない

全体主義革命は、少数の革命家が、人民の味方と称して大衆のあらゆる欲望を吸収し、権力を倒して自らが権力を奪取しようというひとつの権力思想に根差している。そうでなければ、ジャコバン党の独裁とか、ナポレオン三世の独裁とか、ナチスの独裁とか、ソヴィエト政権の独裁ということが、自由主義的風潮の中から登場してきうることが理解できないであろう。

現に、左右いずれの全体主義であろうと、革命家は、比較的恵まれた階級から出てくることが多く、無産階級から出てくることはむしろ少ない。一番下層の人民は、いつの時代でも、自ら指導するということはなく、いつも指導されることに甘んじている。つまり、少数の恵まれた階級、しかもその階級の中の不満分子が、人民を煽って権力を篡奪しようとするというのが、革命の現実である。そういう意味では、いつの時代でも、人民は取り残されたままだということにもなる。

しかも、いつの時代でも、そのようなデマゴグのまわりには、一群の知識人達が集まってきた。これがアジェーターの役割を果たす。彼らは、「君達は搾取されているのだ」と人民の感情に訴え、これを啓蒙と称する。進歩的知識人は、そういう仕方では絶えず反権力を唱え、「今こそ人民よ立ち上がれ」と言うが、それは、結局ひとりの独裁者を生み出すか、あるいは自らが支配者になるか、いずれかだということになってしまう。彼らの反権力思想は、反権力という名の権力思想にすぎない。革命の実体は、およそ、そのようなものである。

とすれば、革命という権力闘争も、その実は、指導者階級間の闘いにすぎないと言わねばならない。それは、権力をすずもっている階層に対する権力をまだもっていない階層の闘いであり、後者が前者を倒してのしあがろうという運動にすぎない。だからこそ、支配者を批判するときは、反権力を叫び、自らが権力を握ったときには、かつての支配者以上に権力を濫用するのである。〔搾取のない社会の実現〕とか〔人民による独裁〕とか、表向きの美辞麗句の裏には、意識しようとしまいと、そのようなどろどろとした権力欲が渦巻いている。そのような外面と内実の乖離に、全体主義の陥穽はある。その意味では、「革命とはエリート単なる交替にすぎない」というパレートのエリート循環論は、革命の実体をよく説明していると言わなければならない。

大衆ひとりひとりが、自立した意見を出し合って、自分達で政治を行なうというのが、本来の自由民主主義の原理であったが、現実には、大衆は、そういう自立した意見をもっていない。大衆は、マスコミや大衆煽動家や革命家などによってつくられた意見を、ただオウム返しに言うにすぎない。いわゆる大衆操作がなされ、大衆が、その線に添って、一定の方向へ脱兎のごとく動いていくことがありうるのはそのためである。だからこそ、革命家は、ひとつの組織をつくって、その組織の声を（大衆の声）にすりかえ、そして、自分達の都合のよい方向に政治を引っばっていくということも可能なのである。平均化され水平化された社会においては、それはむしろ容易である。かつてまだ確固として残っていた地縁共同体などでは、人々は、大地にしっかりと根を下してなかなか動かなかったから、そのような大衆操作は必ずしも容易ではなかった。しかし、そのような共同体が破壊された今日の社会、特に都市部などでは、大衆は、バラバラにアトム化されバラバラのようになってしまっているから、左右を問わず、どんな方向へでも動いていく可能性をもっている。

王政のもとでも、多くの野心家が、王様に取り入って、王政を自分の都合のよい方向に動かそうとしたものである。ちょうど、それと同じように、大衆社会においては、大衆が王様であるから、この大衆に多くの野心的な煽動家が迎合し、これを逆に、自分の都合のよい方向にもっていくとする。実際、アトム化し水平化した大衆は、与えられたふんだんな自由でそれほど容易に耐えうるものではなく、常に自由を預けるものを求めている。そこに、その自由を預かるひとりの革命家が登場してきても、何ら不思議なことではないであろう。かつてのヒトラー現象も、そのような大衆社会特有の現立った現象であった。そのことは、また、すでにドストエフスキーが『カラマーゾフの兄弟』の中でも指摘していたことであり、エーリッヒ・フロムが『自由からの逃走』で主題的に取り上げたことでもある。現代の大衆は、自由を確保しているのではなく、自由を預けうる者を探しているのである。

しかし、そのようにして大衆の自由を預かった革命家が、革命に成功して権力を握った暁には、それはひとつの権力思想にすぎなかったのだから、当然のことながら、大衆は逆に自由を失い、ひどい隷属状態に落ち込んでしまうということにもなる。それどころか、ここでは、自由ばかりかパンさえも失うという結果になるであろう。

『一九八四年』の著者、ジョージ・オーウェルは、その前に書かれた作品『動物農場』の

中で、このような全体主義革命の過程とその意外な結果を、巧みに寓話化している。

そこでは、「動物達は人間によって搾取されている。今こそ叛乱を起こして人間を追放すべきだ」という老牡豚の予言を信じ、動物農場の動物達は、知力に優れた豚達の指導のもとに叛乱を起こし、革命に成功する。ところが、この農場では、はじめのうちこそ生産性もあがり、園内体制も整備されてはいくが、しかし、次第に豚達の力が強くなっていき、いつしか農場の運営は豚達によって取り行なわれるようになっていく。そして、その豚達間の権力闘争に勝ったナポレオンという豚は、やがてリーダーと呼ばれて崇拜されるが、しかし、このナポレオンによって推進された風車構築は、完成半ばにして大風で崩壊、冬の訪れとともに食糧が不足し、動物達は絶望感に襲われる。さらに、それに加えて、ナポレオンに命令に従わなかった者は極刑に処せられるようにさえなり、こうして、ナポレオンによる完全な独裁体制ができていく。しかも、ここでは、動物達の知らないうちに人間と再び結託した豚、およびその手先の犬達は、贅沢三昧に暮すが、体制下の動物達は、終始空腹を抱えねばならなくなるという結果に終わる。

ジョージ・オーウェルは、このように、革命が次第に全体主義になっていく過程を巧みな寓話にしているが、これは、ロシア革命の実験とその幻滅に対するひとつの戯画であったと言えよう。

権力思想としての共産主義

歴史の現象をそのようにみていくなら、二十世紀の共産主義も、他の全体主義同様、ひとつの権力思想であったと言えることができる。しかも、そういう権力思想的部分は、共産主義を理論化したマルクスの思想そのものに、すでに潜んでいたものであった。マルクスの考えは、資本家階級を打ち倒して、プロレタリアート独裁の国家をつくるというところにあつたのだから、それが、プロレタリアート独裁という名における少数独裁体制になっていく可能性は、当初から含まれていたと言わねばならない。そのことは、当時の無政府主義者ブルードンなども、つとに指摘していたことでもあった。

マルクスの思想においては、自由主義国家は、ブルジョアジーの階級的利益の道具にすぎないと考えられる。だからこそ、プロレタリアートは団結して、ブルジョアジーの支配を転覆し、自らの支配権を確立しなければならないと考えられる。とすれば、共産主義革命は、ブルジョアジーを倒して、プロレタリアートが自ら権力を握っていきこうとする権力思想だったということにもなる。しかも、それが、プロレタリアートを指導する革命家達の権力闘争のイデオロギーにすぎなかったとすれば、これもなおエリート革命のひとつだったと言えるであろう。

実際、共産革命の指導者も、どちらかというところ、恵まれた階層の子弟が多かったのである。特に、「我々は搾取され損をし、金持だけが得をしている」というマルクス主義のイデオロギーは、民衆の嫉妬心や恨みの感情に訴える要素が強い。そこへ、不満をもった知識層や資本家や地主の子弟が、自らの恨みと弱みを二重映しにして、この民衆の嫉妬心を、革命のエ

ネルギーに仕立て上げていっても不思議ではない。下部構造が上部構造を規定するという考えにしても、歴史は階級闘争によって発展してきたという歴史観にしても、どれも、結果的には、民衆の嫉妬心に訴えて革命を行ない、彼ら自らが権力を獲得するための単なる道具にすぎなかったとも言える。そうでなければ、スターリンの独裁体制などが生み出されてくることが理解できないであろう。

十九世紀以来の大衆社会は、自分達だけが損をし、一部の支配者層のみが得をしているという嫉妬心によって成り立っている。そこへ、野心的革命家達が、大衆に対してより多くの平等を与えることを約束し、「支配者を倒して人民の独裁を打ち立てねばならない」というようなイデオロギーを掲げ、取り入ってくる。そのようなイデオロギーは、確かにキラ星のごとき正義に満ちているが、その背後には、満たされぬ大衆の嫉妬心が潜んでいる。その正義は、嫉妬心の裏返しとして、これが装う正義にすぎない。

キエルケゴールやニーチェがすでに洞察しているように、十九世紀という時代は、いわば《嫉妬の時代》であった。マルクスの唯物弁証法という巨大な理論体系も、その堅固な論理の枠組みをはずしてしまえば、案外に、そのような時代の嫉妬心の表現にすぎないとも言える。それは、何よりも人々の被害者意識に訴える力があるし、逆にまた、そのような被害者意識を掘り起しているという面もあるのである。

それゆえに、また、そのような恨みと憎しみから生まれきた共産主義思想が、現実の権力を握ると、その非人間的憎悪の本質を露呈することにもなる。例えば、粛清というような現象が、革命には必ずと言っていいほど伴うのも、そういう憎悪の本質のひとつの現われである。憎しみによって成立する権力は、自己の敵対者を容易に抹殺することができるし、それどころか逆に、積極的に抹殺すべき敵対者をつくりだしていくことさえなる。ソルジエニツインが指摘した国家全体の収容所群島化という現象も、そういう人間の暗い欲望に根差した政治体制からくることである。

特に、このマルクス主義がレーニンによって受け継がれると、それが明らかに権力思想であったということが、顕在化してくる。というのは、レーニンの考えは、革命はただ情勢を待っているのではなく、積極的に情勢をつくりだしていくものだという考えに基づいているからである。したがって、レーニンにおいては、革命運動は人工的に組織化され、農民や労働者は意識的に煽動され、教育され、啓蒙され、そして革命のエネルギーに仕立て上げられていく。そのためには、少数の革命家が積極的に指導していかなばならないというのが、レーニンの組織論であった。このようなところまでくれば、その革命が成功したときには、革命家達が絶対の権力を握る全体主義的独裁制ができあがることは明らかであろう。現に、それは、スターリンに至って完成することになったのである。

この政府は、本来は《人民》のための政府であつたはずなのだが、現実には、その《人民》の中から、実際の人民が抜け落ちてしまうということにもなる。そのため、プロレタリアート独裁という大義名分に、意外なことに、プロレタリアートは絶対に反抗することができないということになる。人民主権というイデオロギーも、結局、それを標榜する職業的革命的

家の単なる権力奪取の手段として、利用されたにすぎなかったのである。

人民というものは、必ずしも自分から立ち上がるものではなく、どんな体制であっても、いかに生きのびていくかということだけを考えている。そのためには、どのようなものでも利用して、したたかに生きていこうとする。どこの世界でも、そのように一般大衆に大差はないとすれば、革命というものは、やはり、体制をつくりだす者の間の権力闘争にすぎないことになる。

全体主義は独裁主義になる

全体主義国家は独裁主義になっっていく。

独裁者は、はじめのうちは、人民の英雄待望の気運のもとに登場するが、この大衆の期待はあまりにも過大であるから、たとえ独裁者たりとも、それに応えることはできなくなる。そうすると、やがて彼は、自己の地位が脅かされはしないかと心配し出し、不安に駆られてくる。それとともに猜疑心が彼の魂を占領し、彼は、自分の反対者やさらに味方にさえも恐れを抱くようになる。独裁者は、外からみれば、あたかも強胆な人物でもあるかのようにみえるが、実際には、よく言われるように、小心で臆病で神経質な人物なのである。そのために、彼は、秘密警察をつくり、少しでも怪しい者がいれば、これを逮捕し誅伐する。もしも、これを諷める臣下がいれば、これも、自らの地位を脅かす謀反者として処罰し殺害する。その結果、彼のまわりは、ただ彼に媚び諂ひ追従する者ばかりになり、彼は、次第に全能の神のごとくに崇拜されるようになる。個人崇拜というものが起きてくるのは、そのためである。個人崇拜の宣伝は国家の隅々に及ぶから、人民もまたこれに乗せられ、もはや誰も批判めいたことは一言も言えなくなる。

これと同じことは、すでにプラトンが、『国家』第八巻の僭主制の生成のところで語っている。しかし、現代の全体主義は、おそらく、プラトンの時代の僭主制以上の独裁制だと言わねばならないであろう。

かくて、全体主義的独裁制のもとでは、人民は、国家の奴隷のような状態に落とし入れられる。国家は、指導という形で人民を統制し、抑圧するのである。ここでは、言論および思想も独裁体制によって統制され、しかも、あらゆることが国家によって計画されるから、独裁者、およびそれを取り巻く少数の指導者の意のままに、人民は動かされる。そのため、国家権力は、直接、個人の私的な生活にまで容赦なく介入してくる。極端な場合には、家族さえも解体されることがある。例えば、スターリン時代の密告制度のように、自分の利益のために家族を売るといふようなことさえ行なわれる。それどころか、国家権力は、個人の魂の内部にまで侵入してきて、これを支配する。魂を支配するのは、宗教的信条とか思想信条など、人生観・世界観にかかわる事柄のみであるはずなのに、全体主義国家のイデオロギーは、この宗教的思想的信条をも駆逐して、個人の内面生活をも左右しようとする。政治的イデオロギーが、逆に宗教的役割をも果たそうとするのである。共産主義国において、旧来の宗教が弾圧されるのはそのためである。

かつて、近代以前の封建社会においては、国家体制以前に、地縁共同体や地方権力や宗教教団が存在していて、これらがいわば一種の緩衝地帯を形成していたから、国家権力は、それほど簡単に個人や個人の私生活にまで介入することは許されなかった。むしろ、かつての国家権力は、そのような様々の地方権力の連合体のような形をとって、ようやく中央権力となりえたと言わなければならない。

ところが、近代の自由主義革命は、そのような中間の共同体の力を剥奪して、個人をアトム化してしまったから、国家権力は、このアトム化された大衆を容易に組織することができ、同時に、個人の私生活にまで介入することができるようになったのである。全体主義国家は、そのような中央集権国家のいわば極限状態であって、ここでは、人民は、国家によって操作され統制される単なる数にすぎなくなってしまう。全体主義における人民の隷属化の本質は、その辺のところに深い根をもっている。

他方、全体主義国家では、権力が極端に集中し、しかも、人民の意志をほとんど聞かなくともうことがないから、ここでは、権力者の支配は長期にわたり、かつ、その権力の座をめぐって絶えざる権力闘争が行なわれる。それは、人民の一般意志とは関係なく、そこから懸け離れたところで行なわれるために、どうしても腐敗することを免れない。権力者は人民のための政治を忘れ、ただ（人民のため）という大義名分のもとに、むしろ私腹を肥すということにさえなる。

また、全体主義国家では、経済、行政、立法、司法、教育、あらゆることが、すべて指導者の計画に基づいて、その計画のための巨大な官僚体制ができていく。全体主義国家の強力な権力機構は、そのような巨大な官僚体制によって支えられるのである。こうして、この国家は巨大な組織国家となる。ここでは、国民は、ただ単なる労働力の一単位として計算され、計画され、統計にとられ、管理される量にすぎなくなる。管理社会化という現象は、むしろ共産主義をはじめとする全体主義国家において、極端な仕方で見られる。だから、これを度外視して、自由主義国家の管理社会化のみをことさらに拡大し、これを非難するのは、偏った見方だと言わなければならない。ジョージ・オーウェルの『一九八四年』で描かれた恐るべき管理国家、（オセアニア国）なども、むしろ、そのような全体主義国家のカリカチュアだったのであり、我が国で言われているように、自由主義国家における高度技術社会の管理社会化を揶揄したものではなかったであろう。

またさらに、全体主義国家には、必ずと言ってよいほど、対外膨張ということがつきまとう。独裁者は、国民にあまりにも多くのことを約束しているために、そのような約束を満たすことができず、その結果国民の不満は募ってくる。さらに、これを弾圧すれば、人民の反抗心はますます増幅するから、この反抗の気運が独裁者自身に跳ね返ってくるのをそらすために、独裁者は対外戦争を企てることになるのである。ヒトラーなどはその典型であるが、共産主義国家も例外ではない。ソヴィエト・ロシアなども、第二次大戦前後から今日に至るまで、東欧、東アジア、中東、アフリカ、中南米と、とどまるところを知らず、その勢力圏を拡張してきた。これも、ある意味では国内的事情からくることであって、ほとんど不可避

的な動きであったとも言える。(帝国主義からの人民の解放)という共産主義の世界革命のイデオロギーも、単にそのような膨張の口実にすぎなかったともみることができる。

思想の独善性から虐殺も起きる

全体主義革命は、イデオロギーによる革命である。近代以前の単なる自然発生的な暴動とか民衆蜂起とは違って、それはひとつの確固とした理念をもち、堅固な世界観・歴史観によって構築された巨大な観念体系をもっている。したがって、革命成功後も、そのようなイデオロギーに基づいて支配が行なわれる。しかも、そこでは、そのイデオロギーは絶対のものであり、金科玉条の侵すべからざるドグマを形成する。そのために、その支配は教条主義になり、その教条に少しでも反対すれば、それは絶対の悪とみなされ、そして悪は滅ぼさねばならぬと信じ込まれる。その結果、そのイデオロギーに批判的な者は、これを死刑にしたり、国外追放にしたり、強制収容所に送ったりするというようなことが起きる。

革命途上で大量虐殺が行なわれたりするのも、そのためである。ここでは、単に指導者達のイデオロギーに反する者を殺すばかりでなく、ともかく指導者の気に入らない者は、すべて(人民の敵)(反革命主義者)というレッテルを貼り、抹殺していくことになる。しかも、それは、決して悪をなしているという意識のもとで行なわれるのではなく、逆に、善をなしているという意識のもとで行なわれる。イデオロギーが絶対の善であり、その善がほとんど狂信的に信じられているのだから、それに反する者は悪であって、悪は排除されねばならないと考えられるのである。

カンボジアのポル・ポト政権による革命で起きた大量虐殺などでも、彼らには、別に悪いことをしているという意識はなかった。むしろ、彼らは、良いことをしているという意識をもっていたのである。絶対の善を実現しようとする結果が、大量虐殺という絶対の悪を生み出すことになるのである。絶対の善を行なおうとすることによって、逆に悪を行なっているという事実があることを理解しなければ、そのような戦慄すべき現象が起きることがわからないであろう。全体主義国家における為政者による極端なまでの恐ろしい残虐行為は、思想の独善性ということに由来すると言わねばならない。全体主義では、支配者が我が身ひとりの考えを善と信じ、他の別の考えを容認しないがゆえに、それ自身が極端な悪になるのである。

例えば、ナチズムでは、(民族の優秀性)とか(血と土)とかの観念形態が絶対化され、そこからユダヤ人の大量虐殺も起きたのである。共産主義においても、(人民)とか(労働者)とか(社会主義建設)とかいうイデオロギーが絶対の善とみなされ、そのために、ここでも多くの虐殺がいつも平気でなされた。しかも、その観念形態はすでにひとり歩きしてしまっているから、それはどのようなものとも結びつきうる。従って、それが、その時の権力者の勝手な恣意と結びついてもおかしくはない。レーニンやスターリンが、(左翼小児病)とか(左翼冒險主義)とかいうレッテルを貼って、敵対者を次々と粛清していったのも、そのような例のひとつであろう。かつて共産中国でも、例えば毛沢東の文化大革命などにおい

ては、純粹イデオロギーが優先されたから、多くの批判者が、(走資派)とか(反革命論者)とかいうレッテルを貼られて、徹底弾圧された。

全体主義国家においては、イデオロギーは法以上の力であるから、このイデオロギーを権力によって所有している支配者が、法を無視して専横を行なうことができる。また人民裁判などにおいても、単純なイデオロギーの中に、人民の暗い欲望とか嫉妬とかが混入してきて、自分達の気に食わない者には、誰彼なく(人民の敵)というレッテルを貼って殺してしまうというようなことも、容易に行なわれる。このようなレッテル思考は、事柄の実体からは懸け離れた認識であって、およそ事理に適った認識ではない。しかし、このような思考がいわば一種の共同幻想となって横行するとき、国家は狂信的な騷擾を起す。

独裁者がそのような絶対善のイデオロギーを代表するとき、独裁者はイコール善であり、謬りを犯すことはないと考えられ、かくて、独裁者に象徴される独善体制ができあがる。全体主義のイデオロギーは教条的になり、絶対化されるから、そこでの思想は硬直化し、自由度は極端になくなる。都合の悪いことがあっても、すべて自分に都合のよいように解釈され、強弁される。ジョージ・オーウェルが、『一九八四年』の中で、例えば「戦争は平和である。自由は屈従である。無知は力である。」というスローガンを(真理省)のモットーに仕立てたのも、そのような現象をよく表現している。ここでは、「歴史さえも絶えず書き換えられ、都合の悪い事実は抹消され、都合のよい事実は積極的につくりだされていく。イデオロギーに基づく歴史認識が、一般に事実から離れたものになるのもそのためである。

イデオロギーというものは、むしろ政治宣伝の用語にすぎない。その人物が本当にブルジョア的か反国家的かは別にして、そういうレッテルさえ貼ってしまえば、これを抹殺することができる。そのため、そのようなレッテルを貼られるのが恐いから、人々はまずまず権力者にびくびくするようにもなる。実際、事実がどうであるかにかかわらず、そのような政治宣伝において、何度も繰り返しレッテルが貼られ続けると、あたかもそのような事実があるかのごとき現象がつくりあげられてしまうのである。こういう傾向は、自由主義国家でも、今日の新聞やテレビなど、マスコミの何度も繰り返されるキャンペーンなどにもみられることである。ここでは事実が報道されるのではなく、事実がつくられるのである。「どんなに大きな嘘でも、何度も言い続けられれば真実になる」というヒトラーの言葉は、そのことをよく心得たものと言えよう。

全体主義のもとでは、さらに自由な報道機関というものがないから、そこでの人民は、上からの操作された宣伝に絶えずさらされ、その結果健全な判断力をなくして、一般に批判精神というものを失っていくようになる。それどころか、逆にその宣伝に積極的に加担して、自らの安全をはかっていくようにさえる。よく、全体主義国家の人々が、画一化された同じような発言を誰でもがこぞって言い、およそ個人的な意見というものをもたなくなるのはそのためである。ここにあるのは、ただ集団的狂信現象だけである。

私達が、二十世紀になって経験した全体主義というものは、結果的にはそういうものであった。

全体主義では自由も平等も失われる

そのような全体主義のもとでは、言論・思想の自由もなく、良心の自由も失われ、人々は国家の単なる歯車になってしまう。もちろん、自由主義諸国のように、自由がありすぎるのもまた逆の墮落を呼び起こすが、しかし、全体主義国家では、かつて封建時代にさえあったような自由まで剥奪されてしまう。かつての封建時代には、それでもなお、例えば命をかけたも為政者を批判するという自由があり、しかも、そのような思想の自由に殉じた者は、たとえ政府によって殺されようとも、後の時代には、時代の先覚者として高い名誉が与えられた。少なくとも、封建時代には、まだなお死の名誉というものが与えられていたのである。

ところが、全体主義国家においては、この死の名誉さえも与えられない。例えば、政府を批判する者は、精神病院へ送られ、思想改造のために薬物を投与されて、結局廃人同様にされてしまう。あるいは、僻地の強制収容所に送られ、過酷な労働を課せられて抹殺されていく。しかも、そのような政府に都合の悪い多くの反対者は、歴史からも抹殺され、記録されるということもない。そのために、ここでは、国家に対して自らの命を賭けてでも批判し、自らの思想に殉ずることさえ不可能になる。名誉ある死というものが許されず、従って、自由のための死ということもここでは許されない。

これは、おそらく自由の喪失ということの極限状況であろう。ここでは、裁判も、政治犯の場合、十分な弁明の機会が与えられているかどうかも定かではない。むしろ、闇から闇へ葬られることが多い。従って、ここでは、ソクラテスのように、堂々たる弁明をして、毒杯を仰いで従容として死につくというような立派な死に方もできない。なにしろ、ここには、政府が掲げるイデオロギーは絶対の善だと信じ込む独善性をはびこっているから、反政府的思想をもつということは、犯罪であるばかりでなく、一種の精神異常だとみなされる。だからこそ、思想を改造して洗脳し、もとの正常人にもどしてやろうとしたり、どうにもならないときは、犯罪者として抹殺してしまうというような異常なことが起きているのである。ここでは、正常と異常の区別がつかず、正常が異常になり、異常が正常になる。その国家が全体主義か否かということは、最終的には、死の名誉というものが与えられているかどうかによって、判断しなければならないであろう。

一方、また、全体主義のもとでは、人民は人工的に平等化され、平均化されてしまっている。この点では、自由民主主義の徹底した状態にも通じているが、全体主義下の平等化は、強制された残酷な一律平等化である。それに対して、全体主義のもとでは、一部の指導者、例えばナチ党員とか共産党員が、その指導的立場を利用して特権を得るから、結局、指導する者とされる者との間に一種の不平等、階級差が出てくる。共産主義国家においても、いわゆるノーメンクラトゥーラと言われるような一種の貴族階級が生み出され、その本来の理想に反して、一種の階級社会ができあがってしまったのも、そのような現象のうちのひとつである。ここでは平等もまた失われると言わねばならない。

一九一七年のロシア革命成功以来、ヨーロッパや日本の知識人は、この革命政権に相当期待したところがあったが、その後、共産主義の様々の実験の結果は、最初懐かれていた幻想からみると、相当に懸け離れたものであった。フランス革命以来、現代人は自由と平等を求めて突き進み、全体主義国家は、おそらくその極限状況において登場してきたものではあるが、その結果は、逆の自由と平等の喪失であった。

全体の秩序と個の自由の均衡がとれているとき、国家はわずかに共同体として成立する。ところが、現代ではこの均衡が崩れ、全体主義にあつては、それは全体の求心力の側に過度に偏る。今日の全体主義国家にみられる多くの荒唐現象は、この偏りからくると言えるであろう。

政治にとって倫理とは何か

政治指導者の条件

政治指導者には、平時の場合でも、実に多くの能力が要求される。何よりもまず、政治指導者は、豊富な情報をもとに、そのときに国がおかれている状況を間違いなく判断し、何を為すべきかをはっきり見通して、それをひとつのまとまった政策として立案し、これを果敢に実行していく能力が必要とされる。そのために、政治指導者には、適確な判断力や明確な洞察力、勇気ある決断力や実行力が要求される。側近のもたらす情報に惑わされることなく、国民のおかれている状態をよく知る能力や、二者択一を迫られたときに明敏に対処していく能力や、国際関係の情勢をよくみて、それに対する対策をすぐに講じ、国家の安全をはかる危険の察知能力や工夫などが求められるのは、その方面に属することであろう。

また、さらに、政治指導者は、国民の相反する利害を調整しながら、その政策の必要性を国民に納得させ、こうして、国民の意志をひとつの統一ある意志にまで統合していく能力も必要とされる。また、国民があまりにも自分達の私欲を主張しすぎ、全体から離反していくようなときには、遠く国家の将来と安全を慮って、共同の力を挙げるために、国民に相応な協力と犠牲を求めようような信念をもつことも、なくてはならない条件である。そのために、政治指導者には、人並すぐれた忍耐力や説得力、人々から信頼される調停力や、力強い統率力も要請される。また、それに不可欠な粘り強い根柢や駆け引き、知謀策動の能力など、一般に政治的手腕と言われる能力も求められる。

もちろん、ひとりの政治家が、これらすべての能力を兼ね備えるということは、天才的政治家を別にすれば、並大抵のことではないから、これらのうちのひとつ、あるいはいくつかに優れていて、あとは、それぞれの面で秀でた能力をもった政治家の協力を得て、その政治目的を達成するというのでも、政治指導者としては十分だと言える。しかし、この場合でも、各々の政治家の資質を見抜き、これを適切にバランスよく配置する能力は必要とされるわけである。

いずれにしても、政治指導者に要求されるものは、政策能力や調停能力や統合能力など、一般に政治的技術に関する能力だということになる。それを備えている者が、いわゆる政治力のある政治家だということになる。

政治と倫理を切り離す考え

その観点から言えば、政治家の資質に必要なものは、そういう政治力であって、単なる身辺の清潔さとか、倫理ではないとも言える。確かに、単に身辺が清潔だということだけのこと、そのまま、その政治家は有能だということにはならないし、単にそれだけのことで、あたかも立派な政治家でもあるかのごとくにもはやされたりするのは、

むしろ、幼稚で愚かしいことだと云わねばならない。それは、ややもすれば、指導力もなく政治的技術も何も心得ていない無能力者を、自分達の指導者として選び崇拜するという衆愚政治に陥る危険性を、いつももっているからである。実際、単純な正義感に凝り固まっているだけで、決断力も洞察力も指導力も欠けた政治家が、一国の大統領や首相にでもなつて、国の指導に当るということにでもなれば、欺瞞や策略の渦巻く内外のパワー・ポリティクスの中では、国の道を誤つて、国家を衰退の危機にさらすことにもなりかねないのである。

そのようなことを考慮に入れば、政治倫理などというものは、むしろ有害無益だということにもなる。政治倫理というものは、かえつて、自らの無能と権力欲を覆いかくすための隠れ蓑に利用されるからである。政治倫理というものが、単に、政治家は金銭の面で公私の別をはっきりしなければならぬという意味だけだったとしても、それを叫ぶことが、ただ政党や官僚、派閥間の闘争の具にのみ使われるにすぎなかつたとすれば、それは、むしろ、非倫理的なことだと言ふべきである。それは、倫理を、目的ではなく、手段に利用するにすぎず、そこには、自らの満たされぬ権力欲が隠されているからである。

また、マスコミ界などにみられるように、政治倫理を叫び、金権政治家をただ大声で攻撃しさえすれば、それだけで自分達は正しいことを行なつており、まるで自分自身が正義の使徒でもあるかのごとくに錯覚するのも、決して倫理的なことだとは言えない。これもまた、倫理というものを、自己正当化の手段に使つていくにすぎないからである。

一般に、政治社会の現実においては、倫理は、自己正当化、他人の攻撃、政権奪取や革命のための道具などとして使われるのが常ではあるが、そこには、何よりもまず、倫理を目的として自己自身に課すということがないから、それは、いつも倫理の衣を被りながら、その実、倫理の本質からは遠ざかつてしまつてしまふということにもなる。

そうだとすると、政治と倫理は切り離して考えるべきで、政治にむやみと倫理をもちだしてはならないという考え方も、十分成り立つことになる。求められるべきは、政治そのものの能力だからである。事実、以前には、政治家が私生活において相当ふしだらなことをしていても、あまりそれは問題にしないという風潮もあつたし、たとえ、政権を執っている間に、権限を利用して私財を蓄えたとしても、もしも、その指導者がそれ以上に偉大な政治的業績を残したなら、それ相応に評価するという一種の寛容な識見とでも言うべきものがみられた。芸人に問われるべきものは、その生活の正しさではなく、その芸の優秀さであるように、政治家についても同じようなことが言えるのかもしれない。

政治と倫理は切り離しうるか

しかし、ほんとうに、政治と倫理は、どこまでも切り離して考えられる性質のものなのであるか。たとえ、政治と倫理が別のものだとしても、だからと言つて、政治家は、単に陰謀や計略をもてあそび、手中に収めた権力を利用して利権を獲っているだけでよいというわけのものでもないであろう。これではやはり、国は治まらない。そこには、国家の統治に当る者に必要な徳というものがなければならないからである。だとすると、必ずしも、政治家には倫理は要

求されないし、必要ないというわけでもないようである。

実際、たとえ仮に、政治家に要求されるものが、政策能力や調停・統合の能力のみだったとしても、このような政治技能そのものにも、倫理的なものはずぐに必要になってくる。例えば、ひとりの政治指導者が、国民の対立する利害を調停し、これを一つの統一ある意志に統合し、国家としての共通意志を形づくらうとする場合でも、ただ単に、法に則った手続を順守するという合理精神や、対立する双方に妥協させるための説得力や、意志の統合にまでもっていったための知謀策動の能力だけ備えていけばよいというわけのものではない。それよりも何よりも、その政治指導者には、独断専行をせず、それぞれの立場の国民の言い分をよく聞き、自分自身を投げ打って全体の統一をはかるといふ私心のない徳というものがなければならぬ。相対立する国民の特殊意志を一個の全体意志にまで統合するには、何よりもまず、多くの国民が、その調停者の人格に信頼を寄せていなければならない。したがって、また、その調停者は、信頼するに足る威徳を備えていなければならないのである。私利私欲のために権力を操ることをせず、金銭に執着せず、公明正大であることが政治指導者に望まれるのはそのためである。

その意味では、本来の政治指導には、自己を無にして公のために尽すというようなくぐれで倫理的なものが必要になってくる。国家の統合には、権力や法や政治的技術ばかりでなく、さらに、それを超える精神的権威が不可欠なのである。そのかぎり、政治と倫理は切り離すことはできず、密接に関連していると言わねばならない。政治家に必要なものは、政治的技術に関する能力であって、単なる倫理ではないという考えは、政治倫理をことやかましく叫ぶ者達の自己欺瞞を嫌うあまり、政治と倫理の本来の深い関係を見落としてしまっていると言わねばならない。とすると、この点では、政治家は、相当程度その倫理性が問われねばならない部分をもっていることになる。

もしも、その国の政治家に、そのような倫理的徳性が欠け、さらに技術的な面での徳性さえも不足し、逆に、策謀や利権執りにのみ憂き身をやつしたり、正義をただ単に政治闘争の手段にのみ利用するというような倫理的怠惰がはびこるような場合には、国民は指導者への信頼を失い、そのため、国家は不安定になり、全体としての秩序と調和は失われてしまうことになる。昔から人間が何度も経験してきたように、不徳の支配するとき国は乱れるのである。だからこそ、昔から、統治の任に当るものには、通常の人間以上に倫理的なものが要求されてきたのである。

統治者には権威が必要である

さらに、統治者には、国家全体の象徴的存在でもありうるための一種の神秘性を兼ね備えていること、そういう精神的徳性もまた必要とされる。

二十世紀の政治指導者の中でも、例えば、フランスのド・ゴールの政治哲学などは、国民の意志統合には、一種の神秘性がなければならないことを教えていると言えよう。(フランスの栄光)という、実際にはあまり腹の足にもならない意味曖昧な神話でも、そのような精

神的理念がなければ、国民の意志統合ははかれないし、また、指導者は、それを語るに値する権威と神秘的魅力を備えていなければならないのである。逆に言えば、この精神的象徴性と権威という部分だけでも、国民統合は可能なのである。

我が国の天皇の場合も、実際の政治権力はほとんど握っていないが、しかし、逆に俗権に携わらず、国民と国家の平安を絶えず願う祭祀を司り、国務大臣の認証を行ったり、国会の開会を宣言したり、叙勲を行ったり、荘厳な儀式を司るというだけでも、国民統合の偉大な精神的力を発揮することができるのである。その意味では、我が国の天皇は、純粋にその精神的徳性と権威のみによって、幾多の職業的政治指導者の何倍もの政治的力を発現していると言える。そのために、我が国の首相には、あまり権威のない人物でもなれるほどである。というより、日本の場合は、国家の統合に必要な（権威と権力）の二局面を、他の立憲君主国同様、天皇と首相によってそれぞれ分担しているのだと言った方がよいであろう。国家が、もともと人間の意志からできあがった精神的創造物である以上、象徴性と神秘性という精神的権威は、国家統合にはなくてはならないものである。

アメリカのアイゼンハワー大統領も、軍人出身で、具体的な行政の手法や技術の方はあまり経験していない方であったが、第二次大戦の英雄というただそれだけで、第二次大戦後の偉大な政治指導者になりえたのであり、これも、むしろ精神的権威の部分で、国民統合に成功した例だと言える。

そのように考えることができるのであれば、「政治の世界は、権力闘争の渦巻くどよどよとした世界なのだから、為政者は、これを取り切つてその目標を達成する政治的技術においてのみ優れていなければならないのであつて、その他に金銭に対して潔白だとか、清廉な人格などというものは必ずしも必要ない」と考える現実主義的な考えには、限界があると言わねばならない。政治技術のみならず、それに余剰のものが加わらなければ、国家は治まらないのである。

国家規模が大きくなり、そのために、政治がたとえ職業化せざるをえなかつたとしても、なおそこには、その職業に対する倫理が問われなければならない面が、やはり残っているのである。政治倫理というものは、そのような政治技術以前の、しかし、国民統合には重要な精神的部分が問われていたのだと言えるであろう。

マキアヴェリズムたりとも祖国愛に裏づけられている

なるほど、マキアヴェリは、政治と倫理を切り離し、国家の統合と国家の生存のためには、為政者は、なんら倫理的規範に束縛される必要はないと考へた。しかし、マキアヴェリがそのように考へたのは、国益と国益がぶつかり、力の論理が支配する現実のなかで、国家はいかにして生きのびるかという課題の解決策としてであり、また、無秩序でバラバラになっている当時の腐敗したイタリアに、秩序と統一をもたらそうという理想実現の手段としてであつて、そこにはなお、秩序と調和を目指す強烈な理想があつたと言わねばならない。そのために、君主は、敢えて非倫理的な力の手段を用いてもよいと考へたのである。従つて、強力な君主のこの権謀術数主義の背後には、なおそれが、私欲のためではなく、公益のために

行使されねばならないということが前提されており、国家建設のための祖国への愛によって、それは裏打されなければならないと考えられていたのである。実際、マキアヴェリは、古代ローマの共和政を理想におき、その市民的徳性を称揚し、徳ある共同体としての国家を目指していたのであった。

政治権力と倫理を政治手段としては切り離すマキアヴェリの考えは、確かに、今日でもなお、権力闘争の渦巻く実際政治の場や革命などにおいて有効であるが、特に、国家と国家つまり国際政治の場では、ことさら有効となる。

今日の国際社会は、国家エゴと国家エゴがぶつかり、謀略や陰謀の飛びかう無秩序な社会である。なるほど国際法や国際連合はあるが、これとても、国家エゴによって利用されたり、あるいは無視されたりしているというのが現実であり、国際間には、まだ力と法による秩序はもたらされていない。国家と国家は、互いの国家利益を守るために、手段を選ばずに動いているのである。このような状況は、それこそ、マキアヴェリズムの力の論理によって、国際間に強力な軍事力と警察力が確立され、その力で法が守られ、秩序がもたらされないかぎり、永続するであろう。このような熾烈な国際社会のなかで、ひとつの国家が生きかぎ、国家の安全と自由を確保していくためには、為政者は、敢えて権謀を弄し、機略を巡らし、ときには、相手国を利用していってもよいということになる。

しかし、それは、あくまでも法秩序の確立されていない国際社会で、自国の自由と独立、つまり国家理性を守らんがためであって、その行為の背後には、どこまでも祖国愛がなければならぬ。この点から言っても、なお為政者は、すぐれて倫理的でなければならない、そのための徳を備えていなければならないのである。為政者がそれを失って、国際関係を単なる個人的利益のためにのみ利用したり、あるいは、国際社会においてもお人好でいたりしたなら、むしろ、国家を間違った方向に導き、破滅に導くことになる。自国の安全と独立のために、一身を投げ打って尽すというような祖国愛をもつことは、為政者にとっては欠かすことのできない必須の条件なのである。

徳は国を治めるための大きな力

今日では、すでに急速な近代化の波に洗われ、大きく変容させられてしまっているが、まだそれほど近代文明の弊害を受けていなかったころの、最も原始的な未開社会の部族国家にあつては、ひとつの理想型としての国家が営まれていたとも言えるであろう。

こゝでの王は、大概部族の神聖な中心であり、成員全体の統合の象徴である。彼は、絶えず部族の平穏無事を神々に祈り、何ごとであれ、ひとりひとりの成員のために尽し、集められた財も独り占めするということなく、みな部族のひとりひとりに分け与えてしまう。彼は、力によってよりも、むしろ、徳によって部族を治める。彼は、決して独断で事を運ぶことをせず、何ごとにつけいとも部族の成員の意思を聞き、その意思のおのずと定まる方向に従つて、意志決定を行なう。彼は、いわば人民の一般意志に基づいて政治を行なうのである。ひとたび、他の部族との戦さ起きたときには、王は、部族の先頭に立って、民とともに

に命を惜しむことなく勇敢に戦う。彼は、部族の名誉と祖先の霊への責任のために、勇気を奮い起こすのである。ここには、文字に書かれた法というものはないが、それ以前に、強い規制力をもった祖先伝来の慣習法があり、王は、民とともにこれには敬虔に従い、共同体への義務を立派に果たそうとするのである。

つまり、未開の部族社会では、王は民のためにあり、民のために犠牲になりうる徳を備えており、従って、民もまた王に対する敬慕の念をもち、互いに力を合わせて、ひとつの徳ある共同体を営んで生きているのである。

確かに、このような原始共同体にみられる理想的な社会構造は、互いによく知り合った極少数の人々によってのみ営まれうるものであって、それ以後の規模の大きな古代国家や、封建国家や、まして近代国家には、必ずしも当てはまらないかもしれない。しかしながら、このような遠く古い共同体の記憶は、それ以後の国家経営にあっても、なお国家統治の理想型として、形を変えながら受け継がれてきたのもあって、決して古く価値のないものではない。プラトンの哲学者王の理想にしても、孔子の王道の理想にしても、どれも、都市国家の崩壊という危機状況を契機にして、逆に、この古い国家統治のあり方の記憶が、新しい形で蘇ったものだと理解することができる。

実際、プラトンも孔子も、知恵や徳によって国を治めるのを理想とした。確かに、国家は支配と服従の関係であって、これを維持するには武力が必要だという考え方も十分成り立つが、しかし、このような武断主義的な方法だけでは、短期間は国を治めることができても、長期間永続的に国を治めることは困難である。やはり、支配者は、国家の安全と安寧を求めながら、国民のために働くという倫理的なものがなければ、国家は治まらない。未開社会の王達も、おおむね、その人徳によって部族を治めていたのである。その意味では、一般に徳治主義と言われるものの方が、より優れた統治術だと言えよう。徳は国家を治める大きな力であり、これによってのみ、人民は為政者に信をおき、共同社会のために働く徳性を発揮するからである。

徳川吉宗は、享保の改革の折、元禄以来の奢侈の風を排すために、儉約令を出し、財政再建のために、増税策ばかりでなく、産業の奨励や新田の開発を行ない、庶民の声を聞くために、目安箱を設置し、行政の活性化のために、積極的に優秀な人材を登用するなど、多くの政策を実行した。だが、それと同時に、自らも一汁一菜の質素な生活をし、華美の風を慎み、進んでその範を示したのである。このような例も、国を治めるには、単に、種々の政策を立案し、それを実行する政治技術ばかりでなく、その政策を人々に納得させ、心服させるだけの徳が、統治者に備わっていないといけないことを表わしていると言える。

今日叫ばれている行財政改革などでも、財政再建のための多くの案が提出されているが、もしも、それを実行する政治指導者自身に、それを推し進める勇氣と、国民に承服させるだけの人格的威徳がなかったなら、おそらく成功しないであろう。国家の統治には、やはりなお倫理的なものが必要なのである。

法と徳は相補わねばならない

しかしながら、だからと言ってまた、単純な道徳だけで国家は治まるものでもない。人間の本性には、いつも、他に支配されることなく傍若無人に振舞いたいという本能がある。例えば、徳治主義が誤解され、ただ国民の御機嫌を伺い、これを甘やかして、それに迎合するというようなところにのみ走ってしまったような場合には、かえって、国民は統治者を信頼しなくなり、人々は勝手気儘なことをやり出す。だが、これをそのまま野放図に許していたら、共同体は、その秩序を失って荒廃してしまう。

だから、国家を治めるには、また、徳と同時に、全体の秩序を守るための法が必要であり、しかも、その背後には力がなければならない。徳は、また、力を背景とする法によって守護されていなければならないのである。学校というような小さな国家においても同じことが言えるであろうが、共同体を乱す者は、これを、法と力によってどこまでも排除しなければならないのである。

しかし、国家を治めるのに、力を背景にした法によってするとしても、それはまた、人々をして法に従わせるということによって、なおその徳性を引き出し、これを擁護しようとするためである。しかも、この法を施行する国家の統治者は、そのような人民の徳性を呼び起こすために、人民以上に全体のために犠牲にならねばならないという高貴な義務を背負っている。統治者がそのような徳を備えているとき、法もまた有効となる。徳と法、権威と権力は、それぞれ相補ってはじめて、共同体の調和と秩序をもたらすものなのである。

どのような共同体でも、これを成り立たせるには、倫理が必要である。政治に倫理的なものが要請されるのも、政治が、国家という共同体にかかわっており、これを健全に維持する任務を背負っているからである。政治指導者に、様々の技術的能力ばかりでなく、それ以上に、精神的徳性と権威が要請されるのもそのためである。単なる社会改造や力による革命によっただけでは、国家は徳ある共同体とはなりえないであろう。

どのようにしてひとつの集団をまとめ、運営していくかということは、昔から人間にとって重要な問題であった。人間が共同体を営むことなく生きていけない以上、これは根本的な課題である。政治と倫理がどのようにかかわっているかという問題も、この辺のところからきているのである。

倫理的なものとしての国家

国家と倫理はどのように関連するか

国家は、倫理とどのように関係しているのだろうか。国家暴力説によれば、国家は支配と服従の関係であって、力の強い者が、自己の利益のために、力の弱い者を暴力によって支配し、服従させることから、国家は生れると考えられている。とすると、ここでは、国家を成立させている力は、ただ暴力に対する恐怖心だけであって、何ら倫理的な力ではないということになる。また、たとえ、国家がそのような暴力によって成り立っているのではないとしても、国家の現実的運営に当る政治の世界は、どこでも、策略や陰謀や欺瞞の渦巻く権力闘争の世界であって、どこでもなお、倫理的なものは働いていないかみえる。

ところが他方では、どのような国家も、例外なく、法によって、殺人や傷害、窃盗や詐欺などの犯罪を規制しており、国民がそれに反すれば、これを裁判にかけ処罰する力をもっている。しかも、それが正当な権利として万人に認められている。さらに、出生にしても、結婚にしても、死にしても、私的なものでも、国家によって正当なものとして公認されなければ成立しないし、重婚や近親婚など、共同体の秩序を乱すものも、国家の法によって禁じられている。

そういう点から言えば、国家は、人間が人間としてありうる人倫の法を、最終的に司っているものだと言わねばならない。国家の定める法の力は、人倫性そのものに由来しているのである。ヘーゲルが、『法の哲学』二五七節で、「国家は人倫的理念の現実態である」と言っているのも、そのような意味においてであろう。ヘーゲルは、国家を人倫の体系の最高のものとして捉え、人倫性が法として現実化したものを国家と考えたのである。この点では、国家はすぐれて倫理的なものだということになる。

また、実際の政治の場でも、どのような政治家でも、「公のために尽す」ということを公約することによって、自分自身の権力欲を正当づけたり、支配者が、たとえそれにふさわしくない私利私欲からくる行為でも、「公共のために」という大義名分によって正当化しようとすることにも、もともと、国家が、倫理的なものを支柱として成り立っているということが表わされていると言える。また、政治闘争そのものの中でも、倫理が敵を攻撃し打ち倒すときの手段として使われ、それが有効な力を発揮するというのも、やはり、国家と倫理が深く連関しているということ表現しているであろう。ひとつの政権を打倒し、革命を行なうときでも、それが実際には力と力の対決であっても、それを表向き覆っているイデオロギ―は、いつも、支配者の不当を非難する倫理的な言葉を多分に含んでいるものである。

共同体としての国家は善を目指す

しかし、国家や政治には、何故に倫理的なものが必要になってくるのであろうか。この間

題を考察するには、おそらく、国家は何によって成立するのかということから考えてみなければならぬ。

人間はもともとひとりて生きていくことはできず、共同体を営むことなくしては存立しない存在である。国家とは、そういう人間の営む共同体の最高最大のものであって、人間は、国家という共同体の中で、はじめて人間らしく生きていくことができるものである。プラトンが、『国家』第二巻（三六九B・C）で、国家が発生するのは、われわれがひとりひとりでは自給自足できず、たくさんの人手を必要とするからであり、そのために営まれる共同生活体を（国家）と名づけるのだ、と考えたのもこのことを表現している。

倫理的規範というものが必要になってくるのも、このことに由来する。例えば、原始共同体において、皆で猛獣を捕獲して食糧に供しようとするときでも、皆が、それぞれ自分達の勝手なエゴイズムを抑制して、協力協調することが必要になってくる。当然のことながら、各人は共同生活体の秩序を乱してはならないし、乱す者がいれば、それを強力で規制しなければならなくなる。倫理規範というものが生じるのも、そのような共同体の秩序維持の必要からなのである。確かに、共同体は、人間がそれぞれ自己の生命の安全をはかるとともに、その生命を維持していくのに必要な物資を得るために生じてくるものである。しかし、それは、単にそのような物質的・生物学的意味にのみとまらず、そのまますぐに、それ以上の倫理的・精神的意味をもつようになる。そのような共同体の発展としての国家が、法の中で、最も原初的な倫理規範、つまり自然法を規定しているのもそのためであろう。

同じく、政治的指導とその倫理性が必要になってくるのも、同様に考えることができる。皆で協力し合いながら、例えば猛獣を捕獲するというようなときには、リーダーというものを必要とするようになる。しかも、そのリーダーには、洞察力や決断力や豊かな技術的経験というような個人的技術的徳性がかりでなく、配下の成員が信頼しうるだけの統率力とか、私心のない奉仕の心とか、成員への行き届いた配慮とか、あるいは秩序を乱す者をはっきり処罰する厳格さとか、一般に共同体にかかわる精神的徳性もまた要求されてくる。それがあってはじめて、共同体の成員は、この統率者のために協力するようになり、共同の力をあげることができるようになるのである。国家の指導というものが、単なる政治的技術にのみとまらず、同時に倫理性をも兼ね備えていなければならないのは、このことからくると言える。

そのように考えてみるなら、国家とはすぐれて倫理的なものであり、またその指導の役割を担う政治というものも、原初的にも本質的にも倫理的なものであり、かくて、国家と倫理が深く結びついているということは、容易に背けよう。それは、国家や政治が、いつも共同体を立派に維持していかなければならない任務を背負っているということからくるのである。そして、そういう秩序と調和のある共同体なくして、人間はよりよく生きていくことができないのである。

なるほど、アリやハチ、サルなどある種の昆虫や動物も、秩序ある共同体を営んで生きていく。だが、彼らの営む共同体の秩序は、そのまま自然の秩序であり、どこまでも自然の概

理の中にあるのに対して、自然に反した人間は、この秩序を理性によってつくridさうとし、それを法制度や権力組織にまで仕立て上げ、こうして国家を形成するのである。その意味では、人間は、理性によって自然の理法を模倣しているのだとも言える。人間的理性に基盤をもった倫理というものが国家や政治に必要なものになってくるのは、そのためである。倫理は、本来動物には必要ないものなのである。

アリストテレスが、『政治学』の中で、人間を（政治的動物）（フーオン・ポリテイコン）と呼んだのも、もとは、「人間はその自然の本性において国家（ポリス）をもつ動物である」（二二五三⁸）という意味であつた。しかも、アリストテレスは、この（国家）をひとつの共同体とみて、それはいつも、よきものを目指していると考へた。そして、彼は、『政治学』（二二五二⁹）で、この共同体としての国家が「よきもの」を、単に生活に必要なものという意味ばかりでなく、よりよき生活、つまり幸福に他ならないとみた。しかも、『倫理学』（一〇九八⁸）では、この幸福を、卓越性に即しての魂の活動と理解し、倫理的精神的な意味での善とも理解しているのである。国家共同体は、この精神的な生活に必要な条件をも用意しなければならない。今日の政治学の考へ方とは違つて、アリストテレスが、政治学を倫理学の一部と考へたのはそのことによる。

確かに、国家は、私達の生命や財産の安全をはじめ、よりよき生活を保障する経済的条件の整備など、物質的にも多くのよきものを目指すとともに、国民に法を守ることを求め、教育を施し、学問や芸術を擁護して、精神的にもよきものを目指している。個人がそうであるのと同じように、国家も、ひとつの大きな生きものとして、そういうあらゆる種類の善を求めているのである。しかも、また、国家共同体は、それ自身人々の善意をも育てる。それは、個々人に共同することを要求するから、個人の欲望を制禦する役割を果たし、こうして、人々の魂に秩序をもたらすのである。このような点から言つても、国家は、最高の善を目指す倫理的な存在だと言えよう。

国家には全体と個の調和が必要である

私達がいつも理想に思い描いている国家像は、国家の統治に当る者が、権力を私物化することなく、いつも国民のために一身を投げ打つて働き、同時にまた国民の方でも、それに呼応して、国家のために何らかのしかたで奉仕しようとする義務感をもつており、こうして、全体として徳を実現しようとしているような国家像であらう。つまり、全体は個のためにあり、個は全体のためにあり、かくて全体と個の呼応が生きている共同体が、私達の理想的国家像である。共同体が立派に維持されるためには、このような全体と個の呼応がなければならぬ。国家や政治が倫理性をもたねばならない論理的根拠はここにあり。

個の側から言えば、国家は、個々人がよりよき生活のために共同してつくつたものであり、そのかぎり、国家は個々人の意志の結集である。その意味では、個人なくして国家はなく、個なくして全体はない。とすれば、全体はいつも個のためにあるのでなければならぬといふことになる。国家は、いつも個人のよりよき生活の保障のために尽力しなければならぬ

のである。政治指導者がいつも国民の生活の安寧のために奉仕しなければならない義務を負っているのは、そのためである。古来、東洋の儒教倫理の中でも、統治者の最大の任務は、臣民のために経国済民の方策を講じ、もって民生を安定させることにあると考えられていたのも、そのためである。ここでは、為政者は絶えず民の声を聞いて、その意志を政治に反映させねばならないと説かれ、そのために、統治者は、いつも人民のために働き犠牲になりうる徳を備えていなければならないと説かれていたのである。今日でも、政治家にいつも倫理性が要求されているのは、ひとつには、このような「全体は個のために」という、共同体が共同体として成立するために必要不可欠な側面からきている面もあるのである。

他方また、全体の側から言えば、国家を営むことなくして、個人は生きていくことができないとも言うことができる。国家なくして個人はなく、全体なくして個はない。とすれば、この点では、個は、逆にまた全体のためにあるものでなければならぬということにもなる。私達が国家に対して様々の義務を背負っているのは、そのためである。政治指導者に対してだけ徳性が要求されるのではなく、国民の方にも、全体の秩序に従い、その維持のために犠牲を払うだけの徳が要求されるのである。そうでなければ、国家は健全な共同体として成立せず、従ってまた、個々人の幸福もありえなくなるからである。倫理性は、また、国民の方にも要求されていると言わねばならない。

つまり、国家は、「個あつて全体あり、全体あつて個あり」という全体と個の相互依存関係によって成り立っており、これなくして、国家は共同体として成立しないのである。しかも、このような関係が成立するには、「全体は個のために、個は全体のために」という全体と個の相呼応する相互の自己否定がなければならぬ。これによって、全体と個は均衡と調和を保つことができるからである。全体の側にも、個の側にも、共に倫理性が要求されるのはそのためであり、この倫理性があつてはじめて、国家は徳ある共同体として成立することになる。とすれば、国家が共同体として健全に成立するのに必要なものは、この全体と個の相互の自己否定によってつくりだされる均衡と調和だということになる。為政者にも国民にも要求される倫理性というものは、この共同体の均衡と調和を求めてのことだと言わねばならない。もしも、為政者も国民も共に倫理性を失って、全体は個をないがしろにし、個は全体から離れ去るならば、共同体はこの均衡と調和を失って墮落する。しかも、この墮落はいつでも起きる。人間はいつも私利私欲から離れることができず、そのため、全体と個は常に対立するからである。

政治の要点は、このいつも対立する傾向にある全体と個の間に、調和をつくりだすことにある。かつて、多くの偉大な統治者が、国家のために身を挺して働くことによって、国民の協力を引き出し、国家を立派に成り立たせようとしたのは、この調和を目指してのことであった。そして、プラトンによれば、この調和こそ国家の求める善であり、統治者は、英知を働かせて、これを実現しなければならないとされたのである。

ルソーが、『社会契約論』第一編第六章において、私達が、おのおのの身体とすべての力を共同のものとして一般意志の最高の指揮のもとにおき、そして、各構成員が全体の不可分

の一部として全体に結合するとともに、同時に、結合前と同様な自由を確保しようようにすることが、社会契約の解決しようとする基本問題だと考えたのも、この全体と個の調和という国家成立の必要条件を、よく表現していると言うことができる。これによって、彼は、国家と個人、服従と自由、全体主義と個人主義とを調和させようとしたのである。全体と個の対立の調和こそ、国家に求められる倫理性が解決しようとする課題なのである。善の実現は、この矛盾の統一によってのみなされる。

法とは何か

しかしながら、この共同体の調和をつくり出すことは、そうたやすいことではない。人間は、その本性において自己保存の欲求をもっており、この自己保存のためには、そのエゴイズムを捨てることはできない。ところが、これは、共同体の秩序の面から言えば、絶えずそこから離反しようとする意志でもある。人間は、常にそういう盲目の意志に支配されている。よく言われるように、人間は、本性において悪への自由をもっているのである。そのため、支配者はいつも被支配者から離れ、被支配者は支配者から離反しようとする傾向を示す。支配者はしばしば権力を私物化して、自分達だけの利益のためにこれを濫用しがちだし、被支配者の方でもまた、自分達の私的欲求追求のみに走り、およそ国家のために犠牲を払うなどということは嫌うようになる。こうして、全体と個は、いつも求心力と遠心力の方向へと互いに離反して、共同体の均衡と調和は絶えず崩れ去っていくようにする。その点では、国家はいつでも崩壊の危機に面していると言えるであろう。

しかし、また、それと同時に、人間は、本性上共同体を営むことなく生きていけない生きものでもあり、国家なくして存立しえない存在でもあった。だから同時に、人間は、共同して互いの力を結集して国家をつくり、互いにエゴイズムを抑制して、これを秩序と調和のある共同体として成り立たせようとも努力する。しかも、人間は根源的に悪なる存在でもあるから、この共同体の調和をつくり出すのに、単に、個々人の徳性とか、努力とか、個人道徳的なものだけでは不十分だということにもなる。

人間が、いわゆる万人普遍の「*法*」というものを定めて、これに統治者も被統治者も従うように強制しようと工夫したのは、おそらく、この共同体の調和を、個々人の努力だけではなく、客観的規律によってもつくりだそうとしたからであろう。その意味では、法とは、共同体を共同体として成り立たせるために工夫されてきた人間の理性の産物である。自然の秩序に従っている動物には、これは必要ないことである。法という人間の工夫には、人間が弱い存在だということの自覚があると言わねばならない。人間は、その生存のために国家を必要としているにもかかわらず、同じくその生存のために、国家から離れようとする矛盾した存在だという自覚が、法の確立という現象の背後には存在している。法は、この矛盾の統一への意志の表現でもある。ホッブズが、『リヴァイヤサン』第一部第十三・十四章および第二部第十七章で、共同社会が解体して人間が自然状態に陥ったとき露呈する戦争状態の悲惨さを見て、これを抑制して社会の秩序と安全をつくり出すには、法の確立と、それを保

証する強力な権力が必要だと考えたのも、この人間存在の弱さと矛盾をみていたからであつたであらう。

そのように考えてみるなら、「法」というものは、国家共同体に秩序と調和をつくりだし、人間の性悪なる部分を抑制しようとするひとつの力だということになる。もしも、国家が法秩序をもたず、これを守る警察力を保持していなかったなら、私達も、果たして悪行をしないでかさないでいることができるかどうか、わかりはしないであらう。その意味では、法は、また、共同体の秩序と調和を守る優れた倫理的な力だと言わねばならない。

もちろん、共同体の秩序と調和を維持するには、統治者や被統治者の自由意志の努力によつて発揮される徳がなければならぬ。しかし、ただそのみに期待しているだけでは不足なのであつて、規律と強制力をもつて統治者も被統治者をも律する法の支配がこれに伴わなければ、国家は、最終的に倫理的な存在たりえないのである。確かに、徳の倫理と法の倫理は、自発性と他律性の両極面において相対立する面をもっているが、同時に、両者は相補わねばならない面ももっているのである。ヘーゲルも、『法の哲学』二七三節で、客観的法によつて支配される法治国家を、より高次の国家形態と考えてはいるが、しかし、それはまた徳による支配と両立しないと考えるのは誤解だと言っている。実際、国家規模が大きくなると、法と徳とは分化し、むしろ、法による支配という面が強くなるが、まだ未分化な規模の小さな部族国家などでは、もともと、慣習法というしかたで行なわれる法の倫理と、成員の努力によつてなされる徳の倫理は、ひとつになつていたものなのである。

法とは、共同体が共同体として成り立つための規律であつて、それは共同体の意志の表現である。それは、共同体の成員の共通の意志を表わしている。ルソーも、『社会契約論』第二編第六章において、法を一般意志の行為と理解し、すべて法によつて支配される国家なら、どういふ行政形態をとらうと、共和国とみなしてよいと考えている。このときだけ、公共利益が優位を占め、公共のものが何らかの重要性をもつからだ、彼は考えているのである。法は、共同体の意志に基づいてつくられるものであり、誰か一人の意志に基づいてつくられるものではない。たとえ、形式上誰か一人の君主によつてつくられた形をとつていたとしても、それは、共同体の意志を反映していなければならぬし、共同体の伝統的慣習に則つていなければ、公に承認されるということがないであらう。その点から言えば、当の共同体の意志を無視して、外国の意志によつて強制された法は、その内容がどのようなものであれ、正しい法とは言えないであらう。しかも、法が共同体の意志の表現だとすれば、これに対しては、為政者も人民も従わねばならない。法は、為政者も人民も、いずれをも規制して、全体と個の調和をはかろうとするものでなければならぬ。つまり、「共同体の法」でなければならぬのである。

その意味では、ボダンが、君主制を擁護しながら、しかも君主は、神法、自然法、基本法、実定法などの拘束を受けると考えたのは正しい。神法や自然法や基本法など、基礎的な法は共同体の意志を表現しており、それに対しては、たとえ君主たりとも従わねばならない。そうしなかつたら、いずれ君主はその力を失い、王朝は滅亡するであらう。事実、王朝の滅

亡は、そのように、君主が法を無視して横暴を極めるといふようなことから起きてきたのである。もしも、逆に、その君主が法を守り、徳を備えているなら、君主制は、またそれで優れた統治形態だと言わねばならない。

もちろん、そのような法は、必ずしも成文法でなければならぬわけではなく、文字に書かれていない慣習法であつてもよい。むしろ成文の法では、そこにすかさず個人や党派の特殊意志が入り込んで来て、それを自己に都合のよいように選り好みをし、他を攻撃するための手段に使つたり、あるいは、字句にのみ囚われ、国家の生きるべき道を忘れて、訓詁注釈的、論理的遊戯の材料にされてしまふ恐れさえある。それはいつも硬直化し、柔軟性を失う危険性をもっている。その点では、むしろ、伝統的慣習法の方が、より柔軟性をもつており、国家の面している諸状況への柔軟な対応を可能にするといふ面があると云えるであらう。

正義とは何か

私達が通常「正しいこと」と理解している事柄は、最低限、法を守り、これに違反しないことであるといふことができる。この法秩序が守られているとき、共同体の秩序と調和は保たれる。そして、この共同体の秩序と調和こそ、「正義」の意味に他ならない。私達が法を介して正しい行ないと理解しているものは、無意識のうち、この秩序と調和を指している。法が正義の番人だと言われるのは、このためである。これは、個が全体のためになるといふことによつて、共同体の秩序、つまり正義をつくりだそうとする面だと言えよう。

しかし、正義は、こういう面ばかりでなく、逆にまた、全体が個のためになることによつても実現されなければならない。この面は、むしろ統治の任に当る者の方に要求される正義である。つまり、統治者は、いつも被統治者のために国家全体に配慮を巡らし、国家に平和と安全と秩序をもたらさねばならないのである。これが統治者の守護すべき正義である。

とすれば、正義とは、共同体の論理からすれば、また（全体は個のために、個は全体のために）という全体と個の相互の自己否定関係だとも規定することができる。それが、共同体の秩序と調和の論理的表現だからである。実際、現実の法も、この両方を規定している。消極的な面では、国民に対して、種々の人倫に反したこと、例えば殺人や窃盗や詐欺や暴行などを禁じ、これに違反したときには、権力によつて処罰することができるとしており、また、公務に当る者には、権力の濫用や汚職を禁じている。積極的な面では、国民に対して、納税の義務や兵役の義務や勤労の義務などを定めているとともに、同時に、自由と平等を求め、教育を受け、財産を保障され、幸福を追求する権利も定めている。この後の方は、むしろ、統治者の方が被統治者の方に奉仕しなければならない義務なのである。どれも、全体は個のために、個は全体のためにあるのでなければならぬことを規定していると言えよう。権利と義務が、対立しながらも同時に相補つて、はじめて秩序ある公共体が成立するのも、このことからくる。一方だけではなく、両方の呼応が必要なのである。

プラトンは、『国家』第一巻で、「正義とは何か」といふことについて論じ、様々の正義につ

いての考えを吟味している。そこで最も強力な批判の対象となるものは、トラシユマコスの考えであった。トラシユマコスは、あれこれの正義論に業を煮やした挙句、いきなり「正義とは強者の利益にすぎない」という考えを提出する。つまり、何が正義であるかということには、力をもった支配者が決めて、それを法として定めるのであって、それはいつも支配者の利益を指していると言う。だから、そのような正義を真正直に守って、支配者に利用される者は、お人好だということになる。それに対して、プラトンは、医者は患者の利益のために働き、船長は船乗りの利益のために働くように、支配者も被支配者の利益のために働くのであって、それが本来の厳密な意味での正義の意味だと言って論駁している。これは、ある意味で、現実論と理想論との対立とも理解することができるが、いずれにしても、ここには、少なくとも、統治者が守るべき正義がどの辺にあるかが、示唆されているとは言えるであろう。

プラトンは、その後、正義の問題を個々の人間において考えるのではなく、もっと大きな生きもの、つまり国家において考えてみようではないかと提案し、長い紆余曲折を経た議論の結果、第四巻で再び正義の問題に立ち帰り、次のような考えを提出する。すなわち、正義とは、国家の欲望的部分を理性的部分が抑制し、かくて全体としての調和をもたらすことであり、この秩序の中で、各人が、その持分において、それぞれの身分に配分された節制、勇氣、智慧などの徳を発揮できるように、統治者が配慮を巡らし、こうして全体としての徳を実現することだ、という考えが提出される。このプラトンの定義した正義についての考えは、全体と個の均衡によって共同体の調和と秩序をつくり出すという正義についての考えと共通している。支配者が被支配者の利益のためにあるということが正義と言われたのも、それがあって、はじめて全体の調和がもたらされるからである。

階級国家観の正義論

なるほど、(正義とは強者の利益にすぎない)というトラシユマコスの考えは、歴史の現実論としては、ある一面を突いた考えだとも言えよう。マルクスやエンゲルスが、歴史形成の重要な要因として、経済的・物質的構造における矛盾対立をあげ、法律とか政治制度、いわゆる上部構造は、この下部構造を正当化するイデオロギーによって防衛されると考え、かくて国家は階級的搾取の手段であり、被支配階級の抑圧機関にすぎず、とりわけ、近代国家のイデオロギーは、資本家による賃労働の搾取を正当化する道具であると考えたのも、このトラシユマコスの考えに近いと言えるであろう。

確かに、宗教的イデオロギーにしても、自由主義や民主主義のイデオロギーにしても、国家主義や共産主義のイデオロギーにしても、支配者は、そのときの最も権威ある神聖な神話によって自己を防衛し、自らの支配を正当づけ、そして自らの利益をはかろうとする。このことは、支配者にとどまらず、一般の民衆においても同じであって、自己の利益のためには、どんなイデオロギーでも、その時代に正義とされている権威あるイデオロギーによって武装する。やくさや乞食や売春婦でさえ、いつもそういう神聖な正義の陰に身を寄せて、自己を

守ろうとするものである。

しかし、このような考えは、プラトンの言うように、ものごとの本来的定義と現実とを混同するものであって、いかなるイデオロギーも、本来は、そのような自己の利益をはかるためのものではなかったであろう。いかなるイデオロギーにも、そこにはいつも、古くから変らない法や正義の観念が含まれており、その観念は万人普遍のものである。それは、時代や階級の違いを超えて成り立つ普遍的なものであって、どんな国家形態にあっても、それは、国家共同体を秩序と調和のある共同体として成立させることを求めている。自然法というのが、どのような形態の国家の法にも盛り込まれているのはそのためである。とすれば、法や正義は、やはり、この共同体をいかに成り立たせるかという理性的工夫から出てきているのであって、それは、支配者の利益をはかるためだけのものではないと言わねばならない。正義とか法は、どこまでも共同体の正義、法として理解されねばならないのである。だからこそ実際、現実にも、いつの時代にあっても、正義なき支配者が、法を無視して人民の利益をないがしろにし、横暴を極めれば、革命や暴動によつて打ち倒されたのである。その支配者打倒の力になったものは、統治者は被統治者のために、全体は個のためにあるのでなければならぬという普遍的に変わらない正義の観念だったのである。どのような支配者も、被支配者の利益を無視しては、支配を永く維持することもできないし、自己の利益をはかることもできないであろう。

共産主義国家では、マルクスなどの理想に反して、人民はまるで国家の奴隷のように扱われ、政府批判の自由も与えられず、平等も実現されず、むしろイデオロギーの権威と権力を利用して、指導者層のみが得をし、財産を貯め込むという結果に終わったようである。階級国家論は、むしろ、共産社会にこそよく成り立つ。しかしながら、共同体の秩序と調和、つまり正義は、全体主義国家においてもなお、国家の安定均衡の原理である。今日の共産主義国でさえ、支配者は被支配者のためにあるということ、つまり（人民のために）あるという正義が、その支配の正当性根拠になっているのである。

とすれば、国家は、力の強い者が権力を握り、暴力によつて力の弱い者を支配することから生まれ、正義や法はそのために利用されるにすぎないという、国家階級説、あるいは国家暴力説は、ものごとの本質を見失った考えだと言わねばならない。「これまでのすべての社会の歴史は、階級闘争の歴史である」とは必ずしも断言できないであろう。どんな専制君主体制のもつても、人民の最低限の利益のための犠牲は払われていたのである。単に、階級による搾取・被搾取関係ばかりであったわけではないのである。その点では、マルクス主義の教条は、単なる独断であり、ものごとを公正に、客観的に、科学的に、本質に遡つて考えようとしないうちの知的怠惰から出てきていると言えよう。

正義には力が伴わねばならない

しかし、正義が、そのように、共同体の秩序と調和を意味するとしても、それをつくりだすには、徳や法以外に、さらにそれに加えて、力が必要である。正義には力が伴わねばなら

ない。なるほど、法もまたひとつの力ではあるが、しかし、さらにそれを裏付ける力、つまり権力というものがなければならぬであろう。そして、その権力というものは、最終的には物理力を伴うものなのである。国家が、警察力によって犯罪者を取締まり、法を犯し最低限の正義にも悖る者は裁判にかけ、これを強制力によって監禁することができるとしているのはそのためである。しかも、国家は、場合によっては、これを死刑にすることさえできる。

国家がそのような力をもっているのは、国家共同体の秩序と調和、つまり正義を守るためである。共同体は秩序と調和なくして維持されえない。何が罪であるかということも、共同体の維持ということ抜きにしては考えられないであろう。共同体は、その成員がバラバラに自己のエゴイズムを発揮して、統制を乱すことを抑制し、自らの維持をはかる。この共同体の自己保存の意志が、そのような強制力となって働き出ているのである。このような強制力がなかったら、共同体は無秩序なものになってしまう。力なき正義は脆弱である。

個が全体に反逆するとき、全体は個を排除する。逆に、全体はそのような力を保留しておくことによって、個を全体に引き寄せておこうとする。全体には、そういう全体の意志を守る求心力が必要なのである。この求心力が権力であって、正義はこれによって守られる。国家権力が、強制力としての物理力、一種の暴力をもつのは、権力の源泉が、この共同体の全体意志にあるからであり、それがこの暴力の正当性根拠である。正当化された暴力は、共同体の最後の力であり、共同体のハガネである。その意味では、国家のもつ力は、一種の暴力であったとしても、倫理化された暴力なのである。なぜなら、それは共同体の秩序にかかわっているからである。実際、物理力は憲法によって保証され、憲法は自然法や慣習法によって保証され、最後には正義によって保証されている。警察や軍隊は、その現実化である。そういう点では、第二次大戦後の我が国の知識層を支配した国家権力悪玉説、一種の国家暴力説は、皮相な考えだと言わねばならない。

しかし、だからといって、国家は、そのような正当性根拠を隠れ蓑にして、権力を濫用し、横暴を極めればよいというものではない。それでは、かえって、全体と個の調和は、逆の意味で維持されないことになる。一面、個なくして全体はありえないのだから、個の正当かつ合法的自由は、あくまでも保障されていなければならない。そうでなければ、全体と個の調和つまり正義は実現されまいであろう。国民がみな国家の囚人のようにされてしまったら、これもまた、国家は均衡をもった正当な共同体とは言えない。物理力や強制力は、どこまでも正義によって基礎づけられていなければならないのであって、この正義にはまた、個のために全体が働き、個の自由と安全を保障するという義務が含まれていたからである。確かに、正義は力によって保証されていなければならないが、力もまた逆に正義によって保証されていなければならないのである。正義なき力や、正義を偽装した力は危険である。

支配と服従はどのようなとき正当化されるか

権力者が国家を支配し、人民がそれに服従するというような現象は、共同体を営む人間社会にはどこにでもみられる現象であるが、この支配が正当であるためには、この支配が、共

同体を秩序と調和のあるものとして維持する目的に適っていないなければならない。つまり、正義に適っていないなければならない。そして、適っているかぎりには、支配という現象は倫理性をもっていると言える。

支配とか統治と言われる現象は、物理的強制力と権威を背景にして、政策を実行し、一定地域を統轄し、これに人々を従わせることを意味するが、この強制力や権威の倫理的な正当性根拠は、ひとえに共同体の維持ということにかかわっている。共同体を共同体として維持するための全体への求心力、つまり、個を引きつけておく力は、表面的には物理的強制力に由来するとみえる。しかし、その強制力には権威がなければならず、その権威には道義性がなければならない。そして、その道義性こそ、共同体の秩序と調和、つまり正義に根拠をもっている。支配に必要な共同体の求心力、つまり権力には、単なる暴力ばかりではなく、そういう精神的力が必要なのである。

マックス・ウェーバーの言うように、支配の正当性根拠を、伝統的・カリスマ的・合法的と、それぞれ分けることができるとしても、あるいは別に、王権神授説的・自然法支配的・人民主権説的に分けるとしても、これらの正当性根拠は共同体の維持ということにつながっており、そのかぎりは、倫理的な道義性をもっていないなければならない。この正義を、あるいは王が体現したり、人民が代表したりするのである。昔から天の声とか民の声と言われるものは、この正義の具体的表現なのである。

なるほど、支配という現象は、強者が弱者を力によって服従させることだと考えられるかもしれない。たとえそうでなくても、全体の秩序と個の自由は絶えず対立し、個はいつも全体から離れようとする遠心力に支配されているから、全体からの支配は、個の側からみれば、その意に反してまさに強制力によって支配されることだと受け取られるかもしれない。しかし、たとえ支配というものが物理的力によるものだとしても、そのような力による支配が可能になる根拠は、やはりそれが、共同体の求心力として働いており、それが共同体の自己保存に貢献しているということにある。そのかぎり、その力は倫理性をもっており、正義に裏づけられている。そうでなかったなら、その支配は永続しないであろう。単なる暴力と恐怖による支配は、逆の暴力と恐怖を生み出し、社会は無秩序になり、国家は破滅する。

その点から言っても、トランシュマコスが考えたように、力の強い者が支配をし、それが自己の利益のために正義を決定するという考えは、必ずしも正しくない。また、マルクスの言うように、一部の力の強い富者が、力の弱い貧者を、暴力を背景とした権力機構によって支配する機関が国家だと考えるのも正しくない。それは、革命の論理や民衆運動の手段にはなりえても、支配という現象の客観的認識とはなりえない。力による恐怖政治でさえ、権力者は、いつも、単なる力ではなく、それが共同体の維持にとって正当であることを装おうとするのは、やはり、国家には単なる力以上の倫理的力が必要だということを表わしている。ひとつの民族が他の民族を征服し、これを支配する場合においてさえ、征服者は、武力以外に何らかの正当性根拠を必要とする。また歴史上、ひとつの強い部族が、他の部族を統合し従属させて、大きな国家をつくることは絶えずあった。この場合にも、それぞれの被征服部族

にとり得ることを得させ、その利益を無視することなく、宥和をはかることなくして、国家は成立しなかつたのである。つまり、何らかの共同体性、倫理性をもたなければ、有効な支配はできないのである。遠い昔から今日に至るまで様々の支配形態があつたが、それがそれなりに共同社会として継続しえたのは、それが、君主制であろうと、貴族制であろうと、奴隸制であろうと、封建制であろうと、何らかの仕方で倫理的正当性をもっていたからである。単なる暴力によつて支配されていたのではない。

一方、支配に対する服従という現象も、それが共同体の維持に適うかぎり、正義とされる。国家の支配が正当であり、倫理性をもっているなら、この国家の命令に従い、国家の定める義務に従ふことは正しいことである。国家に対して畏敬の念をもつてそれに従ふのは、正しい服従の形態であり、倫理性をもつた服従である。

ソクラテスの場合においては、たとえ国家が不正な行ないをして、国法には絶対に服従しなければならぬものだとさえ考えられている。実際、ソクラテスは、『クリトン』(五〇E)の中で、国法を擬人化して、国法は私に生を授けてくれたものであり、養育し教育してくれたものであり、したがつて私はいわば国家の子であるから、祖国や国法からたとえ不正を受けたとしても、それに対して不正でもつて応えることはできないと述べ、

「母よりも、父よりも、その他の祖先のすべてよりも、祖国は尊いもの、おごりかなもの、聖なるもの」(五一A)

であり、人はそれを畏敬しなければならないと切々と語っている。そしてさらに、

「打たれることであれ、縛られることであれ、戦争に連れていかれて傷ついたり死んだりするかもしれないことであつても、そのとおりにしなければならぬのだ。正しさとは、このばあい、そういうことなのだ」(五一B)

と言っている。

この国家への絶対服従を説くソクラテスの言葉は、国家と個人の関係を一種の取引と考えることに慣らされている私達現代人には、身の毛のよたつような想いを起こさせ、どうていなじめない言葉かもしれない。しかし、ここには、ソクラテスが命をかけても守らねばならなかつたものが何であるかが語られており、それとともに、すでに現代人が見失つてしまつた最も原初的な国家観が語られている。ソクラテスにとっては、国法によつて維持されている国家の秩序、つまり正義こそ最も価値あるものだったのである。国家なくして自己はなく、全体なくして個はないと考えられたからである。

その観点から言えば、今日の政治的多元論者、例えばラスキが、その『政治学入門』第一章で述べているように、国家が国民の諸要求を満足させてくれるかぎりにおいてのみ、国民は国家の命令に服従するのだという考えは、必ずしも正しくはない。支配と服従の関係、国家と個人の関係、全体と個の関係は、単なる交換とか契約とは考えられないからである。国家はそれ以上の倫理性をもつた存在なのである。

契約説には限界がある

政治的多元論者は、国家を、国民大衆の幸福増進のためにのみつくられた一団体にすぎないと考えた。彼らは、国家をひとつの大きな共同体とは考えず、諸々の集団のうちの単なる一集団にすぎないと考えたのである。したがって、国家は国民に対して無条件に忠誠服従を要求することはできず、国家主権は決して絶対的なものではないと考えた。

しかし、国家は、果たして株式会社のように、あるひとつの機能と利潤追求のために自由につくりだされた団体と考えてよいものであろうか。政府は、行政を行なうための一会社集団のようなものと考えてよいものであろうか。裁判所や警察を、一警備保障会社のようなものと考えてよいものであろうか。もしも、国家を、そのような株式会社のような一契約団体と考えることができるのなら、儲からないというような理由で、いつでも自由に解散することができる。しかし、国家は、決して、そのようにそのときどきの個々人の利害や打算によって、自由につくられたり、解散されたりするようなものではないであろう。

国家という共同体は、通常、最初からあるもの、与件であって、私達個人では自由にするのでない運命である。なるほど、亡命とか国籍離脱とかいうことはしばしばあるし、また許されてもいるから、それは必ずしも絶対的な運命ではないかもしれない。しかし、人は生まれた国がいやになったからと言って、ちよどく会社をかわるように、そう気軽に国をかわることができるものでもないし、離脱できるものでもない。また、たとえ亡命したり国籍変更できたとしても、それまで生まれ育った過去の経歴や経験を空白に戻すことはできないし、帰化すれば、その国ではまた、それと運命を共にしなければならないということにもなるのである。国家は、そのように国民が運命を共にする共同体であるがゆえに、国家は法秩序を制定してこれを強制することができる。また国民はそれに服従しなければならないのである。全体なくして個はないからである。その意味では、なお、国家は、国民に忠誠を要求しうるひとつの倫理的存在だと言わねばならない。人間が共同体を営むことなくして生きていくことができない以上、国家は、運命として存在する第二の自然だと考えるべきであろう。

アリストテレスも、『政治学』（一二五二b）で、村落が二つ以上集まって完成したものを国家と考え、家族や村落が自然によって生じたものであるとすれば、国家もすべて自然の産物だということになると言っている。アリストテレスも、国家は人為的に生成するものとは考えず、むしろ、自然的に生成する有機体だと考えているのである。人間が共同社会を営むということは、全くの自然本性的なものなのである。しかも、国家は、他の諸々の共同体を包括し、統轄し、保障し、承認し、擁護する共同体の共同体である。決して他の共同体と併存するものではない。そのような観点から言えば、国家を単なる契約団体のひとつと考える考えには、限界があると言わねばならないし、また、その倫理性を、単に契約論的に考えるのも正しくはないであろう。契約ならば、契約の解消ということもありうるが、国家はそうたやすく解消しえないからである。

ロックは、国家を、人々の生命・財産・自由・健康など、市民的利益を確保し維持するためにのみつくられた契約関係と考えた。したがって、ここでは、例えば『寛容についての書簡』で述べられているように、国家は宗教と区別され、その神聖性は否定され、忠誠の対象

とはみなされず、倫理的価値の源泉とはもはや考えられなくなる。国家は単に契約による結合関係にすぎず、たとえ市民が法の遵守や納税や兵役の義務を背負わねばならなかったとしても、それは、国家による自分達の安全や自由の保障との交換条件にすぎないと考えられる。これに類する考えは、後のアダム・スミスやベンサムの自由放任主義的国家論の中にもみられる。ここには、国家は同業者組合のように、自分達の利益を守るためにのみ奉仕してはよいのであって、それ以外のことはあまり市民生活に干渉してはならないとする一種の近代的合理主義がある。納税や兵役の義務も、単に利益確保のための保険であり、組合費のようなものとみなされる。ここでは、国家はむしろ必要悪とさえ考えられるのである。

しかし、果たして、国家とは単にそのようなものにとどまるものであろうか。国家は、それ自身が危機に瀕したときには、成員に生命を捧げることをも求めてくる強大な権威であり、また、成員がその国法に違反すれば、これを死刑にもしうる唯一合法的存在である。つまり、国家は、成員に忠誠を要求し、法の定める正義を遵守することを強制することによって、その秩序と安全を求めようとする強力な意志をもった存在である。そのかぎり、国家は、我々に法と正義を守らせる力をもった倫理的存在だと言わねばならない。とすれば、国家は、単に市民的利益を確保するために、市民が自由に契約してつくった契約団体とは考えられない。それはそれ以上のものである。ここでは、時に市民的利益をも否定されることがあるからである。

さらに、たとえ国家が市民的利益を保障するためにのみつくられたものだったとしても、この場合は、国家は国民に対して義務を負っていることになり、したがって、その統治に当る者は、いつでも国民のために犠牲になりうる徳を備えていなければならない。この面からみても、やはり国家は、単なる契約関係にとどまらず、それを越えて、すぐれて倫理的なものを含んでいると言える。

契約説は近代市民社会の産物

ヘーゲルは、『法の哲学』で、「国家は人倫的理念の現実態である」と規定してのち、二五八節で、国家を理性的自己目的的なものと考え、次のように述べている。

「国家が市民社会と取り違えられ、国家の使命が所有と人格的自由との安全と保護にあるときめられるならば、個々人としての個々人の利益が彼らの合一の究極目的であるということになり、このことからまた、国家の成員であることはなにか随意のことであるという結論がでてくる。——しかし国家の個人に対する関係は、これとは全く別のものである。国家は客観的精神なのであるから、個人自身が客観性、真理性、倫理性をもつのは、彼が国家の一員であるときだけである。合一そのものがそれ自身、諸個人の真実の内容であり、目的であって、諸個人の使命は普遍的生活を営むことにある。だから彼らのその他の特殊の満足や活動やふるまい方は、この実体的にして普遍妥当なものを起点とし、成果とする。」

ヘーゲルは、市民社会を（欲望の体系）と考え、ここでは個々人の特殊の利益のみが尊重

され、たとえそこに普遍的法則がつくられたとしても、それは、この特殊性確保のためにすぎず、したがって、これはまだ真に普遍的絶対的段階には至っていない存在であり、このような市民社会を国家そのものと考えすることはできないとした。むしろ、真の国家は、そういう特殊性を止揚した普遍的理性的絶対的段階において成立すると考え、市民社会における契約国家観を批判したのである。

確かに、自由主義的契約国家論は近代の市民社会の産物であり、それは、生命と財産にのみ価値をみだし、そのための利益追求のみを目的とした近代ブルジョアジーの考え方を代表するものであった。ここでは、国家は、市民の生命・財産の安全を守り、利益追求のための自由を保障するためにのみ市民同志が契約した便宜的組織と考えられ、結局、国家は個人の私的利益に解消されてしまうことになる。このような考えは、今日の自由主義諸国の市民の観念の中にもあり、ここでは大概、国家は国民の健康的で文化的な生活を保障するために存在し、国民にはそれを要求する権利があると考えられている。そして、税金を納めたり、その他一部の犠牲を払って、義務を果たさねばならないのは、わずかにその権利を確保するためのコストにすぎないと考えられている。一種の打算によって、近代国家は成立しているのである。だから、それは必要悪だとみなされる。

しかし、本来の国家は、そういう生命や財産以上のものであり、その安全のためには、国民はときに大きな犠牲を払わねばならないようなものであった。未開社会の諸部族にとっても、古代ギリシアのポリスの市民にとっても、国家は生命以上の聖なるものであり、そのためには多大な犠牲を払わねばならない共同体だったのである。

実際、同じように契約説をとっていないながら、エドモンド・バークは、『フランス革命についての省察』の『国家の聖化』というところで、個々の国家のそれぞれの契約は、永遠の社会の偉大な太古の契約の一条項にすぎないとみて、国家そのものは、一時的利益のためにつくられた合同事業の協定のように、気儘に解消されるものではないと考えた。そして、国家は、むしろ生ある人々と死せる人々と生まれる人々との間の、すべての科学、学芸、徳、完成における合同事業だと考えたのである。しかも、国家は、人間の本性が徳によって完成されるべきものとして、神が意図した手段だとみなしたのである。彼は、同じ契約説をとりながら、なお国家をひとつの倫理的共同体とみて、そこには忠誠の対象となるべき聖なるものがなければならぬと見え、宗教を国家の基礎として擁護したのであった。彼の民主主義批判もここから出てくる。ここでは、主権をもつ人民の圧制が拡大し、人民の徳性は地に落ち、民主政治はもつとも恥知らずのものになると考えたのである。

国家が果たして契約によって成立するかどうかということは、吟味を要する問題である。確かに、ひとつの国家が、人為的につくられることもあることを考えるなら、一種の契約とも考えられる。しかし、そのようにして国家ができるには、なるほど人為に支えられる必要はあるが、契約のみでは不十分なのであって、その背後には、それを国家たらしめ、共同体たらしめる長い歴史と伝統によって培われた共通の文化がなければならぬ。少なくとも国家を、倫理抜きで、権力の擁護と義務の遂行の単なる交換契約とは考えられないであろう。

人間の本性は善か悪か

人間は、最初から、共同体を営むことなく生きていけない存在である。人間は最初バラバラに孤立して存在していて、それではどうしても自己保存ができないということがわかったから、一種の打算によって契約を結び、共同体を営むことにしたのである。事実はその逆なのであって、共同体の方がむしろ先にあるのだと考えねばならないであろう。しかも、この共同体が個々人に先だって存在するがゆえに、人間の理性は育まれ、その善意志も育ってくるものなのである。共同体に法があり、正義が生きているとき、はじめて人間の善なる本性が引き出されてくる。人間の本性をむしろ善とみる考えからすれば、むしろ、この人間にもともと備わっている善意志、理性から、国家の法は生み出されると考えられるが、実際にはその逆なのかもしれない。つまり、共同体の自己保存の意志が先にあるので、この自己保存のために、共同体は、共同体の秩序と調和を乱す行為を抑制する。この抑制が、個々人の魂の中にしらすしらすうちに自覚されて、個々人の理性的行為を引き出しているのだと言ふべきかもしれない。

実際、共同体の絆が比較的強力で存在している村社会では、犯罪の起きる率は少ないが、その絆が弱まって、個々人がバラバラに暮している大都会では、犯罪は多発する。私達も、自分が暮らして互いに知り合っている共同社会では、おとなしく振舞っているが、一旦見知らぬ都会に出かけると、恥を忘れてハメをはずすことがある。恥を知るといふことは、すぐれて理性的なことであるが、これは、共同体における人間関係の強弱にかかわっている。

アリストテレスは、『政治学』(一二五三a)において、人間が言葉(ロゴス)をもち、言葉(ロゴス)は善悪の区別をすることができ、この善悪の知覚を共通にするということがもとなっていて、国家がつくられるとみている。しかし、また逆に、全体は部分よりも先であり、したがって国家は個々人よりも先であって、しかも、この国家こそ徳や正義を守っており、正邪を判別しているのだとも考えているのである。共同体の秩序が先にあるので、それが人間に善悪の区別をなさしめ、理性や言葉さえ生み出すものなのかもしれない。

ロックは、『統治論』第二篇第二章十六で、自然法を、人間が本来もっている経験と理性によって、人間のうちに内化されたものと考えた。しかし、この経験というものは、共同体にとつては、長い伝統によって培われてきたものであり、個人にとつては、幼少の頃から共同社会によって教育され、訓練されてきたものなのであって、決して生得のものではない。その意味では、人間の社会的理性もまた、共同社会によって育てられてきたものと考えべきである。だからこそ、今日のように、逆にこの共同社会の絆と伝統の力が弱まり、これに基づく両親の教育がおざりにされているところでは、人間としてもつべき最低の法さえ心得ず、衝動と本能でしか行動しない子供達が登場してきているのである。

人間に内在化された自然法という考えを前提して、ここから共同体及び国家を導出する考えは、事実を反しているのかもしれない。むしろ、人間が最初から営んできた共同社会の方

が、自然法をつくりあげてきたのだと考えるべきであろう。実際、ルソーも『社会契約論』第一編第八章で、社会契約が成立し、国家が成立した段階を社会状態と言ひ、この社会状態に入ったとき、人間の本能は正義に置き換えられ、その行動に道徳性が与えられ、人間を真に自己の主人たらしめる精神的自由が得られると述べている。つまり、国家の中ではじめて、人間は真の人間となりうるのである。全体あつてはじめて個はあるのである。共同体は、人間の本性の醇化の役割を果たしているのだと言わねばならない。

だからこそ、また逆に、国家共同体が崩壊し、全くの無政府状態になってしまうと、人間はその性悪なる面、非理性的な部分を露呈するのである。国家がなくなるか、あるいは十分機能しなくなるか、法秩序が崩壊してしまったら、今度は人間の行動は何ものにも規制されることなくなるから、人々は、殺人、略奪、暴行、虐殺、何をやり出すかしたものでない。何が起きてても、そこでは何ら不正だと非難することはできなくなるのである。実際、そういう無政府状態は、過去の歴史上でも何度もあつたことである。ここでは、いわゆるホッブズの言う「万人の万人に対する戦い」が生じる。共同体が健全に働いているときは、その成員の人間としての資質は醇化され、善なる面が保たれるが、一旦、これが健全に働かなくなる時、人間の資質は墮落し、悪なる面が暴き出される。人間の本性は必ずしも善なものではない。アリストテレスも『政治学』（一二五三a）で言っているように、法および正義から分離されたとき、人間は全動物中の最悪のものになるのである。

その点では、ホッブズは、この人間の悪なる部分をよくみていたと言わねばならない。共同体がもはや共同体として作動しなくなると、それまで共同体によって抑制され、克服されていた人間の性悪なる部分が噴出する。『リヴァイヤサン』第一部第六章・第十三章および第二部第十七章によれば、人間は、名声を求め、羨望や憎悪の感情をもち、利己的で、快楽を求め、不快を避け、虚栄心に満ち、恐怖におののく、そういう存在であつて、そのため、人間の自然状態においては、相互の不信が生じ、万人の万人に対する戦争状態が現出する。ここには、絶えざる恐怖と暴力による死の危険があり、人間の生活は孤独で貧しく、きたならず、残忍で、しかも短い。だからこそ、人間は、自己の安全を保障するために、互いの権利をひとつの権力に譲り渡す契約を結び、自然法を管理する強力な国家をつくりあげ、これによつて、この自然状態、つまり戦争状態から脱却する必要があると、彼は考えた。むろん、このような契約説は、国家成立の単なる仮説、単なる説明概念にすぎず、事実がそうであるかどうかは、また別の問題になるけれども、しかし、ホッブズは、ここで人間の本性をよく見抜くとともに、人間をして善ならしめるには、国家がどうしても必要だということをよくみているのである。東洋の荀子が、性悪説から、法的制裁力を伴つた礼による統治の必要を説いたのも同様である。

このように、国家が法によつて人間の悪を抑制し、善を抜き出しているとなれば、国家とはずぐれて倫理的なものであり、訓育的なものだと言わねばならない。単に生命と財産を守るだけの夜警でもないし、単なる階級支配の道具でもない。

人間の本性は善でもあり、悪でもある。むしろ、人間存在は、両者に引き裂かれつつ、そ

のわずかの均衡の上に成り立っているものである。

人間のなかに、(人が人にとって狼である) というような性悪なる部分がなかったなら、個人の個性性は成立しないであろう。人間が個人として生きているということは、そのまま悪をなして生きているということなのである。これなくして個人は生きることができない。悪は個の成立根拠である。事実、自己保存のために人間がもっているエゴイズムは、人間の個体の生命を成立させている最も基本的な原動力である。しかも、この個体の生命なくして国家はありえないとすれば、人間の性悪性は、国家を成り立たせるためにはどうしても必要な基礎的条件でもあるということになる。

しかし、同時にまた、人間の性善なる部分が抜き出されなかったなら、人間は人間として、つまり人と人との関係のなかで共同して生きていくことはできないであろう。人間が国家という共同体を営んで生きているということは、そのまま何らかのしかたで悪なる部分を抑制し、エゴイズムを抑えて、節度を守って生きているということでもある。これなくしてまた全体は成立しない。国家は、また、人間が善を希求するということから生まれ、それ自身、善を求めて生きているものでもある。

そのように考えてみるなら、人間の営む国家は、善と悪との、全体性と個性性との矛盾的自己同一の上に成り立ち、この矛盾的自己同一の上に、両者の調和と均衡もわずかに存在しているものだと言えよう。国家の倫理性も、このことから考えねばならない。

国家は何を理想とするか

統治者の理想は何か

現代の政治学は、科学的であることを標榜するから、統治者はどうあるべきかとか、人民はどうあるべきかというようなことを究明するいわゆる規範学になつてしまふことを、極度に嫌う傾向にある。しかし、国家とか政治がもともとすぐれて倫理的なものを含むものであるとすれば、およそ政治の学というものは、完全に規範性から自由であることはできないであらうし、また、科学性を超えたところに本来の政治の学があるとも言えるであらう。たとえ客観的認識の対象として種々の政治現象を捉えねばならないとしても、そこをつきつめていけば、おのずから、政治はどうあるべきであり、国家は何を理想とすべきかというものの論究も、また考慮しなければならなくなるであらう。むしろ、伝統的には、政治の学は、昔からどこでも、もっぱらこのことを追求してきつたのである。

東洋の儒教的伝統においても、統治の任に当る者は、いつも人民のために尽しうる私心のない徳を備えていなければならないと説かれていた。このときはじめて、人民の方でも、また、この統治者への畏敬の念を通して、全体に奉仕しうる徳をもつようになりうるからである。孔子の王道の理想というものは、そういうものであった。

プラトンが、『国家』(三四二D・E)の中で、医者が病人の利益のためにあり、船長が船乗りの利益のためにあるように、支配者は被支配者の利益のためにあるのが「正義」の意味だと述べて、「正義とは強者の利益にすぎぬ」というトラシマコス意見を斥けていたのも、同じような考えからきていると言つてよいであらう。

プラトンは、そのような正義を体得した理想の統治者は、それぞれの階層の人々が各々の持ち場でその徳を発揮できるよう絶えず配慮を巡らし、こうして国家全体に秩序と調和をもたらす者でなければならないと考えた。そのために、そのような統治者は、まず英知を備えた人であり、個人的利益や栄誉から離れて常に全体を見通し、何が善であるかということへの深い洞察をもつた人でなければならないと考えたのである。

『国家』(四七三D)の有名な箇所において、

「哲学者たちが国々において王となるのでないかぎり、あるいは、今日王と呼ばれ、権力者と呼ばれている人たちが、真実に、かつ十分に哲学するのでないかぎり、つまり、政治的権力と哲学的精神とが一体化されて、多くの人々の素質が、現在のようにこの二つのどちらかの方向に別々にすすむことを強制的に禁止されるのでないかぎり、国々にとつて不幸のやむことはないし、また、人類にとつても同様だと思ふ」

と述べられ、いわゆる哲人政治の理想が語られているのも、国家を秩序と調和のある共同体として治めるための徳が統治者に求められたからであり、そのような徳は、哲学することによつて真実を洞察することなくしては、養われえないと考えられたからである。

もちろん、そのような支配者は、現実には皆無に近いくらい少数であり、従って、そういう理想の統治が行なわれることは、実際にはほとんど不可能に近い。しかし、ここには、少なくとも、国家の指導に当る者が少しでもそれに近づこうとしなければならぬ統治者のイデア、つまり統治者の理想型が語られていると言うことはできるであろう。

プラトンが、国家の守護者に私有財産の所有を禁止し、私的な結婚を禁じ、それらを共有にすべきだと考えたのも、少なくとも、そういう極端な理想を掲げることによって、支配者は、個人の利益や愛着に惑わされず、私心を捨ててその任に当るべきだという精神を語ろうとしたのだと理解することができるであろう。なるほど、アリストテレスは、『政治学』の第二巻で、このプラトンの共産主義、つまり財産と妻子の共有制を、個を重んずる立場から激しく批判した。この方がむしろ現実的で、常識とも合致する。しかし、プラトンは、そのような意味で非常識な立場を表明することによって、およそ公の仕事に就くものは、できうるかぎり私情を去り、公正な立場で判断し、全体を重んじなければならないということ、私達に教えているのだとも言えるであろう。

別の言い方をすれば、プラトンは、魂においてより優れた者が支配の任に当るべきだと言っているのである。彼が哲学者王の理想を提出したのは、いきなり聞けば突飛もない考えであって、非現実的な考えなのだが、その真意はむしろそういうところにあったのである。この優秀者支配制というものは、確かに、国家が徳ある共同体として成立するには是非とも必要なことであろう。プラトンは、国家をひとつの大きな倫理的共同体として構想していたのである。人間には、やはり、指導すべき者と指導されるべき者との区別が存在するのであって、牧者と羊のように、優れた魂をもった指導すべき人間が指導の任に就き、そうでない者が指導されるというのが、国家を正しく導くことに通じるものなのである。今日のようにそれが逆になると、国家は墮落する。

プラトンは、その後晩年になって、『法律』のなかで、『国家』において考えられていた理想論の過激な部分を修正し、哲学の代わりに宗教をおき、哲学者王の代わりに、王と法律家をおき、理想的な国制として、君主制と民主制の中間を考え、財産と妻子の共有制も修正し、純粹に理性的な法によって治められる国家を構想して、これを実現可能な次善の国家とした。これは、なお今日においても、国家および統治者の理想となりうるものを含んでいると言えるであろう。

人民の理想は何か

しかし、優れた精神的資質、つまり徳は、統治者の側にも要求されるばかりでなく、被統治者の側にもまた要求される。人民もまた、統治者のためにあるということを通して、全体に奉仕するということがなければ、国家は決して健全な共同体として成立しない。少なくとも、人民は、法によって定められた様々の義務を果たすということがなければならぬであろう。国家から生命と財産の安全や自由を保障される権利を得るには、また当の国家そのものが成立するための義務を果たすのでなければ、片手落ちになってしまう。権利と義務は、

片方だけで存在するのではなく、互いに相補つてのみ存在するからである。すでによく知られているように、古代ギリシアのアテナイの市民達が、国家からその自由が保障され、かつその国政に等しく参加する権利、市民権を得るには、同時にまた、国家危急の折には進んで兵役の義務につき、それを立派に果たす必要があったのも、そのためである。

なるほど、例えばソクラテスは、生涯を通じて、当時のアテナイの政治社会的思想的状況への批判者でありつづけたが、しかし、そのことのために国家から不正に訴えられ裁かれたときには、彼は敢えて国法に殉じて従容として死に就いた。彼は、そうすることによって、終始真にポリスの忠良なる市民であったことを表現したのである。ソクラテスがその死によって何よりも語りたかったことは、国家があつてはじめて個人はあるのだから、人民が国家に忠誠を誓い、国法を遵守し、何らかのしかたで犠牲を払わなければ、国家は成立しないということであつたであろう。そして、それがまた、人民の側からの正義の意味でもあつた。なぜなら、これなくして、共同体の秩序と調和は得られないからである。

愛国心というものも、そのような「国家なくして個人はない」という自覚からくることである。国家の幸福なくして個人の幸福はなく、国家の自由なくして個人の自由もないということが、国家の伝統への素朴な愛着心を通して自覚されるとき、祖国愛は生まれる。ルソーも、また、『百科全書』第五巻の『政治経済論』の中で、

「人民が有徳であることを望むならば、まず彼らに祖国を愛させることから始めよう」

「最も偉大なる徳による奇蹟は祖国愛によって生み出された」と言っている。

もちろん、愛国心と言つても、それは、必ずしも国家への異常な献身を意味しはしない。愛国心という言葉においては、ややもするとそのような常ならぬ格別なことが想像されがちではあるが、しかし、我々にとつては、せいぜい国法を遵守し、わずかに定められた国民としての義務を果たし、そして日々の仕事に勤むことだけで十分であろう。そのことがまた、同時に国家のためにもなり、国家を立派に成り立たせることにもなるからである。それだけで、十分徳ある国民だと言えよう。

ヘーゲルも、『法の哲学』二六八節で、こう言っている。

「愛国心といへばしばしばもつぱら、異常な献身や行為をしようとする気持だと解される。しかし本質的には愛国心は、平常の状態や生活関係において、共同体を実体的な基礎および目的と心得ることを、ならないとしている心術である。日々の日常生活のどんな事情のもとにおいても真であることの実証されるという意識からこそ、さらに、粉骨碎身の非常の奮闘を進んでやろうという気持も起るのである。」

我が国の明治の人々も、上は政治家から下は貧しい百姓に至るまで、一般に、自分達の日々の務めを果たすことが同時に国のためにもなるという意識をもっていたように思われる。そのような意識が、あの明治近代国家を、列強に伍すほどまでに立派に成り立たせたのである。明治近代国家は、国民の意志統合のために、王政を復古させ、天皇を再び国民の忠誠の中心とした。そこに、臣民が君主に尽すという江戸時代から育成されてきた伝統的な儒教精

神が融合し、ひとつの新しい徳ある共同体ができたのだと言えるであろう。明治の人々が天皇に対してもつていた敬愛の心情は、そのまま人々の徳性を引き出して、それがまた、日露戦争などで現われた奇蹟的な国民の団結を呼び起こしたのもある。国家危急の折に表出される国民の結束された意志は、そういう日常的な祖国への愛と人民の徳性から生み出されてくる。

個人の幸福のためには、まず国家の幸福がなければならないがゆえに、国家のためにできるかぎりの犠牲を払おうとするそのような心構えのなかに、被治者としての人民の徳ある資質は宿っている。とは言え、これは、打算によってそうするのであってはならないであろう。つまり、(自分達の利益を得るためには、生命や財産の安全や経済活動の自由がなければならぬ)から、これを全体として保障するために、いたしかたなく互いに犠牲を払わねばならぬ。そういう保障がない場合よりも、あつた方が個人の利益追求にとつては有利であるからそうしよう)と考えるような損得勘定であつてはならないであろう。近代の市民社会のブルジョアジーの考え方は、一般にそういう打算によって成り立っていた。ヨーロッパ近代の契約説的国家観は、主にそれを表現したものであるが、これは、むしろ本来の国家観の類落形態だと言ふべきであろう。

契約説的国家観にみられるように、単に国家を、個々人の特殊な利益追求のためだけに必要なもののみ考えるなら、国家危急の折に、誰も、生命までも投げ出してこれを守ろうとはしなくなるであろう。逆に言えば、国家や民族の危急の折に、どうして人々は、自己の生命を賭してまでその独立と自由を守ろうとすることがありうるのか、契約説では理解されない。このような国家への献身の心情は、打算や損得勘定では計算することのできないものなのである。むしろ、そういう打算を超えた価値を人々は知っているからこそ、国家に奉仕しようとするのである。そして、被治者の徳というものもここにあり。

今日の自由主義諸国の人々の考えも、近代の契約説的国家観に由来している。ここでは、人々は、ただ自分達の利益に必要なかぎりにおいてのみ国家を最大限利用し、他方、国家への犠牲の必要などは、これをなすべく金銭で済まし、できるだけそれを免れようとしている。実際、国家の防衛においても、そのための職業的軍人を金で備い、これに国を守ってもらうにやぶよいのであって、自分達が犠牲にならなければならないものだとはいえない。自分達は、ただ自分達の私利私欲の追求に邁進して行ければ、それで満足だと考えている。一般に人々の徳性が衰弱するとき、このような傭兵思想がはびこる。しかし、これは、もともと近代市民社会のブルジョアジーの考えにその源泉をもっており、むしろその大衆化だと言えよう。ここでは、国家は個人の利益にのみ還元されてしまう。

ヘーゲルは、『法の哲学』の中で、市民社会を(欲望の体系)と呼び、これは相互手段化の体系であつて、ここでは国家もまた手段化されてしまうとみた。それに対して、ヘーゲルは、国家は元來手段ではなく、目的であり、主体の自由も其の意味でここで成立すると考えた。普遍的理性国家は、むしろ市民社会の否定の上に成り立ち、普遍的な正義や法が成立するもの、このような国家においてであり、市民社会においてではないと考えたのである。人

民の徳性というものも、このような普遍的国家の段階でのみ引き出されてくるものと考えねばならないであろう。

国家の理想は何か

そのように考えることができるのであれば、全体は個のためにあり、個は全体のためにあるということによって、はじめて徳ある共同体は成り立ち、理想的な国家は成立するということになるであろう。全体と個の呼応関係があるとき、理想の政治は行なわれる。しかも、それは、君主制、貴族制、民主制を問わず、どこでも形を変えて現われてくる理想である。それは、共同体が共同体として成立するための必要条件だからである。統治者にも、被統治者にも、全体のために犠牲を払いうるだけの倫理的徳性が要求されたのも、共同体を共同体として維持する必要性からである。このことによって、共同体の秩序と調和はもたらされるからである。昔からいろいろのしかたで語られてきた国家の理想は、このことを求めていることであつた。

プラトンが、もの生産に当る階層や、国の守りに当る階層や、国の行政に当る階層が、それぞれ節制や勇氣や知恵などの徳を磨き、そして、英知を備えた王がその英知によって国家全体の秩序と調和に配慮を巡らし、こうして、正義を実現しようとする国家を、その理想国家として想い描いたのも、おそらく、全体と個が調和を保つことによって、全体として徳ある共同体を実現させようとしたからであつたであろう。プラトンばかりでなく、東洋の儒教的理想においても、礼や仁によって国家を治めることが理想とされた。これもまた、国家を秩序と調和のある共同体として成り立たせることを目指してのことであつた。国家の理想は、今日のように、全体のみが重んぜられる全体主義にあるのではなく、個のみが重んぜられる自由主義にあるのではない。専制にあるのではなく、無統制にあるのではない。逆に、全体は個のために自己を否定し、個は全体のために自己を否定し、かくて全体と個の均衡・調和のとれた国家、それが理想の国家である。

どのような政体をとろうとも、国家が健全な国家であるためには、このような全体と個の調和が必要である。昔から理想の政体は何かが問われてきて、あるいは君主制、あるいは貴族制、あるいは民主制、あるいはそれらの混合形態と、様々の政体が理想化されてきた。しかし、これらのうちのどの政体が最善かという問題は、どちらかといえば枝葉末節の議論であつて、むしろ、そこに、支配者・被支配者双方の徳によつてもたらされる共同体の調和があるかどうかの問題であろう。その共同体に徳と調和があるとき、どのような政体にあるうとも、その国はよく治まった国家と言えらるであろうし、これがなかったら、どのような政体にあるうとも、国家は無秩序になり、墮落してしまふであろう。

アリストテレスが、『政治学』第三巻と第四巻において、国家の形態を、支配者の数によつて、君主制、貴族制、そして多数によつて支配される〔国制〕に分類し、これが徳を欠いたとき、それぞれ僭主制、寡頭制、そして民主制に墮落すると考えたのも、国家のあり方を正しく捉えたものだつたと言えらるであろう。モンテスキューが、『法の精神』第三篇（第三

章（第七章）において、民主制の原理として（徳）をあげ、貴族制と君主制には、特に（節度）と（名譽）をあげたのも、また当を得た考えだと言えるであろう。

とすれば、国家をよりよくし、徳ある共同体とするには、その成員をよりよく教育し、その徳性を涵養する以外にないであろう。その点では、教育の力は大きな意味をもっている。よき教育はよき国家をつくる。逆に、損われた教育は損われた国家をつくるのである。プラトンが、その理想国家を、それぞれの階層の人々の徳を磨く大きな教育機関として構想したのもそのためである。その意味では、人間にとって、国家共同体はひとつの大きな教育の場であり、学校である。共同体は、ひとつの教育力をもっていると言える。そのような共同体の教育力によって、統治者も被統治者も、自己を完成し、徳を実現するとき、国家は健全に営まれうるであろう。

日本古来の和の理想

全体と個の呼応により、徳ある共同体としてその創造性を発揮するという国家の理想像は、我が国にあつても、古くから国家経綸の道として説かれてきたことでもある。

ヨーロッパ列強の進出という未曾有の危難に際し、これを乗り越えるために、旧来の封建制度を打破して、斬新堅固な近代国家を確立しようとして決意した幕末から維新にかけての私達の祖先も、この危機に面して、再び我が国本来の国家経綸の理想を自覚した。

それは、例えばよく知られている明治元年の『五箇條の御誓文』にも端的に表現されている。そこでは、なによりも、広く人材を集めて会議を興し、重要政務はすべて公正な意見によって決すべきこと、さらに、身分の上の者も下の者も心一つにして、積極的に経綸を遂行すべきこと、かくて、朝臣武家の区別なく、さらには庶民のすべてにわたって、各自の志望を達成できるようにはからい、人々を失意の状態に追いやらぬようにすることが肝要であることなどが述べられている。

ここには、国家の指導に当る者は、広く国民の意見を聞き、国民と心一つにして国政を行ない、かくて国民各層がそれぞれの徳を実現するよう配慮すべきことが説かれていると言えよう。また、国民の側も、指導者と心一つにして広く国政に参加し、その志を遂げるようにすべきことも、説かれていると理解することができる。しかも、この誓いの末尾には次のように書かれている。

「我國未曾有の変革を為んとし、朕躬を以て衆に先じ、天地神明に誓ひ、大に斯國是を定め、萬民保全の道を立んとす。衆亦此旨趣に基き協心努力せよ。」

統治者自らが率先して、国民の生活を安定させる大道を確立しようという決意が述べられているのである。

ここでは、江戸初期より培われてきた儒教の王道の理想と、日本的な共同体の理想とがひとつになり、その地盤の上に、新しい西洋近代の民主主義的理想がみごとに融合され集約されている。しかも、そのようにして、それは、ひとつの筋にして要を得た普遍的な政治思想となつているともみることができる。

しかし、このような日本的な政治理想は、なにも幕末・維新の危機においてはじめて自覚されたというわけではない。それは、すでに、遠く聖徳太子の《和の理想》にその源泉もつている。よく知られていることではあるが、太子の『十七條憲法』では次のように言われている。

「一に曰はく、和を以て貴しと為し、忤ふこと無きを宗と為よ。人皆黨有り、亦違れる者少し。是を以て、或は君父に順はず、乍隣里に違ふ。然れども、上和ぎ、下睦びて、事を論ずるに諧へば、則ち事理自から通ず、何事か成らざらむ。」

人間はいつも私利私欲のために相争うものではあるが、しかし、せめて人と人との和を大切に、身分の上の者も下の者もそれぞれに相親しくして、よく論議を尽すなら、ものの道理は通じて、どのようなことでも成就することができるというのである。

この太子の《和の理想》は、共同体を共同体として成立させるための人と人との調和を求めている。それは、共同体の秩序と調和をつくりだすことによって、国家を立派に成立させようとするひとつの堅固な政治理想であった。これは、極めて日本的な理想であるとともに、同時に普遍的な理想でもある。太子は、この普遍的な理想の日本的な原理の最初の自覚者であった。太子は、この《和の理想》を国家の理想として掲げることによって、秩序と調和のある《共同体としての国家》を目指したのである。

国家をひとつの秩序と調和のある共同体とするには、統治者は被統治者のためにあり、被統治者は統治者のためにあり、かくて全体と個の調和をはかる必要があった。このことは、『十七條憲法』においても、儒教の礼の思想が受け容れられて、次のような形で表現されている。

「四に曰はく、群卿百寮、禮を以て本と為よ。其れ民を治むるの本は要ず禮に在り。上禮あらざれば下齊はず。下禮無ければ必ず罪有り。是を以て、羣臣禮有れば、位次亂れず、百姓禮有れば、國家自から治まる。」

なにかんなく、人の上に立ち統治の任に当る者には、通常の人以上の徳が要求される。第五條では、裁判を公平にすべきこと、第六條では、詔いや許り、倭りや媚びが、君への忠・民への仁を失って国を乱すことになるということ、第七條では、賢き者が官に任ぜらるべきこと、第十條では、怒りを棄て衆に従うべきこと、第十二條では、民より貪り取ってはならぬこと、第十五條では、私を去って公に向かうべきこと、第十六條では、農繁期に民を役使してはならぬこと、そして、第十七條には、独断専行をしてはならず、必ず衆に諮るべきこと、などが詳々として説かれている。

しかも、このように統治の任に当る者が仁と徳を備えうるには、宗教的感化を必要とするであろう。第二條で、仏教が、国家の拠りどころとされているのはそのためである。

「二に曰はく、篤く三寶を敬へ。三寶とは佛・法・僧なり。則ち四生の終歸、萬國の極宗なり。何の世、何の人か、是の法を貴ばざる。人尤だ悪しきもの鮮し、能く教ふれば従ふ。其れ三寶に歸らざらば、何を以てか狂れるを直さむ。」

太子もまた賢哲による政治を理想としたが、そのためにもまた、宗教を国家の基礎においた

のである。

しかし、太子によって自覚されたこの日本的な共同体の理想は、さらに、その源泉を尋ねれば、深く神話の世界にその根をもっている。

例えば、『古事記』上巻の葦原の中国の平定の件りでは、乱れていてなかなか治まらぬ葦原の水穂の国を治めるに、高天原の天照大神は何度も適任と思われる神々を降すが、この決定のとき、彼女は、決して自分ひとり決めてしまわずに、いつも必ず天の安の河の河原に八百万の神々を集めて、彼らに絶えず相談し、その神々の会議でおのずから決まる方向で決断をしている。ここには、おそらく、国を統治する者は決して専政独裁をしてはならず、必ず衆に諮り衆の意見を費んで、その一般意志に従わねばならぬという国の意志決定に関する古代の人々の政治理想が、表現されているとみてよいであろう。これは、聖徳太子の和による衆議の思想にも通じ、『五箇條の御誓文』の「廣く會議を興し、萬機公論に決すべし」という思想にも通じている。国家を調和のある共同体とするためには、それは不可欠なことを考えられたのである。

さらにまた、同じく『古事記』上巻の天照大神と須佐之男命の件りでは、高天原で乱暴狼藉を働く須佐之男命に対して、天照大神は、はじめのうちは、できうるかぎり善意に解釈して、これを咎めることをしないでおこうとするが、それでもなお須佐之男命の乱暴がやまず、機械女に犠牲者がでるに及んで、天照大神は、天の岩戸に隠れることによってこれを諷めようとする。ここにも、国を治める者は、国が乱れても何事も自分の責任と考え、これを正すために自ら多くの犠牲を払う仁と徳をもたねばならぬという古代の人々の統治者への理想が、語られているとみることができる。

このようにして、上和らぎ下睦びて、全体の調和がはかれるとき、国家は健全な国家として営まれる。この《和の理想》は、神々の時代から今日に至るまで持続されてきた日本的な共同体の理想である。それは、《共同体としての国家》の普遍的な理想の日本的な表現であった。

今日でもなお、政治の学は、最終的には、この国家の理想はどうあるべきかについて考えねばならないであろう。

国家はどのようにして墮落するか

自由主義国家は衰退する

以前に、『文藝春秋』に発表された「クループ一九八四年」の「日本の自殺」という論文は、その後、他の論文と合わされ、同じ表題の本となって出版され、この種のものとしては相当程度読まれたようである。

そこでは、古代ローマ帝国の没落のプロセスと現在の日本の社会過程とが、驚くほど類似しているということが、まず指摘されている。ローマの没落は、外敵の侵入などによって起きたのではなく、社会の衰弱と内部崩壊によって生じたものであり、それは、すでにローマの繁栄そのものから生じているという。そして、それが、豊かさの代償としての放縱と墮落を生みだし、共同体の崩壊と大衆社会化状況を出現させ、そこから「パンとサーカス」といわれるような（シビル・ミニムム）の過剰な要求が噴出し、これが福祉の増大とインフレを呼び起こした。かくてエゴイズムと悪平等が氾濫して、ローマ市民は次第にその活力を失い、その結果、ローマは自ら解体していったのだといわれている。同じような現象のみられる我が国も、これと同様な「自殺」の過程を経て崩壊していかないと誰も保証できないというのが、この論文の主旨である。

確かに、古代ローマは、内部の精神的頹落によって滅亡したように思われる。ローマが世界中の富を集中させ、繁栄を極めたそのときから、次第に大衆の欲望が肥大化し、そのため、時代が降るに従って、帝国は慢性的なインフレに悩まされ、国家財政は次第に破綻に瀕していった。なるべく働かずに分配には十分与かろうとする市民達の節度なき要求は、食糧や娯楽を求めてとどまるところを知らず、しかも、多くの政治家達は、今日のそれと同じように、国家財政のことも考えずに、これらの様々の要求に次々と迎合していった。そして末期には、市民達は、何と一年の半ば以上も遊んで暮すようになったという。

このような市民に、帝国を守ろうとする意志などあるはずはなく、辺境の防備には、やがて、平定した異民族を備ってそれに当たらせるようになっていた。しかし、傭兵は所詮傭兵にすぎず、ローマへの忠誠心というものはもちあわせなかったために、次第に士気を喪失していき、蛮族の騎兵部隊に敗北することが多くなっていた。こうして、ローマは多くの蛮族に侵食されていったのである。それどころか、この傭兵達は、ローマのために働くよりも、有名な將軍の私兵と化し、逆にローマにとつての脅威にさえなっていたといわれている。西ローマ帝国の滅亡のメルクマールが、紀元四七六年の傭兵隊長オドアケルの蜂起に求められるのも、象徴的なものだったからであろう。だが、むしろ、帝国は、その前からすでに、節度の喪失と祖国愛の喪失によって内的に崩壊していたのだと言わねばならない。

今日の自由主義諸国でも、西欧諸国やアメリカや日本など先進諸国では、すでにこれと同じような現象がみられる。ここでは、自由の名のもとに国家のために犠牲を払うことを厭い、逆に、国家に何でも面倒をみさせようとする国民の歴大な欲望が国家を押しつぶそうとしている。このような現象は、国家がもはや衰弱しつつあることのひとつの表われだと言つてよいであろう。自由主義国家では、個々人の自由をまさに国家が保証したのだが、この自ら保証した自由によつて、国家は弱体化していく。個人の自由の方向へと国家の重心が過度に傾くとき、国家は、白アリに食われて倒れていく家のように、内的に崩れ去っていく。先進自由主義諸国に共通して現われている財政難という現象は、そのひとつの顕著な現われであろう。自由主義国家は、自由主義の原理によつて衰退していくのである。

他方、アジアや中東やアフリカの後進国、あるいは中進国では、人々は近代国家建設という大きな目標に向かって日夜邁進しているために、そのような先進自由主義国にみられるような現象はまだみられない、とすれば、すでに老体化している先進自由主義国は、それほど遠くない将来に、世界史的覇権を彼ら若い国家に譲らねばならないときが来るであろう。

国家というものが死すべきものの創造物である以上、それは永遠に続くものではなく、常に衰退する可能性をもっているとみるべきである。今まで多くの文明が登場し、その中で幾多の国家が興亡盛衰を繰り返してきた。しかも、それらは、多くの場合、トインビーの言うように、内的なモラル・エナジーの喪失によつて亡んでいったのである。個々人が全体のために生きることを嫌いだし、そのため国家の求心力が失われて、国家の統治力が弱くなり、こうして国家は内的破綻を起こして自滅していった。外敵の侵入は、単にその結果にすぎない。自由主義国家群も、個々人の自由があまりにも許されているために、いつも、そのような自由による内部崩壊の可能性をもっているということができようであろう。

全体主義国家も崩壊する

一方、今世紀になつて登場してきた全体主義国家群も、自由主義国家同様、その原理ゆえに崩壊していくであろう。国家社会主義による全体主義は、少なくともナチズムなどに関しては、比較的短期間で、その勃興から滅亡までの軌跡を描いたから、明らかである。だが、共産主義による全体主義の方も、ナチズム同様、結果的には、最初の理想に反して、ひとりの独裁者とそれを取り巻く少数の指導者達が多数の民衆を完全支配する独裁体制になつてしまった。この点からみれば、共産主義国も、ナチズムと同じような崩壊の過程をとる可能性があるとも言える。

ここでは、何ごと国家の計画と指導によつて動かされるから、国民は皆国家の奴隷のように扱われ、個人の自由は極端に制限される。全体主義国家では、独裁者というひとつの頂点に権力が集中し、国家の重心は求心力の方向へ極端に偏り、個々人はこの中心に向かつて犠牲にされる。こうして国家は強力な権力機構となるが、しかし、このような全体主義国も、国家全体としての力は弱まつていくことになる。なぜなら、国家権力が、独裁

者と少数の指導者によって私物化されているために、国民は、ただ独裁者のためにいやいや働いているだけで、もはや国家のために積極的に協力しなくなるからである。その結果、ちようど、どんなに強いハガネでも疲れてくると、もろくも折れてしまうように、強力な権力機構をもった全体主義国家も、ある限界に達すれば、意外と簡単に瓦解してしまうことにもなる。

全体主義国家は、外からみれば恐ろしく強力であるかのように見えるが、その実は、粘土の足をもった巨人にすぎない。国家の手足はどこまでも人民であるから、この人民が打ち続く食糧難や苛酷な労働のために疲れてくるなら、国家という巨大な胴体は、自らを支えきれなくなってしまう。どんなに強力な主人たりとも、奴隷なくしては生きることができない。国民なくして国家はありえないのである。全体主義国家も、自由主義国家と同じように、完成することによって疲弊し、そして、ここでも、むしろ若い元気な国家に道を譲らねばならないときが来るであろう。

全体主義国家にしても、自由主義国家にしても、何ごとも極端にいけば、それ自身の原理によって滅ぼざるをえない。国家はひとつの共同体であり、それは全体と個の相依相対関係によって成立している。全体は個を自らの方へ引きつけて統一をはかろうとするし、個は全体から絶えず離れようとする。この求心力と遠心力の対立均衡の上に、わずかに国家は成立しているのである。この均衡が失われれば、全体主義にしても、自由主義にしても、国家は解体する。その意味では、国家という生きものが健全に生きていくためには、この均衡と、それを維持する節度というものが必要なのだが、近代という時代は、実にこの節度というものを喪失した時代であった。

国家における全体と個のバランスを維持することは、それほど容易なことではない。これを維持するには、おそらく、統治する側にも統治される側にも、卓越した精神的資質、つまり徳が備わっていないなければならないであろうし、また、この徳を漸養するための伝統に根差したすぐれた経験と深い英知が必要であろう。プラトンが、『国家』において、国家は徳と英知によって導かれねばならないと考えたのにも、それなりに深い思索があったと言わねばならない。

国家の墮落は徳の喪失によって起きる

徳と英知が失われるとき、国家は墮落し、衰退する。統治者が被統治者の利益のためにあることを忘れて、人民から何ごとであれ搾取し、その自由を奪って、横暴を極めるとき、被統治者もはや統治者についていけなくなり、かくて共同体全体としての創造力は失われる。また、被統治者が公共の利益のためにあることを忘れて、権利のみを主張し、国家をただ自分達の利益のためにのみ利用するだけで、もはやいかなる義務も果たそうとしなくなつたとき、どんなに立派な統治者でも、もはや統治することができず、このときも同じように共同体の力は衰微する。

つまり、公共の事柄の中に統治者や被統治者の特殊意志が入り込み、だれもが公共のた

めにあるとする徳を失うとき、国家は墮落し衰退する。(公)が(私)に還元されて、国家は、その共通の紐帯を失って解体してしまうからである。言いかえれば、全体が個のためにあることを忘れ、個が全体のためにあることを忘れるとき、全体と個の均衡が失われ、こうして共同体は秩序と調和を喪失する。全体と個の呼応がなくなるとき、両者は互いに離反し合って、共同体としてあるべきあり方が失われるのである。共同体としての正しいあり方、すなわち正義が失われるのである。これが国家の墮落というものである。しかも、国家は絶えず墮落する。

共同体が共同体として成り立つには、力は正義によって基礎づけられ、権力は法と徳によって裏づけられていなければならないが、しかし、この権力を委託されこれ行使する者が人間であるかぎり、力はいつも正義から逸脱し、権力は法と徳から離脱してしまう。それどころか、権力は、往々にして正義の仮面をかぶり、法を隠れ蓑にして、支配者の私的利益の追求に供される。実際、王権の神聖とか、人民の主権とか、プロレタリアートの独裁とか、民族の血と土とか、様々のイデオロギーが、そのような私的権力欲の正当化のために利用されてきた。神聖なもの陰には、常にやくざな人間が宿るものなのである。支配者が生身の人間であるかぎり、私心を離れて純粹に国家と人民のために奉仕するということは、並大抵のことではない。かくて、権力は絶えず腐敗し、墮落していくということになる。

ここでは、権力者は、その権力を楯にとつて自己を絶対のものとし、もはや人民の声を聞こうとせず、独断専行を行なう。つまり、人民のために働こうとする徳を失うのである。このような専制政治が行なわれるとき、人民は、もはや全体に奉仕する意志をもたず、ただ権力者への恐怖によってのみ表向きの服従を装うだけとなるであろう。全体が個のためにあることを忘れるとき、個は全体のためであろうとはしなくなるのである。こうして、国家は、全体と個の調和を失って、徳ある共同体であることをやめる。国家を支配する資格のない者が、これを支配することになるからである。

また、逆に、人民が人民としての徳を喪失し、全体に奉仕することを忘却し、私益のみを追求しようとするときも、国家は徳ある共同体であることをやめる。しかも、人間が人間である以上は、エゴイズムというものから離れることはできないから、人民は、絶えず、全体から離れて勝手気儘に振舞おうとする傾向をもっている。国家は、それ相応に人民の生命財産の安全をはかり、その権利を保障してくれているにもかかわらず、そのことは忘れて、人々は、国家に対して忘恩的行為に出るのである。ここでは、人民は、国家への忠誠心を失い、法に服する意志もなくし、祖国への愛というものもたなくなる。国家なくして個人はないということも忘れるのである。ここでは、ただ人々の打算のみがはびこることになり、国家の法も力も、すべてそのために利用されるだけにすぎなくなる。そして、人々は、人格的な尊厳を喪失し、名譽心をなくし、他への愛を失い、要するに恥知らずなものとなる。こうして、国民の団結心は失われて、人々はただ互いに見えあうから、国家の共通意志は分裂する。そのために、国家は、他国の侵入にあつては、当然敗北し互解

するということにもなる。

各政体も徳の喪失によって墮落する

昔から、どのような政体が望ましいかという議論がなされ、様々の見解が提出されてきた。例えば、ロックのように、君主制が強権政治に陥っていくのを経験して、共和制的なものを導入すべきだと考えた哲学者もいれば、あるいは、また、逆に、エドモンド・バークのように、自由主義革命の悲惨な墮落を見聞して、むしろ君主制の方を擁護した政治思想家もいる。しかし、どのような政体をとろうとも、共同体にそもそも徳が失われるときには、いつでも国家は墮落する。君主制でも、民主制でも、主権者に徳が備わっているときには、その国家は健全であり、不徳が蔓延するときには、その国家は無秩序になる。どの政体がよく、どの政体が悪いというものではないであろう。

モンテスキューも、『法の精神』第八編において、各政体の墮落を、徳の喪失というところにみている。君主制については、君主が事物の秩序に従わず、力を過信して、それを恣意的に改変し、すべての特権を他から奪って自分のみに帰し、自らの権威を軽んじ、人民への愛を失うとき、それは腐敗し崩壊すると考えている。貴族制については、貴族の権力が恣意的となり、少数の貴族が法を無視し権力を集中させるか、あるいは多数の貴族が無関心、怠惰、放任に陥るとき、その国家は腐敗し力を失うと言っている。民主制については、人民が極度の平等を欲し、その権力のもとにあらゆる支配者を引き降し、支配者に対する尊敬を失って、おおよそ上位のものに服従しようとしないうちに、習俗や秩序への愛を失い、腐敗すると述べている。

ルソーも、『社会契約論』第三編第十章で、政府の墮落について、概して、政府が人民の一般意志に基づく社会契約に則らなくなるとき、墮落が起きると考え、かくて、アリストテレスと同様、民主制は衆愚政治に、貴族制は寡頭政治に、王政は僭主政治に墮落し、どのようなものであれ一種の無政府状態に陥ると説いている。

プラトンも、『国家』第八・九巻で、墮落した現実の国家を、榮譽制、寡頭制、民主制、僭主制にそれぞれ階級づけ、権力が私物化されることによって国家が次第に墮落し、また、そういう支配のもとでの人民もそれに応じて墮落していく過程を叙述している。これも、同じように、国家の墮落が徳の喪失によってもたらされるということをよく表現しているものだとと言えるであろう。

人間には根源悪が内蔵されていて、どうしても、私利私欲から離れることはできない。人間存在は、むしろ、根本的に悪によって成立している。そのために、国家においても、どのような政体をとろうとも、人は、権力を握ると、それを自分の利益のために濫用し、公共の利益を忘れる。それは民主制においても同じであって、そこでは、主権をもった多数の人民が相争って、皆で国家を食いつぶしてしまおうとする。共同体は、支配者の方からにしても、被支配者の方からにしても、どちらにしても、絶えず人間の悪によって侵食されていく。あらゆるところに人間の性悪性が入り込んできて、人はいつも共同体からは

みだそうとするから、その結果、国家は絶えず共同体の秩序と調和を失って不安定になり、解体していくのである。しかも、国家が墮落し、これが昂じて解体するようなどときには、人間の悪はますますはびこり、その魂を無政府状態が占領する。かくて力の強い者は暴力を振るい、血で血を洗うような闘争が演じられることになる。

歴史の変動は共同体のバランスの崩れから起きる

しかし、このようなところまで行き過ぎると、もはや個々人の生存そのものが不可能になるといふことに、誰もが気づくであろう。だからこそ、共同体としての国家とその徳性が必要になってくるのである。共同体は悪のみによつては成立しない。とすれば、現実の国家は、この善と悪との、つまり共同体を成立させるものとそれを崩壊させるものとの、対立均衡によつて成り立っているのだと言ふべきであろう。確かに、現実の国家は、必ずしも理性的にできていないわけではない。かえつて、現実の国家は、非理性的なものによつて動いているとみるべきであろう。しかし、同時に、国家は純粹に反理性的なものだけでは成り立たない。現実の国家は、また、わずかにせよ理性的なものを含み、むしろ、この理性的なものとは非理性的なものとの綱引きによつて動いているものである。完全に理想的な国家もなければ、完全に反理想的な国家もない。現実の国家は、その中間にあつて、迷いながら動揺していくものなのである。

従つて、国家が墮落し、共同体のバランスが崩れ、秩序と調和が失われたとき、まだ国家に復元力の残っている場合には、それを回復して、共同体のバランスを取り戻そうとする動きが起きてくる。王朝の交代とか革命とか、歴史の大きな変動はそのようにして起きてくる。

支配者が権力をほしいままにして、人民がそれに苦しまねばならなくなるとき、この政体は専制政治に墮落する。これは、全体への求心力があまりにも強いために、共同体のバランスが全体の方に崩れ去つた型だと言えよう。だが、このような専制独裁でも、それが行き着くところまで行き着けば、大概の場合には反対運動が起きる。例えば、民衆の暴動や抵抗、あるいは偉大な英雄による革命などが起きて、こうして、再びバランスは回復されるのである。

また逆に、統治権が全く弱体化してしまつて、国の中では、ただ様々な党派がバラバラになつて争いを繰り返すというような場合もある。この場合は、個の方への遠心力があまりにも強くなり、共同体のバランスが個の方に崩れ去つた型だと言えよう。ここでは、個人の利己心のみがはびこり、無秩序になり、かえつて人々は不安にさらされる。そのため、そのような時代が長く続くと、強力な権力者が国を統一して、共同体を求心的に結合しなおし、バランスを回復しようとすることが起きる。人間社会には、また、そういう求心力、つまり権力というものが必要なのである。

どこでも、人間の歴史は、このように相反する二種類の運動を何度も繰り返してきた。それは、全体と個のバランスをとつて、共同体を秩序と調和のあるものに成り立たせること

が、人間にとつていかに困難なことだったかを表わしている。バランスのとれた良い政治の行なわれたことは、むしろ数少なかったと言えるかもしれない。人間の歴史は、その性悪によって動いており、迷いによって成り立っているからである。

革命は、どの場合でも、共同体の秩序と調和を目指して行なわれるかぎり、十分な正統性をもっている。ロツクの言う市民の抵抗権にしても、また逆に、ホッブズの言う強力な権力の樹立にしても、どの場合も、それが秩序と調和を目指すかぎり、承認されなければならない。実際、革命が常に様々な形で「正義」をかざしているのはそのためである。革命がかさず正義は、遠くいつもこの共同体の秩序と調和を目標としている。

しかし、人間の性悪なる部分は、この革命の正義のなかにも抜け目なく忍び込んでくるものであつて、これもまた現実化すれば腐敗を免れえない。パークが、『フランス革命についての省察』の「歴史の悪用」というところで言っているように、歴史の大部分は、高慢、野心、食欲、復讐、情欲、騒乱、偽善、熱狂、無秩序な欲望によって、この世にもたらされた凄惨からなっているのである。従つて、革命という大きな動乱のなかにも、人間の権力欲が入り込んできて、多くの場合、この革命もまたその理想に反して墮落する。人間はいつまでも迷わねばならないものなのである。

現代国家はどこまで墮落したか

今日の自由主義諸国における民主主義体制も、ヨーロッパ十八世紀末のフランス革命を起点にして、幾度となき革命の結果できあがつてきたものである。これは、自由・平等のイデオロギーのもと、絶対王政を倒して、人民主権の国家をつくらうとしたものであつた。しかし、この自由・平等の正義のもとにも、人間の様々な欲望は抜け目なく忍び込んできて、これもまた墮落することを避けえなかつた。自由と平等は、個々人の過度な欲望追求のための自由・平等へと類落していったからである。

ここでは、人々は、自由・平等の名のもとに様々な権利を過剰なほどに主張し、そのために権利と権利が相衝突し、自由と平等は濫用され、人々はいがみあい、無統制な社会ができあがる。ここでは、自由・平等は社会のすみずみにまで行き渡っているから、逆に、国家が、公共体として成立するために、少しでも個々人や各集団に規制を加えてくると、今度は、「弾圧だ」と言つて、人々は抵抗する。この類落した自由主義国家の国民は、少しでも規制が加えられると、過剰な依存心の裏返しで、もう我慢ができなくなって腹を立ててしまうのである。責任は何でも国家にあり、悪いのは何ごとにつけ国家権力だと思つてうになる。

かくて、今日の自由主義諸国では、個々人はただ自分達の幸福と安逸のみを追求することに汲々として、もはや、少しでも国家のために犠牲を払ふことはいやだと言つようになる。それどころか、国家は逆に何不自由なく与えてくれるものでなければならぬと考え、与えてくれないければ、駄々っ子のように何かにつけて不平を言うようになる。権利が栄える分、義務は減じ、人々は人民として徳性をもたなくなるのである。

また、この国は、個人の自由と人民の主権を基礎に成り立っているから、政治家は政治家の方で、これに迎合することなくして自らの地位を維持することができない。そのため、彼等は、国家全体の利益は忘れて、次々と国民の過度な要求を呑んでいく。それどころか、彼等は、人民大衆から出されてくるあらゆる要求に媚び諂って、国家から何でも奪い取ってくる役割しか果たさなくなる。利権の構造というものが生み出されるのも、そのためである。政治家は、ただ国民と国家の間の仲介の中で、自己の利益をはかろうとするだけということになる。たとえそのような政治家でなくても、この国の政治指導者は、単に欲望と欲望の調整・妥協のための政治的技術のみを会得するだけで、一般に権威というものはもたなくなる。

政治家の倫理喪失という現象も、自由民主主義の墮落の行き着いたところで生み出されてくるものであって、もとをただせば、それは、大衆自身の節度なき欲望とその権力の乱用に根差していると言わねばならない。政治家の倫理喪失は、単にその象徴にすぎない。また、これを批判して出てくる勢力も、ただ権力闘争のためにのみ政治倫理を利用していただけであって、したがって、彼らは、政治倫理を叫ぶわりには、叫んでいる者自身それほど有徳ではない。おおむね民主主義のもとでも、倫理は、自己の正当化や政権奪取や敵の追落とりの手段に利用されるが、これは、むしろ墮落を助長するだけにすぎないであろう。正義は不正義のために利用されるものなのである。

かくて、自由主義国家では、国民の様々な要求が増大し、そのため福祉の方の出費がかさんでいき、結果として財政難に陥っていく。そのために、防衛の方はおろそかになり、自由主義国は対外的にも弱まっていく。国家の力は個人の利益にのみ還元され、公共の利益は無視される。

第二次大戦後我が国でみられた平和論なども、防衛よりも福祉の方を重んじ、したがって、国家への犠牲というものを一切嫌うという傾向にあった。その点では、これはむしろ自由主義国家特有の現象だともみることができるであろう。実際、そこには、自分達の要求を満たすために、国家から何でも奪い取ろうという意図が潜入していた。これは、個人の贅沢な暮らしむきのために、国家全体を犠牲にしようという考えだとも言える。だが、そうすれば、国家は、その存立基盤を犠牲にしようという考えだとも言える。だが、そういって衰弱した国家は、外敵の侵入に対してこれといった有効な手段を講ずることができず、滅亡せざるをえないであろう。我が国ばかりでなく、自由主義諸国一般にみられる平和論は、そのような自由主義の病から出てきている。

かくて、自由主義国家では、個々人は国家から離反してバラバラになつていき、全体として共同体の力は地緩していく。ここでは、全体は個のためにどんどん還元され、その結果、共同体が共同体として成立するための全体と個の均衡が失われていく。共同体の秩序と調和が正義だとすれば、この正義が失われていくのである。むしろ、ここでは、正義は、いかに多くの大衆の支持を得ているかという量によってのみ計られる。経済の後退、生産力の低下、秩序や安全の喪失など、一般に国力の低下という現象が起きるのも、このよう

な調和が失われるためである。近年、我が国でも行財政改革が叫ばれているが、これも、もともとそのような自由主義特有の病理から出てきている。この病理を克服するのでないかぎり、行政改革も、おそらく成功しないであろう。

他方、必然的に独裁体制となる全体主義国家の支配者にも、もちろん徳性は失われ、倫理性は失われる。統治者は、力と同時に徳ある權威によっても支配するのでなければならぬのだが、ここでは、ただ力によってのみ統制するだけとなる。さらに、ここには権力者を規制する者がいないから、権力者は、次第に権力を利用して私腹を肥やすようになる。権力のなかに特殊意志が入り込んできて、それによって権力が濫用されるのである。ここでは、人民は恐怖政治の強力な権力のもとに隷属させられるが、しかし、それゆえにこそ彼らは生産意欲を失う。こうして、全体主義国家においても、全体と個の均衡は失われ、共同体の秩序と調和、すなわち正義は失われる。全体主義国家が、総じて国力を衰退させていくのはそのためである。

崩壊期の中の単独者

一般に、自由主義国にしても、全体主義国にしても、今日の近代国家は、その規模が膨張し、人口も膨大な数を擁するようになった。ここでは、互によく知りあつた共同体は破壊され、人々は、ただ膨大な数をさばく中央政府によって管理されるようになる。このようなところでは、共同体の徳というものは育まれなくなるであろう。人々は、社会の歯車にすぎないからである。諸共同体が壊されて、人間がアトム化したところでは、倫理というものは希薄になる。倫理とは、本来人と人の関係の絆だからである。ここでは、徳ある政治は構造的に行なわれない。アリストテレスやルソーや老子が、互によく知りあつた共同体を理想的社会だと考えて、極く少数の人口からなる国家を理想国家としたのも、理由のないことではない。

このように、近代の巨大な国家では、どのような政体をとつても、共同体としての徳は失われる運命にある。なるほど、このようなところにも、なお秩序と調和を希求する者はいる。しかし、彼は、かえつてそのような救い難い国家から駆逐されて、一個の単独者とならざるをえないであろう。かくて、彼は国家に絶望し、もはやこれを顧みなくなる。

プラトンは、『第七書簡』(三二四B—三二六B)の中で、若き日には国家の公共事業に従事したいとも考えていたが、三十人専制の恐怖政治を経験したために、憤懣やるかたなく、当時の悪弊からきつぱりと身を退いたむね語つてのち、その後の反動民主制に触れ、次のように語っている。

「そのころも、世相は混乱しきつていましたから、人々の憤懣を禁じえない事件があいついで起こっていましたし、政変また政変と重なるうちに、反目者どうしがいがいに相手方に対し、しだいに大きな報復を加えていくようになったのも、何ら異とすべきではありません。……」

こんども、何かのめぐり合せから、一部の権力者たちが、あの方を、わたしたちの同

士ソクラテスを、まことに非道きわまる、ましてやソクラテスにはもつてのほかの罪状をおしつけて、法廷へ引っぱり出しました。……さらには、これに有罪の票を投じて、死刑に処するにいたったのです。

で、そういった事件や、国政にたずさわっていた者たちのことを、その法律や慣習ともども観察していましたが、たち入って考察すればするほど、そして齢よひを重ねれば重ねるほど、わたしには、国事を正しい意味において司ることが、いよいよ困難に思われてきたのです。……それにまた、成文の法、不文の風紀のどちらも、荒廃の一途をたどっていて、その亢進の度たるや、尋常一様のものではありませんでした。

そういうわけでわたしは、初めのうちこそ、公共の実際活動へのあふれる意欲で胸いっぱいでありましたのに、そういうことどもに思いをいたし、ものごとが支離滅裂に引きまわされているありさまを見るにおよんでは、とうとう眩暈めまいを覚えざるをえなくなつたのです。それでわたしは、……実際行動に出ることについては、好機を期して、ずつと控えているよりほかなかったのです。そしてついには、現今の国家という国家を見て、それがことごとく悪政下におかれている事実を否応なく認識させられたのです。というのには、法の現状は、どの国にとつても、驚くべきほどの大仕掛けな対策と、あわせて好運をもつてしなくては、もはやとうてい治癒されようもないほどになつていたからです。……」

プラトンも、アテナイのどうしようもない崩壊期に面して、一切の政治活動から身を引かざるをえなかった。彼の生きた時代も、古代ギリシア文明の解体期だったのである。プラトンの理想国家論の展開された『国家』篇は、同時にまた絶望の書だったのかもしれない。

共同体の論理

人間存在の共同体性

人間は、ひとりでは生きられない。人間は、多くの人々とともに生きている。人間は、家族や親類や隣人や会社仲間や地縁社会など、多くの集団を営んで生きている。人間は、(共に生きる) ことなくして生きていくことのできない存在である。

言いかえれば、人間存在は、和辻哲郎の言うように、人と人との関係の中でのみ人間でありうる。しかも、この人間関係が先にあつて、はじめて、ひとりの人間は当の人間であることができる。なるほど、この人間関係が生じるには、何よりもまず、個々の人間が存在していなければならない。そのかぎりは、個々の存在の方が関係に先立つ。しかし、ただそれだけでは、人間はまだ単なる生物学的意味での(ヒト)にすぎず、関係の中に存在する者ではない。人は、他の人との関係を結んでのみ人間でありうる。そのかぎりは、関係の方が個々に先立つ。この関係から孤立した(人間)というものは、この関係から抽象されたものにすぎず、現実的具体的人間ではない。日常において生活している具体的人間は、動いたり、話したり、書いたり、読んだりして生きている。これらは、いずれも他者との連関なくしてありえない。

例えば、ひとりの男とひとりの女は、ただそれだけでは、単なる生物学的意味でのひとりの男であり、ひとりの女にすぎない。しかし、このひとりの男とひとりの女が結婚をし、夫婦の関係になって、はじめて、ひとりの男は夫になり、ひとりの女は妻になりうる。夫や妻は、この関係が生じる以前から、夫であり妻であったわけではない。もしも、彼らが、この関係以前に男女の深い関係を結んでいたとしたら、それは夫婦関係とは別の愛人関係であつて、この場合は、ひとりの男とひとりの女は、夫であり妻であることはできない。夫婦関係以外の、他の親子、兄弟、親類、隣人などの人間関係も同様である。関係なくして、人間は、人間として存在しえない。人間は、関係によってある存在である。

人間は、人間であるために、多くの関係を結ぶ。そして、それらの関係が、それぞれひとつの共存関係となる。この共存関係のひとつとまりを、私達は共同体と言ふ。しかも、人間関係は、小さな家族関係から大きな社会関係まで、重層的な内包関係にあつて、多くの関係を形成するから、それに応じて多くの共同体が形成される。人間は、この共同体を営むことなくして存在しえない。人間は、共同体の中でのみ人間でありうる。

確かに、この共同体が成立するには、何よりもまず、個々の人間が存在していなければならない。その点では、個人が共同体に先立つて存在する。個々が寄り集まって、はじめて共同体は成り立つからである。しかし、この共同体は、単なる個々人の算術的集合なのではない。それは、個人と個人の関係から構成されており、しかも、この関係はそれぞ

れ意味をもち、個々の人間は、この関係の中でのみ当の人間でありうる。共同体は、この人間関係によってできあがる全体であり、この全体は、それ自身の主体性をもっている。その点では、この人間関係によって形成される全体の方が、個々人に先立って存在する。

とすれば、共同体は、また、この全体性と個性との関係によって成立するということになる。全体が個体の集合によってできあがっているかぎりには、個あつて全体があり、個なくして全体はありえない。だが、同時にまた、個体が全体の中でのみ個体であるかぎりには、全体あつて個があるのであり、全体なくして個はありえない。つまり、共同体は、全体と個の相互依存関係によって成り立つのである。

しかし、この相互依存関係は、単なる相互依存関係ではない。ここには、同時に、全体と個の深刻な対立関係が存在する。個は、それが絶対の個であるかぎり、絶えず全体および他の個から離反しようとするし、それに対して、全体は、それが全体であるかぎり、個を無視してどこまでも全体であろうとする。全体と個は、絶対的な対立をいつもそのうちに蔵している。

しかし、また、個が、全体および他の個を否定して、絶対の個であろうとすれば、個は個としてもありえなくなる。同じく、全体もまた、個を完全に無視し去ってしまったならば、全体としてもありえなくなる。個あつて全体があり、全体あつて個があるからである。

それゆえ、全体と個が共に成立し、共同体が成立するためには、個が個自身を自己否定して、他の個および全体の中に帰入し、同時に、全体が全体自身を自己否定して、個の中へと帰入しなければならない。言いかえれば、個が全体のためにあり、全体が個のためにあり、全体と個が呼応することによって、はじめて共同体はできあがる。共同体は、全体と個の相互の自己否定によって成立するのである。全体と個の相互依存も、この相互の自己否定によって成り立つ。全体は個を否定し、個は全体を否定するが、再びこの否定を否定してのみ、全体と個は共同体を形成しうる。全体と個の相互依存関係は、相互の対立によって否定されるが、この否定の否定によって、再び回復されるのである。

共同体の成立と不成立に伴う様々な概念、例えば、正義と不正義、徳と不徳、権利と義務、自由、秩序と調和などの背後には、このような〈共同体の論理〉が働いている。

正義や徳は、全体が全体自身を否定して個のためにあり、個が個自身を否定して全体のためにあるということである。義務という概念もここに成り立つ。不正義や不徳は、その反対に、全体や個が、互いに離反して自己自身であろうとすることである。自由とは、さしあたり、個が全体を否定して絶対の個であろうとすることであるが、しかし、それだけではかえって個自身が成立しないから、個は自己を否定して全体に参入し、その全体の保障によって個であろうとする。すなわち権利を得ようとする。それが本来の自由というものである。だからこそ、自由や権利は、義務と相補的にのみ存在しうるのである。秩序と調和とは、絶対の対立関係にある全体と個が、相互に自己否定してつくられる全体と個の均衡のことである。

共同体の論理と国家

人間は、多くの共同体を営んで生きている。

《国家》とは、そのような様々な共同体を統轄する共同体の共同体である。それは、様々な共同体および個人を、あるいは保障し、あるいは承認し、あるいは強制するひとつの強力な権力をもった共同体である。それは、個人および多くの共同体の自由と安全を保障し、同時に、そのために、それらから、何らかのしかたでの犠牲を正当な権利をもって要求する共同体である。そのようにして、国家は、共同体の秩序と調和を維持しようとする。

国家の制度は、秩序と調和を維持しようとする共同体の意志の表現である。なるほど、国家を共同体から切り離して、単なる制度としてのみ捉えるなら、国家は必ずしも共同体とは言えないかもしれない。しかし、国家の制度を共同体の意志の表現として捉えるなら、《制度としての国家》と、《共同体としての国家》には、密接な連関がある。

もちろん、国家の制度は、多種多様である。専制君主制もあれば、立憲君主制もあり、貴族制もあれば、共和制もある。同じ共和制でも、直接民主制もあれば、代議制民主制もある。同じ代議制民主制でも、厳格な三権分立制もあれば、ゆるやかな議院内閣制もある。

これらは、時代と場所によって絶えず変化するものである。その点から言えば、《制度としての国家》は永続的なものではない。だが、どのような制度をとるにしても、その背後には、《制度としての国家》よりも永続的な《共同体としての国家》がなければならぬ。それは、伝統と慣習、すなわち文化によって維持され、歴史的に受け継がれていくものである。その意味では、それは永続性をもっている。《制度としての国家》の前に《共同体としての国家》があり、これがどこまでも国家の基礎である。

そのように、国家を《共同体としての国家》にまで還元することができるのであれば、それはひとつの共同体であるから、ここでも、《共同体の論理》つまり《全体と個の論理》が成り立つ。ここでは、全体と個の関係は、国家と個人の関係として表現される。

個々人の関係によって諸共同体が成立し、この諸共同体の関係によって国家が成立するとすれば、そのかぎりは、個々人が国家に先立つ。この場合は、個人があつて国家があるということになる。個あつて全体があり、個なくして全体はないからである。しかし、同時にまた、全体なくして個はなく、全体があつてはじめて個があるとするれば、逆に、国家なくして個人はなく、国家があつてはじめて個人は存在するということにもなる。個人も、国家の保障なくしては、その自由と安全も得られないのである。そのかぎりは、国家の方が個人に先立つ。とすれば、国家は、ひとつの共同体として、やはり、全体と個の相互依存関係によって成り立っているということになる。これによってのみ、人間はよりよく生きていくことができるのである。

しかし、国家と個人は、常にまた、対立をも内包している。個人は、国家から絶えず離反しようとするし、それに対して、国家は、個人を絶えず国家のうちにひきつけておこうとして、個人を強制する。全体と個は、絶対的な対立を、いつもそのうちにもっているからである。

だが、個人が国家を否定して、あらゆる犠牲を拒否し、法を無視し、自らのエゴイズムを無限に発揮したなら、国家という共同体は崩壊する。国家が崩壊すれば、逆に、個人は何の保障も得られず、その自由と安全を失う。かくて、個人自身が生存していけなくなる。国家なくして個人はなく、全体なくして個はないからである。同様にまた、国家が個人を全面的に犠牲にし、その自由を無視し、個人をすべて呑み込んでしまうなら、個人が存在しなくなるから、逆に、国家も成り立たなくなる。個人なくして国家なく、個なくして全体はないからである。

それゆえに、国家がひとつの共同体として成立するためには、個が自己自身を否定し、自らの自由と力を投げ出して全体に参入し、また逆に、全体が自らを否定して個の中へと帰入し、その力を分け与えなければならぬ。つまり、個々人が国家の法に服し、国家のために何らかの犠牲を払うのでなければ、国家も個人も成り立たない。また、国家が、個人の自由と安全のために犠牲を払い、様々の福祉と保障をしなければ、個人も成立せず、国家も成立しない。言いかえれば、個人が国家のためにあり、国家が個人のためにあるということによって、共同体としての国家はできあがる。共同体は、全体は個のために、個は全体のために、という全体と個の相互の自己否定、つまり（呼応）によって成立するからである。すなわち、国家は、全体と個の相互の自己否定を通して、全体と個の対立を克服し、相互依存関係を回復してのみ、共同体として成り立つ。国家という共同体は、そのような全体と個の矛盾の統一体なのである。全体の秩序と個の自由の調和も、このことによつてのみ可能となる。

国家の法によつて定められている個人の権利と義務も、このような（共同体の論理）によつてのみ、基礎づけることができる。義務は、個人の自己否定であり、権利は、国家の自己否定である。国家はまた支配と服従の関係でもあるが、これもまた、国家なくして個人はなく、全体なくして個はないということからくる。そうであるからこそ、個人は、国家の法に服従し、国家は、正当な権利をもつて個人を法によつて支配する。もともと、国家が、法およびそれを擁護するための強制力、他ならぬ権力をもち、個人の自由を制限し、紛争を抑制する力をもっているのは、そのためである。それは、国家を全体として秩序と調和のある共同体として維持するための共同体の意志の表現である。共同体は、常にそのような自己保存の意志をもっている。しかも、この全体意志は、また個々人の共通意志でもある。国家はまた、そのような個々人の共通意志によつてできあがっている。これなくして、国家は存立しえない。個なくして全体はないからである。

国民のために尽くす徳を備えていることが、国家の統治に当たる者の理想とされ、また、国家のため尽くす徳を備えていることが、国民の理想とされるのも、全体は個のために、個は全体のためにあるのでなければ、国家は秩序と調和のある共同体として成立しないからである。国家における正義も、このことから考えるべきである。国家の秩序と調和そのものも、国家の倫理性も、全体と個の対立の統一から考えねばならない。人間の営む国家が、善と悪との矛盾の調和と考えられたのも、そのような意味においてである。

なるほど、国家の現実的な運営、つまり政治の世界は、権力闘争の世界であって、ここでは、倫理的規範は必要であるかもしれないし、力による革命などにおいては、むしろ邪魔である。しかし、それらによって運営され、つくりあげられる国家そのものは、すぐれて倫理的なものである。国家には、倫理と非倫理のバランスが必要なのである。

共同体の論理と世界

しかしながら、国家は、また、個人同様それだけでは存在しえない。国家は、他の多くの国家とともに生きている。国家は、他の国家との関係の中でのみ国家でありうる。

確かに、この関係つまり国際関係が生じるには、まず何よりも、個々の国家が、それに先立って存在していなければならない。その意味では、個々の国家の存在の方が国際関係に先立つ。しかし、国家は、また、この国際関係によって承認されなければ、十分な独立国家として存立しえないのだから、この点では、関係の方が個々の国家に先立つ。人間がもともと関係の中において（共にある存在）であるかぎり、人間の営む国家も、また、（共に在るもの）でなければならぬ。国家は、他の国家と様々の関係を結び、他の国家との共存関係にある。そのかぎり、国家は、そのような共存関係、つまり世界という共同体の中にある。国家は、世界という共同体の中で、はじめて国家でありうる。もちろん、この共同体は、国民国家ほどには、力と法によって裏づけられた強力な共同体にはなっていない。しかし、それでもなお、国家は、何らかのしかたで、国家を超えるもの、つまり世界を予想している。

なるほど、個々の国家は、世界に先立って存在する。個々の国家が寄り集まって、世界はできあがっているからである。しかし、世界は、単なる個々の国家の集合なのではない。それは、個々の国家を超えて、国家を動かすひとつの力をもっている。

実際、国家と国家の間には、強力ではないが法が介在し、その法は、国家を相当程度規制している。確かに、国家は、絶対の主権をもっているから、自己の自由と独立を主張して、その法を無視しても、何ら咎められることはない。しかし、それでもなお、そのような場合、他の国家は、法を楯にとつてその国家を非難し、牽制することはできる。国家と国家の間には、すでに成文化されたある種の慣習ができており、特に、平時時にはその慣習はかなりの程度の規制力を持ち、国家は、その慣習に則って行動しなければならぬ。

さらに、国家を超えるものとして、普遍的な宗教や倫理や文化がある。なるほど、宗教や倫理や文化は、国家と国家の争い、つまり戦争を抑止するだけの強力な実権をもっている。しかし、それらは、国家を超えて伝播し、人間の魂を支配し、かくて国家を側面から制禦する力をもっている。国家も、また、そのような普遍的な宗教や倫理や文化に保障され擁護されなければ、健全な国家として成立しない。昔から、国家は、むしろ宗教や文化によって自らを基礎づけ、その支配力を強化し、共同体の秩序と調和をつくりあげようとしてきた。国家には、いつも、その中核に、それを権威づける神聖なものがないならぬのである。その意味では、国家は、常に国家を超えるものに依存している。国家

は、国家を超えるものによって、国家であることができる。さらに、また、国家を超える歴史の運命は、国家を裁く。国家は、自ら歴史を形成するとともに、その歴史によって形成されてきた。これら国家を超えるものは、それ自身の主体性を持ち、普遍的世界を形成してきたのである。その点では、普遍的世界なくして、国家はありえない。

とすれば、世界と国家の関係も、(全体と個の論理)によって把握することができるのであろう。個々の国家の関係によって世界が成立するかぎり、個々の国家なくして、世界はない。個なくして全体はないからである。しかし、同時にまた、全体なくして個もないとすれば、世界なくして国家もありえない。国家は、世界の中に参入してのみ、国家でありうる。かくて、国家と世界は、相互に依存し合って、ひとつの共同体を形成しているということになる。

もちろん、この国家と世界の相互依存関係は単なる相互依存関係ではなく、同時に、絶対に対立する面もそのうちにもつ。国家は、どこまでも主権をもっており、これを主張してやまないから、いつも他の国家と衝突し、世界から離反しようとする。国家は、絶えず国際間の法を無視し、普遍的宗教や普遍的倫理が要求する人間相互の融和を破壊し、学問や芸術が求める普遍的な真理を無視して、戦争を行なう。その点では、国家は一種の非倫理性をもっており、どうにもならない性悪性をもっている。それに対して、国家を超えるものは、どこまでも、この国家の性悪性を強調し、国家を拒否し、国家を否定する。このようにして、世界と国家はしばしば対立する。全体と個は、いつも、そのうちに絶対の対立をもっているからである。

しかし、国家が、国家を超えるものを否定して、絶対の主権を主張すれば、国家は国家でありえなくなるという面もある。国家が、宗教を否定し、倫理を否定し、文化を否定し、歴史の運命を否定したならば、自己の根拠を失って、それ自身瓦解するであろう。同様にまた、国家を超えるものも、完全に国家を無視し去ってしまうなら、それ自身も成り立たなくなるであろう。国家は、宗教や文化を、その力によって絶えず擁護してきたからである。そのような国家からの援助を無視したなら、宗教教団も破壊され、学校も成立せず、信仰も真理探究も不可能になるであろう。普遍的なものは、また特殊なもの土壌で開花しうるのである。人間は、特殊なものを通してのみ、普遍的でありうるのである。

それゆえに、国家と世界は相互に自己否定をして、ひとつの共同体を形成しなければならなくなる。国家あって世界があり、世界あって国家があるからである。個あって全体あり、全体あって個があるからである。ここでも、国家と世界は、相互に対立するとともに、同時に、相互に依存し合うという関係にある。世界という共同体は、また、このような全体と個の矛盾の統一体なのである。

確かに、国家と国家は、有史以来、絶えず戦争をし、食うか食われるかの闘争をしつづけてきた。国家と国家がそのような状態であるのは、その間に法があっても、それを保障する共通の権力がないからである。普遍的宗教や、普遍的倫理や、普遍的文化は、その原理から言って、そのような現実的な暴力と抑制力をもちえない。宗教や文化は、力に関し

ては無力であり、国家がその内部において実行しているような暴力による暴力の抑制を行なうことができない。それゆえに、それらは、国家間の戦争によって絶えず無視される。

しかし、それでもなお、宗教は、国家間の戦争によって傷つき死した者の魂を慰め救うことができ、文化は、戦争で荒廃した国家を建て直す力をもっている。それどころか、この国家を超えるものは、国家間の戦争を可能にしさえする。戦争においても、技術や知識や学問や、それを正当化する宗教さえ、必要になってくるからである。そのかぎり、国家は、なお国家を超えるものに依存している。

たとえ、国際間に強力な権力と法が形成されて、ひとつの世界国家が成立し、その結果、国家間の戦争状態が停止し、戦争に変わるべき闘争の別の手段と制度ができたとしても、なおそれは、ひとつの国家にすぎず、その国家は、国家を超えるもの、つまり宗教や文化をさらに必要とするであろう。そして、そのような普遍的な国家と普遍的な文明との関係においても、対立と依存という共存関係は依然として成り立つであろう。人間はなお、国家と国家および国家と世界の共存関係なくして存在しえないものなのである。国家と世界の関係においても、人間はなお矛盾の統一なくして生きられない存在なのである。

人間存在は、個人に属するとともに国家に属し、国家に属するとともに世界に属する存在である。人間存在は、個別性であると同時に特殊性であり、特殊性であると同時に普遍性である。しかも、この三者は互いに矛盾対立すると同時に、また相互に依存し合っている。つまり、個人と国家と世界は、矛盾しつつ相互に媒介し合いながら、共同体を形成しているのである。人間は、なお、共同体を営むことなくして生きることのできない存在である。

共同体の崩壊

どのような共同体でも、全体と個の矛盾の統一が不可能になり、全体が個から離反し、個が全体から離反してバラバラになるとき、共同体は、秩序と調和を失って崩壊する。全体は個なくしてありえないのだから、全体が個をないがしろにし、それ自身のみで成り立つとすれば、逆に全体は成立しなくなる。また、個は全体なくしてありえないのだから、個が全体を無視して自己自身であろうとすると、個もまた成立しなくなる。このとき、全体と個の相互依存関係は崩壊し、したがって共同体は崩壊する。

しかも、共同体はいつも崩壊の危機に面している。全体と個は、絶えず対立し、互いに離反しようとするからである。このとき、共同体が共同体として成立するための必要条件、正義、徳、義務、犠牲は失われて、かくて、共同体の秩序と調和は失われる。全体と個の対立の均衡が崩れるからである。ここでは、共同体の倫理性は失われ、その結果、人間の根元悪が露呈する。

国家もまた、ひとつの共同体であるかぎり、常に崩壊の危機に面している。国家は、絶えず個人をかるんじ、個人を犠牲に供しようとするし、個人は、また逆に、国家を否定し、国家から離反し、離散する。このとき、国家は、均衡と調和を失って崩壊する。国家は国

民のためにあることを忘れ、国民は国家のためにあることを忘れる。そして、互いに権利のみを主張し、義務を忘れ、徳を失い、国家における正義は地に落ちる。公共の事柄の中に、為政者や国民相互の特殊意志が入り込み、国家は、人間の欲望によって駆逐されるのである。国家の倫理性は、このとき失われる。国家の滅亡や消滅も、この全体と個の離反から生起する。

このような国家の秩序と調和の喪失現象は、かつての時代には、専制政治や衆愚政治という形で現われたが、現代においては、これは、全体主義と自由主義となって現われている。全体主義においては、国家の重心が全体の方に過度に偏り、個人の自由が無視されて、国家は均衡と調和を失って墮落する。また逆に、自由主義においては、国家の重心が個人の自由の方に過度に偏り、全体の秩序が失われ、全体は個人の利益にのみ還元されて、かくて、国家は均衡と調和を失って衰退する。

国家と世界の関係においても、同じことが言える。世界も、また、ひとつの共同体であるかぎり、なおいつも、崩壊の危機に面している。国家は、国家を超えるものを無視して、普遍的な倫理や法をないがしろにし、絶対の主権を主張して、世界から絶えず離反しようとする。逆にまた、世界は、国家を無視して自己自身だけであろうとする。宗教や文化は、ややもすれば国家の性悪性を主張し、国家との相互依存関係を度外視し、自分ひとりで存在しようのかのごとくに錯覚する。このとき、世界は、均衡と調和を失って崩壊する。

この世界の崩壊現象は、現代においては、国家主義と世界市民主義の対立となって現われている。国家主義は、国家の絶対性のみを主張して他を無視し、普遍的な真理と法を侮り、他国を蹂躪してやまない。逆に、世界市民主義にあつては、あたかも、国家なくして個人と世界が直結するのごとくに考えられるために、その描く世界像は、空虚なものになつてしまう。

現代における国家社会主義や共産主義は、個人と国家の関係においては、全体主義となり、国家と世界の間においては、国家主義となって現われる。そして、個人と国家の関係において自由主義となつて現われるものは、国家と世界の間においては、世界市民主義となつて現われる。

家族でも、社会でも、国家でも、世界でも、共同体が崩壊するときは、いずれも全体と個の調和が失われ、それらは、その内部においても、それらの相互関係においても、有機的連関を失う。個別性と特殊性と普遍性の相互の対立が統一されず、世界と国家と個人は互いに離散し、崩壊する。

現代は、また、そのような共同体の崩壊の可能性を内に含みながら、どうにかして三者の相互依存と調和をはかつて生きていこうとしている時代だと言えよう。

あとがき―学問と批評のはざま―

「国家とは何か」という問題は、昔から、哲学にとって重要な問題であった。

しかし、第二次大戦後、特に我が国では、むしろ、国家について論じることは、一種のタブーのように思いなされてきた。そのために、第二次大戦後の人々は、「国家とは一体何なのか」ということへの具体的なイメージを失ってしまった。私たちは、そのことについて、どれほども教えられないということがなかったし、考えるということもなかったように思われる。なるほど、第二次大戦後も、マルクス主義の立場からの国家論や、近代民主主義の立場からの国家論は、それなりに広く論じられてもきた。だが、これも、西洋の著作の単なる輸入か、あるいはその解説・解釈が主流であったように思われる。しかも、多くの場合、これらは、《政治学》という名のもとに、経験科学の一部として論じられることが一般的であったように思われる。

しかし、国家論は、必ずしも、そのような科学としての政治学に尽されてしまうものではない。もちろん、様々の具体的政治現象の考察は必要なことではあるが、それらの現象の背後には、いつも「国家とは何か」という基本的な問題が潜んでいる。国家論は、主にそのような基本的問題を考えてみようとするものであって、これは、昔から、むしろ哲学の課題だったのである。この哲学的問題が、第二次大戦後の我が国では、二、三の心ある論者を抜かしては、一般的なしかたでは、あまり探究する努力はなされてこなかったようである。ここにまとめられたものは、そのような状況を考慮し上で、「国家とは何か」という問題に取り組み、その解答を出すべく努力したひとつの試みである。

書くということは、あたりまえのことだが、言語による表現のひとつである。そして、言語は、ただ単なる孤立した個人の言葉ではなく、多くの人々が共有し、それによって、意志疎通をはかり、文化を形成し、国家をも成り立たせることのできるひとつの場所である。その意味では、言語とは、共同体の基礎であり場である。私達は、この共通の場に参加して、はじめて人と人との関係を結びうる。言語にはそのような力がある。従って、書くということは、当然のことながら、読者を予想している。表現とは、それ自身、何らかの意志の表現であり、体験の表現であり、思想の表現である。それは、何ものかを他者に表明しようとする意志をもっている。

ところが、今日の出版界や言論界や思想界を眺めると、ひとつには純学術書か、そうでなければ、逆に大衆受けをねらった消費物資としての商品か、いずれかの極に別れる傾向にあるように思われる。

学術的な著作は、それ自身、価値あるものであり、それは、人間の文化の営みとして深い意味をもっている。だからこそ、どのような思想も、そのような学問的な体系を備え、系統だった叙述のもとに展開され、そして明確な認識を与えるものでなければならぬ。ところが、今日のような出版物の大量生産と大量消費の時代においては、それらは、あたかも、博物館に陳列されている過去の遺物でもあるかのような扱いを受けてしまう。そ

のような印刷物の喧騒の中では、それは、まるで、ただ独り言を言っているだけにすぎないかのようにさえ見える。現代においては、学問は孤独であり、人と人のつながりから孤立してしまっている。

他方、大量に生産され大量に消費される《商品としての著作物》は、あたかも砂漠に水を撒くかのように、どこからともなく吐き出され、どこへともなく消え去っていく空しいものになり果てている。ここには、ただ、大量生産のための巨怪な経済機構があるだけで、人と人との生きた関係はない。現代においては、不易なものは流行せず、流行するものは、何ら不易なもの痕跡もとどめていないのである。

しかも、それに応じて、知識人の世界も、自分の専門分野にのみ閉じ籠って他を一切顧みず、他のことには無関心な単なる専門家か、あるいは、大衆に迎合し、大衆の様々の欲望に迎合して、それを煽動したり、そこで踊ったりする単なる道化か、いずれかということになってしまっているように思われる。

このような状況において、これらのどちらにも偏らずに、それなりの思想を語り、認識を伝達するということは極めて困難である。本書が、学問と批評のはざまで、どちらともつかない形をとっているのは、そのような状況でも、なお、いくばくかの認識をそれ相応に伝えたいと意図したからでもある。

だが、このような書でも、多くの先人の業績の恩恵を多分に被っている。引用した古典的な著作はもとより、特に引用はしなかったが、現代の心ある人達の業績を、本書はそれなりに踏まえようとはしている。

しかし、また、我が国の学問的な著作には、多くの著作の引用や解説、あるいは、おびただしい数の学説の紹介や注釈のみに終始しているという弊害も目立つ。本来は、そのような多くの著作以前に、事柄そのものが存在するのであって、その事柄は、当然探求されることを要求している。そして、その要求は、ある意味で切実である。とすれば、私達は、何よりも先に、その事柄そのものに向かわねばならないであろう。先人の業績は、むしろそのための補助にすぎない。むしろ、先人の業績を決して無視してはならないが、しかし、また、それのみに囚われていてもならないのである。

本書も、どちらかというところ、古典主義的な立場から、できるだけ先人の業績、特に古典的業績を顧慮しようとは努めている。しかし、それと同時に、これは、現代の状況と事柄そのものに、何よりも目を向けるべく努力しようとしたものである。しかも、できうるかぎり具体的な事例から出発し、そこから、いわば帰納法的にその本質を取り出すことに努め、なるべくわかりやすく叙述しようとしたところもまたある。本書が学問と批評の間領域のものになっているのは、ひとつにはそのためにもよる。今日の状況への何らかの批評と、わずかではあるが、ひとつの認識にでもなっていれば幸いである。