

政治の理と政治の數

尾高朝雄著

東海書房

320

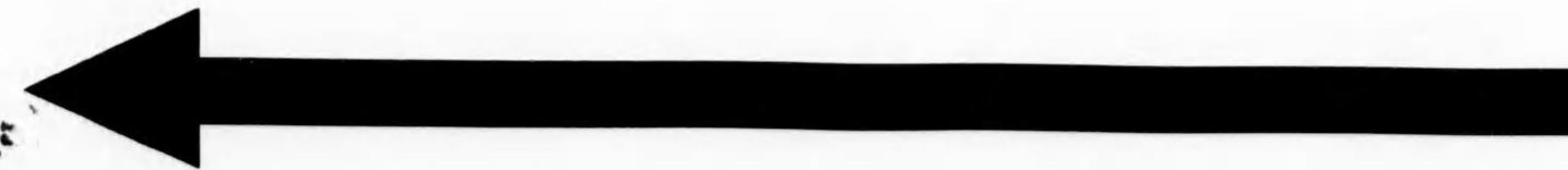
a

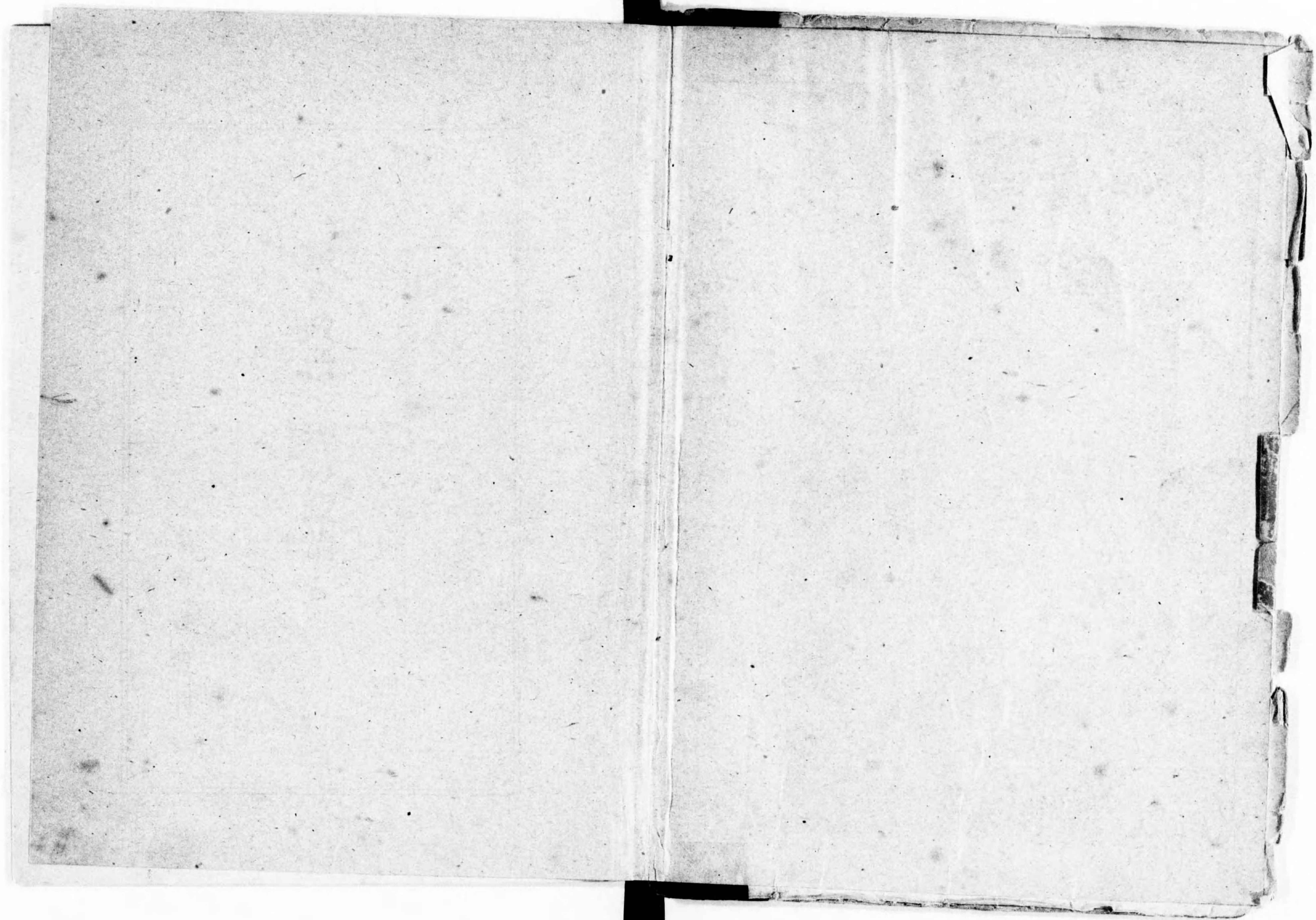
18

Ⓢ

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15

始





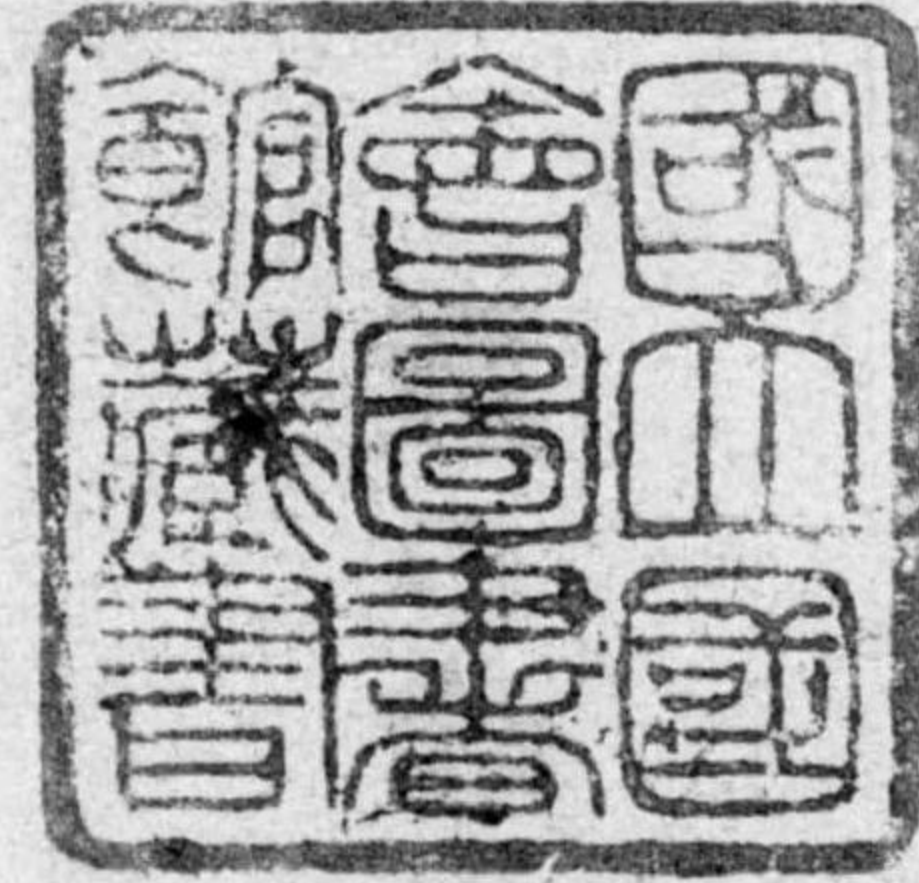
~~319.7~~
~~0228.5~~
~~II~~

尾高朝雄著

數の政治と理の政治

東海書房刊

a320
18



4964

はしがき

民主政治は「數の政治」である。なぜならば、それは多數決によつて運用されるからである。したがつて、多數決主義の否定は民主主義の否定に歸著する。しかし、また、民主政治は單なる數の政治ではなく、同時に「理の政治」でなければならぬ。なぜならば、民主主義は理性にかなつた正しい社會秩序の原理でなければならぬからである。正しい道理を無視する多數支配は、衆愚政治に墮落する外はない。それでは、民主主義における數の政治と理の政治とを合致させるには、どうすればよいか。

そういう問題に關係して考察した結果を集めたものが、この小著である。五篇のうち四篇までは、すでに雑誌などに載せたものに手を加えて、二度のつとめをさせている。人間平等の正義という一文だけは、新たに書き下したが、それとて格別目新しい議論ではない。相互の間に重複もあるし、別の拙著の論述をむしかえしているところ——實は、大體この小著に收めた論稿の方を先に書いているのであるが——も、かなり多い。いまさらかようなものを刊行する

はしがき

露光量違いの為重複撮影

a320
18



4964

はしがき

民主政治は「数の政治」である。なぜならば、それは多数決によつて運用されるからである。したがつて、多数決主義の否定は民主主義の否定に歸著する。しかし、また、民主政治は單なる数の政治ではなく、同時に「理の政治」でなければならぬ。なぜならば、民主主義は理性にかなつた正しい社會秩序の原理でなければならぬからである。正しい道理を無視する多数支配は、衆愚政治に墮落する外はない。それでは、民主主義における数の政治と理の政治とを合致させるには、どうすればよいか。

そういう問題に關係して考察した結果を集めたものが、この小著である。五篇のうち四篇までは、すでに雑誌などに載せたものに手を加えて、二度のつとめをさせている。人間平等の正義という一文だけは、新たに書き下したが、それとて格別目新しい議論ではない。相互の間に重複もあるし、別の拙著の論述をむしかえしているところ——實は、大體この小著に收めた論稿の方を先に書いているのであるが——も、かなり多い。いまさらかようなものを刊行する

はしがき

一

のは、はなはだ氣が引けるが、一まとめにすれば一貫した意味がない譯でもないので、書店の懇請もあり、こうした形で發表することにした。
 知性を以て日本の政治の動きを批判しようとせられる方々に、何らか役立つところがあるならば、誠に幸である。

昭和二十三年一月十日

尾 高 朝 雄

目 次

法と國民の總意…………… 一頁

自然法と民主主義…………… 三九頁

多數決の論理…………… 七三頁

人間平等の正義…………… 一七頁

國際民主主義と國際聯合…………… 一六七頁

法と國民の總意

故穂積陳重博士は、法の進化をば神意から君意を経て民意にいたる過程として説明しようとして試みられた。法の根柢を意志と見る説は古くから行われているが、その意志を誰の意志と考えるかは、國家制度の根本を左右する大きな問題である。西洋でも、古くは法を以て神の意志とする思想が行われた。しかし、法が神の意志であるとしても、神意を捉えて人に傳える者は、結局のところ人間である。したがつて、現實の權力者が自己の意志を神意であるとして民衆に示すならば、その權力者の意志がそのまま法として行われることになる。神の意志という神秘の霧がそこから消え失せれば、地上の權力者、すなわち君主の意志が法であるということになる。しかるに、民主主義の發達とともに、君權絶對主義の表現たるこの思想も次第に衰退し、

これに代つて、國民の意志こそ法の根源でなければならぬという考え方が支配的となるにいたつた。故に、故穂積博士は、法の進化とともに法を作る權威は「神より君へ、君より民へ」移つて行くと言いたのである（穂積陳重・神權説と民約説、八頁以下）。

かように、法の進化を神意法・君意法・民意法の三段階に分けて説明することは、深い歴史の洞察とはいえないにしても、法の歴史的発展の要を約した説明たることを失わない。ところが、過去の日本では、かかる明白な歴史的事實の叙述すらもが、國體に反する法律觀として右翼の思想家から攻撃された。

なぜならば、つい最近までのわが國では、天皇の統治權は、神意にもとづき、神勅を奉じて行われるものと考えられていた。すなわち、憲法の根源は神勅にあるとする神意法の觀念が、最近世の日本にまで温存されていたのである。しかも、神勅を奉じて統治せられる天皇の意志は、憲法をはじめ一切の法律・命令の淵源であるとされていた。だから、日本では神意法の思想と並んで君意法の觀念が存在し、前者が後者をいやが上にも權威づけ、後者が前者を無窮に現實化せしめて行くものと考えられていたのである。これに對して、明治以來、法の中に民意

を盛るための立憲制度が設けられはしたけれども、これも國民による「立法協賛」の一方式としてのみ理解され、君意の基礎に民意を置くというような思想を容れる餘地は全くなかつた。その間にあつて、故穂積博士は法の根本觀念の推移をば神意から君意へ、君意から民意へ、という圖式にあてはめ、しかも、これを一般に法の「進化」の筋道であるとしたのであるから、その説が國體論者の排撃に遭つたのは、けだし怪しむに足りない。

ところが、敗戦を契機とする法觀念の急角度の轉換は、日本もまた故穂積博士のいわれる法の進化の三段階の法則に對する例外ではあり得ないことを示した。日本の國家制度は、今日になつてようやく民意即法の段階に到達したのである。このことを最もよく物語つてゐるものは、いうまでもなく、昭和二十一年一月三日に公布された新憲法である。この憲法の前文には、「日本國民は」「ここに主權が國民に存することを宣言し、この憲法を確定する」とある。主權とは、普通、國家における政治上の最高の權力という意味に解せられる。そうして、この權力の發動する最も重要な場合は、立法の作用である。したがつて、主權は法を作る力であり、中でも憲法を制定する權力である。だから、主權が國民にあるということは、いいかえれば、

憲法を作るものは國民の意志であるということに外ならない。新憲法は、その前文の冒頭にあつて、この趣意を宣明したのである。これを、君意のみが憲法制定の淵源であることができ、勅命によつてのみ憲法改正の審議が開始され得るものとしていた明治憲法の建前と比較すれば、君意法から民意法への變化は一目瞭然である。國民に主權の存する新憲法では、天皇は「日本國の象徴」であり、「日本國民統合の象徴」である。そうして、新憲法の第一條によれば、天皇がかような地位に立たれるということが、「主權の存する日本國民の總意に基く」ものとされているのである。故に、天皇制を含めた日本國家の基本體制の決定は、すべて「國民の總意」に依存することとなつた。それが「法の進化」の一般法則にしたがうものであるにせよ。日本としては政治イデオロギイの未曾有の變革たることを失わない。

これは、今度のような徹底した敗戦に際會して、はじめて可能ならしめられ得たところの變革である。無数の貴重な人命を犠牲とし、測り知るべからざる經濟上の打撃を受け、多數の國民を死に優る悲運の淵に沈淪せしめた戰爭によつて、はじめて購得したものが法のこの「進化」であるとすれば、せめてもこの變革にできるだけ大きな建設的な意味を持たせて行かなければならない。

それには、まず、法の淵源を國民の總意に置くことが、いかなる意味で法の「進化」であるかを明らかにしなければならぬ。專制王の專斷によつて法が作られたり、君意に名を借りて政治の舞臺裏で少數者が暗躍したりする組織に比して、公明な國民の輿論を立法の上に反映せしめる制度がはるかに合理的なものであることは、いうまでもない。しかし、さればといつて、國民の總意に則りさえすれば、魔法の杖をふるうように良い法と良い政治とが生れるのであろうか。さように簡單に行くものではないとすれば、國民の總意から良い法と良い政治とを生み出すには、いかなる工夫を必要とするのであろうか。そもそも一體、「國民の總意」とは何であらうか。そういう點を論究して行かなければならぬ。その意味で、再建日本の政治の根本は、正に「法と國民の總意」の問題にあるといふことができよう。

二

法は正しかるべきものである。正しくない法は、法たるに値しないのである。しかし、實際の世の中には正しくない法がある。法の名の下に壓制が行われることもあるし、人權蹂躪の行

政、苛斂誅求の政治も、冠するに法の名を以てすれば、その時代時代には法による政治たることを失わなかつたのである。かような正しくない法は、現代にもなお存在しているであろう。マルクス主義の立場からいわしむれば、そもそも法というものが經濟上の支配階級の搾取の機構を意味するのである。

しかし、それはともかくとして、法が神意のヴェールに蔽われていた時代には、神意に名を借りさえすれば、いかなる非違をも行うことができた。君意が神意に代つて立法の權威となつた場合には、暴君の朝令暮政の命令といえども、違背を許さぬ法として強行せられ得た。あるいは、君主は單なるロボットと化し、側近にあつて政治の實權を握つた者どもが、名を君意に借りて專斷の法を執行し、人民を塗炭の苦しみに陥れたことも、しばしばあつた。法は民意によつて制定せられなければならないということは、これらの不合理に比してあまりにも明白であり、民意立法の制度の發達が、法をかくのごとき不正から遠ざけるのに大いに役立つことは、もとよりいうまでもない。神意法から君意法を経て民意法にいたる過程は、法をその本來あるべき正しい姿へ近づけつつあるという意味で、確かに「進化」であるに相違ない。

民意を以て法とするのが正しいという原則には、形式上の正しさと内容上の正しさとの二つの意味が含まれている。

第一に、民意を以て法とすることは、その内容の如何にかかわらず、法定立の「形式」として正しいとすることができる。

なぜそれが正しいか。なぜならば、この形式の下においてはじめて、法による拘束の生活と人間自由の理念とが兩立し得ると考えられるからである。特に、西洋近世にいたつて、人間本來の自由が道德および政治の金科玉條として唱えられるようになって以來、その本來自由なるべき人間が、何故に現實には國法の拘束を受けて生活しなければならないかが、大きな問題として論議された。ルウソオの『社會契約論』の第一篇第一章の冒頭にある有名な言葉は、この問題を最も直截に表明している。いわく、「人間は自由に生れた。しかるに、人間はいたるところで鐵鎖につながれている」と。この問題を解決するものが、民意立法の原則である。なるほど、人間はいたるところで法に拘束されている。もしもその法が國民に對する他律の命令であるならば、この状態は人間本來の自由と決して兩立しないであろう。これに反して、國民の意

志によつて法を定立するならば、いな、さかのぼつて國家存立の根據を國民の合意に求めるならば、國民は自ら國家制度を承認し、しかも、自ら作つた法に自ら服従するのであるから、その關係は他律の拘束ではなくて、自律の規制である。自律の規制は自由の理念と矛盾しない。むしろ、人間は、自らの定めた規律を自ら守ることによつてのみ、眞に道徳的に自由であるといふことができる。すなわち、國民の意志を立法の根據とするという「形式」は、自由の理念と矛盾しないが故に正しい。そこに、民意立法を正しいとする第一の意味がある。

しかしながら、民意を以て法とする形式がいかに正しくても、もしもその形式によつて作られる法の「内容」が正しくないならば、民意法が最も進歩した法であるとはいえないであろう。また、實際にも、民意によつて作られた法が正しくないこともあろうし、明君の欽定した法がそれより正しいこともあり得るであらう。けれども、それは例外であつて、原則ではない。民意を法の淵源とすることは、第一に立法の形式として正しいが、第二にはまた、内容上も正しい法を作るための原則でなければならぬ。

民意を以て制定された法は、なぜ原則として内容上も正しいものであり得るか。なぜならば、

國民は常に法の下に生活している。だから、法の是非善惡に最も直接の利害關係を有し、これに最大の關心を寄せている者は、外ならぬ國民自體である。國民にとつて、法が正しいか正しくないかは、自己自身の休戚、禍福の岐れ目である。まして、近代の法治國家では、法は裁判の準則であるばかりでなく、一切の行政の規準とされる。生産の方式も、企業の形態も、財産の保護も、租税の率も、營業の取締りも、否、今日では日常生活の消費面さえも、すべて法によつて規律されている。したがつて、國民自らが直接に、もしくはその代表者を通じて間接に法を作ることになれば、人々は慎重に熟慮して法の内容の正しさを保持しようと力めるに相違ない。一たび定立された法が、時代の變遷とともに新たな事情に適合しなくなれば、これを納得の行くように改正しようと努力するに相違ない。そこが、天降りの法と民意によつて作られた法との違ふ點である。故に、民意による法、特に輿論にもとづいて作られる法は、單に形式の上からばかりでなく、内容上もまた正しい法たるべき公算が最も多いということになる。しかしながら、民意立法の方法が形式上からいつて最も正しい法定立の仕方である、という第一の點は、それでよいとして、國民の意志によつて法を作れば、その法は内容上も最も正し

い法たり得るといふ第二の點には、實際問題として多くの疑問がある。

勿論、前にも述べたように、民意による法が神意にもとづく法や君意によつて定まる法に比して、合理的に進んだ内容を有するということは、疑いのないところであろう。けれども、それと同時に、今日の國家制度なり國民生活なりは、かつて西洋でも神意法や君意法が行われていた時代に比して、遙かに複雑なものとなつて來ている。それにともなつて、國民の階層の中に深刻な利害の對立が生じて來ている。したがつて、國民の一部が正しいと考える法が、他の一部からは不合理きわまる制度として激しく論難されるという場合が、しばしば起る。まして、どんなに多數の歡迎する措置に對しても、大なり小なり不満・反對の意見を抱く者があるといふことは、ほとんど例外のないところである。しかも、多數を以て決したことが必ずしも妥當でなく、少數の意見がかえつて正しい場合が、決してすくなくない。それ故、民意法が不合理な神意法や封建的な君意法に比してはるかに進歩した法であるとはいへ得ても、民意法ならばかならず正しいとは決してかぎらない。いいかえると、民意によつて不正・不合理な決定の下される場合も大いにあり得ることを認めなければならない。

それであるから、民主主義の下に「國民の總意」によつて法を定立するのが正しいといふのは、一つの「理念」なのである。國民の中に反對者があるのに、「國民の總意」を以て事を決するといふのは、そもそも理念である。さような國民の總意を以て定立された法は、「常に正しい」と考へるならば、それは、ますます以て理念である。理念は理念なるが故に貴いのであるが、理念は理念なるが故に現實ではない。これを消極面から見れば、それは、國民の間に現存する險しい對立や鬭争を強いて蔽いかくすところの一つの「擬制」であるともいえないことはない。理念は、現實をこれに近づけて行こうとする不斷の努力の目標としてのみ、貴重な意味を持つ。これに反して、もしも國民が、國民の總意による立法を正しいものたらしめようとする努力を怠り、擬制を現實と取り違えてその上に安住しようとするならば、敗戦を機縁として與えられた徹底した民意立法の形式も、日本の將來にかならず明るい希望を約束するものとはいへ得ないであろう。

國民の總意の問題を考察するにあつて、是非ともふりかえつて吟味せねばならぬ古典的な文献は、前にも引用したルウソオの『社會契約論』(J. J. Rousseau: Du Contrat Social, 1762)である。ルウソオの國家理論の中心に位する國民の「總意」(volonté générale)の概念は、決して國民全員一致の意志や國民の多數意志のものではない。それは、本來、一つの正しい立法意志の「理念」なのである。しかし、理念は理念であつて、そのままでは現實にはならない。それでは、いかにして正しかるべき立法意志の理念をキャッチして、これを現實に移すことができるであろうか。これは、正に民主主義の根本問題である。そうして、この問題に對するルウソオの解答には明らかかな矛盾が含まれており、それをめぐつて全く對蹠的な二つの見解を分岐せしめる契機を藏している。これは、決して單なる政治學說史の問題ではない。民主主義が民主主義として健全に發達するか、民主主義が急轉して獨裁主義に變化するかという現實の岐れ道が、その中に潜在しているのである。

ルウソオの社會理論または、國家理論は、自由獨立の個人を前提としてそこから出發する。その點では、かれは疑いもなく個人主義者である。しかし、國家生活においては、人間はその

生れながらの自由の一部を放棄して、政府の權力に服し、國家の法の拘束にしたがう。かような國法による自由の拘束は、國家の存立の基礎に國民の合意を豫想することによつて、はじめて人間本來の自由と兩立する。それが、社會契約または國家契約の理論である。ただし、ここにいう國家契約とは、國家のない状態に生活していた人間が、歴史上の或る時期に實際に原始契約を結んで、そこから始めて國家生活に入つたという「事實」を意味するのではない。ルウソオの國家契約説は、自由な人間がなおかつ國家の拘束の下に生活しているという状態は、國家存立の基礎を國民の合意に求めることによつてのみ正當化され得るといふ「論理」を説いているのである。ルウソオが「人間は自由に生れた。しかも、人間はいたるところで鐵鎖にながれている」といつたあとに、すぐ引きつづいて、「どうしてこういう變化が生じたのか。私はそれを知らない。どうすればこの變化を正當化することができるか。私はこの問いには答え得ると信ずる」(前掲書、第一篇、第一章)といつてゐるのは、その意味である。故に、ルウソオの理論は國家の正當性の論證である。その點では、かれはまた、明らかかな國家主義者であるといわなければならぬ。

しかも、ルウソオは單に國家の存在を正當視するだけの國家主義者ではない。かれによれば人間がたゞ原始契約によつて國家の存立を認めた以上、その權力に服従する國民の義務は嚴格に履行されなければならない。もしも、國家の命令に服するのにも服さないのも國民の自由であるとするならば、社會の秩序は維持され得ず、原始契約は全く無意味となつてしまふであろう。さような個人々々の勝手氣儘を許すことは、決して眞の自由ではない。むしろ、人間は、自らその必要を認めてその構成分子となつたところの國家の全體意志に忠實にしたがうことによつてのみ、誠の自由人であり得る。さればこそ、ルウソオは、人が生れながらにして自由でありながら、しかもいたるところで法の鐵鎖につながれているのは、決して矛盾ではなく、むしろ正當であるとした。法の拘束が絶對の權威を持つほど、それだけ國民は大きな自由を享有し得ることになると考えた。その點では、ルウソオは一種の國權絶對主義者であつたとも見られる。それ故に、デュギイは、ルウソオの理論がヘゲルの國家全體主義に大なる影響を興え、獨裁・專制の思想を鼓吹したことを指摘している（レオン・デュギイ著、堀眞琴譯・法と國家・四四頁以下）。一面では、個人主義・自由主義の理論闘士として一七八九年の人權宣

言の精神を啓發したといわれるルウソオが、他面では、國權絶對主義・國家全體主義の元祖として獨裁政治に有力な根據を興えたと言え見られているのは、すこぶる不思議なことである。かような不思議な現象は、一體どうして起つたのであろうか。

その理由は、しかし、むしろきわめて簡單である。ルウソオは、國家權力の基礎をなす國民の「總意」は「常に正し」(toujours droite) と考えた。これに對して、國民各個の「特殊意志」(volonté particulière) は特殊の利益のみを旨とするものである。だから、國家がその目的たる公共の利益を實現するためには、個人の特殊意志をば、常に正しい國民の總意の下に完全に從屬せしめることが必要である。それは、決して人間の自由を無視したり、否定したりすることにはならない。そもそも國家が存在し、國家の法が行われるというのは、自由人の自由意志の合致にもとづくのである。そうして、國民の生活を拘束するところの國家の法は、國民自らの「總意」によつて決定されるのである。故に、個々の國民が國民の總意によつて定立された法に忠實にしたがえばしたかうほど、それだけ原始契約の趣旨が尊重され、人間本來の自由が正しく實現せしめられることになるというのが、ルウソオの信念だつたのである。そこで

は、國民の總意は「常に正しい」ということが根本の前提となつてゐる。この根本前提が認められるかぎり、ルウソオにおいて自由主義と國權絶對主義とが兩立し得たのは、怪しむに足りないといわなければならない。

しかしながら、眞に困難な問題は、實はそれから後に起つて来る。それは、すなわち、どうすれば「常に正しい」國民の總意を現實にキャッチすることができるか、という問題である。國民の總意を構成するために、普通に用いられる方法は、多數決である。ところが、ルウソオは、『社會契約論』の或る場所では多數決原理を否定しているように見える。しかも、他の場所では、結局のところ多數決原理を認めている。多數決によつて立法意志を構成するのは、民主主義の政治原理である。これに反して、多數の決するところが必ずしも正しくないという點に著眼し、達識明察の傑人をして總意を把握せしむべしということになると、その理論は獨裁主義になる。この點で、ルウソオの學説は明らかに岐路に迷つてゐる。ルウソオの思想から二つの正反對の結論が生れて来る所以も、またそこに存するのである。

くりかえしていうならば、ルウソオの考えた國民の「總意」は常に正しい意志である。それ

では、「正しい」とは一體何を意味するか。ルウソオによれば、「公共の福祉」(bien commun)を實現することが正しいのである。公共の福祉は立法の窮極の目標であり、國家の最高の目的である。公共の福祉ということをも更に具體的に分析すれば、各人の「自由」と「平等」とに歸着する(前掲書、第二篇第十一章)。國民の總意は、常にかような公共の福祉を目ざしてゐる。だから、それは常に正しいのである。これに反して、個人の特殊意志は特殊の立場からの利害だけを考慮するから、特殊意志が國民の總意を侵犯すれば、その結果として不正・邪惡が行われることになる。したがつて、よしんば國民すべての意志が一致したとしても、もしもそれが特殊意志の合計に過ぎぬならば、それは決して國民の總意であるとはいひ得ない。かように、ルウソオは國民の「總意」(volonté générale)と國民の「すべての意志」(volonté de tous)とを明確に區別する。すなわち、「すべての意志と總意との間には往々にして大きな相違がある。總意は公共の利益のみを考慮する。すべての意志は私の利益を考慮する。したがつて、それは特殊意志の合計にすぎない」(第二篇第三章)。ここにルウソオのいう國民すべての意志は、國民集會における満場一致の意志である。満場一致の意志ですらかならずしも正しい意志ではなく、

したがつて常に正しい國民の總意とかならずしも一致しないとするならば、單なる多數の意志が、ますます以て總意と一致しない場合が多いことは、當然といわなければならない。だから、ここでは、ルウソオは多數決原理を否定していると思なければならぬ。さればこそ、ルウソオの思想には、民主主義を否定する指導者原理や獨裁主義へ發展すべき契機が包蔵されているといわれるのである。

しかも、それにもかかわらず、ルウソオは、他の場所では多數決原理を肯定している。それは、かれが直接民主制の投票について論じている場所である。

廣く知られている通り、ルウソオは、國民の主權は代表され得ないという理由から、國民代表制度を認めなかつた。したがつて、民主主義者としてのルウソオは、國民投票によつて總意を把握すべしとするところの直接民主主義者であつた。ところで、この投票について述べているところでは、かれは全員一致を理想としてゐる。國民の集會が圓滿に運び、投票が満場一致に近づけば近づくほど、それだけ總意が優越的となるといつている。もつとも、それは、國民の自由の精神が完全に保持されている場合であつて、反對の場合、すなわち、國民の自由が失

われ、奴隸状態に墮落している場合に現れる満場一致は、およそ不健全な迎合精神の合致にすぎない。すなわち、権力者に對する「恐怖と阿諛とがその投票を變じて喝采となし、人々は討議をせずただ崇拜するか呪詛するかだけである」(第四篇、第二章)。これは、天才にしてはじめて下し得る痛烈な批判である。ルウソオの天才は、二百年後のナチス・ドイツ國民のヒトラーに對する歡呼や日本の戰時議會における「翼賛」の本質を、掌の物を指すがごとくに洞察していたように見える。だから、満場一致は必ずしも歡迎すべきものとはかぎらない。また、國民の自由の精神が健全である場合には、満場一致は容易に求められない。ルウソオによれば、全員一致が必要なのは、國家存立の基礎たる原始契約だけである。人々は、この根本の合意によつて、自分が反對したにもかかわらず通過した法にも服従すべきことを約束しているのである。したがつて、國家の法を制定する場合には、全員一致でなくても少しも差しつかえない。「原始契約の場合を除いては、多數人の投票は常にその他のすべての人々を拘束する」(第四篇第二章)。これは、明らかに多數決原理の肯定である。ルウソオは、國民代表制度を否定する直接民主主義者ではあつたが、しかし、多數決によつて立法意志を決定することを建前とする民

主義者であつた。かれは、一方では、國民すべての意志ですら必ずしも國民の總意ではないといながら、他方では、多數の決するところを以て國民の總意とすべきであると説いた。そこに、その思想に含まれた蔽うべからざる矛盾があるといわなければならぬ。
かような矛盾はどうして生じたか。

それは、結局において「理念」と「現實」との間の矛盾なのである。ルウソオのいう國民の總意は常に正しかるべき立法意志の理念である。國民の總意が「常に正しい」立法意志である以上、多數の意志も、否、全員の一致した意志も、かならずしも國民の總意とい得ないのは當然である。なぜならば、現實の人間の意志は、それがどのような方式で形成されたものであるにせよ、常に正しいとはいえないからである。しかしながら、それにもかかわらず、現實には何らかの仕方で國家の立法意志を決定しなければならぬ。それには、他に適當な方法がない以上、多數決を以て立法意志を作り上げて行くより外はない。それが民意立法の現實である。この方法をも否定して、あくまでも正しかるべき法の理念を貫くのが本當であろうか。一人の洞察するところといえども、それが正しければこれを法とするという方針を採るべきであろう

か。しかしその結果は、よく行けば賢人政治になるが、悪く行けば專横政治に墮する。この危険を避けて、多數の意志を立法意志とするのがよいか。それによれば、民主政治は往々にして衆愚政治と化するであろう。

古人は岐路を見て泣いたという。左すべきか右すべきかを定め難いからである。ルウソオは、民意立法の當面する岐路を岐路のままに残した。政治哲學はこの岐路を岐路のままに残すことができて、現實の政治はその中のいずれか一方の道を進まなければならぬ。しかも、一方の道を進めば、かならずそれにもなることを免れないところの弊害に對して、豫防・矯正の方法を講じて置かなければならぬのである。

四

多數決原理によつて運用される民主政治の常道を選んだ場合に、それにもなる弊害は、多數の支持する謬見が少數の良識を壓倒するということである。國民代表の議會制度の下では、それはいわゆる多數黨の横暴となつて現れる。議會における多數黨は、國民全體に較べれば

わめて少数の代議士の群にすぎない。故に、もしも議會が國民の希望や期待から遊離して行動するようになると、多數黨の横暴は少數者によつて民意を蹂躪する寡頭政治になる。代議制度に對するルウソオの批判は、正にその點を衝いたものである。ルウソオによれば、自他ともに自由の國民を以て許すところのイギリス人も、代議制度を採つては故に、決して眞の自由の國民ではない。イギリス國民が自由の國民であるのは、總選舉のときだけであつて、選舉が終つてしまえば、かれらは奴隸と化するという（第三篇第十五章）。これは極論であるが、議會を通じて行われる間接民主主義には、大なり小なりこうした弊害がともなう。さりとして、代議制度によらない直接民主主義は、小規模な都市國家のような場合を除いては、實際には仲々圓滑に行われ難い。だから、現實の民主國家の大部分では、やはり議會中心の間接民主主義が採用されている。しかるに、議會中心の民主政治で議會が國民から遊離すれば、國民の議會に對する信頼が失われる。まして、議會が政争の修羅場と化し、醜い泥試合に浮身をやつすようになると、政局は安定せず、政治の機動性は失われ、國家の統一も脆弱となる。すべてのそうした悪材料を並べて民主政治を批判する結果として、人心は指導者原理に傾き、強化された執行

權の下での賢人政治を待望するようになるのである。

由來、賢人支配を以て政治の理想とする思想は、東西を通じてその例に乏しくない。中でも、最も深遠な哲學と高貴な精神とを以てこれを説いたのは、いうまでもなくプラトンである。プラトンの説いた哲人支配の眞精神は、かれの理想國家論の中でも最も有名な、洞窟の比喻によつて直截に表現されている。生れたときから手足や首を縛られたまま洞窟の奥壁にむかつて坐し、ふりかえつて洞口の表を横切つて過ぎ行く事物の眞相を見ることができない人々は、奥壁に映る事物の影を眺めて、これを眞の實在と思ひ込んでゐる。それと同じく、肉體の洞窟に幽閉されている世俗一般人の精神は、感覺の壁に映る物の影を見て、これに迷ひ、これに捉われ、これへの慾情に執著してゐる。しかるに、たまたま少數の選ばれた人々がその繩目を脱し、洞窟の外に出て光明を仰ぎ、事物の眞相を直視するならば、かれらは、洞窟の中にある同胞たちがいかに恐るべき迷妄に捉われているかを如實に知るであろう。眞理を窮め、正義を洞察する哲人の叡智と、物質に憧れ、慾望に支配されている俗人の妄想との間には、かように大きなへだたりがある。しかも、一たび常住絶對の眞理を洞察し得た哲人は、煩惱のきずなに縛られて

いる大衆を救おうがために、光明燦然たるイデアの世界から、ふたたび誤謬と邪惡とに満ちた現實世界に戻つて、迷える世人を教化、指導し、現世の姿を一步々々と理想に近づけようと努力してやまないであろう。人間靈魂の救済と淨化とは、かかる哲人の指導をば絶対の政治力たらしめるような國家組織の下において、はじめて可能となる。それが、プラトンの哲人政治の構想である。そうして、それは、衆愚支配に墮落していた當時のアテナイの民主政治に對する痛烈な批判でもあつた。

このプラトンの構想は、政治の理想としては一つの極致を説いたものであるといわれる。しかし、それがそうであるとしても、理想の極致は理想の極致であるが故に、政治の現實とはおよそ縁遠いものとならざるを得ない。この理想を現實化しようとすれば、達識明察の人に統治の絶対権を興える指導者政治となる。ところで、かような達識明察の指導者をいかにして選ぶか。もしもこれを國民の投票の多數によつて決定するということになれば、その哲人政治はもはや純粹の哲人政治ではなく、多數決原理を地盤とする哲人政治となるであろう。しかるに、哲人政治の理念は、もともと衆愚支配となり易いところの多數決原理に對する不信から出發し

たのである。それにもかかわらず、哲人政治の前提たる哲人の選任を民主主義的な選舉によつて行うというのは、この理念の陥る自己撞著に外ならない。統治者たる哲人を前任者の指名によつて決定するとしても、最初の哲人政治家はやはり國民の選舉によるの外はない。選舉によらないで、神の命するところによつて哲人支配者が定まるといふならば、それは神權政治である。神の選んだ支配者が世襲して君臨するというならば、それは君權政治である。かくして、民意から神意または君意への逆行が行われることとならざるを得ない。

かように、哲人政治の理想を現實に移そうとする場合、最も問題となるのは、いかにして哲人を選ぶかにある。しかし、その點は一步を譲り、假りに何らかの方法によつて眞の達識明察の人を選び、これに政治の全權を委ねることができたとしても、人間が絶対権を掌握する地位に永くとどまるときは、そこにかならず腐敗が生ずる。權力は魅力であり、魔力である。久米の仙人は、若い女の白い脛を見てそぞろ心を起したために、神通力を失つて、雲から落ちた。國民の輿望を擔う政治の天才といえども、權力を見て心を動かすときは、やがて久米の仙人のように理想の雲から落ちるのである。よしんば、最高の權力者はこの誘惑を斥けたとしても、

獨裁者を中心として形成される寡頭政府の内部には、權力を私しようとする傾向が現れることを免れ難い。政治方針の決定に關する秘密主義、側近者や下級指導者の任免に關する情實、等は、私利や權勢慾や派閥などの罪惡を醗酵せしめる絶好の温床である。更に、假りに數歩を譲つて、これらの弊害をとまわらない明朗な獨裁政治の行われることがあり得るとしても、單一人または少數者の政治上の判斷にはどうしても誤算が起る。明敏神のごとしと仰がれる指導者も、實は神ならぬ人間である以上、全く過誤を犯す危険がないということは、決してあり得ない。過誤を犯せば、糊塗が行われる。あるいは、人心轉換のための無理な政策が採られる。なぜならば、獨裁政治の強味は成功にある。次々に華々しい成功が收められて行くことによつて、獨裁者は人間から神にまで崇め高められる。したがつて、失敗の跡を民衆に見せてはならないというのが、獨裁主義の定石である。しかし、無理を重ねれば、破綻は増大する。これを隠蔽しようとするれば、明るい政治も秘密政治となる。かくて、政府部内の相刻、責任のなすり合い、虚欺、彈壓、等の惡徳を重ねつつ、行きつくべき破局にまで驅り立てられて行く外はない。

だから、古來、獨裁主義は決して政治の常態ではあり得ないとされるのである。危機を克服

するために、一時、獨裁權力の發動を必要とする場合があつても、それはあくまでも過渡的な措置であつて、それをそのままに固定させてはならないといわれるのである。賢明な共和制時代のロオマ人は、緊急の事態に對處するための獨裁制の必要を認めつつ、原則としてこれをきわめて短い期間にかぎつた。確かに、獨裁政治には徹底性とか機動性とかいうような、民主政治とは對蹠的な長所がある。よく行けば非常によいというのが、一人支配の特色である。しかし、獨裁主義は、失敗すればそれまでである。民衆が、かつては神と仰いだ獨裁者に對して、残忍な腹いせの私刑を加える時が来る。その意味で、獨裁主義は一か八かの投機的な政治原理である。世界各國の現實政治が、色々な歴史の經驗を経た上で、しかも、民主政治の弊害も充分に知悉した上で、やはり民主主義を最良の政治原理とする結論に歸著しつつあるのは、投機はついにスロオ・バット・ステデイの道に及ばないがために外ならない。

かような獨裁政治が最も重大な結果を招くのは、外交の場面においてである。獨裁主義によるピラミッド型の國民組織は、國家の力を最高度に發揮するに適しているといわれる。だから戦争の危機が國家の政治を獨裁形態に導くというのであるが、實は、國家の政治形態の獨裁化

が戦争の危機を作り出すのである。獨裁政治ほど華々しい成功を必要とするものはない。しかも、華々しい成功の最大なるものは、戦争である。しかも、戦争という口實ほど獨裁制の強化に都合のよいものはない。危機を名として對内の政治力を強化し、強化した政治力によつて對外の戦勝をかち得ようというのは、獨裁主義のもくろむ一石二鳥の大投機である。故に、平和と獨裁制とは俱に天を戴かざる仇敵概念である。カントが、永久平和のための確定條項の第一として、各國が「共和的」(republikanisch)な政治組織を持つことという條項を掲げているのは、その意味に外ならない。カントのいう「共和的」とは、民意によつて定立した法を權力行使の規準とするということであつて、今日ではむしろ「民主的」(demokratisch)と云う言葉がそれにあたる。したがつて、カントの用語では、君主國家といえども充分に「共和的」であり得るのである。すなわち、カントは、君主國であれ、共和國であれ、國民が直接に政治に關與し得るような組織を持つことが、平和の條件であると説いたのである(永久平和論、第二篇、永久平和のための第一の確定條項)。このことは、今日の世界のひとしく認めるところであらう。ブライスは、その名著『現代民主政治論』の中で、現代の民主主義が國際政治上これ

までいかなる誤ちを犯したとしても、獨裁的寡頭的な組織によつて犯された過ちは、それよりも更に許しがたいものであり、人類の平和と進歩とを阻害することが一層大であつた、といつてゐる(Bryce: Modern Democracies, vol. II, p. 383)。この言葉の眞理性が今日ほど深く人の胸を打つときはないであらう。また、この言葉の眞理性がふたたび深い悔恨を以て人の胸を打つ日を迎えるときがあつてはならないと、誰しもが思うであらう。

それであるから、民主主義による「數」の支配がいかに缺陷をとまなうにしても、今後の法と政治の根本原理を民主主義の理念から逸脱させではならない。プラトンによつて掲げられたような哲人政治の理想がいかに崇高に見えても、それによつて獨裁主義の誘惑に陥つてはならない。ドイツのナチズムは、或る意味でプラトンの理想國家を範としたものであつた。ナチスの學者は、民主主義をば「猜疑の政治」として非難し、民族社會主義の指導者國家の組織をば「信賴の政治」として自讃した。そうして、超個人的な民族の全體意志は多數決によつて把握されるものではなく、ひとりただ、最高指導者の意志決定の中にのみ具現せられ得ると説いた。それは、全員一致の意志も必ずしも國民の總意とは合致しないというルウソオの理論と、或る

關聯を持つてゐる。しかし、その指導者政治の慘澹たる末路は、われわれの現にこの目で見たりである。更に、ナチス・ドイツを撲した日本の軍部獨裁制がいかなる悲劇を生んだかは、日本國民が今日名狀し得ぬ痛恨とともに體驗しつつある通りである。ルウソオによつて示された岐路のうち、多數決原理否定の道は奈落の深淵に通じている。残されたただ一つの道は、多數によつて運用される民主政治の常道を、その枠から逸脱させずに、できるだけプラトンの「理」の統治に近づけて行くことに求められなければならない。

五

「國民の總意」は常に正しかるべき立法意志の理念である。しかも、それを現實にキャッチするには、多數決による外はない。しかし、多數決によつて構成された國民の總意は、往々にして正しかるべき法の理念とは逆の方向を旨ざすことがある。そうした結果を防ぐには、どうすればよいか。民主主義の「數」の支配は、いかにすれば哲人主義の理想とするような「理」の統治に近づき得るか。

これは、きわめて困難な問題である。プラトンが匙を投げ、ルウソオが岐路に迷い、ヒトラアが憤然丸めて紙屑籠に投げ棄てたところの政治哲學の難問である。しかし、この問題を解決するための根本の方法は、方法そのものとしてはすこぶる簡單である。外でもない。多數を構成する「數」の質を向上させることである。いいかえると、國民ができるだけ高い知性と良心とを以て立法と國政とに參與するようになること、そうして、それによつて、「數」の支配の形式を破壊することなしに、その内容を「理」の統治に近づけて行くこと、これである。つまり、解決の根本方法は、國民の政治良識の向上ということに歸着する。

勿論、國內および國外の關係がきわめて複雑となつて來ている今日では、國民のすべてがいかに高い理性と良心とを以て行動しても、法や政治についての意見は容易に歸一點を求め難いであろう。むしろ、國民の判斷が良心的であればあるほど、見解の對立はいよいよ深刻となり、對立する信念と信念との間の論争はますます活潑となるであろう。しかし、活潑に意見を闘わせ、率直に信念を主張し合つたのちに、多數決を以て方針を決定し、すでに決定を見た上は、少數意見の者も虚心坦懐これにしたがうというのが、民主主義の政治道徳である。その場合、

多数意見が實は間違つていて、少数意見の方が正しいこともあるであろう。のちになつてそつとわかれば、次には少数意見が多数の支持するところとなるであろう。多数決の結果は必ずしも正しいとはかぎらないが、正しくない結果は公明に修正し、過つて改むるに憚ることのない態度を以てすすみ得るところに、民主政治の強みがある。諺にも「三人寄れば文珠の智慧」という。多数の眼を以て一つの國事を上下・前後・左右から検討し、その結果として下された斷定には、少数の反對意見の者も服従しつつ、これに對する批判の眼だけは決して曇らせないようにするという態度こそ、民主政治の要訣である。「數」の決定を「理」の決定に近づけて行く根本の前提は、かかつて、國民の政治文化水準をばかような態度にまで向上せしめることに存する。

更に、國民の政治文化水準の向上は、國民の代表者にその人を得るための不可缺の要件である。今日多くの國々で行われている間接民主政治では、國民投票によつて國事を直接に決定する機會は、憲法の改正のような特別の場合にのみかぎられるのを常とする。したがつて、立法の作用も法の執行の作用も、その多くは國民を代表する機關によつて取りあつかわれ、國民は

主としてそれらの國民代表者、特に議會の議員を選ぶという仕事をすることになる。これらの代表者は、精神においては飽くまでも國民の公僕であらねばならぬ。しかしながら、事實上は、議會にせよ、政府にせよ、立法權または執行權を行使することによつて、國民を統制・指導する立場に立つ。統制と指導とは、いかなる民主主義の下においても、國家活動の統一と秩序とを保つための不可缺の要件である。それは、民主主義の中での指導者原理である。そうして、ブライスのいう通りに、かような間接民主主義の運用にあつて最も重要であり、かつ最も困難なのは、よい指導者を選ぶということである（前掲書、第二卷、五五一頁）。しかも、この點でも、國民が理性と責任とを以て自己の代表者の選出にあたるならば、問題の困難さの大部分は除去され得たことになるであろう。國民は、明敏達識であつて責任感の強烈な人物を選び、それらの代表者の施策が支持に値するかぎり支持すると同時に、その行動を公明な輿論を以て批判することを怠らないならば、議會の決定には自らにして權威が生じ、政府の執行權も必要に應じて強化することができる。政府の弱體性とか議會の不安定性とかいうような、民主政治にあり勝ちな弊害も、これによつて充分に防止され得ることとなるであろう。

しかしながら、國民の政治的素質を向上せしめ、「數」の要素を「理」の要素と合致させるといふことは、方法としては簡單明瞭であるが、これを實際に行つて効果を擧げるのは、容易なことでない。特に、政治道徳が低調であり、國民が政治的訓練に缺け、政治に對する自覺に乏しい現代日本の場合には、一朝一夕に民主政治の健全な發達を望むことはできない。そこで、考えられ得るのは、國民代表制度の中に、「數」の要素と「理」の要素とが或る點まで區別して盛り上げられて行くようにするという方法である。

國民代表制度の中心をなすものは、いうまでもなく議會である。日本では、議會は前から二院制であつたし、新憲法でも衆議院と參議院との二院制が採用されている。かような二院制の場合には、兩院にそれぞれ特色を持たせる必要がある。國民平等の趣旨が徹底した今日、貴族院といふものが解消したのは當然であるが、それに代る參議院には、職能代表的な色彩を賦與するのがよいということが論議された。しかし、それも、選舉法を適當に規定することがむずかしいために、結局、參議院も衆議院も大した違いのない方式で選舉が行われるように定められた。これに對しては、それならば參議院は無用の長物であり、衆議院一本に還元すべきであ

る、という一院制論がある。しかし、一院制にすると、議會での政黨の對立があまりに露骨になつて、民主主義における「數」の政治の弊害が強く現れるおそれがある。民主政治は、言論・結社の自由を以て建前とするから、政見の相違によつていくつかの政黨ができるのは當然であり、その間の批判・論争・協調によつて國政を運用することになるのが常道である。けれども、多數が物をいう政黨政治では、ややもすれば、數の獲得のためには手段を選ばないという淺ましい葛藤がくりかえされることになり易い。この傾向は、それが免れ難い場合にも、絶対に衆議院だけに限定するようにしなければならぬ。そうして、參議院には、高度の知性を備えた知識人・文化人の代表者をなるべく多數に送つて、これを「理」の政治の中樞となし、それによつて衆議院の「數」の政治とのバランスを保つようにすることが望ましい。これは、選舉法を改正しないでも、國民の心がけ一つで、慣習的に實現し得ることである。そうした參議院の慣習的な性格づけができれば、多數によつて運用される民主主義の弊害の防止に役立つところがすくなくないであろう。

そういつたからといつて、もとより、衆議院の構成や議事の決定を單なる「數」に委ねて置

してよという譯ではない。衆議院の議員も理性によつて選ばれるべきであり、その議決も理性的な判断にもとづいて行われるべきである。また、参議院も公選による公論討議の國民代表機關である以上、議員の選任や議事の決定にあつて数が最後の物をいうことは、いうまでもない。しかし、衆議院では、政争が熾烈に深刻に行われるために、どうしても理性以外の、もしくは理性以下の要素が理性を壓倒することになり易い。これに對して、高い叡智を以て客觀公正な政治の目標を堅持して變らないという役割を演ずるものがあるとするれば、それは参議院を措いて外にはない。それには、第一に、参議院が、國民の最高度の良識を代表するような議員で満たされることが、先決問題である。第二に、参議院がそれだけの高い理性内容をもつようになつたとして、現在の憲法の規定するその権限は、衆議院に比して弱きに過ぎる。勿論、法律の制定や豫算の決定や内閣總理大臣の指名については、衆議院が優位に立つのは當然である。しかし、その代りに、新たに法令審査という重大な権限をもつことになつた最高裁判所の人事や、今後の日本の運命に至大な關係を有する國際條約の締結などに關しては、参議院の理性に大きな發言権を興えるような工夫がなされるべきであらう。新憲法の下に發足したばかりの國會

の動向、特に衆議院での審議の有様は、早くも日本の民主政治の前途に暗影を投げかけている。この際、参議院の制度をもう一度反省して、實質上および形式上これに重い理性的な權威を興えることは、國民が眞劍に、速やかに、しかも自主的に考慮すべき問題であると思われる。

自然法と民主主義

一

敗戦の結果として、日本の政治形態は民主主義の方向に急轉回を遂げることとなつた。この方向轉換は、これからの日本が國家として生きてゆく唯一の道である。しかも、軍國日本を完膚なきまでに粉砕した聯合國は、決して戦争に用いたと同じ鐵の鞭をもつて日本をこの道に追ひこんで行こうとしているのではない。聯合國は、とくにアメリカは、それが日本のための唯一の正しい政治の筋道であると考えて、日本の民主主義化を要求しているのである。非民主主義的な政治によつてとりかえしのつかぬ慘澹たる運命に陥つた日本國民もまた、民主主義のみが唯一の正しい政治のあり方であることを今更に痛感して、進んでこの線に沿いつつ、國家の改造を成し遂げつつある。

しかし、一口に民主主義といつても、その原理は非常に間口の広いものであるし、かつ、永い歴史的の紆餘曲折を経て今日に及んでいる。したがつて、広い間口のどこでこれを捉え、歴史上のどの時代に現れた形態をその範型とするかによつて、民主主義に対する理解もかなり違つたものとなつて来る。

現にファシズムの横行していた國々では、獨裁者に對する國民の狂信的な感情をば、「日々にくりかえされる國民投票」であるとなし、獨裁主義をもつて最高の民主主義とするものがあった。それが強辯・曲解であることは、もとよりいまでもない。他方、また、マルクス主義の理論家は、フランス革命によつて確立された十八世紀的の民主主義が、ブルジョアジイの利益のみを一方的に擁護して、プロレタリアートに對するその階級支配の牙城を構築するにいたつたことを痛烈に攻撃し、革命によつてプロレタリアートをこの經濟的支配の鐵鎖から解放しようとする共產主義のみが、眞の民主主義の名に値するものであると主張する。しかし、民主主義は「人民のための政治」ではあるが、ただ廣く國民大衆の福祉を目ざすというだけで、民主主義が完全であるとはいえない。民主主義の本質は、色々な立場の主張を自由にたたか

せた上で、その中のいずれを採るかを多數決に委ねる點にある。故に、多數決を否定する政治の原理は、いかに徹底して人間平等の利益を圖ろうとするものであつても、誠の民主主義であるといふことはできない。しかるに、マルクス・レーニンの線に沿う本格の共產主義は、革命によつてブルジョアジイの階級支配を倒したのちの政治形態をば、「プロレタリアートの獨裁」に求める。そこまで突きすすんだ共產主義は、必然に政黨の分岐と多數決原理との否定に歸着するから、これを民主主義の一類型に數えることはできない。

しかも、民主主義の間口が廣がつて行くのは、かように本質上民主主義から明らかに區別せらるべき政治動向が、自ら稱して民主主義というためばかりではない。多數決原理の枠を嚴守する正規の民主主義の内容も、歴史とともに幅の廣い動きを見せて來ていたのである。

例えば、第十八世紀から第十九世紀の半ば頃にかけての民主主義は、經濟上の自由主義と不可分に結びついたものであつた。その頃の政治思想は、すべての人間の「法的」に平等な生活條件を保障することを眼目とし、この平等な法的條件の下で行われる實際の生活經營は、できるだけ各人の自由に委ねるべきであるとなした。そうして、この個人の自由な生活經營に國家

の権力が干渉や拘束を加えることは、最小限度にとどめられなければならないと考えた。その結果、無制限の自由競争が行われ、資本の力を有する者の立場が幾何級数的に有利となり、自由と平等の形式の下に経済上の弱者に對する強壓が加えられた。これに反して、現代の民主主義の下では、高度に社會化された経済政策を行うことが可能であるし、また、それが必要となつて來ている。もとより、民主主義が個人の自由と人間の平等とを重んずることに、昔も今も變りない。しかし、自由の尊重は國法の拘束の強化と矛盾するものではない。むしろ、人間の経済的平等を圖るには、國法による自由経済の強い規制が必要となつて來たのである。しかるに、今なお、民主主義といえは、第十八世紀的な單純な自由・民主主義であると速断するものがあるならば、その焦點の合せ方は、明らかに時代錯誤であるといわなければならない。

民主主義とは、かように幅の廣い概念である。しかも、人は、今日口を開けば民主主義といひ、民主化と叫ぶ。民主的という言葉は、正しいということの代名詞のごとくに用いられている。前に述べたように、ファッショ陣營の論者すらもがこの代名詞を用いて、その強引な政治に「正しさ」の粉飾を施そうと試みたほどなのである。

かくのごとくに、民主主義といえは正しい政治の原理として通用するように考えられている。ということは、民主主義が「自然法」としての性格をもつものであることを物語っている。自然法とは、自然の人間性に適つた正しい生活秩序の意味である。しかも、他にいくつもある正しい生活秩序のなかの一つであるというのではなく、人間が人間らしく生活するための唯一の正しい生活秩序と考えられるものである。民主主義でなければ正しい政治はあり得ず、正しい生活秩序は保たれ得ないとすれば、民主主義は正に國家組織における自然法に外ならないといふことができよう。

民主主義は、「人民の、人民による、人民のための政治」であるといわれる。日本の新憲法も、この趣旨を前文の中に表明して、國政の權威は國民に由來し、國政の権力は國民の代表者がこれを行使し、國政のもたらす福利は國民がこれを享受するといひ、かつ、それが「人類普遍の原理」であることを認めている。國家秩序における「人類普遍の原理」であるといふのは、すなわち、それが自然法であるという宣言に外ならない。民主主義は、日本の新憲法の中に、正に自然法としての威嚴を以て登場しているのである。

それにもかかわらず、民主主義が幅の広い概念であることには、依然として變りはない。幅が広いというのは、そのなかにいろいろな内容が盛られ得るということである。水は方圓の器にしたがうというが、民主主義もまた必ずしも定形がないのである。そのなかのある一つの型のみが正しいとするならば、これに適わぬ型は、名は民主主義であつても、實は不當な政治形態であり、悪しき法秩序であるといわなければならぬであらう。けれども、ある時代に正しいと認められた政治の方針も、他の時代には不適當となつてしまふことが多い。また、その逆の場合も同様にすくなくない。否、同一の時代においても、いくつもある政治方針のいずれが最も適當であるかは、實際にやつてみない間は不明なことが多いのである。民主主義はこの事實を率直に認める。そうして、相異なるいろいろな政治上の主義主張をば、いずれも正しかるべき可能性をもつものとして包容する。民主主義が政黨の分岐・對立を認め、多數決によつて對立する政策の中の一つを採らうとするのは、そのためである。その態度は、自然法的ではなくて、むしろ相對主義的である。かくて、自然法としての一面をもつところの民主主義は、その反面ではまた、自然法を否定する相對主義の性格をも有することが知られる。

そののみが正しい政治形態であるという自然法的性格と、相異なる政治上の組織や方針のいづれにも正しかるべき可能性を認めるという相對主義的性格とを併せもつことは、民主主義の本質に内在する大きな矛盾である。これは、この政治形態の永い歴史的發達過程がしからしめるところの特色であつて、民主主義の運用の妙は、この矛盾した性格をいかに調和せしめるかに存するのである。それと同時に、一たび運用を謬れば、この矛盾は民主主義の大きな缺陷となつて現れる場合があることを忘れてはならない。したがつて、この側面から民主主義の本質への理解を深めて置くことは、西洋諸國の經て來たような體驗過程なしに、一つの既成品としてこの政治形態を受け容れようとしている日本國民にとつては、特に重要な心構えであるといわなければならない。

二

思想史的にみるならば、近世の民主主義は啓蒙的自然法の理念から生れた。近世啓蒙時代の政治思想によれば、人間は生れながらにして自由であり、何人もが平等に幸福な生活を追求す

る権利を有する。それは、人間自然の本性に適つた状態である。したがつて、この状態はそれ自身一つの自然法である。かような自然法上の自由と権利とは、正しい政治機構によつて保全せられなければならない。しかるに、民主主義こそかような正しい政治機構である。したがつて、民主主義そのものもまた一つの自然法である。そこで、現實の國家組織をばできるだけの自然法に合致したものをたらしめようというのが、イギリスの立憲制度發達の目標であり、アメリカ合衆國獨立の精神であり、さらにフランス革命の指導理念に外ならなかつた。

ところが、民主主義を自然法であるとする觀念は、その後の社會事情の變化と民主制度の運用の經驗によつて、著しく動搖をきたした。

なるほど、フランス革命によつて代表される民主革命は、封建制度の鐵鎖につながれていた人々に政治上の自由を興え、法的な自由を保障したに相違ない。しかし、政治上の解放は、かならずしもすべての人々に均しく現實の自由を興えたわけではない。とくに、法的な自由は、かえつて經濟上の優者に過當の支配力を賦與し、無産階級をば資本主義經濟組織の鐵鎖につなぐという結果をもたらした。いしかえると、フランス革命は第三階級の解放であつたにすぎず、

第三階級の解放は、かえつて無産第四階級に經濟上の重壓を加えるものであるという非難の聲が起つた。その結果として、さらに第四階級の解放を目指す社會主義革命の必要が叫ばれ、經濟上の自由主義と不可分に結びついたブルジョワ・デモクラシーに對する社會民主主義の勃興をうながした。かように、民主主義の理念が分裂するとともに、民主主義そのものの絶對性も動搖し、その自然法的性格は否定され、民主主義もまた、歴史とともに變化する實定法上の一制度に過ぎないと考えられるようになつて行つたのである。

それと並んで、民主制度の運用の技術についても重要な疑問が生じ、この制度が必ずしも完璧な自由の牙城ではありえないことが反省せられなければならなかつた。

民主主義の運用上最も問題となるのは、國民代表の機構たる議會制度である。民主主義の建前では、法はすべて國民の意志によつて作られなければならない。そうして、政治はすべて、國民の意志によつて作られた法を通じて行われなければならない。そこに、國民の自由があり、自主があり、自律が存するのである。しかし、國民の意志によつて直接にすべての法を作るといふ方式——直接民主主義——を行うことは、大規模な近代國家では技術上大きな困難がともな

う。また、複雑な立法問題の決定を、法について素人の多い國民の直接の投票に委ねるのは、實際の結果から見て不適當な場合が多い。そこで、國民を代表する議會を設け、議會が民意を間接に反映せしめつつ立法の衝にあたるという方法——間接民主主義——が、現實に適つた制度として發達する。しかし、議會の決定は國民そのものの意志決定ではない。そこに、議會の決定と國民の意志との間に疎隔の生ずる可能性がある。ことに、國民は議會の構成員を選挙はするが、選挙が終れば、議員たちが國民の信頼を裏切るような行動をしても、國民はこれを制御する法的手段をもたない。議會が國民の期待に反するような行動に出で、國民の意志から遊離した法を作り、政治を行つて、それによつて國民を拘束するならば、國民はもはや自由でも自主でも自律でもあり得ない。それは、むしろ、一種の寡頭政治に近い。議會で多數黨の横暴が行われる場合が、それである。そうした方面からも、民主主義に對する疑惑が深められた。いいかえれば、この點からもまた、民主主義を絶対に正しい政治形態とし、これを自然法とする考え方には、深刻な動搖が生ぜざるを得なかつたのである。

こうした觀點から民主主義に對して加えられた反省は、イギリスやアメリカのようにこの政

治制度の傳統の確立している國々では、それだけ民主主義を實際に適合した原理たらしめるのに役立つた。『現代民主政治論』を著したブライスなども、いろいろな國々の民主政治の現實形態を比較・検討し、その缺點を充分に指摘しつつ、しかも、その缺點も、民主主義以外の政治形態にともなう弊害に比すればはるかにましであることを明らかにして、この制度の健全な發達方向をきわめて著實に指示しているのである。

しかし、問題はドイツである。第一次世界大戦前のドイツは官僚政治の國であつて、民主主義の傳統がない。そのドイツが、敗戦の結果、帝政を廢して共和制を布き、議會中心的民主主義の政治形態を採用したのである。けれども、敗戦後の窮迫した情勢に際會して、ドイツの民主政治は、滑り出しから非常な難航をたずねなければならなかつた。滑り出しから難航をたずねたドイツの民主政治の歸趨に關して、特に注目し値するものが二つある。一つは、動搖する民主主義の動搖性を論理的に意義づけて、相對主義によりこれを擁護して行こうとした新カント學派の哲學者の試みである。他の一つは、かかる哲學的な擁護論にもかかわらず、動搖する民主主義の隙に乗じて獨裁主義が擡頭し、ついに民主政治を崩壊せしめるにいたつたその末路

である。同じように民主政治の傳統がなく、同じような——否、それよりはるかに深刻な——敗戦後の窮迫状態にある日本としては、特にこれらの二點を検討して、今後における民主主義の運用に謬りがないように心がけなければならぬであろう。

三

第二十世紀初頭のドイツ哲學を代表する新カント學派は、哲學プロバアの領域でも形而上學を否定した。形而上學は、可變・相對の現象界の背後に不動・絕對の實體界を認める。したがって、形而上學を否定する哲學は、世界觀における相對主義に歸著せざるを得ない。すなわち、新カント哲學は、絕對的なものは論理や倫理の形式であつて、内容のある知識や道徳はすべて相對的なものであると見なしたのである。この態度は、法の領域では法の形而上學たる自然法思想の否定となつて現れる。自然法を否定すれば、民主主義の法制度を自然法と見することも、また當然に否定される。内容のある法制度や政治形態は、すべて、處によつて相違し、時とともに變化するものであつて、そのどれか一つが絕對に正しいとはいえないということになる。

その意味で、新カント哲學の立場は、現實政治における民主主義の動搖をば、思想の面に忠實に反映せしめたものといふことができよう。

けれども、さればといつて、新カント主義の哲學者たちは決して民主主義そのものを否定しようとしたのではない。むしろ逆に、それにもかかわらず、あくまでも民主主義を擁護しようとしたのである。ただ、自然法的な絕對主義によつてではなく、相對主義の價值觀によつて民主主義に新たな理論的根據を與えようと試みたのである。マックス・ウエバアしかり、ケルゼンしかりである。が、中でも最も精緻な論理を展開せしめたものとしては、新カント主義の法哲學者ラアドブルッフを挙げなければならない。古往今來、ラアドブルッフによる相對主義的デモクラシイ論ほど、民主主義の性格を哲學的に深く究明した學説は稀であるといつてよいであらう。

ラアドブルッフは、相對主義によつて民主主義を基礎づけようとした。それには、もとより色々な哲學上の理由がある。しかし、最も根本的にいうと、そもそも民主主義は相對主義的な性格をもつ政治の原理だからである。勿論、自然法の理念から出發した初期の民主主義の性格

は、相對主義的なものではなかつた。なぜならば、自然法は法における絕對主義であり、相對的な懷疑・動搖を許さないからである。しかしながら、民主主義が實定法上の制度として發達して行くにつれて、その運用は多分に相對主義の色彩を佩びたものとなつて來た。ことに、議會制度や政黨政治は、相對主義の世界觀によつて裏づけられている。一つの政黨の立場を絕對に肯定し、他の政黨の綱領を絕對に排斥するという態度では、政黨政治は成り立たない。Aの政策とBの綱領のいずれが最後まで正しいかは、神ならぬ人間の知りうるかぎりではない。ただ、國民の多數がAを支持している間は、A黨が議會の動向をリードする。反對に、Aの政策が行き詰りを示し、人心がBの方針に傾いて來れば、代つてB黨が議會の多數を占め、Bを與黨とする政府ができ上る。それが議會政治である。議會政治とはそういうものであるし、またそれでよいのだというのは、相對主義である。ラアドブルッフはこの民主政治の相對主義的性格を捉えて、これに法哲學的な基礎づけを與えたのである。

相對主義は寛容の世界觀である。それはトレランスの精神に立脚する。もしも、人がある一つの立場のみを正しいとすれば、これと相容れない他の立場は、悉く排斥されなければならぬ。

い。それはイントレランスの態度である。相對主義は、人間の世界觀的立場をばさういふ風に、絕對の尺度で取捨選擇することは、不可能であるし、また不當でもあるとする。何となれば、人が絕對に正しいと考へたことも、實際には謬りであることが多いし、ある時代に眞理として通用していた事柄も、後世からは迷妄として葬り去られることが少なくないからである。こうした儼然たる事實からの反省は、人に絕對の判斷を下すことの不可能さを教える。ラアドブルッフは、形而上學を否定した新カント哲學に立脚して、この相對主義の精神を法の原理たらしめようとした。個人主義が正しいか、團體主義が正しいか、法の根本は文化至上主義でなければならぬか、というようなことは、世界觀主體たる人間がそれぞれの良心によつて判斷すべき事柄である。法の哲學は、その一つに加擔して他の立場を排斥するという偏狹さに陥つてはならない。むしろ、そのいずれをも包容し、そのいずれにもそれぞれの信念を吐露する機會を與え、以て法の領域に千紫萬紅色とりどりの世界觀の花を咲かせてゆくべきである。そういう風に考へるのがラアドブルッフの法哲學的相對主義の趣旨に外ならぬ (Gustav Radbruch: Rechtsphilosophie, §2, §4, §7)。

ラアドブルッフによれば、この相對主義の精神はそのままに民主主義の精神となる。民主主義は、法の原理は絶対に個人主義でなければならぬというような断定は下さない。啓蒙期の民主主義は、個人主義の立場を絶対化したといひ得るが、そうした態度はその後大いに修正され、社會主義もしくは團體主義の主張が立法政策の上に次第に地歩を占めることとなつた。しかし、さればといつて、團體主義のみに偏して、個人主義の立場を否定するというのは、もとより民主主義の本質に合致しない。個人を尊重する精神は、常に民主主義の基調をなしており、その精神は、今日も政治上の世界觀の上に色々な形で現れている。さらに、個人主義や團體主義とも異なる文化主義的な主張も、今後ますます立法の動向の上に現れて來るであろう。民主主義は、これらの動向を悉く包容する。だから民主主義はトランスラントな態度を以て建前とする。だから、民主主義の精神は相對主義の精神と合致するのである（前掲書、序文）。

ただし、一つの問題について分岐するいくつかの見解のいずれをも正しいと認めていたので、立法の決定や政治の斷案を下すことはできない。あるとき、ある場合の問題の解決は、ある一つの立場から下されなければならない。甲でもよく、乙でもよく、丙でもよいというので

は、一定の方針を以て貫かれた法律を作ることでもできないし、政治を一元的に運用することも不可能になる。そこで、民主主義は、國民のなかの多數の意見の歸著するところを以て、立法の方針を決せしめ、政策の方向を歸一せしめる。すなわち、民主主義が分岐・對立するいくつかの見解の中から一つを選び出すために用いる方法は、多數決である。しかし、多數決の結果は、時とともに變化するであろう。したがつて、多數決によつて運営される民主主義は、ある時にはAの政黨をして立法政策をリードせしめるが、數年の後には代つてBの政黨に政權を委ねるといふ風に、時とともに主義主張の交替を認めることとなるであろう。それが、民主主義の上に現れた相對主義の歸結であり、法哲學的相對主義の具現としてのラアドブルッフの政黨論の骨子に外ならない（前掲書、第八章）。

かように、Aの政策であれ、Bの綱領であれ、國民の多數が支持しさえすればこれに立法および行政の指導権を興えるという方針は、政治を動搖するがままに放任するがごとくに見えて、實はかえつて大乗的に法を安定せしめる所以である。すなわち、いくつかの異なる政黨をして交互に政局を掌理せしめるという制度は、法にきわめて強靱な弾力性を興え、政治の變動によ

つて挫折することのない法秩序の安定性を維持するのである。

元來、法秩序が安定しているということは、人間共同生活存立の不可欠の條件である。經濟の發達も文化の興隆も、安定した法秩序の上においてのみ可能なのである。けれども、法的安定性を強化するために、法制度の内容をあまりに硬化せしめると、政治情勢が急激に動いた場合、かえつて法と政治との間に激突を生ぜしめ、硬直した法制度が革命によつて一舉に顛覆するといふ危険を招く。故に、法制度の内容に政治の動きに順應する柔軟性を與え、いかなる政治動向が勢力を占めても、その政策を法を通じて實現せしめ得るような弾力のある組織を設けるのが、法の安定性を維持する最も確實な道である。それが議會制度の狙いどころに外ならない。これを譬えて見れば、荒海を航行する船のようなもので、いかに堅牢に見えても復元力に乏しい船は、怒濤を受けた場合に顛覆し易い。右に左に大きく揺れても、優れた復元力を備えた制度の船は、政治の波とともに右に左に大きく揺れることによつて、かえつて覆没の危険のない安定性を保つことができる。政黨の交替によつて右に左に揺れながら進む議會制度は、安定性の要求に最も適つた法秩序の船なのである。

ラアドブルッフは、かくのごとくに、民主主義の根據をば法哲學的相對主義によつて明らかならしめた。彼は、民主主義から自然法的絕對性を奪い、これを相對主義の基礎の上に置くことによつて、民主主義を法的安定性の擁護者たらしめ、それによつて民主主義そのものを擁護しようとしたのである。これは、確かに民主主義の優れた長所をよく説明したものということができる。しかしながら、この長所は、反面から見ると、民主主義の持つ缺陷となつて現れる。この缺陷は、ドイツでは正に致命的な結果をもたらした。その點を次に考察しなければならぬ。

四

相對主義は寛容の哲學であり、彈力の原理である。しかし、清濁併せ呑む寛容性は、裏がえしてみれば、世界觀についての確信を缺くところの懷疑主義となる。右に左に動揺しても挫折しない彈力性は、時と場合によつていくらでも態度を變える機會主義と通ずる。數さえ獲得すれば、どんな政黨にも唯々諾々として議會の城を開け渡す多數決原理は、金持でさえあれば、源

平藤橋四姓の人と契つて憚らない娼婦的態度に墮落しないとはかぎらない。ラアドブルッフは、相對主義によつて民主主義の性格を特質づけようとしたのであるが、それは、議會中心の民主主義に内在する機會主義の弱點をも、併せて科學の光の明るみにさらけ出す所以に外ならなかつた。そうして、機會主義者が人の信頼をつなぎえないのと同様に、多數の赴くところには唯唯として追隨する議會政治もまた、やがて國民の不信を買うこととなるのを免れなかつた。

第一次大戦後のドイツは、社會民主主義を基調とする議會政治によつて、敗戦後の時局を乗り切ろうとした。したがつて、當時のドイツ國會は社會民主黨を主勢力として構成された。しかし、社會民主主義は民主主義であり、民主主義は相對主義である。相對主義の寛容性は、單に民主政治の範疇内での進歩主義や保守主義に、數に應じた發言權を許すばかりでなく、民主主義と相容れない魂を抱く政治勢力が議會の中に侵入して來ることを拒まない。その結果として、ドイツの議會は、社會民主黨を第一黨とし、カソリック教を地盤とするドイツ中央黨をこれに次ぐ政治勢力としつつ、これを挟んで極左の共產黨あり、極右の國粹黨あり、小黨分裂して中原の鹿を争うという情勢を示した。これは、千紫萬紅色とりどりの政治的世界觀の花を

咲かせた状態であるといえたいもの、そうした状態で國民の足並そろえた結束を圖り得ようはずのなかつたことも、またいうをまたない。しかも、ドイツ内外の情勢は遲疑逡巡を許さぬ危機の連続であつた。快刀亂麻の政治を待望する國民は、左顧右眄の政府にあきたらず、自らが選び、自らを代表する議會に對する信頼感を喪失した。その虚に乗じて蹶起したのが、第二十世紀の神話を信ずるドイツ民族社會主義である。社會民主主義の左顧右眄的懷疑性を打破し、民族全體主義の猪突猛進的絶對性を以て危機を打開しようとしたところのアドルフ・ヒトラーである。

民主主義の寛容は、ドイツの場合には無定見な機會主義に墮し、國民の信頼を失う結果を招いた。それが、ナチスの理論家をして、民主政治は「猜疑の政治」であるといわしめ、獨裁政治を「信頼の政治」として誇號せしめる素因となつたのである。しかし、問題は、民主主義の無定見性が猜疑の政治に墮するおそれがあるということよりも、民主主義を猜疑の政治として攻撃し、これを徹底的に崩壊せしめようとする獨裁主義の擡頭に際してすら、寛容なる民主主義には何らこれを阻止する手がなかつたという點に存する。

だから、ナチス獨裁主義は、議會政治の墮落を攻撃しながらも、なおかつ議會政治と正面から衝突することなく、むしろ議會政治の「常道」を通つて議會の内懐深く陣を進め、易々とその本城を占領することができたのである。民主主義の側からいえば、その本来の寛容性に禍されて、議會政治の本城を覆そうとする獨裁主義に軒を貸さざるを得なかつたのである。そうして、軒を貸したばかりでなく、みすみす母屋を取られてしまつたのである。ナチスの運動が顯微鏡的政黨から出發して瞬く間に燎原の火のごとくにドイツ全土を席捲し、一九三三年の總選舉にはついに第一黨としての勝名乗を揚げ、ヒトラー内閣の下に授權法を制定して、議會の權能を悉く政府の手に奪い去つたのは、母親を喰ひ殺す鬼子にすら、あえて乳房を與へざるを得なかつた民主主義の寛容性の、自ら招いた悲劇であるといわなければならぬ。

元來、民主主義は法治主義を要求する。民主主義は、國家權力の效用を充分に認めるが、その反面また、權力が濫用され、國民の人間としての自由と權利とが蹂躪されることを、あくまでも排斥する。そうして、この態度は、國民の意志にもとづいて法を定立し、政府の權力はこの法の筋道にしたがつてのみ行使さるべきであることを要求する。その原理的な表現は、立法

權と執行權との分離であり、執行權に對する立法權の優越である。間接民主主義によつて國民を代表する議會が立法の衝にあたる場合には、この精神は、政府の執行權の發動をば議會で制定した法律によつて嚴格に規律するという制度となつて現れる。更に、それが議會中心主義にまで發展すれば、議會の多數黨を與黨としない政府は成り立ち得ないことになる。政府は執行權を有するが、政策の執行はすべて法律によらなければならない。しかるに、法律は議會で制定するのであつて、政府には立法權はない。政府は、ただ、法律を執行するための命令を發し得るだけである。だから、議會の多數黨を地盤としない政府は、新しい政策を實施するため法律の制定を要求しても、議會の同意を得ることができない。そこで、議會が政府の上に立つ議會中心の政治が行われることになる。それも、與黨が議會での絶對多數を占めていれば、政府もかなり積極的にその政策を實行することができるが、寄合世帯の聯立内閣だと、政府は常に議會の鼻息をうかがわなければならない。いきおい、執行權は萎縮し、日和見政治以外に手の打ちようがないということにならざるを得ない。

ヒトラー内閣が一九三三年の三月二十三日にドイツ國會に提出し、一舉にこれを通過せしめ

たところの「授権法」は、正しくこの状態を根柢からくつがえすための措置であつた。

授権法——詳しくは、「民族および國家の危機克服のための法律」という——とは、讀んで字の通りに、權力を授ける法律である。いかなる權力を授けるかといえ、立法權、すなわち法律を制定する權力である。誰が誰に授けるかといえ、議會が政府に授けるのである。立法權は、議會の持つ最も重要な權能である。この權能を議會が獨占し、政府は議會で制定した法律によつてのみ執行權を行使し得るとするのは、法治主義の根本原理である。この根本原理を變革すれば、民主主義の制度は崩壊せざるを得ない。否、議會制度そのものが生命を失つたものとならざるを得ない。しかるに、ドイツ國會は、ヒトラアによつて提出された授権法案をば、そのまま鵜呑みにしてしまつた。ナチス黨をはじめとする政府與黨は、これを四四一票對九四票の壓倒的多數を以て通過させてしまつたのである。授権法が成立すれば、政府はその思う通りの法律を自分で作ることが出来る。いいかえると、政府は執行權とともに立法權をもその手に掌握したことになる。しかも、ドイツの授権法では、政府の作る法律は、若干の例外を除いて、憲法に違反しても差しつかえないことになつていた。正に、政府の最も強力な獨裁權力の

獲得である。

もつとも、授権法が成立してのちも、議會は政府とともに國法制定の權能を有することにはなつていた。しかし、實際には、その後の法律はすべて政府の獨斷で制定されて行つた。議會は、事實上、その生命ともいふべき機能を停止してしまつたのである。それも、議會自身の議決によつてそうなつたのであるから、授権法を通過させたことは、ドイツ國會の自殺行爲である。かくて、獨裁權をその手に握つたヒトラアは、その年の十二月一日に、「黨および國家の統一確保のための法律」を制定し、ナチス黨以外の政黨の存立を禁じた。民主主義のトランスの精神は全く影をひそめ、一國一黨の絶對主義のみがわが世の春を謳歌することとなつた。その後生ける屍として存続していたドイツ國會には、黨選りぬきの議員たちが集つて、重大な政治的決意をなした際のヒトラアの演説の聴き役をつとめ、これに無條件の喝采を送つた。かようにして、一か八かの離れ業が次々に演ぜられ、その華々しい成功に陶醉している間に、ドイツ國民の運命は、刻々に無限地獄へと近づいて行つたのである。議會政治が多數の赴くところにも二もなくしたがつて行つた場合、いかなる結果に陥るかを、これほどまさまざと示し

た例は、民主主義の歴史を通じて他にはあるまい。

ほととぎすという鳥は不精な鳥であつて、自分では巢を作らない。ほととぎすの母親は鶯の巢を探して、その中に卵を産む。そうすると、鶯の母鳥は、自己の腹を痛めた卵とともに、巢の中に産みつけられたほととぎすの卵を温める。ところが、ほととぎすの卵の孵化日数は鶯の卵よりも早い。したがつて、ほととぎすの卵の方が先に雛になる。さきに雛となつたほととぎすは、まだ孵化しない鶯の卵を巢の外に押し出して巢を独占し、鶯の母鳥の運ぶ餌を食べて成育し、やがて成鳥となつて飛び去つてしまふ。

譬えて見れば、理性の權威を見失つた場合の民主主義の相對主義的寛容性は、鶯の母親の愚かにも無差別な愛情に似ている。この寛容性を利用して、民主主義の巢に反民主主義の卵を産みつけ、成長した曉には荒荒しい羽ばたきによつて民主主義の巢を打ち壊す矯激な絶對主義は、政治の世界に棲むほととぎすである。民主主義を確立しようとする國民は、民主主義を利用してこれを覆没せしめる政治界のほととぎすがあることを忘れてはならない。しかし、それにもまして、民主主義が相對主義の立場を無批判に墨守するかぎり、自ら求めてほととぎすの卵の

孵化・育成を助長する危険があることを忘れてはならない。

五

確かに、民主主義は相對主義的寛容性を以て美德とする。それは、自己の信奉する世界觀以外の立場に對する尊敬であり、公明正大な言論の自由の精神の現れである。しかし、この寛容性にも限度がなければならぬ。無際限の寛容性は、無智な鶯の母親の愛情と同じ結果を招く。相對主義の面から民主主義を擁護しようとしたラアドブルツも、ナチス獨裁主義のドイツ國會乗つ取りの離れ業をみるに及んで、この危険を明確に認識した。そうして、ナチスのために學界から逐はれたのちに、フランスの雑誌に『法哲學における相對主義』という論文を載せて、民主主義の寛容性にも限界があるべきことを力説した。すなわち、法哲學上の相對主義の表現たる民主主義は、すべての意見に對して寛容ではあるが、自分の立場のみを絶對であると僭稱するものに對してまで、寛容であることはできない。相對主義は普遍的な寛容主義であるが、それ自身不寛容な態度を採る者とは、あらゆる手段を以て闘わなければならない。だから、獨

裁主義がその立場のみの正しさを主張し、寛容なる民主主義を破壊しようとするにいたつては、民主主義は斷乎としてこれを排撃せねばならぬ、というのである。

しかしながら、かように限界づけられた相對主義は、もはやそのかぎりにおける絶對主義である。絶對に獨裁主義を排斥しなければならないという民主主義は、その點ですでに一つの自然法である。自然法を否定し、相對主義によつて民主主義を擁護しようとしたラアドブルッフも、遂に、民主主義のために割すべき超ゆべからざる自然法的絶對性の一線の存することを認めたとである (Radbruch: Le relativisme dans la philosophie du droit. Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique, 1934, I-II)。自然法から出發し、相對主義に轉じた民主主義は、相對主義的寛容性のために陥つた不幸な破綻の體驗を経たのちに、ふたたび、ひるがえつて一種のきわめて幅の廣い自然法に復歸したのである。

日本國民はこの歴史的發展過程から色々な教訓を學びとらなければならないであろう。しかし、そのなかでも最も大切なことは、民主主義の運用を單なる「數」の支配のみに委ねてはならないという教訓であらう。

多數決という方法は、分歧・對立するいくつかの意見の中の一つを採り、それによつて全體の意志を構成するための、きわめて便宜な、また、その他に適當な方法のないところの技術である。ただ、民主主義の運用が往々にして行き詰るのは、多數の決するところが決して常に正しい結論とはいへないからである。現實にはいくつもの意見の對立があるのに、その中から單一の立法意志や政治意志を構成するには、多數決による外はない。もしも多數決原理を否定するならば、多數決の前提たる言論の自由も否定されることになる。一應の論議は行わされるにしても、その中の一人が正しいと考へたことが、最後の斷案として採用される。それが、いわゆる「衆議統裁」である。衆議統裁となれば、反對意見の者がいかにその説を主張しようとしても、「問答無用」として斥けられる。かくて、多數決原理の否定は、獨裁主義に歸着する。それではならないというので、飽くまでも多數決で進もうとしても、その決定が正しいか正しくないかの批判を見失つて、ただ「數」の支配のみにまかせて置けば、人々は多數の獲得を第一として、國民全體の休戚をなほざりにする。その結果、ふたたび、さような信念のない多數決原理を否定しようとする絶對主義が現れる。そうして、その絶對主義が國民の多數の支持する

ところとなれば、遂には、議會での最後の多数決によつて多数決原理が、そうして、それとも民主主義が崩壊することを免れない。

この危険を防止するためにまず考えられるのは、民主主義の自然法的性格を強調し、民主主義そのものの根柢をくつがえそうとするような矯激な政治動向を、最初から禁歴してしまふという方法である。多数決原理に立脚する議會立法を承認するかぎり、世界觀的な立場が右に傾いても、左に走つても、政治の世界でのその存立に對して寛容な態度を持ちつづけるが、その根本前提を否定しようとする極右・極左の絶對主義には、絶對に民主政治の世界における市民権を認めないという方針である。今日の民主主義が、かような幅の廣い自然法的絶對主義に傾いていることは、前に述べた通りであり、ラアドブルッフの思想の變化の中にも、その傾向が現れている。

けれども、この方針を採ることは、政治的世界觀闘争の激化している場合には、或る程度まではやむを得ないとしても、永い眼でこれを見るならば、決して賢明な行き方であるというとはできない。なぜならば、民主主義が自然法的絶對主義の立場に戻つて、民主主義を否定し

ようとする矯激絶對主義を力によつて抑えようとするれば、後者はその正體を巧みにカモフラージュして、前者の割する枠の中にその座席を占める。そうして、絶對の多数を獲得することに成功した上で、はじめてその正體を現し、民主主義を思うがままに料理するという戦術を用いるであろうからである。ほととぎすに巢を奪われた鶯が、その苦い體驗に懲りて、二度とふたたびほととぎすの卵を温めまいと決意したとしても、政治の世界のほととぎすが卵に巧みな加工を施して、それを議會制度の巢の中に生み落した場合には、民主主義の建前としてそれを拒むことは困難であろう。さればといつて、民主主義がその絶對主義の枠を狭め、多数を得たものに反民主主義に豹變するおそれのあるすべての動向を、最初から排斥するということになれば、民主主義の本質たる寛容性は、民主主義それ自身の手によつて否定されたことにならざるを得ない。しかも、民主主義がそこまで不寛容になつたとすると、政治の世界でのほととぎすは、今度は手を替えて地下に潜入し、ひそかにその勢力を蓄積した上で、機に乗じては、もはやほととぎすとしてではなく、むしろ鶯となつて民主主義の堅陣に襲いかかろうとするのである。

それであるから、民主主義の健全な發達を圖ろうとするならば、その特色たる寛容性の枠をできるだけ廣く維持することに力めなければならぬ。いいかえるならば、その本質に内在する相對主義の性格に不自然な改鑄を加えることは、できるだけ避けるべきである。そうして、公明正大な言論の自由の舞臺の上で、反民主主義の動向とも正々堂々と論議を闘わし、抑壓の力によつてではなく、道理の力によつてこれに打ち勝つて行くに如くはない。

しかし、それには、民主主義の多數決原理を正しい方向にむけるように不斷の努力をつづけて行くことが、是非とも必要である。民主主義は「數」の政治である。數の政治たる性質を失つては、民主主義はもはや民主主義ではない。けれども、その反面また、民主主義は決して單なる數の政治であつてはならない。正しい民主主義は、それと同時に「理」の政治でなければならぬ。いいかえるならば、多數によつて決せられたことが、同時に客觀的な正しさに合致するようになつて行かなければならぬ。もとより、對立するいくつかの見解の中のどれが正しいかを頭ごなしに決定することは許されないというのが、多數決原理の根本前提である。けれども、それは、正しい筋道の發見が遂に不可能であるという、底のない懷疑主義と同義であつて

はならない。分岐・對立する見解の中には、どれか一つ、與えられた具體條件の下で最も正しい道がある筈なのである。その一筋の道を見出そうとするたゆまぬ精進を媒介とすることによつてはじめて、民主主義の「數」の政治は「理」の政治と結びつく。この結びつきを斷念するところに、民主主義の寛容性が機會主義から無節操な娼婦的態度に顛落し、矯激絶對主義の前に兜をぬぐにいたる禍因が存する。日本國民の前に與えられた民主主義は、この二つの途のいずれを選ぶかによつて、玉にもなり、また、瓦とも化するであろう。

多数決の論理

一

民主主義の法生活を貫くものは、自律の精神である。民主主義は、もとより人間の放縱を許すものではない。むしろ、何にもまして法生活の秩序を重んずるのが、民主政治の本義である。ところで、法を重んずるといふのは、法の規律にしたがうことである。法の拘束に服従することである。ただ、その規律や拘束が、その規律・拘束に服する民衆の意志と没交渉に天降り式に加えられることは、民主主義の精神に反する。民意を無視する規律は、他律である。天降り式の拘束に縛られる者は、奴隸である。民主主義は、他律を排し、奴隸を否定する。獨裁政治に反対し、封建制度を打破しようとするのは、そのためである。それには、國民の意志によつて法を作らなければならない。國民が、自らの意志によつて法を作り、自ら作つた法に自らす

んで服するのは、自律である。まことに、自律こそ民主主義法秩序の根本原理に外ならない。民主主義が自律を以て根本義とするのは、それが人間自由の理念と國家生活の規律との矛盾を解決する唯一の道だからである。もしも人間の自由というものが、何らの規律も拘束も知らない自然状態の自由を意味するならば、さような自由は人間の國家生活とは決して兩立しない。なぜならば、國家の中では、人間は法によつて規律された生活を営まなければならない。政治上の権力によるところの統制を受けなければならない。したがつて、國家生活を営むことは、人間の自然・奔放な自由を放擲することを意味せざるを得ないからである。

それでは、國家の中で生活することは、いかなる意味の自由をも放棄することになるのだろうか。——決してそうではないし、また、決してそうであつてはならないというのが、この問いに對する民主主義の世界觀の答えである。人間の共同生活には規律がなければならぬ。その規律が的確に保たれるためには、國家がなければならぬ。人間はそういう意味で國家を是認肯定しつつ、國家の中で行われる規律をば、幾多の血の犠牲を拂つて、不合理な他律の状態から國民自らの意志による國民自らの規律に轉換せしめた。かような自主的の規律は、決して自

由の否定ではなくて、むしろ、自然・放縱な自由よりも遙かに高い段階での自由の實現である。ここにおいて、はじめて、高貴なる人間自由の理念は國家生活の拘束と兩立し、調和する。したがつて、民意による立法ということは、民主主義の生命ともいふべき絶対不可讓の信條となるのである。

しかしながら、民意によつて立法を行うといつても、法を作るところの國民とは一體誰であらうか。

國民の意志による國民生活の自律という精神からいえば、法を作る國民が、國民の中の一人であつたり、少数者であつたり、一部の階級であつたりしてはならないのは、もとより當然である。一人の意志、少数者の意志、一部の階級の意志によつて法が作られ、その法によつて政治上の権力が行使されるのは、大部分の國民にとつては他律であつて、自律ではあり得ない。そこで、法は國民の「總意」によつて作られなければならない、という原則が定立される。法の中で最も重要なものは、憲法である。したがつて、この原則は、いいかえれば、憲法は國民の「總意」によつて作らるべきであるということになる。しかるに、一國の憲法を作る力を有

するものは、その國の主権者である。その「總意」によつて憲法を作る國民は、正に國家の主権者である。かくて、國民の總意によつて法を定立しようとする民主主義は、國民主權主義に歸著する。

それでは、國民の「總意」とは一體何であろうか。それは、國民の一人や、少數の國民や、國民の中の一階級の意志であつてはならないという趣旨からいえば、國民の「すべての意志」でなければならぬ。しかしながら、世界觀は分岐し、利害關係は複雑に對立しているのに、重大な立法問題について國民すべての意志が一致することは、ほとんど絶對にあり得ない。また、すべての國民が法の制定について意見を表明し、是非善惡の討議を行うということも、技術的に見てすでに不可能に近い。そこで、一定の手つずきによつて、分岐・對立する色々な意見の中の一つが特に選出されて、それが國民の總意であると見なされ、それが立法の方針を決定することになる。その方法として特に重要な役割を演ずるものが「國民代表」の制度と「多數決」の原理である。すなわち、國家における法を制定するために、國民を代表するところの議會が設けられ、議會での多數の支持するところを以て國民の總意となし、それによつて

立法の方針を決定するというのが、最も普通に行われる民主主義の運用の仕方なのである。しかも、國民代表の議會の構成員は、國民の中から公選され、選舉の結果は得票の多數によつて決定されるから、多數決は、單に議會での審議を左右するばかりでなく、議會そのものの成立の根據をなしているといわなければならない。その意味で、多數決は、民主主義的な法定立の方法として最も重要な役割を演じているのである。

しかしながら、多數の決定を以て國民の總意とするというのは、何といつても一つの便法である。したがつて、多數決によつて作り出された法を以てすべての國民の生活を規律することが、はたして自律といひ得るかどうかは、きわめて大きな問題であるといわなければならない。

投票の多數によつて議會の構成員を選出し、議會での多數決を以て立法を行うということになると、議會での「多數」なるものは、國民全體から見れば、いかに足りない少數にすぎない。さような少數の決定によつて法が作られ、その法がすべての國民にむかつて施行され、反對意見の人々の生活をも拘束するというになると、それをしも自律といひ得るか否かが深く疑われざるを得ない。自他ともに許すに自由の國民を以てするイギリス人が、眞に自由の國民で

あるのは、總選舉の投票を行うときだけであつて、投票が終つてしまえば、かれらは奴隸になるといつたルツツオの言葉は、單に國民代表制度に對する思い切つた非難たるにとどまらず、多數決原理に對してもまた頂門の一針たることを失わないであらう。

民主主義の政治理論は、こういう批判に答えるために、さかのぼつて國民代表や多數決の制度そのものの成立の根據をば、國民全員の同意に求めようとする。否、更に根本にまでさかのぼつて、國家制度それ自體の存立をば、國民の合意によつて基礎づけようとする。國家生活においては、法の規律や權力の統制が行われるのは、もとより當然である。そうして、權力行使の筋道を定める法は、國民代表制度や多數決原理を用いて、これを決定することにならざるを得ない。その結果、議會の多數決によつて定められた法が、法の制定に關與しない一般國民や、反對意見を抱いている人々をも拘束することになる。しかしながら、そういう制度そのもの、取り分け國家制度そのものは、國民のすべてがその必要を認め、これを是認しているのであるから、自己の同意しない法によつて拘束されている者も、そういう法の拘束を受ける場合があることには、概括的な同意を與えていると見るべきである。だから、いかなる法によつて拘束

されても、その拘束は自律の拘束であり、自由の理念と矛盾することはない。そういう風に考えようというのが、國家契約理論の狙いどころなのである。

けれども、國家契約といふことは、もとより一つの假説であつて、歴史上の事實ではない。また、假りにそれが歴史上の事實であるとしても、先祖が與えた同意によつて子孫までが拘束せられるといふのは、すこぶる封建主義的な考え方であつて、それをしも自律であるといふのは、詭辯以外の何ものでもあり得ない。これに對して、國家契約といふことを歴史上の事實と見ず、國家存立の論理的な根據と認めるのは、この理論の深められた形態であるが、そうした理論によつても、國家を否定する無政府主義者や暴力革命論者が法の制裁を受けるような場合をまで、自律の原理に矛盾しないものと説くことは、不可能であらう。

民主主義の政治理論にともなうこの困難な問題は、國民代表の制度と多數決の原理とに關して生ずるのであるが、前に述べた通り、國民代表制度も多數決原理と不可分に結びついており、これと相俟つてはじめて運用されるものであるから、問題の焦點は、多數決原理の合理的根據如何といふことに歸著するといつてよからう。對立するいくつかの意見の中のどれを法とする

かは、結局「數」によつて定めるといふやり方は、他に適當な方法がないためにやむを得ず用いる原則にすぎないのか。したがつて、少數意見の方が實際に正しい場合があるにもかかわらず、なおかつ多數決によつて反對意見の少數者を拘束するのを、自由の理念と自律の精神とに合致した制度であるといふのは、單なる詭辯であり、欺瞞でさえあると考へなければならぬのであろうか。それとも、單なる便宜主義・機會主義以上の積極的な意義づけを多數決原理に與え得るような、他の何らかの理論上の根據を求めることができ得るであらうか。そうした二つの方向の分岐點として、ここにしばらく多數決の論理を追求して見ることにしよう。

二

多數決が決して單なる機會主義の産物ではなく、法定立の原理として合理的な根據を有することを立證するために精密な論理を展開した學者として、まず擧ぐべきは、ケルゼンである。

多數決は、いふまでもなく、民主主義的な法創造の方法である。これに反して、多數決を否定し、一人の權力者の意志を以て法を作り出す方式は、獨裁主義である。それであるから、多

數決を法定立の原則として採用することは、それが獨裁主義でないという消極的な意味では、すでにそれだけで民主主義的であるといふ得るであらう。しかし、多數決原理が民主主義の法定立方式であるといふことを積極的な意味で肯定するためには、この原理を民主主義の根本理念から導き出すことを工夫しなければならぬ。

しかるに、民主主義の根本理念は、「平等」と「自由」とである。したがつて、多數決の論理を展開する道には、平等の理念から出發するものと、自由の理念を前提とするものとの二つがあるといふことになる。そうして、自由の理念を基礎とする多數決原理の理論づけには、前に述べたような困難をとまなうことを免れないとすれば、むしろ、これを平等の理念と結びつけて見てはどうか、ということが考へられるであらう。人間はすべて平等であるとすれば、對立する多くの意見の間にも、やはり絶對の等價性が認められなければならない。しかも、その中のどれか一つを以て立法方針を決定する必要がある以上、多數の意見を選ぶのが最も自然であるといふことになるであらう。

しかしながら、ケルゼンは、平等の理念から多數決原理を導き出すことは不可能であると論

する。なぜならば、すべての人間が平等であり、すべての個人の意志が等価として取あつかわれるからといつて、それを数で計算して、多数の意志が少数の意志よりも大きな価値をもつという結論を引き出すのは、論理の飛躍である。一人の意志が他の一人の意志よりも高い価値を有するとは認めないというのは、一つの消極的な命題にすぎない。この消極的な命題は、多数の意志は少数の意志に優越すべきであるという原則を、積極的に是認する論據にはならない。それにもかかわらず、多数決原理をば單に平等の理念のみから導き出そうとすれば、多数意見の方が少数意見よりも正しいという、全く機械的な、むしろ無意味な議論に墮する。正にそのために、多数決原理は獨裁主義的な政治觀の立場から手きびしく非難・攻撃されるのである。それは、実際には、正しいとか価値が高いとかいう問題ではなくて、多数の方が少数よりも力が強いという事實問題であるにすぎない。その根柢をなすものは、「力は法に優越する」という事實である。ただ、この命題をそのままに認める代りに、「多数の決するところを以て法とすべし」という法原則を打ち立てる事によつて、この事實を法的に粉飾しているにすぎない(Hans Kelsen: Allgemeine Staatslehre, S. 323)。

そこで、ケルゼンは、ひるがえつて、ふたたび多数決原理を自由の理念に結びつけ、そこにこの原理の合理的根據を求めようとする。

勿論、すでに人間の間には國家生活が営まれている以上、客觀的な法規範によつて國民の行動が規律されるのは、當然である。しかも、國民の行動を規律する法をば、國民自らの意志にもとづいて定立しようとするのが、民主主義の要求である。しかしながら、「汝がそれを欲するかぎり、法にしたがつて行動すべし」というのであつては、およそ社會秩序は不可能となつてしまふであらう。その法を正しいと認めない者も、法の規律には服さなければならぬというものが、秩序の原理なのである。ただ、なるべく多くの國民の意志によつて立法の方針を指導させるべく多数の人々が自らの是認する法の規律に服するようになるところに、國家生活の枠の中の自由の實現があると考えられなければならない。すべての人間が自由であるといふ譯には行かないにしても、できるだけ多くの人間が自由であるようにすること、いいかえれば、社會秩序の普遍意志と矛盾する個人意志を有する者を、できるだけすくなからしめるといふこと、そこにのみ多数決原理の理性的な根據が求められ得る。この趣旨からいへば、

多数決は比較多数ではなく、絶対多数によるのが至當である。しかも、或る特定の多数意見を優越せしめるといふのではなく、ただ、できるだけ多数の意見を以て法を決定するといふところに、自由の理念と結びついた平等の理念が認められる（前掲書、三二二頁以下）。

國家における法定立の原理としての多数決は、もとより人間の「自然」の自由を保障するものではない。法規範の規律に服するところには、自然的な自由は存在しない。これに對して、國家の政治原理としての民主主義が保障しようとするのは、「政治的」な自由である。そうして、多数決の原理は、いま述べたところとは別の意味で、更にこの「政治的」な自由の理念と合致する。それは、すなわち、言論の自由であり、少数意見にも充分にその主張を發表せしめるといふ意味での自由に外ならない。

ケルゼンによると、「多数」ということは、すでにその概念そのものの中に「少数」の存在を豫想している。いかえると、「多数」の権利は「少数の存在権」を前提としているのである。そうだからといつて、必ずしも常に多数に對して少数が保護されるということにはならないが、すくなくとも、多数に對する少数の保護の可能性だけはそこに與えられているといひ得る。そ

の意味で、多数決原理は、決して少数に對する多数の無條件の支配ということと同一視されるべきではない。多数決原理は、最初から少数意見の存在を法的に認めているのである。その結果として、少数意見といえども多数の意志の上に或る程度の影響を與えることができる。そうして、多数決原理によつて作り出された社會秩序が、少数の利益と絶對に相容れ得ないような結果に陥ることを防ぐことができる。多数の意見と少数の意見とが對立して互に論議を行い、結局、票決によつて全體の意志を作り出すというのは、多数の立場から見ても一つの妥協である。多数意見といえども、その間に色々なニュアンスの差があるのであるが、それが一つの多数意見に括まるといふことは、すでにそれ自身一つの妥協である。妥協によつて、共同生活の結合を破る要素が取り除かれ、結合の要素が有効に作用する。社會の結合は、妥協によつてはじめて可能となるのである。交換とか契約とかいふような社會結合の形態は、すべて妥協にもとづいて成立する。契約 (Vertrag) は妥協であり、妥協 (Kompromiss) は「自ら耐え忍んで和合する」(sich vertragen) ことに外ならない。故に、妥協を排斥する者は、多数決を排斥する。妥協の眞精神を理解するところにこそ、自治・自由の理念と調和した多数決原理の圓滑

な運用が期待され得るのである（前掲書、三二四頁）。

これが、ケルゼンによつて展開された多数決の論理の要旨である。この要旨を更に要約すれば、ケルゼンは、多数決の合理的な根拠をば、（一）国民すべての自由ではないにしても、国民の中のできるだけ多数の自律を認めようとするものであること、（二）それが同時に少数意見にも自己主張の自由を興え、それによつて多数と少数との間の妥協を成立せしめ、社会結合の基礎を確保するという重大な役割りを演ずるものであること、の二點に求めているということができよう。

しかしながら、これだけの理論によつて、はたして多数決原理の論據が充分に確立されているかどうかという點になると、なお大きな疑問が存するといわざるを得ない。

まず、第一の、自由の理念との關係についていうならば、多数決原理の精神が、国民すべての自由ではなくとも、できるだけ多数の国民にとつて、法の拘束が自律の拘束としての意味をもつようにするという點に存することは、確かであろう。けれども、近代國家の立法は、特別の例外を除いては、国民の直接の多数意見によつて行われるのではなく、国民代表の議會の多

数によつて決定されるのである。しかるに、議會が國民を代表するという觀念が、眞の實體をともなわない擬制であることは、ケルゼンが他の場所で鋭く指摘しているところである。國民は、自己の意になつた人物を議員として選舉し、投票の多数によつて議會の構成員が決定され、その議會が國民の代表者として、同じく多数決によつて法の制定を掌る。だから、議會の決定は國民多数の意志を表明しているのであり、したがつて、議會で作つた法によつて國民生活が規律せられるのは、民主主義における自律の精神に合致するというのが、普通に説かれる理論である。しかし、ケルゼンによれば、國民は單に議會の構成員を選び出す「選任機關」(Kreationsorgan)にすぎず、選任された議員と選任した國民との間には、法的必然性を有する何らの意志の聯關も存在しない。それにもかかわらず、國民と議會との間に代表關係があると主張するのは、一つの擬制にすぎない（前掲書、三一五頁）。そうであるとすれば、議會での多数決によつて作り出された法によつて國民生活を規律するのは、できるだけ多数の國民にとつて法の拘束を自律の拘束たらしめる所以であるという理論もまた、一つの擬制にすぎないといわざるを得ない。それは、少数の意志決定によつて加えられる多数の國民への拘束であり、

したがつて、大多數の國民にとつては他律であつて、自律ではあり得ない。かくて、自由の理念から出發して多數決原理の合理的根據を明らかにしようとしたケルゼンの論理は、重大な暗礁に乗り上げることが免れないであろう。すくなくとも、それは、直接民主制の根據とはなり得ても、國民代表主義の間接民主制を自由の理念から見て合理的なものと認むべき論據とするには足りない、といわざるを得ないであろう。

次に、ケルゼンの説く第二の論旨、すなわち、多數決は少數意見を抹殺する譯ではなく、少數が多數の上に影響を及ぼす餘地を與え、したがつて、多數と少數との妥協の上に立法意志を構成せしめるものであるという論旨は、多數決原理の運用の妙味を的確にとらえたものといふことができる。けれども、これも、いわば多數決原理をその明るい面から見た理論であつて、多數決が常にこうした精神で行われているという立證にはならない。殊に、利害の對立が尖锐化している場合には、多數意見と少數意見とは氷炭相容れ得ぬ敵對關係に立つてゐるから、少數意見によつて多數意見にも反省の機會が與えられ、兩者の歩みよりによつて中正・妥當な決定に到達するということは、容易に望まれ難い。ケルゼンは、多數決は妥協であり、妥協こそ

社會結合の紐帶であるという。多數意見といえども、少異を棄てて大同に就くところの妥協によつて、はじめて成立し得るのであると論ずる。しかし、個人個人の意見の偏差を棄てて多數意見が形作られるのと、最後の決を多數によつて定めるのとは、根本の精神を異にしてゐる。客觀的な甲論乙駁の末に、多數も少數の意見を汲み取り、少數も多數の見解に讓歩し、必ずしも票決を用いないで一致點に到達するならば、それは正に妥協である。しかるに、多數決は、あくまでも票決を用いないで一致點に到達するのである。その意味では、多數決は、あくまでも闘争であつて、妥協ではないといわなければならない。闘争的な對立の擧句、票決を行つても多數の意見を採用するのは、多數による少數の壓伏である。もしもその場合に、少數意見の方が客觀的に見て正しいとするならば、それは、「數の力が法に優越する」ということになる。そうであるとすれば、多數決原理は、結局やはり、「力が法の上に立つ」という事實關係を法的に粉飾したものであるにすぎない。明るい面から多數決の本質を捉えたケルゼンの論理に對しては、多數決の暗い面を指摘するかような批判が加えられなければならない。そうして、ケルゼンの理論は、それだけでは、この批判を克服する力をもつものではないといわざるを得ない。

多数決原理には、自由の理念もあるし、妥協の精神もある。しかし、それらは、ともに多数決を以て正しいとする最後の根據にはならない。むしろ、率直にいうと、何が客觀的に正しいかを判定し得ないから、多数の支持するところを以て法としようというのが、多数決の根本の態度なのである。その態度は、相對主義であり、機會主義である。ケルゼンは、多数決原理は決して單なる機會主義ではないという。けれども、それに代るべき積極的意義づけのどれもが不十分なものであることを免れないとするならば、むしろ最初から相對主義の立場に立つて、多数決の論理を究明するに如かずということになる。そこで、轉じて、相對主義の旗幟を正面からかかけて多数決による法定立の原理を説いた、ラアドブルッフの理論を檢討することしよう。

三

ケルゼンは、平等の理念からは多数決の合理的根據を明らかにすることはできないと見たために、自由の理念から出發してその論理を展開した。これに對して、ラアドブルッフが法哲學

の根本原理として、したがつて、法定立の方法論の出發點としてかかげるものは、平等の理念である。

ラアドブルッフによれば、民主主義は必ずしも自由主義と根本の精神を同じうするものではない。むしろ、民主主義と自由主義とは、その本質において互に袂を分つべきところをもっている。なぜならば、民主主義は國家の統制を是認し、法の規律をあくまでも肯定する。それは、民主主義の發展した形態が社會主義であり、社會民主主義であることを考えれば、一目瞭然である。社會民主主義は、正しい配分の秩序を作り出すために、國家の統制を強化して經濟の領域にまでこれを及ぼそうとするのである。

これに反して、自由主義は、國家の統制をできるだけ縮減して、人間自由の領域を擴大しようとする動向であり、その極端な形態は無政府主義である。ここに、民主主義と自由主義との間の顯著な對立があることを見逃してはならない (Gustav Radbruch: Rechtsphilosophie, S. 62)。ラアドブルッフは、かように考える。そうして、かように考えるラアドブルッフが、民主主義の法哲學的基礎づけを試みるにあつて、自由の理念を排して平等の理念から出發し

たのは、もとより決して偶然ではない。

ラアドブルッフによれば、民主主義の基本原理は「多数」である。多数意志の無条件の支配である。これに反して、自由主義の根本観念は「自由」である。したがって、自由主義は、個人意志の自由を重んずる。場合によつては、多数意志に對してさえ、個人意志が自己を主張する自由を要求する。自由主義のかかげる最高の價値は、國家生活に先立つところの人間の自由であり、自由権であり、基本権である。國家は、この権利を制限するために存するのではなく、人間天賦の自由権を保護することを目的として設けられた。だから、一七八九年の人權宣言は、「すべての政治社會の窮極目的は、人間の自然・不易の権利を維持するにある」と主張した。これに反して、民主主義の國家觀によれば、人間は、國家生活を營むことによつて、その國家以前の自由を放棄し、國家意志の規律に服することとなつたのである。ここにいう國家意志とは、多数の意志である。そうして、國民としての立場に置かれた人間の自由とは、この多数意志の構成に自ら参加し得るということに外ならない。國民は國家意志の構成に參與する自由を有するが、多数決によつて構成された國家意志には、あくまでもしたがわなければならない。

そこでは、自由主義の意味での自然の自由は否定される。だから、ラアドブルッフは、民主主義と自由主義とを截然と區別し、後者における「自由」に對して、前者における「多数」の原理的優位を認めたのである（前掲書、六二頁以下）。

それでは、民主主義の政治原理において多数が指導的役割を演ずることの理論上の根據は、どこに求められるべきであろうか。この問題を明らかにするためには、「平等」の理念から出發するラアドブルッフの相對主義の論理を概観しなければならない。

ラアドブルッフによると、法の理念は正義であり、正義は平等である。平等とは、「各人にかれのもの」興えることであり、等しいものを等しく、等しくないものを等しくないように取りあつかうことに外ならない。これは、法の世界の指導理念であつて、學問上の眞、道德上の善、藝術上の美と同様の不可還元性を有する。しかし、正義といい、平等といつただけでは、これを具體的な社會問題に適用して、その正邪・曲直を判定することはできない。なぜならば、正義は、ただきわめて抽象的に、等しいものを等しく、等しくないものを等しくないように取りあつかうことを求めるにすぎない。それでは、一體、等しいものと等しくないものとを價値

的に差別する標準は何であるか。等しくないものをどう差別して取あつかうのが、公正な配分であるのか。これらの問題は、單に等しいものを等しく、等しくないものを等しくないように、といつただけでは、決して解決され得ないからである(前掲書、三〇頁以下)。

そこで、ラアドブルッフは、正義の理念と不可分に結びついた原理として、法の目的というもののかかげる。目的の觀點に立つことによつて、はじめて正義は具體的な内容を持つたものになると見るのである。ところで、正義は平等という單一の理念に歸著するが、法の目的は、さように一義的には示され得ない。なぜならば、法の目的に關しては世界觀の相違が著しく現れ、ことなる世界觀に應じて正反對の目的が法のためにかかげられるからである。すなわち、個人主義の立場は、法は個人の利益に奉仕すべきものであると考へる。これに反して、全體主義の世界觀は、個人の利益を犠牲にしても、民族とか國家とかいうような團體の繁榮を圖るのが、法の窮極の目的であると主張する。更にまた、文化至上主義の立場を採れば、學問とか藝術とかいうような客觀的な業績價值を建設して行くのが、人生の目的、したがつて法の目的であり、個人も國家も、この目的に奉仕することを本義とすべきであるということになる。それ

に應じて、個人主義の立場からは、すべての人間をできるだけ平均して取りあつかうのが正しいことになるし、團體主義に立脚すれば、團體の權威を體現する者としからざる者との間に格段の價值の差等が生ずるし、文化主義から見れば、文化の建設に貢獻する度合にしたがつて、人間の價值が測定せられることになるのである(前掲書、五〇頁以下)。

これらの三つの立場は、それぞれに理由があるのであつて、その中のどれか一つだけが正しいということは、もはや理論理性によつては決定され得ない。したがつて、これを決定し、その中の一つに歸依するということは、各人の實踐理性の問題であり、世界觀的な信念にゆだねらるべきである。そこで、ラアドブルッフの法哲學は、法の目的については、考へられ得る色々な世界觀的な立場を組織的に叙述するとどめ、そのいずれが正しいかという問題に關しては、きわめて謙虚な態度を以て判斷を中止する。それが、かれの相對主義の態度なのである。ただし、ラアドブルッフは、かくのごとき相對主義を採ることは、決してピラトのような無定見の懷疑主義に陥ることではないと主張する。この相對主義は理論理性の世界での相對主義であつて、實踐理性の世界でのそれではない。だから、「學問的」にはどの立場を選ぶべきかとい

う断定は下さないが「實踐的」にはその中のどれか一つの立場を採つて、レッシングのナアタンのごとくにその正しさを争い、その力を試みることを躊躇すべきではない、と論ずる（前掲書、一〇頁以下）。

けれども、各人がその世界觀の立場を勇敢に主張する権利を有し、しかも、法哲學はそのどれが正しいかについて黙して語らないということになると、はてしない世界觀闘争が行われて、法の決定を下すことはできないという結果になる。それでは、法秩序は維持できない。法は、正義に則り、法の目的にしたがうべきものではあるが、しかもまた、何よりもまず秩序の安定を重んずるものである。正義は、法の第二の最も重要な使命であるが、その當面第一の任務は、法的安定性であり、平和であり、秩序である（前掲書、六二頁）。ゲエテは「われわれに平安をもたらす者、それが主である」といつた。かように、法が單一の秩序の安定を保つためには、共同生活の中に統一された法定立の力があつて、何が法であるかを決定しなければならぬ。何が正しい法であるかは決定できないにしても、何が法であるかを決定し、かつ、法として決定されたことを貫徹する力を備えたものがなければならぬ（前掲書、七〇頁以下）。その力は

何であるか。

民主主義は、この力を「多數」に求める。多數の意見が歸著するところを以て法であるとなし、その法を以て秩序の安定を圖ろうとする。具體的にいえば、國民の間に林立する色々な世界觀的な立場が「政黨」となつて議會の中に表現され、國民の支持を最も多く受けている政黨によつて、議會での法定立の方針が決定される（前掲書、五八頁以下）。しかも、民主主義は、どの政黨が多數を制しても、その立場が絶対に正しいとは認めない。したがつて、議會の勢力の中心が他の政黨に移れば、今度はその政黨が法定立の決定權を行使することを認める。故に、民主主義の根本の精神は相對主義である。いいかえれば、法哲學上の相對主義は民主主義の基本原理である（前掲書、序言、八頁）。ラアドブルッフは、かような論理を展開して、多數決によつて運用される民主主義の政治原理が、最も弾力性に富んだ法秩序の安定を圖る所以であることを立證しようと試みた。

ラアドブルッフのこの理論は、民主主義における多數決原理のもつ意義を最も深く洞察し、最も明らかに論述したものであるとして、特筆大書するに値するといわなければならない。しかしな

がら、それによつて多数決の論理がゆらぎなく確立されたと見てよいかというと、決してそうはいえない。むしろ、そこにますます深い多数決原理への疑問が生じて来ることを免れない。それはなぜか。

なぜならば、かういふ理論で行くと、正義の客観性は影が薄くなつて、結局、一種の實力決定主義に接近して行くことを免れ難いからである。

ラアドブルッフは、正義は眞・善・美と同じような不可還元的な絶対價值であると見るのであるが、正義だけでは具體的な法問題を解決することが不可能である以上、正義は平等であるといつただけでは、正義の客観性は確立され得ない。そこで、それに法の目的という内容的な要素を加えて来ると、世界觀の立場が岐れて、相對主義になる。それをふたたび統一的に決定する役割を演ずるものは、正義および合目的性とならんで法の理念の第三の構成要素たる法的安定性である。しかし、そうなると、もはや正・不正の鑑別は放擲されて、力の決定が最後に物をいうことになる。その決定がいかに「多数」という要件を備えなければならぬからといつて、多数の決めたことならば必ず正しいという根據は、どこからも出て来ない。そこで、そ

の立場は、結局一つの實力決定主義に歸着する。ラアドブルッフは、自ら、法學の上ではイエリネックに負うところが最も大きいことを認めている。しかるに、イエリネックの國法理論は、「國家の自己義務づけ」の説にせよ、「事實の規範力」の説にせよ、實力説と深い關係をもつ。その影響を受けたラアドブルッフが、この點で、彼の高貴な理想主義の立場を裏切る實力説と握手している觀があるのは、誠にやむを得ぬところといわなければならぬ。

のみならず、ラアドブルッフは、その法哲學上の相對主義を以て民主主義を基礎づけようとした。そうして、法哲學上の相對主義を採る理由については、法目的に關する世界觀的立場の決定が實踐理性の問題であつて、學問上の判斷の及び得ぬ彼岸に屬するためであると説いた。しかし、法哲學は、單なる理論理性の學問ではなく、同時に一つの實踐哲學であり、したがつて、何が正しいかについて最後の判定を下すことを避けて濟まし得る立場にあるものではない。が、それはしばらく措くとしても、民主主義にいたつては、勿論一つの實踐的な政治原理であつて、單なる理論や學問では絶対にない。しかるに、實踐理性の立場においては、人はレッシングのナアタンのごとくに、果敢にその所信の正しさを試みるべきであるといつたラアドブル

ツフが、政治上の實踐の立場たる民主主義について相對主義の方法を適用しようとしたのは、明白な矛盾であるといわなければならぬ。もしも民主主義が、何を以て正しいとするかについて最後の判断を與え得ぬ相對主義であるとするならば、それは、ラアドブルッフの排斥するピラトの懷疑主義に外ならぬであろう。何が正しいかの問題については判断を中止し、世界觀の抗争は結局多數によつて決著せしめる外はないとするのが、民主主義の態度であるならば、その態度は、數の赴くところには無批判に追隨する機會主義に墮する。その結果として、議會制度や政黨政治を否定する獨裁政治勢力が國民の歴倒的多數の支持を受け、遂に議會を乗取り、民主主義を崩壊せしめるにいたつたとしても、相對主義的な民主主義は、やはり、唯々諾々としてそれを甘受するの外はなくなるであろう。

だから、ラアドブルッフは、ナチスの擡頭によるワイマール憲法瓦壞の經過をつぶさに體驗するにいたつて、その學說に重要な修正を加へ、法哲學上の相對主義にも譲るべからざる最後の一線があることを認めるようになった。すなわち、相對主義は、すべての世界觀に對して寛容であるが、自己のみを絶對であると僭稱し、他の立場を一切排斥しようとする獨善・偏狹の

絶對主義に對してまで寛容ではあり得ない、と論ずるにいたつた。ここにいたつて、かれは高らかに宣言する。民主主義は、もろもろの政黨が多數を競い、互に交替して立法上の決定權を行使することを認めるが、一たび多數を制した政黨が他の政黨の存立を禁止し、絶對の獨裁權をふるおうとするのに對しては、あらゆる手段を以て戦わなければならぬ、と (Radbruch: *Le relativisme dans la philosophie du droit. Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique, 1934, I—II, p. 109.*)。

しかしながら、獨善・偏狹の絶對主義には絶對に屈し得ないと論ずる相對主義は、もはや無實際の相對主義ではなくて、そのかぎりにおける絶對主義であるといわねばならぬ。獨裁主義に對しては、あらゆる手段を以て戦わざるを得ないと宣言する民主主義は、正・不正の判断を中止する實力決定主義ではなくて、法を單なる實力の手に委ねてはならないという立場に立つ理想主義である。民主主義による法定立の方法論たる多數決原理は、正・不正の問題について無定見な機會主義ではなく、その根柢において確固たる正義の信念と結びつくものでなければならぬ。何が正しいかの判断を下すことを断念し、幾多の正しくない道の中から一つの正しい

方向を発見しようとする志向と努力とを喪失することは、多数決原理の絶対陥ることを許さない墮落であるといわなければならぬ。

四

多数決の原理には、確かに相對主義的な意味がある。甲論・乙駁の意見の對立がある場合に、神ならぬ人間の知性を以てしては、その中のどれを選ぶべきかを絶対の確信を以て斷定し得る者はない。それを、なおかつ一人の絶対の權威を以て斷定するという制度は、獨裁主義である。獨裁主義に走つて、人間の合理性を蹂躪し、國民の運命を奈落の底に顛落せしめる轍を踏むまいとする以上、多数の意見を採用するという方法を探らざるを得ない。それは、相對主義であると同時に便宜主義である。少数の意見でも、一人の意見でも、正しいものは正しに相違ないのであるから、いやしくもそれが正しければ、少数の意見、一人の意見であつても、それを採用し、それを斷行するのが、政治の理想に適つた最善の方法であるに相違ない。しかし、その最善の方法によらうとすれば、寡頭政治となり、獨裁政治となる以上、次善の策、三善の策

ではあつても、多数の支持するところによつて行動する外はないという便宜主義が、多数決原理の中に内在していることは、否定し得ないところであろう。

しかしながら、多数決原理が全然底のない相對主義であり、決定のためのみに決定を求める便宜主義にすぎない、というのも、また極端な一面觀であるといわなければならない。ケルゼンが、多数決原理をば自由の理念から演繹し、妥協の法理を以てその精神を意義づけようとしたのは、多数決の明るい一面に偏した判斷であることを免れなかつた。けれども、それはそれとして、多数決原理が言論の自由の精神と深く結びついており、したがつて、少数意見にも充分にその主張を吐露する機会を與え、多数意見にも影響を及ぼす道を開くものであるということは、これまた否定すべからざる眞實である。それによつて、多数意見も自ら反省を重ねることがあるか、否、更にすすんで、正しい少数意見が次第に大勢を動かして、遂に逆に多数の支持を得るにいたるか、あるいは、多数が數の暴威をふるつて少数意見を壓倒し、一黨一派の利益をば理否を問わずに貫こうとするかは、むしろ民主政治の運用の問題である。多数決原理が正しい法秩序の建設への不斷の志向を基礎として行われる場合には、望ましい第一の結果が現

れるであらう。これに反して、民主主義が正・不正を客觀的に鑑別しようとする努力を徒勞として放棄し去り、いわゆる多數黨の横暴を許し、したがつて、數の獲得のための宣傳・謀略に狂奔するようになれば、厭うべき第二の結果に陥ることを免れないであろう。要は、技術的な方法としての多數決そのものの問題ではなく、多數決の根柢にある民主主義と、法の根本理念としての正義とが、どこまで内面的に吻合し得るかの問題に外ならない。

人間社會の歴史を科學的に考察しようとする者は、社會の現實に内在する醜惡な事實や、解決し難い矛盾や、到底和解せしめ得ない對立に目を蔽うてはならない。しかしながら、さればといつて、理想に程遠い現實を直視することによつて、理想への努力を冷笑し、拱手傍觀して歴史の流れの外に立ち、あるいは、非建設的な批評の中にシャアデン・フロイデを味うことは、人類への愛と自己の責務とを自覺する者の態度ではない。人間の歴史を顧みると、正義が實力によつて蹂躪された事實は、數限りないほどに多い。過去においてそうであつたばかりではなく、現在においてもそうであり、將來も恐らくそうであろう。けれども、それと同時に、正義が邪惡を克服し、理想が現實を動かし、少數の正しい意見が最後の勝利を獲得した場合も、

また決してすくなくない。現在もそうであるし、將來はますますそうあらしめなければならぬ。歴史の進歩への道は、進歩の可能性を信じ、そのために必死の努力を傾注する者の前に開かれる。

ただ、具體的な場合にあたつて、どこに正しい進歩への道があるかは、もとより容易には決定し難い。これについて論議を重ねるのは、共同生活に關與するすべての人々の義務であると同時に、權利である。言論の自由が重んぜられなければならない所以は、そこにある。しかも、論議を重ねて、なおかつ歸一點を見出し得ないとき、徒らに遷り行く事態の前に佇立することが許されない以上、なるべく多くの人々の納得する方針を採るより外はない。そこに、多數決の根柢がある。しかも、多數意見かならずしも正しからず、少數意見がかえつて道理に適つてゐる場合も、稀でない。その結果は、やがて現實の事の成り行きの中に現れて来る。その結果を見て、かつての決定に同意した多數の人々も、虚心坦懷、前には多數決によつて否定された第二案を支持し、これを試みて失敗の救済を圖るといふのは、多數決の倫理である。さればこそ、少數意見の者も、自ら省みて直ければ、千萬人といえどもわれ往かんの慨を以てその見解

を主張し、多数に壓倒されて敗れても、これを將來の再検討のための伏線とし、共同財として残すというのは、多数決の道義である。多数決の論理は、さような倫理と道義とに立脚してはじめて、建設的に肯定・是認せらるべきである。

ジョン・スチュアアト・ミルは、眞理は共同の論議・検討によつてのみ發見せられ、誤謬は眞摯な批判・琢磨を通じてはじめて是正せられるという確信の下に、高貴なる言論の自由を説いた。ミルを生んだイギリス國民の政治道德の高さが、その國の民主政治を不斷に向上せしめ、多数決による輿論立法の範を世界に示したのは、けだし故あることといわなければならぬ。

ミルもまた、人間の判断がすこぶる謬り易いものであることを認める。これこそ間違ひなく眞實だと思ふことが、實はやはり誤謬であることは、きわめて多い。だからこそ、一つの判断だけを絶對の眞理として人に強要し、これに反對する意見の發表を許さないという態度は、決して採つてはならぬ (John Stuart Mill: On Liberty, 1859. People's edition, 1897. pp. 9-10)。思想および言論の自由の主張は、ここから出發する。だから、その出發點を見れば、ミルの見解もまた一種の相對主義である。自己の信念にも誤謬があり得るし、理解し難い

他人の主張が正しいこともあり得る。對立するいくつかの意見の中のどれか一つが常に絶對に正しいということは、いかなる偉人も賢者も斷言することを得ない。そう考へるのは、一つの相對主義である。けれども、ミルによれば、その中のどれが正しいかは永遠に知られ得ないといふのでない。その中には、必ず正しい意見があるのであり、その意見の正しさは、やがて事實によつて立證される。まず論議がつくされ、それに經驗が加わることによつて、やがて眞理と誤謬との別が判然と示されるときが来る。かように、論議と經驗とによつて眞理、すなわち人間のすすむべき正しい道が把握され得ると信ずる點では、ミルは決して單なる相對主義者ではない。

もつとも、カント哲學の立場などから批判すれば、經驗によつて立證された眞理は、結局相對的な眞理である。したがつて、經驗によつて誤謬が訂正され、眞實が闡明されると説くミルの理論は、やはり相對主義であるということになるであろう。

しかし、イギリスの學風からいへば、經驗ほど確かなものはないのである。しかも、單なる經驗だけではなく、充分な論議と結びついた經驗によつて、客觀的な眞理が發見されるのであ

る。そこに、言論の自由の重要な意味がある。故に、ミルは説く。——もしも、百人の中の九十九人までが同一の意見であり、残る一人が反対意見であつたとしても、その一人の發言を禁ずることは許されない。逆に、その一人が権力をもつている場合に、その権力をふるつて他の九十九人の意見を封鎖することが許されないのと同様に。なぜならば、もしも封ぜられた意見が正しいならば、人々は誤謬を訂正すべき機会を失うことになる。反対に、もしも沈黙せしめられた意見が正しくない場合には、眞理を誤謬と闘わしめることによつて、眞理を更に明確に把握し、その眞實さを生き生きと確信すべき機会を逸することになる。そうして、第二の損失は、第一のそれに比してほとんど劣らないほどに重大なのである、と（前掲書、一一頁以下）。

かような言論の自由の意義を、ミルはすすんで、三つの場合に區別して論ずる。あるいは、言論の自由が人類の精神的な福祉のために必要であるという主張のために、四つの根據をかかげる。

その第一は、一般に認められている意見が、實は謬りであつて、反対の意見の方が正しい場合である、政治上の権力によつて、そうした正しい言論を封鎖するということは、しばしば見ら

れる現象である。権力者は、もとよりさような反対意見が眞理であることを否定しようとする。しかし、そうすることは、自己の見解が絶対に正しいと僭稱することに外ならない。ところが、実際には、いかなる通念にも、いかに風を切つて通る信念にも、謬りがあり得るのである。したがつて、反対意見に耳を藉さず、更にすすんでこれを弾壓するならば、思想の向上は決して望まれ得ない。事實、過去のあらゆる時代を通じて、その當時の卓越した人々の大多數は、今日から見れば明らかに間違つてゐる考えを抱いていたのである。しかも、それにもかかわらず、全體を通じては、人類の間に合理的な意見が行われ、合理的な行動がなされるようになって來たのは、何によるか。それは、人々の抱く誤謬が訂正され得るものであるということによるのである。前に述べた通り、この誤謬の訂正という可能性は、議論と經驗とによつて與えられる。人間の判断のすべての力と價值とは、それが間違つてゐる場合には正され得るといふ可能性に存する。そうして、間違つた判断を是正すべき方法が常に用意されてゐるときにのみ、人間の判断に信頼を置くことができるのである。これが、ミルのかかげる言論の自由の必要性の第一の根據である（前掲書、一〇頁以下、三〇頁）。

次に、第二に考察するべきは、社會の通念と少數の反對意見とのいずれにも部分的な眞理が存する場合である。こういう場合が、實際にはむしろ最も多いであろう。その場合には、社會に公認されている見解は、大體として正しいが、決して完全に正しくはない。それは、大なり少なり眞理の一部分であり、しかも一方的に誇張され、歪曲され、補足せらるべき眞理の他の部分から遊離した状態において主張されている。かような場合に、他の意見を自由に主張せしめ、相互の批判・検討によつて一層完全な共通の眞理を捉えるように努力することがいかに必要であるかは、殊更に述べるまでもない。

例えば、政治において、秩序と安定とを重んずる政黨と、進歩と革新とを力説する政黨とが並び存し、その相互補正によつてはじめて政治生活の健全な状態を保つことができるというのは、ほとんど常識化された事實である。こうした對立する立場は、對立はしているけれども、互に不斷に他の立場からの惠澤を受けている。一つの立場は、他に反對の立場があればこそ、健全な合理的な軌道から逸脱することを免れているのである。人間の性格には、自らすすんで謬りを是正し、不偏・客觀の態度を以て不斷に眞理に接近するというような型は、容易に求め

られ得ない。とすれば、よしんば互に敵對する旗の下に岐れて抗争しても、その抗争・對立の中項として、次第に眞理が発見されて行くことが望ましい。そこに、ミルのかかげる言論の自由の第二の根據がある（前掲書、三〇頁以下）。

更に、第三は、廣く行われている考えが完全に正しく、これに反對する意見が全く誤謬であるような場合である。そういう場合ですら、反對意見を封じ去るといふことは、決して正當でない。なぜならば、眞理は反對によつて磨かれる。眞實は、色々な批判や反對に會つて苦しまなければならぬ。激しく論難され、眞剣に討議されることによつて、はじめてその合理的な根據をますます深めることができる。そうでないと、いかなる眞理といえども、それが正しいという眞の根據が理解され、感得されずに、單なる先入見のようにして受け取られることを免れない。そこに、言論の自由の第三の論據がある。

しかも、そればかりでなく、反對を知らない眞實は、眞實そのものとしての迫力を喪失し、人間の性格と行動との上に生きた影響を與えることができない。それは、死んだドグマと化して、ただ形式的に信奉せられているに過ぎない。そうして、理性や體驗によつて眞の心の深み

から流露する信念を、徒らに妨げることになる。ミルは、ここに、いかなる言論にも暢達な自由を與えなければならぬといふ主張の第四の根據を見出すのである（前掲書、二〇頁以下、三一頁）。

ミルによる言論の自由の、この周到にして逞ましい主張は、同時に、多数決原理の力強い裏づけとして役立つであろう。

民主主義は、多数説が常に正しい譯ではなく、少数説が正しいこともしばしばあり得ることを認める。しかし、多数決は、決して少数説を一片の票決によつて葬り去る譯ではない。票決にいたるまでの論議によつて、多数説にも反省の機會が與えられるし、少数説が否定されても、堂々として主張されたその論旨が正しければ、やがてまた次の決定が必要となつた場合には、多数を制する可能性が残されているのである。歴史上の社會改革を指導した多くの思想は、最初から唐突に多数意見として生れ出たものでは決してない。それは、はじめは少数の先覺者によつて唱えられ、いくたびか傳統の思想や社會の通念によつて壓倒されるといふ受難の道を歩んだのちに、次第に廣くその眞理性が認められ、大きな輿論となり、強い政治力となつて、遂

に歴史を新たな段階に導くことに成功したのである。そうなるまでは、正しい意見も少数なるが故に否決の憂目を見ることがあるであろう。そういう面だけを取り出して見れば、多数決原理には實力決定主義の要素が含まれている。眞實が明らかにされるまでは、對立する意見のどれが客觀的に正しいかを確信を以て判定する術がないから、ともかくも多数によつて事を決することがくりかえされるであろう。その點だけからいえば、多数決原理は確かに相對主義に立脚している。しかし、永い経過を通じて見るならば、そして、少数も多数に屈せず、多数も少数を輕んぜず、互に切磋・琢磨の過程を踏んで行くならば、多数決原理は結局やはり客觀的な眞理と正義とへの最も確實な道であるといわなければならない。

五

多数決は、正しさへの不斷の志向を基礎とすることによつて、はじめて建設的な政治運用の原理となり、合理的な法定立の方法となる。これに反して、正しい目標にむかつてすすもうとする意圖と努力との裏づけを失えば、無定見の相對主義となり、衆愚に凱歌を奏せしめる實力

決定主義となる。前の場合には、事を決する多数は、決して單なる「數」ではなく、單なる量でもない。それは、ともどもに正しい道を見出そうとする人々の中での、暫定的な数の勝利である。遂には正しさが事を決するであろうことを期待する人々の間での、取りあえずの量の優越である。したがつて、その根柢には、正しい道理が勝たなければならない、という理念が儼として横たわつてゐる。正しい道理が遂には多数の意見となるという期待は、單純な「量」の問題ではなくて、同時に「質」の問題でもある。これに對して、後の場合には、質的な正・不正を度外視して、數と量とのみが國事の上での決定權を握ることになる。それは、多数決原理の收拾すべからざる墮落である。そうして、數の多寡のみを以て事を決しようとする墮落した多数決原理は、數を無視して一人の判斷の正しさを押し通そうとする獨裁主義に對して、自らの正しさを主張する資格はない。

民主主義は、數の問題を無視することはできない。なぜならば、數を問わずに質のみを問題とすれば、少數の、そうして最後には一人の絶對權を認めなければならないからである。それは、民主主義の獨裁主義への屈服に外ならない。

しかしながら、民主主義は、數とともに質を重んじなければならない。數の尊重と併せて質を重んじつつ、同時に、國民全體の多数決による場合に免れ難い技術的な困難を除去するため、に發達した制度は、國民代表の組織である。すなわち、國民代表制度においては、國民の公選によつて立法府たる議會が構成せられる。議會の組織は、その構成員が國民の多数の投票によつて選出されるという點では、數の原理に立脚する。それと同時に、識見の高い「選良」の審議によつて立法の方針を決定するという點では、質の尊重という精神を基礎としてゐる。そうして、専門化された立法問題を、その道のエキスパートの論議・研究に委ね、最後の決定はふたたび多数によることによつて、質の尊重の趣旨と多数決原理との綜合を圖つてゐる。それはまた同時に、一々の立法問題を、法についての素人の多い國民の投票によつて決することが、技術的にきわめて困難であるばかりでなく、實質上も必ずしもよい結果をもたらす所以でないという考慮にも適つてゐるのである。

勿論、議會制度にも、色々な難點があり、弊害がともなう。議會の構成員を選任する國民と、選任されて成立した議會との間には、法的な意志の連鎖はないのであるから、國民代表といつ

ても、それは單なる擬制にすぎないというケルゼンの批判にも、充分の理由がある。したがつて、議會の多數黨が國民の意志を無視して數の實力を發揮すれば、ルソンのいう通り、國民は全く奴隸的な他律の拘束を受けることになる虞れがある。しかし、それもまた、議會が、それと同時にむしろ國民全體が、正しい政治を建設しようとする不斷の志向を喪失した場合に生ずる弊害である。國民が常に公正な輿論を振起し、眞に信頼するに値する人物を議員に選び、議會の審議に鞭撻と批判とを加えて行けば、國民と議會との間に法的な連鎖はなくとも、政治道徳上の緊密な聯關は保たれる。また、そうなれば、議會の多數黨といえども、國民の法感情や正義觀念を無視して、數の力の無理押しをすることはできなくなる。國民が、議會制度を國民自らの制度として主導的に盛り立て行けば、議會の多數決は、民主主義の根本義たる自律の精神と矛盾することはない。自律とは、自ら正しきを求めることであり、不斷に正しさに接近するものと期待されるところの決定に、自らすすんでしたがうことである。その意味でならば、民主政治は、いやしくも民主主義の國家制度を肯定・支持するかぎりでの國民のすべてにとつての、自律の政治たることを失わないであらう。

人間平等の正義

一

「法は、人間共同生活における「正しさ」の規準である。法に適っている生活は正しいとされ、法を破る行動は不正であるといわれる。單に、國民の日常生活が法を守ることによつて正しいとされるばかりではない。國家の權力を行使する側について見ても、法はその行爲の正・不正を測定する尺度となる。行政權も、司法權も、法にしたがつて行使される場合にのみ、正しい國家の作用と見なされる。法にもとづかない權力の濫用を排斥するのは、民主主義の根本の態度である。かように、法は、國民生活についても、國權の發動についても、それぞれその正しい筋道を定めているのである。

しかし、これを更にもう一段高い觀點から考察すると、正しさの規準として行われている法

それ自體が、はたして正しいかどうか問題となつて来る。法によつて財産權を保護することは必要であるが、それが資本家の立場だけを一方的に有利なものとし、經濟上の弱者の生存權を脅やかすにいたれば、さような法制度自身が手きびしい非難的となる。租税制度なくして國家の經營が不可能であることは、何人の目にも明らかであるけれども、税種・税率・税額の定め方の如何によつては、惡税撤廢の聲が政府攻撃の火の手をおもはせる。國民代表の議會の多數決によつて法律を制定し、その法律をば權行使の軌道たらしめることは、法治主義の建前であるけれども、議會で法律を制定しさえすれば、その法律の内容はいかなるものであつてもよいという譯には、もとより行かない。炭鑛を國家の手で管理するのがよいか。すすんで國營とまで行くべきか。逆に、企業の自由經營を重んずべきか。そういう問題がやかましい論議の的となるという事實は、對立するいくつかの見解のどれが議會での多數を制し、現實の立法がどう行われた場合にも、その法が正しいか否かの批判を受ける運命を免れないことを物語つてゐる。

それであるから、法的な「正しさ」には、二つの全く違つた評價の角度があることが知られる。

るのである。

すなわち、第一の角度から見た正しさは、人間の事實行爲が法にしたがつてゐるということの意味する。いいかえれば、法が制定された場合、その法の内容の如何を問うことなく、制定された法をそのままに前提として、現實の人間の行爲がそれに適つてゐることを、正しいとするのである。營業の取締りを強行する法が、見方によつては、いたすらに弱者を苦しめる惡法であるにしても、すでにそれが法と定まつた以上、これを忠實に遵守するのは、「正しい」商人である。主食糧の配給外入手を禁ずる法令は、場合によつては、人間から生きる權利を奪う殘酷な規定であるにせよ、檢舉され、告發された闇行爲に對して、法を確實に適用するのは、その職責上「正しい」裁判官であるといわれ得よう。

これに對して、第二の角度から眺めると、人間の行爲を規律する法規それ自身が、はたして「正しい」かどうか問題となる。この場合には、事實生活の正しい筋道を定めてゐる筈の法そのものの正しさが、その法から離れた別の角度から批判されてゐるのである。第一の意味での正しさは、實定法に内在する正しさである。これに反して、第二の角度から見た正しさは、

實定法を超越する見地から論ぜらるべき正しさである。正しさという代りに「正義」というならば、前者は法内在的正義の立場であり、後者は法超越的正義の問題であるということができよう。

しかし、正義という言葉をかように二通りに使い分けることは、用語の紛糾をきたし、概念の混亂を招くおそれがある。そこで、兩者を言葉の上でも截然と區別するためには、第一の意味での正義を、正義といわずに「秩序」と呼ぶのが、適當であろう。なぜならば、すでに法定まつたことは、よかれ悪しかれこれを的確に行うことによつてのみ、國民生活の秩序が保たれる。これに反して、法の正しさを各人が各様に判断し、「悪法は法にあらず」として、國民もこれを蹂躪し、官吏や裁判官もこれを無視してはばからぬならば、秩序は收拾すべからざる混亂に陥るからである。そこで、實定法の正確な遵守と運用とを秩序の原理とするならば、實定法そのものの正しさを判定すべき價值規準だけが、嚴密な意味で「正義」と呼ばれてしかるべきものとなる。法の下での正しさは、秩序である。法を批判すべき正しさは、正義である。かようにして、法についての二つの價值理念が、それぞれ別の用語を以て別々に明示され得た

ことになる。

ところで、いままでの簡単な叙述すらもが、すでに明らかに示しているように、これら二つの價值理念の間には深刻な矛盾が存するのである。

すなわち、一方からいうと、人間の共同生活には秩序がなければならぬ。經濟活動が圓滑に行われるためにも、學問が榮え、文藝が發達するためにも、秩序の安定ということがまず第一の先決要件となるのである。しかるに、秩序が安定するためには、法が守られなければならない。法が守られるためには、既存の法を重んじなければならない。勿論、實際問題としては、既存の法が正しいこともあるし、正しくないこともあるであろう。しかし、法が正しいか正しくないかは、きわめてデリケートな事柄であつて、誰もが納得するような正しい法というものはない。現實にはあり得ないといつても過言ではない。それを一々に争つては、際限がない。まして、各人が自分の正しいと信ずるところにしたがつて行動し、正しくないと判断する法にはしたがわないことを許すならば、共同生活はたちまち秩序の支柱を失うことになる。そこで、既存の法をとにかくも正しいものとして、これをそのままに履行することが要求される。秩序

の破壊は極力避けなければならぬという必要が、法に強靱な安定性を與えるのである。けれども、他方からいうと、法は正しかるべきものである。正しくない法は法たるに値しないのである。勿論、ある特定の法が正しいか正しくないかを客觀的に判定することは、非常に困難である。しかし、それが非常に困難であるからといって、正しいと正しくないにかかわらず、何はともあれ秩序を安定させて置きさえすればよいというのは、姑息・卑怯な事なかれ主義である。故に、實定法に對しては、常にそれより高次の立場からの價值判斷を加え、正しい法と正しくない法とを鑑別し、正しくない法は思い切つて改革して、新たな正しい秩序の原理を作り上げて行かなければならぬ。しかも、法が正しいか正しくないかは、決して純眞な青年の討論會の問題ではない。實際には、そこに常に最も現實的な利害關係がまつわつてゐるのである。特に、既存の法秩序によつて現に利益を得てゐる人々は、そのために不當な壓迫を受けてゐる人々の、血のじむような叫びを馬耳東風と聞き流して、その秩序の變革をあくまでも阻止しようとする。秩序第一主義がこれと結托して、ひたすらに現状維持のみをこれ事とするのは、法の犯す重大な惡徳である。かくては、人間の生活の上に正義の陽の照る日は、永遠

に到來しない。だから、次第によつては、正義の劍をふるつて現状を打破するのに躊躇すべきではないという主張が爆發する。かようにして、勢のきわまるころ、革命が起り、國際社會での實力の行使となることを免れないのが、これまでの歴史上の事實であつた。

昔、封建時代の武士は、二君に仕えないことを以て節操となした。しかし、法は、秩序と正義という二つの理念に同時に仕えなければならぬ立場に置かれてゐる。平の重盛は、忠ならんとすれば孝ならず、孝ならんとすれば忠ならず、と歎いた。法もまた、秩序を堅持しようとするれば、正義を二の次とせざるを得ず、正義の要求を貫こうとすれば、秩序の破碎にまでいたることを免れない、というディレンマに歎いてゐる。この深刻な矛盾と闘いながら、秩序と正義との矛盾を何とかして克服し、維持された秩序の中に正しい理念を實現することを求めてやまないのが、法を通じて眺めた場合の人類の歴史の苦闘の跡であるといふことができよう。

二

何が正しいのか、何を以て正義とすべきかは、人間が常に最も大きな問題として惱んで來た

ところである。しかし、この問題に對して一通りの答えを與えることは、決して困難ではない。それどころか、それはむしろ、きわめて簡単な課題である。何となれば、正義とは何かという問いに對しては、古今東西を通じて軌を一にする思想を以て答えることができるからである。それは何か。それは、要するに「人間の平等」ということに外ならない。

この思想は、東洋では、「國を有ち、家を有つ者は、寡きを憂えずして、均しからざるを憂う」という有名な孔子の言葉によつて、的確に表現されている。政治を行い、家庭を經營するにあつて、最も憂慮すべき事柄は、財産や物資の乏しいことではない。物は乏しくとも、その乏しい物が均等に分配され、負擔も辛苦も萬人に平等であれば、そこに慰めもあり、勵みも生じ、希望も湧くであろう。これに對して、萬人の犠牲において一部の者が利益を壟斷するようなことになるれば、天下の深憂はすなわちそこに發する。誠に、人間にとつて不公平・不平等ほど耐え難いことはない。唐の時代にできた女論語は、この同じ思想を「同甘同苦」という言葉でい現している。天下の憂いに先立つて憂え、衆生の楽しみに後れて楽しむのは、君子・賢人の心構えである。一般民衆の共同生活においては、甘きを同じうし、苦しみを共にしてこそ、平

和があり、建設への足竝みが揃う。深い理論の裏づけはないが、人間平等の正義はこれらの言葉によつて、最も簡潔に適切に示されているということができよう。

轉じて西洋でも、平等を以て正しいとする考え方は、古來一貫してその社會思想の中を流れている。左の手に秤を持ち、右の手に劍を高くかかっている正義の女神像は、この思想の象徴に外ならない。秤は平均であり、平均は平等である。負債と辨濟、損害と賠償、給付と反對給付、犯罪と刑罰とを平均させることは、正義の根本の要求である。これらは、個々の行爲や特殊の場合についての平均であるが、その精神を全般に押しひろめていうならば、人間共同生活の平均と平等とを正しいとする思想が、この象徴の中に示されているということが出来る。しかも、正義は、單に人と人との間の利益および損害を秤にかけて平均させることだけを求めているのではない。矯正し難い不平均があれば、右の手にかざした劍によつてこれを斬るというところに、正義の女神の面目がある。この態度が法を通じて現れた場合、それが法に固有の強制となるのである。法が道徳と違ふ點は、人間關係の利害の均等を求めて、これにしたがわぬ者に對しては、賠償を強制し、刑罰を科する點にある。最後の手段として強制の劍をふるい

得ないものは、法ではない。そこで、法は、必然的に力と結びつく。正義は實力の背景を求め、マイトがライトではないが、マイトをとまなわず、邪惡の前に泣き寝入りをするライトは、正義の名に値しないとわなければならぬ。

この、人間平等の正義観念を最も周密に理論づけ、西洋の、否、人類の正義思想のために不拔の根據を確立した者は、いうまでもなくアリストテレスである。

アリストテレスにとつてもまた、正義は、人間共同生活における利害の均等を圖ることに外ならない。この均等は、まず第一には、負擔と報償、商品とその代價、不法とこれに對する制裁の平均を意味するであろう。それ故に、この意味での均等は「報償的正義」と呼ばれる。しかも、負擔と報償とが釣り合い、給付に對して等しい反對給付を行うのは、人によつて差別を設けるべき事柄ではない。何人といえども、百圓の品物には百圓の代金を支拂う義務があり、罪を犯せば法の定める刑に服さなければならぬ。その、たれかれの差別を認めぬ平等の立場の根柢には、人間の等價性の理念が横たわつてゐる。人間は、すべて個人として平等の權利を有し、平均の尊重に値する。その意味では、これを「平均的正義」と呼ぶのがふさわしい。平均

的正義は頭割りの平等である。そこでは、人間の間の個人差は認められない。

しかしながら、他方から見れば、人間の共同生活では、各人の能力や經驗や人格や勤怠というようなものが、大きく物をいう。高潔・有能・精勵な人物は、社會公共の福祉に貢獻するところが大きい、人格が低劣であつて、無能・怠惰な人間は、世の中に裨益するところがないばかりでなく、かえつて社會に害惡を流す。それを一律平等に取りあつかうことは、いわゆる惡平等であつて、決して正しい共同生活のあり方ではない。そこで、平均的正義とならんで、第二に、社會公共の立場から見た人間の價値に應じて、各人にそれぞれふさわしい社會的な地位と、精神的な名譽と、物質的な報酬とを與えることが要求される。それがアリストテレスのいう「配分的正義」である。平均的正義は頭割りの平等であるが、配分的正義は、高いもの、優れたものには多くを、低いもの、劣つてゐるものには少くを與えることを以て、眞の平等であるとする。前者は、私法上・刑法上の正義であり、算術的比例にしたがうのに對して、後者は、團體生活における公法上の正義であつて、幾何學的比例によるものであるといわれる。

この、アリストテレスの正義論、特に配分的正義の観念は、その後の西洋思想における正義

の規準を的確に方向づけた。すなわち、ロオマ時代に入つて、キケロが正義をば「各人にかれのもの」(suum cuique)わかつことであるとなし、ウルピアヌスが正義を定義して、「各人にかれの権利をわかち與えようとする恒常・不斷の意志」であるといつたのは、配分の公正に重點を置いた正義觀の表明に外ならない。近代の民主主義思想は、人間の平等をば社會生活の根柢をなす自明・普遍の眞理とするが、その場合の平等もまた、もとより惡平等の意味ではない。すべての人間を個人として尊重するのは、民主主義の根本の態度であるけれども、さればいつて、すべての人間を無差別にひとしく取りあつかうことが正しいとされる譯では決してない。人間の能力や價値の差等にしたがつて異なる待遇が與えられるのは、きわめて當然である。ただ、その場合に、價値の差別と待遇の差等とが程よく比例して、各人の分に應じた精神上・經濟上の地位が與えられるのが正しいのである。ラアドブルッフは、この考え方を要約して、正義とは等しいものを等しく、等しくないものを等しくないように取りあつかうことである、と説いた。

かように配分的正義が正義の尺度の中心をなすのは、社會公共の福祉が重んぜられるからで

ある。したがつて、配分的正義は團體主義的な正義であるといわれる。これに反して、徹底した個人主義に立脚するならば、人間の等價性が絶対の意味をもつこととなり、平均的正義だけが正しい人間の關係を規律することになるであろう。

しかしながら、それであるからといつて、平均的正義に對する配分的正義の優位を認めることは、決して人間を個人として尊重する精神と矛盾するものではない。むしろ、すべての人々に人間としての福祉を與え得るためには、まず公共の立場を重んじ、團體の統一と繁榮とを圖らなければならぬというのが、配分的正義を重要視する根本の考え方なのである。アリストテレスの場合には、正にそうであつた。かれは、物心兩面における人間の幸福をば人生の目的と見た。故に、かれは、ポリスの全體性を認めてはいたが、しかも、國家の任務は廣く國民に幸福がわかち與えられるように配慮するにあると考え、そういう立場から、國家公共の生活における配分的正義の必要を説いたのである。したがつて、アリストテレスにとつても、公共の福祉とは、個人の幸福があまねく國民の間に行きわたることに外ならなかつた。

同じことが、近世ドイツの愛國哲學者たるフイヒテについてもいわれ得るであろう。フイヒ

テは、最初、カントのような倫理的個人主義の世界観から出發したが、のちになつて次第に國家の高貴な使命を自覺するようになり、特に、經濟の面では、國家による強力な統制の必要を認めた。しかし、フィヒテの場合にも、國家の使命を重んずることは、決して個人の價値を輕んずることではない。むしろ、彼は逆に、すべての國民に對して人間としての人間らしい生活を保障するために、國家全體の立場から公正な配分を行う必要があると考へたのである。フィヒテによれば、すべての國民が安んじて勤勞に従事し、それによつて經濟生活の安定が與えられ、しかも、仰いで文化の蒼空を眺める餘裕をもつことが、人間の人間たるに値する生活に外ならない。そうして、さような意味で、「各人にかれのものを」享受せしめるところにこそ、「理性國家」の任務が存するのである。

故に、これらの思想傾向は、國家公共の立場をいかに重んじて、その根柢には、それ以上に重んぜらるべき個人の福祉の存することを、いささかたりとも閑却してゐた譯ではないのである。いいかえれば、個人の福祉は國家の「目的」であり、國家は個人の福祉の「手段」である。そうして、國家の作用を媒介とすることによつて、個人の福祉が一部に偏ることなく、廣

く萬人に行きわたるところに、正義の實現があると考えられていたのである。それは、個人主義を基礎とする團體主義であり、團體的公共性の尊重から出發する配分的正義の主張に外ならないと見らるべきであらう。

ただし、團體主義が極端に走つて、團體それ自身に絶對價値を認めるにいたれば、問題は自らにして別である。この場合には、國家または民族が超個人的な全體として至高・尊嚴な權威を備へることになる。したがつて、その全體の部分としての個人は、ただ、國家や民族の存續發展のための手段にすぎないものと見なされ、その目的のためには、個人に對してあらゆる犠牲が、場合によつては死を見ることと歸するがごとき生命の犠牲が要求される。それが、いわゆる全體主義であり、「極端な國家主義」である。勿論、この立場も、現在の苦痛が將來の福祉への道であり、現代の犠牲が子孫の幸福の條件であることを力説する。しかし、それが空手形ではないという保障は、どこにも存在しない。全體主義の社會では、それにもかかわらず一般民衆に對して、いざという場合の最大の犠牲を要求し得るために、銳角的にそそり立つピラミッド型の權力組織が築き上げられる。このピラミッドの頂點に位する者は、全體の權威を身にま

とい、絶対の権力を意のままに行使する獨裁者である。それは、全體の權威からの距離によつて個人の上に極度の價值差が認められる世界であり、ピラミッド的配分關係の底面に位する雑兵どもに對しては、滅私奉公の絶対命令が通用するところの、人間價値のインフレーション状態に外ならない。

民主主義は、もとより、かような世界觀を排斥する。なぜならば、民主主義の根本の立場は、あくまでも、人間を個人として尊重するという觀點から離れないからである。この觀點からいふならば、正しい社會生活とは、できるだけ多くの人々ができるだけ大きな幸福を享有する状態であるということができる。そういう状態を維持するために國家の存在が必要であると認められる點では、民主主義は無政府主義と袂をわかたず。しかし、國家はただ、個人の活動がフェア・プレイの埒を越えた場合に權力を以て介入するにとどめ、幸福の追求は、できるだけ各人の自由な生活經營にまかせて置く方がよいと見るならば、その立場からはそれだけ團體主義の色彩が薄らぐことになる。そういう立場から、法や道德の目的は「最大多數の最大幸福」をもたらすことにあると主張したのが、ペンタムやミルによつて代表されるイギリスの社會實利主義で

ある。

この主張は、ドイツ流の理想主義哲學の立場からは、個人の幸福や快樂を實踐生活の目標とすることによつて、人間の崇高な精神的理想を冒瀆するものであると非難された。しかし、社會實利主義の重點は、「最大幸福」という點よりも、「最大多數」というところに置かれていると見らるべきである。なるべく多數の人々になるべく多くの幸福を享受し得るといふことは、あらゆる社會制度の根本の狙いでなければならぬ。しかも、その幸福が、決して單なる物質的な幸福や肉體的快樂ではなくて、それより以上に精神的な福祉を意味するものであることは、特にミルの力説するところである。さような意味での福祉ができるだけ廣く、でき得べくんばすべての人々に行きわたることを求めるのは、アリストテレスの正義思想を繼承・布衍する高貴な社會理想主義に外ならない。人間平等の正義は、むしろ、ここにいたつてきわまるといつても決して過言ではない。「最大多數の最大幸福」とは、誠に單純な、しかし、誠に偉大な言葉である。この目標に到達するための手段については、きわめて複雑な問題と險しい見解の對立とが残されてきているにしても、この目標それ自身の眞理性は、萬人のひとしく認めるところであるといつ

て差しつかえないであろう。マルクスが、完全な共産主義社会になつてはじめて實現され得ると見た、「各人がその能力に應じて寄與し、各人がその需要に應じて享有し得る」という状態も、社会の理想の内容としては決してこれと本質を異にするものではないといわなければならない。

三

正義とは、あらゆる人々が共同生活の中で各人の價値に應じた地位を占め、その規律正しい協力によつて、すべての人間が人間たるに値する平等の福祉を享有し得るような社会状態である。しかしながら、これは、正義の問題の解決ではなくて、その提出にすぎない。なぜならば、最も困難な問題は、むしろここからはじまるからである。

困難な問題がまず分岐するのは、「各人の價値に應じた地位」という場合の、その價値の定め方如何である。前に述べたように、配分的正義は、「各人にかれのものを」與えることを意味する。しかし、何が各人に與えらるべきかれのものであるかは、正義をかように定義しただけでは、まだ少しも示されていない。この點を明らかにしない以上、「各人にかれのものを與える」

ということとは、かれに與えらるべきものはかれに與えらるべきであるという、單なる無意味な同語反復にすぎない。問題は、各人にふさわしいかれのものが何であるか、である。それを決定するためには、まず、人間の價値を測定すべき尺度を明らかにする必要がある。しかるに、人間の價値を測定すべき尺度は、世界觀の相違によつて著しく左右される。したがつて、それは、時代によつて變化し、立場によつて異なることを免れない。だから、各人にかれのものを與えるのが正しいということについては、何人も異議はないにしても、何が各人にふさわしいかれのものであるかについては、深刻な見解の對立が生ぜざるを得ない。

最も手近な事實によつてこのことを具體的に明らかにして見よう。

太平洋戦争が慘憺たる敗北に終るにいたる前の日本では、人間の價値を測定する規準は、一にも國家二にも國家であつた。國家は、價値の規準であるというよりも、むしろ、絶對の價値そのものであり、すべての國民に對してはこの絶對價値への奉仕と犠牲とが要求された。それ故にまた、國民の人間としての値打ちは、この絶對價値を擁護・高揚する度合いによつて測られた。すなわち、それまでの日本では、最も「偉い人」として通用したのは、例えば、明治維

新の元勳であり、日露戦争に勳功のあつた武將であつて、それらの人々は、生前には位人臣をきわめる殊遇が與えられ、死してのちもまたその功績をたたえる銅像が建ち、あるいは神社に祀られて、國民の崇敬の的となつた。これらは、十指に満たない稀有の人物であり、稀有なるが故にますますその比類少ない價値をたたえられたのである。しかし、それ以外の場合にも、現實政治の面でどれだけ國家に役立つかが、人間の値ぶみをするための最も主要な尺度として用いられていた。官尊民卑・官僚萬能の世の中では、容易に求められない大立者は「總理級の人物」であり、これに次ぐものは「大臣級の人物」と稱せられた。それから下つて、局長級・課長級となると、次第に人間間の價値の傾斜は緩漫となり、それ以下は「その他大勢」として、人物評價の番附面には載らない一般庶民に屬していたのである。

これらの一般庶民は、その一人一人を取つて見れば、數でこなす値しかもたない。しかし、「極端な國家主義」の立場から見ても、かれらはともかくもプラスの値打ちを有する「員數」ではある。したがつて、一人一人の値打ちはいうに足りないが、それが多數集まれば、國家のためになくてはならぬ「人的資源」となる。そこで、海外發展のために人口増殖の必要が叫ばれ、

産兒制限論のごときは最も國策に反する邪説として排斥された。殊に、戦争の場合に國民の「數」が最大の力頼みにされたことは、いうまでもない。ただ、數多くあるものは代替性に富むから、その單價はもとよりきわめて低くなる。一般國民が、赤紙一枚によつて何百萬人となつて戰場に驅りたてられ、一介の「消耗品」として續々と砲彈の下に斃れて行つたのは、人間單價の低落の極限を示したものとわなければならない。それでも、プラスの値打ちをもつものは、生きていようちとはともかくも確かに人間であり、死ねば靖國神社の祭神となるが、更に下つて國法を犯した犯罪者となると、もはやマイナスの價値のもち主として、人非人扱いを受ける。中でも、「萬邦無比」の國體を變革しようとする「不逞」の共產主義者にいたつては、治安維持法によつて重くその罪を斷ぜられ、生きながら『獄中十八年』の苦しみを味わなければならなかつた。これを、位人臣をきわめた銅像組と比較するとき、同じ人間であり、同じ日本人でありながら、その間には實に天地雲泥の相違がある。その極端な差別に眉をひそめ、あるいは切齒扼腕する者があつたことも事實であるが、大部分の國民がそれを當然のこととして受け取り、各人の價値に應じた取りあつかいと見て怪しまなかつたことも、また同様に事實であ

つた。

それが、敗戦後の今日はどうであるか。戦争中は戦時内閣の首班または閣僚として權勢ならば者のなかつたような人々は、いまいずこにあるか。それらの人々は、巢鴨の刑務所に配所の月を見、かつての軍國主義の總本山であつた市ヶ谷の臺上、世界の視聽を浴びて極東國際軍事裁判所の審理を受ける戦争犯罪人の身の上とはなつたのである。これに反して、『獄中十八年』の主人公は、ポツダム勅令による治安維持法の撤廢、政治犯人即時釋放となつて、同志の打ちふる赤旗に迎えられつつ約のごとくに政界に躍り出で、左翼政黨の指導者として活躍しつつある。桑田變じて碧海となるといふも、中々に愚かであるといわざるを得ない。

これは、極端な國家主義が支配していた時代が、敗戦によつて全體主義を「追放」する時代に切り替えられたために生じた、人間の價值規準の急轉回である。しかし、同じように個人主義を基調とする民主主義の行われている世界にも、經濟上の配分に關しては、それに劣らない正當性の尺度の大きな轉換が見出される。しかも、その場合には、何を以て公正な配分とするかということが、人間平等の福祉を實現するための「方法」の問題と不可分に結びついて、事

柄を一層複雑ならしめているのである。

西洋近代の民主主義は、第十八世紀の終り頃に相次いで起つた二つの大事件を回轉軸として、現實の國家制度の上に力強く浸徹して行つた。その一つは、一七八三年のアメリカ合衆國の獨立であり、他の一つは、一七八九年のフランス革命である。しかも、一七七六年に發表されたアメリカの獨立宣言書は、すべての人間が平等に創造せられたということを、自明の眞理となし、フランス革命の人權宣言もまた、自由の理念とならんで平等の理念を高くかかげ、人間平等の正義觀に不拔の基礎を與えた。

ところで、その當時の平等とは、主として「法的形式」の上での平等であり、社會生活の基礎條件における差別の撤廢である。そうして、民主主義の時代思潮は、正しくこの點で、それに先立つ封建主義の諸制度と尖鋭的に對立する。

すなわち、封建制度の下にあつては、人間の間に生れながらにして越えることのできない身分の差別が存在した。特權階級と庶民階級との間には、法的形式の上で格段の地位の相違があつた。これは、人生競争のスタートにおいて、すでに大きなハンディ・キャップをつけること

を意味する。第十八世紀の民主主義は、まずこの封建的な身分の差別の不合理性を衝き、すべての人間を法の下に平等に取りあつかうような制度の確立を求めた。その要求を公法の上に實現したものが、庶民階級の政治への参加である。いかえるならば、いわゆる参政權の特權階級から一般國民への擴大である。次に、同じ要求を私法の上に貫いた場合には、すべての人間の法主體としての地位の尊重となる。人間は、誰かれの別なく、生れながらにして私法上の權利を享有する資格をもつ。中でも、各人の生活設計の基礎をなす私有財産は、ひとしく法によつて保護せられなければならない。また、すべての人間は法主體として意志の自由を有するものであるから、さような自由人と自由人との間の意志が合致した場合には、その契約の効果は國法によつて確實に保障されなければならない。そこに、近代民法の基調をなす個人所有權尊重の精神と契約自由の原則とが確立される。かようにして、すべての國民の生活條件は、法的に見て同一の水準の上に平均され得たこととなつた。

しかしながら、ここに確立された人間の平等は、どこまでも法的形式から見ての平等であつて、經濟的實質の上での平等ではない。それは、社會生活のスタート・ラインでの平等であり、

また、スタート・ラインに關するかぎりでの平等である。したがつて、同一の法的條件からスタートした以上、それからあとは實力が物をいう自由競争の世界である。そこでは、才能のへだたりや努力の程度によつて、優勝劣敗の法則の下に人々の間に貧富の差別ができることは免れがたい。特に、第十八世紀の民主主義と不可分に結びついていた經濟上の自由主義は、この自由競争を國家權力によつて制限することを不當としたために、適者生存の結果は一層著しく現れる。當時のイデオロギイからいふならば、人間はすべて、權力の干渉を許さぬ廣い自由の領域を與えられている。この自由を活用し、自己の能力を磨き、精勵事にあたる者が、事業に成功するのは、あたり前である。それによつて蓄積された富は、かれの才能と勤勉とに對する自然の報酬である。これに反して、無爲無能であつて、しかも怠惰な人間が、事業に失敗し、勤め先を失い、貧窮の生活に甘んぜざるを得ないのも、これまた天の配劑であり、身から出た錆である。故に、人々は、自由競争の結果として生ずる財産上の不均衡は、何ら平等の理念に反するものではなく、むしろ、人間の才能と努力とに應じて「各人にかれのものを」與える、配分的正義の現れに外ならないと考へたのである。

これは、自由經濟の根柢をなすイデオロギイであつて、經濟上の劣敗者に對しては誠に殘酷な考え方であるように見える。しかし、第十八世紀から第十九世紀前半にかけての民主主義思想から見れば、かような制度こそ國民のなるべく多數に利益をもたらす、最も合理的な國民經濟の運用方式であると信ぜられていた。

なぜならば、すべての人間はそれぞれ自己の幸福を求める。しかるに、何を幸福な生活であると見るかは、人々によつて一様ではない。したがつて、幸福の追求は各人の自由にまかせて置くのが最も適當である。そうして置けば、各人が自己の利益を求めて事業に精勵するから、社會の經濟活動は自らにして活潑になる。國家は、ただ、經濟上の取引きを圓滑ならしめるところの自由な契約の効果を確實に保障し、國民の勤勉努力によつて得られた財産を不當な侵害から保護して行けばよい。かような自由經濟は、實力競争によつて發達するのであるから、一面に落伍者が出ることは免れ難いところである。しかし、そこでは他面また、最も優れた經營能力を有する者が指導的立場に立つことになるから、國民經濟の水準は全體として向上し、國利・民福を増大せしめることができる。イギリスの社會實利主義の思想家たちが、かくのごと

き構想の下に、「最大多數の最大幸福」という目標と經濟上の自由放任主義とを結びつけたのは、確かに理由のあることであり、それが第十九世紀の前半におけるイギリスの經濟的發展に與つて力があつたことは、否定できない。

けれども、私益追求の自由を認めるならば、自らにして公益をも増進させることができるという自由經濟の根本觀念は、この經濟形態が資本主義經濟として高度化するにおよんで、やがて蔽うべからざる破綻を示すにいたつた。

自由經濟は、契約自由の原則に立脚すると同時に、所有權の自由を基礎として運營される。所有權者は、自己の所有する財産を自由に運用して、「生産財貨」を獲得し、これを利用して自由に企業を經營する。かように、企業の原動力として私有せられた生産財貨が、すなわち「資本」である。しかるに、資本は、それが蓄積されればされるほど利潤を吸収する力が強くなり、法の保護の下に加速度に資本家の富を増殖する。その場合、その資本家が有能・勤勉であるか、無能な遊蕩兒であるかは、資本のこの自己増殖作用にはかならずしも必然のかわりをもたない。これに反して、資本から見離された者は、いかに卓越した才能をもち、いかに業務に精勵

しても、「働けど働けどなおわが暮し樂にならざり、じつと手を見る」という境遇に沈淪せざるを得ない。しかも、資本は、その規模に比例して、幾何級数的に萬能の力を發揮する。したがつて、健全な中産階級の大部分は、大企業との自由競争に敗れて、無産階級に顛落する。加うるに、資本家と無産勤勞大衆との間の雇傭の關係は、契約自由の原則によつて、いよいよ前者の立場に有利に、後者の立場にとつて不利に展開する。なぜならば、前者は、その提供する雇傭條件をがえんじない勞働者があれば、いくらでも他に代りを求め得る「自由」を有するのに反して、後者は、提供された不利の條件を甘受しないかぎり、明日のパンに生きる「自由」をも失うからである。かくて、すべての國民にひとしく與えられた筈の「法的形式」の上での平等は、「經濟的實質」の上では貧富の間の極端な急傾斜を生み出すこととなつた。それが何で公正な配分であり、正義の保障であり得ようか。これに對して、第十九世紀の中葉以來、高度資本主義の宿弊を攻撃し、無産勤勞大衆の地位の向上を圖ろうとする社會主義的な運動が澎湃として起つて來たのは、歴史の必然的な動きであつたといわなければならぬ。

もつとも、「社會主義的」という言葉にも、色々なニュアンスがあつて、決して一樣に論ずる

ことはできない。

嚴密に社會主義といへば、資本の私有、すなわち、生産財貨の私有を禁止する立場である。しかし、資本の私有を禁ずるといつても、その範圍には廣狹さまざまな程度がある。すべての生産財貨を公共の手に移し、あらゆる産業の國有を斷行するのは、徹底した社會主義政策であるが、最も公共性の大きい土地について私有を禁ずるだけでも、立派に社會主義政策として通用する。あるいは、私有財産權の制度そのものは認める建前を維持していても、重要産業の國營を行うならば、それも社會主義といひ得るし、國營とまで行かずに、國家管理の程度にとどめる場合にも、見方次第では社會主義的と形容することができよう。それが社會主義的であるか、修正資本主義であるかは、結局において程度の問題であり、その間に劃然たる限界線は引き得ない。そうして、それは同時に、社會主義そのものの中にも、種々の強度の度合いが存することを物語つている。

更にまた、資本主義から社會主義への切りかえをいかなる方法で行うかという問題になると、一層深刻な見解の對立が現れて來る。すなわち、民主主義の常道たる多數決原理に立脚し、他

の立場の政黨と議會での數を争いつつ、合法的に經濟機構の改革をすすめて行こうとするのは、社會化された民主主義であり、「社會民主主義」である。これに對して、民主主義に内在する相對主義の寛容性を排斥し、革命による資本主義崩壊の必然性を強調し、しかるのちに、プロレタリアートの獨裁によつて徹底した社會主義政策を行おうとするのは、マルクスおよびレーニンの線に沿う「共產主義」である。しかも、現實の左翼思想の政治イデオロギイには、方法論的に見てもさまざまな種類があり、虚々實々の駆け引きがあつて、それらが資本主義政策に立脚する保守陣營と對立しつつ、三つ巴の葛藤をつづけているのが、人間共同生活の現段階の姿であるということができよう。

それであるから、正義が配分の公正であり、人間の價値に應じて各人にかれのものを與えることを意味するという原理は、二千年來確立されているにもかかわらず、何が公正の配分であるかという實質論、および、どうして公正の配分を實現するかという方法論になると、無限に複雑な問題が展開するのである。人類は、この問題をめぐつて争いつつて來たし、現にこの問題の解決のために闘つているし、將來もまた、この問題を中心として深刻な悩みを繼續して

行くであろう。そうして、その間に、一方では次々に新たな解決の指針が発見されつつあると同時に、他方では問題の場面が國內社會から國際社會・人類全體へと擴大されて來たために、解決は一層困難の度を加えているといわなければならない。

ところで、問題の解決が困難であれば、人は焦燥を感じる。そこに、既存秩序の重壓を一舉にして破碎しようとする矯激な政治動向が鬱積して來る。その歸結は、暴力革命であり、戦争である。しかし、正義とともに秩序を重んずるところの法は、かような動向をば死力をつくして阻止しなければならない。故に、法の求めるものは、正義と秩序との調和である。もしも、あまりにも矛盾の多い現實から見て、調和という美しい言葉がふさわしくないとするならば、法が不斷の目標とするものは、正義と秩序との妥協である。妥協の秩序を維持しつつ、維持された秩序を通じて一步一步と人間平等の正義に近づいて行く以外に、法のとるべき態度はあり得ないのである。

四

以上の一般的な考察に立脚しつつ、ここで、日本の新憲法に現れた人間平等の理念に對象を限定して見ることとしよう。それを検討することは、新憲法がいかなる人間共同生活のあり方を正しいとしているかを、原理的に明らかにすると同時に、現在の日本の當面している諸問題に、若干の照明を投げかける所以ともなるであろう。

前に述べたように、配分の公正という點から見た人間平等の理念には、二つの意味がある。その一つは、法的形式の上における人間の平等である。かような平等が正義への大きな前進であることは、疑いを容れない。しかし、人がかつてこの平等だけで事足りると考えた時代があったのは、それから先の自由競争によつて生ずる貧富のへだたりをば、各人の能力に應ずる正しい配分と見たからに外ならない。その根柢には、私益は公益と調和するという樂觀主義の世界觀が横たわつていたのである。これに對して、第二の意味での平等は、法的形式の上だけの平等がかえつて深刻な配分の不正を招くという事實に基づいて、經濟的實質の上における各人の利害の不均衡を除去することを求める。この立場から見れば、私益追求の自由を無制限に放任するときは、公益は破壊され、多數の幸福を犠牲にするという結果を免れない。そこで、

私益獲得の貪婪性に強力な抑制の枠をはめ、勤勞大衆の正當な利益を擁護しようとするのが、第二の意味の平等の狙いに外ならない。

ところで、人間平等の理念について見られるこの二段の思想上の變化は、西洋では約百年の間隔を置いて行われたということが出来る。

すなわち、第一の、法的形式の上での平等が實現したのは、第十八世紀の終りであり、そのきつかけとなつたものは、アメリカ合衆國の獨立およびフランス革命である。これに對して、第二の、經濟的實質の上での平等への轉換は、さような歴史的大事件を契機として一舉に遂行された譯ではない。封建的階級社會から市民的平等社會への回轉に比べれば、第二の變化の速度は緩慢であり、或る意味では、今日もなお一進一退の途上にあるといふことができる。もつとも、資本主義打倒運動の急先鋒たる共産黨宣言が發表されたのは、一八四八年にさかのぼるが、革命の「豫言」たる共産黨宣言と、革命の直後の「凱歌」たる人權宣言とは、歴史の上で占める比重においてもより格段の相違がある。歴史上の現實の變化としては、先進資本主義國家たるイギリスが、ペンタム流の個人・自由主義から社會主義的な動向に推移し、さか

んに労働立法が行われるようになったのは、一八七〇年代以降である。これに次いで、アメリカでは、一八九〇年頃から資本主義の高度化にともなう各種の社会問題が起り、金権政治の弊害を除いて、民主主義を眞の「人民のための政治」たらしめようとする革新主義が、新たな時代をリードするようになった。これを大體として形式の平等から實質の平等への轉換期と見るならば、それは、形式の平等の確立された時期から數えて、あたかも一世紀の間隔があつたといつて差しつかえないであらう。

これに對して、今日の日本は、これらの二つの意味での人間の平等を、いいかえれば、これら二つの人間平等の理念に立脚する二つの民主主義を、一舉にして學び取らなければならぬ立場に置かれている。

勿論、明治維新後の日本にも、或る程度までの民主主義の發達が見られなかつた譯ではない。明治憲法は、或る點まで國民に參政權を賦與したし、日本民法は、國民の私法上の地位にとり角も形式上の平等性を與えた。そうして、丁度、第一期の民主主義から第二期の民主主義への世界的な過渡期に際會した日本では、いわゆる普通選舉への政治的努力がなされたと同時に、

私法の基本概念についても、社會主義的な動向の擡頭とともに、所有權の社會化とか契約自由の原則の制限とかいう問題が、かなり活潑に論ぜられるようになって來たのである。ところが、第一次世界大戰後の浮ついた好況と、後進資本主義國家としての根本的な焦燥とがからみ合つて、過去二十年來の日本には政治動向の病理的な變調が現れた。そうして、第一段階の民主主義も成熟せず、第二段階の民主主義を嚙みしめる餘裕もないうちに、この政治の病理動向は、スロオ・バット・ステディイの民主主義に見かぎりをつけ、ぬれ手に粟をつかむための軍國主義へと走つた。その結果は、同じく後進資本主義の焦燥に驅られるヨオロッパの全體主義諸國家との結托となり、遂に、ドイツやイタリイとともに第二次世界大戰の敵役を買つて出る愚を演じて、今日の敗戦の運命を自ら招いた。かくて、すべてが御破算となり、すべてがふり出しに戻つた日本は、改めて民主主義的平等を、しかも、そのABCとともにXYZを、併せて一度に習得しなければならぬこととなつたのである。

いまいう通り、人間平等のABCは、いままでの日本にも或る點まで制度化されていたのである。しかし、フランス革命を單に西洋史の一頁として學んだにすぎない日本人は、西洋諸國

民が百五十年前に血と涙とを以てたたき取つた法的平等をば、もう一度根柢にさかのぼつてわがものとしなければならぬ。第一段階の民主主義すら成熟しなかつたために、封建制度の残滓がいたるところにこびりついている日本の社會が、まず以て身につける必要があるのは、個人としての人間尊重の精神である。その意味で、日本國民は、何はともあれ眞の意味での個人主義をマスターしなければならぬ。

しかし、西洋に發達した正しい個人主義は、決して公共性の立場を忘れた唯我主義ではない。公共の地盤の上に立つ個人は、すべて公共の福祉のために奉仕すべき大きな責任を擔つていなくてはならぬ。現代の社會化された民主主義と、人間の實質的平等の理念とは、正にこの公共性の自覺と個人の社會的責任感の上に築かれているのである。故に、日本が戦争中の極端な國家主義の反動として、第十八世紀型の個人主義的民主主義にのみ走ることは、大きな時代錯誤であると同時に、國家の再建をいたすに遅らせるおそれがある。いいかえると、西洋での百五十年の時代のへだたりを現在に壓縮して、現段階での民主主義をあまりなくともえるためには、個人の尊嚴性を自覺すると同時に、健全な公共性の觀念を培うことが何よりも

必要なのである。

だから、日本の新憲法の中には、民主主義の歴史的變遷に現れた人間平等の二様の理念が、平行してかけられている。

それらは、百年の——いまからいえば百五十年の——時代をへだてた二つのイデオロギイであるために、兩者の平行は、見方によつては矛盾ともなり、對立ともなる。それを、矛盾・對立に陥らしめることなく、巧みに兩立・調和させて行くところに、新憲法の志向する日本の政治の「正しさ」があるといふことができるであらう。

第一の、人間の法的な平等を高らかに宣言している新憲法の條文は、第十一條・第十三條・第十四條・第二十九條、等である。

すなわち、新憲法は、第十一條を以て國民の基本的人權を保障し、それが「侵すことのできない永久の權利」として、現在および將來の國民に與えられることを明らかにしている。國民の基本的人權を重んずることは、いいかえれば、國民を個人として尊重することに外ならない。そこで、第十三條は、「すべて國民は、個人として尊重される」といい、「生命、自由及び幸福追

求に對する國民の權利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の國政の上で、最大の尊重を必要とする」と言明する。中でも、國民の現實生活の上での幸福を基礎づけるものは、財産權である。したがつて、第二十九條には、「財産權は、これを侵してはならない」という規定があり、公共の福祉に反しないかぎり、私有財産制度を保護する趣旨を明示している。かように、基本的權利の保護を受けるものは、一部の國民ではなくて、國民のすべてでなければならぬ。國民の中に、人種や身分や門地によつて社會的地位の差別を設けることは、封建主義である。故に、第十四條は、國民の一部に法的特權を認めることを否定し、華族制度の撤廢を定め、すべて國民は「法の下に平等」であると宣言する。これらの規定は、その根本の性格から見て、第十八世紀型の民主主義における人間平等の理念に立脚しているといつて差しつかえあるまい。

しかしながら、新憲法は、もとより第十八世紀の憲法ではなくて、現代の最も新しい國家組織法の一つである。したがつて、そこには、かような法的形式の上での人間の平等を保障するだけではなく、第二の、經濟的實質の上における國民の平等を實現するために、色々な工夫

が凝らされている。

それには、まず、經濟上の自由競争には限度があつて、いかに不利な立場に置かれた者といえども、人間の人間たるに値する生存權を奪われることがないという原則が確立されなければならぬ。そこで、新憲法は、第二十五條を以て「すべて國民は、健康で文化的な最低限度の生活を営む權利を有する」と規定する。健康で文化的な生活を國民に保障するところの憲法は、それにふさわしい社會福利施設の上・發達に努力するように、政府を義務づけているのである。しかし、第二十五條の意味するところは、單にそれだけではない。「最低限度の生活」とはどの程度の生活であるかは、これだけでは明らかでないが、それが經濟上人間としての需要をとも角も満たし得る水準であることは、疑いない。したがつて、この條文を生きた規定たらしめるためには、廣汎にわたる社會政策・經濟政策上の考慮を必要とするに相違ない。

一體、人間の經濟生活における富の配分の不自然な急傾斜を緩和し、すべての國民が人間らしい生活を営むことを可能ならしめるためには、大別して二つの手段がある。

その一つは、社會の富を一點に吸収する傾向のある資本の自己増殖力に對して、強力な法的

抑制を加えるという方法である。それには、資本そのものを否定する徹底した社会主義から、私企業の公共性を強調して、これに國家的統制を加える程度にとどめる政策にいたるまで、種種さまざまな段階があることは、前に述べた通りである。しかし、資本主義の基礎の上に経済の社会化を行おうとする場合にも、かつては絶対の尊重に値するものと考えられていた私所有権の上に、公共の福祉の立場から大なり小なり制限が加えられることは、いうまでもない。財産権の不可侵性を明示しつつ、その内容は公共の福祉に適合するように法律で定むべきことを規定している第二十九条は、大體としてこの線の上にあるということができよう。そればかりでなく、新憲法の第十二條は、憲法の保障する権利の濫用を禁じ、常に公共の福祉のためにこれを利用する責任を負荷している。これを財産権だけについて見るならば、新憲法のこの態度は、「所有権は義務づける」と宣言したドイツ・ワイマール憲法第一百五十三條の規定と、共通の精神に立脚するものと解せられ得る。

しかし、公共の福祉の立場から財産権に義務をとまなわしめ、その趣旨に基づいて私企業を統制するのは、経済的實質の上で國民の平等を圖るといふ點から見ると、むしろ間接的な措置

である。これに對して、この目的を直接に達成するためには、すべての國民に勤勞の義務を課すると同時に、勤勞階級を失業の脅威から護り、すすんで、その地位を向上させるようにして行かなければならない。故に、新憲法第二十七條は勤勞の基本憲章をかかげて、「すべて國民は、勤勞の權利を有し、義務を負ふ」と規定する。そうして、「賃金、就業時間、休息その他の勤勞條件に關する基準は、法律でこれを定める」と約束する。いうまでもなく、これは雇傭に關する契約自由の原則に對する重大な制限であり、これによつて劃期的な勤勞基準法の制定を見たのである。しかし、勤勞階級の地位を積極的に向上させるためには、勤勞者に自らそれを實行し得るだけの力を與えるに如くはない。勤勞階級は、資本家にくらべて無力であり、經濟上の弱者であるといわれる。けれども、弱者といわれる勤勞階級も、ただ一つ、優に資本の萬能力に對抗し得るだけの力をもつてゐる。それは、かれらのもつ「働く手」であり、働く手をもつ者の團結の力である。勤勞者の「團結權」および「團體交渉權」こそ、資本家に對してその地位を向上せしめる最も有力な挺子でなければならぬ。故に、新憲法は、第二十八條を以て勤勞者のこの二つの權利を保障した。それによつて勤勞組合法が制定され、各職能にわたつて勤勞

組合が活潑な活動をするようになって来たことは、改めていうまでもないところであろう。かようにして、一方では資本が貪婪な利潤吸収の求心力を野放圖もなく發揮することを抑え、他方では労働者にあまねく利益が配分せられるような遠心力を作用させれば、不健全な貧富の急傾斜はそれだけ緩和され、實質的な人間平等の正義を妨げる障壁はそれだけ低められる筈である。財閥の解體、農地の改革、資本集中の排除、等の措置は、労働組合の發達の促進と相俟つて、新憲法の狙いがどこにあるかをよく物語つてゐる。

けれども、經濟の再建を以て焦眉の急とする今日の日本では、左翼思想の公式論によつて資本主義機構に急激な改革を加えると、生産を停頓させ、インフレーションを激化せしめ、遂には元も子もなくするおそれがある。殊に、いわゆる労働攻勢に拍車をかけ、ストライキを階級闘争の武器として濫用することは、國民生活に重大な脅威を與える。これに對して、新憲法第十二條の權利濫用の禁止の精神に立脚するならば、公共の福祉を破壊するような團體交渉權の行使は、法的にこれを許さないものとすることができるであらう。新憲法は、一面では、財産權の濫用を禁じ、これを公共の福祉のために活用することを義務づけてゐる。しかし、他面で

は、それは労働者の團體交渉權にも限界があることを示し、公共の福祉に反するような仕方では、これを行つて戒めてゐる。そういう解釋の根據を第十二條に求めることができるとするならば、この規定の精神は一つの雙刃の劍であり、將棋でいえば、兩睨みの角であり、攻防兼備の飛車にも譬えることができるであらう。

こうした新憲法の中間的性格は、第二十七條の労働權・労働義務の規定にも現れてゐる。この權利と義務とは、確かに憲法の明文に示されてはゐる。しかし、それは、はたして嚴密な法的權利・義務であらうか。すべて國民は労働の權利を有するというのが、現實に失業者が出た場合、國家はこれに對していかなる保障を與えようとするのであらうか。もしも、新憲法のかかげる労働權が完全雇傭の確實な保障によつて裏づけられていないならば、それは希望であり、政策の方針ではあつても、法的に擔保された權利とは見なしがたいであらう。同様に、労働の義務にしても、それが強制をとまなうことによつて、はじめて眞の法的な義務となる。これに反して、ただ、國民のすべてが労働の義務を負うというだけでは、道徳上の義務づけ以上に多く出でないといわなければならぬ。新憲法は、そのいずれの方向にすすむべきかを、今後の「國

民の總意」にまかせて、きわめて幅の廣い枠だけを決めておくとどまるのである。これを以て見るならば、新憲法は、大體として資本主義と社會主義との中間に政治の「正しさ」の目標を置いているといふことができるであらう。かような、或る意味で中途半端な態度は、社會主義の方向に徹底することを「正しい」とする立場からは、すこぶる物足りないと感じられるに相違ない。

しかしながら、政治は生きものである。或る時代、或る國家の國民生活を、與えられた歴史の諸條件の下で、特に現實の國際的な環境の下で、どういふ風に規律して行くのが「正しい」かは、單なる公式論では解決され得ない。そこで、新憲法は、人間平等の福祉を目ざす二つの方式の間に、非常に融通の利く枠取りを描くにとどめて、その時々々の政策の中心をその中のどの邊に置くかは、國民の支持の多數によつて決定せしめて行こうとするのである。そうして、その方が、一舉に或る方向につきすんで、抜きさしのならぬ破目に陥るよりも、正義と秩序との穩健な調和を求める賢明な方針であるとしているのである。そこに、民主主義の弾力性に富んだ理性を見出す者のみが、新憲法のよき理解者であり、聰明な運用者たり得るであらう。

五

人間平等の福祉は、正しい共同生活秩序の永遠の目標である。この目標の内容は、單なる「平等」ではなくて、平等の「福祉」でなければならぬ。いかに平等が實現され得ても、それが生命の維持すらむすかしい「困窮の平等」であるならば、それを以て正しい人間共同生活のあり方とする譯には行かない。孔子は、「寡きを憂えずして、均しからざるを憂う」といつたが、その寡さも、生存條件の最低水準を割る寡さとなれば、「國を有つ者」は大いにこれを憂えざるを得ない。一簞の食、一瓢の飲、陋巷にあつて道徳の精進に悟入した顔回の「楽しみ」は、正に精神的幸福の極致であるが、一簞の食、一瓢の飲にも事缺くにいたれば、顔回といえどもその楽しみに安住することはできないであらう。フィヒテは、仰いで文化の蒼空を眺める餘裕をもつことを、すべての人々に與えらるべき人間の人間らしい生活であるとなした。しかし、その根柢には、各人が安んじて勤勞に従事し、衣食住にわたつてモデルエトな生活が保障せられることを、絶対に必要であるとしたのである。

故に、社會秩序の正しいあり方は、或る程度以上の經濟的生活水準の上のみ築かれ得る。その經濟水準を向上せしめるのに、資本主義が有効であるか、社會主義が適當であるかは、きわめて微妙な分岐點であり、白熱の論争の的である。確かに、資本主義の高度化は、富の配分をはなはだしく不公正ならしめる結果を招いた。それは、衆目の一致して認めるところである。しかし、その反面、資本主義が國民經濟の繁榮の原動力たる役割りを果たしたという事實も、また否定され得ない。これに對して、社會主義が配分の不公正を是正しようとする力強い政治動向であることもまた、萬人のひとしく認める點である。けれども、社會主義が、生産の面で資本主義と同様の、あるいはそれ以上の効率を上げ得るものであるかどうかについては、なお多分に疑問が残されている。社會主義が、生産の向上のために、企業の公營とか勤勞者による自主的管理とかいうような理論上整備された方式を用意していることは、いうまでもない。けれども、企業を國營にした場合、官僚統制の弊害をいかにして阻止するか、職場を勤勞者の自主的管理にゆだねた場合、はたしてボスの獨裁に陥るおそれがないかどうか。そこには、多くの未知數の點がある。資本主義の場合にも、企業家の公共觀念とか、商人の商業道徳とかとい

うものが必要であることは、もとよりであるが、しかし、何といつても、ここでは私益追求の赤裸々な意欲がそのまま經濟發達の強大な推進力であり得た。しかるに、社會主義の生産方式は、いずれも、經營の衝にあたる人々のきわめて高度の公共心と責任感とを要件としている。現實の人間が社會主義の規格通りの道義的存在ではない以上、はたしてその描く計畫が、その描く計畫通りに實現されるかどうか。そこに疑問があるところに、社會主義がそのまままただちに正しく運用され得るとはいへない切れぬ大きな理由があるのである。

しかも、さような理論闘争のどちらに分があるにせよ、現實の問題に即していうならば、經濟の再建と興隆とは、もはや一國經濟を以ては到底賄い切れない段階に到達しているのである。いいかえると、單一の國民經濟として運用されているかぎり、資本主義にせよ、社會主義にせよ、公共の福祉を或る水準以上に維持することは不可能なのである。それは、單に敗戦國だけの事柄ではない。少數の例外を除いては、戰勝國についてもそれと同様のことが、事實として認められなければならない。今日の經濟は、國際經濟であり、將來のそれは、世界計畫經濟である。一つ一つの國家の國民生活は、世界經濟の一環として適當に位置づけられることによつ

て、はじめて最低限度の水準を維持することができ、人間の人間たるにふさわしい将来への希望をもつことが可能となる。したがつて、資本主義か社会主義かということは、一國内部の抽象論によつて決定さるべき問題ではなく、世界経済のどの動向にしたがうかの問題として、廣

い視野の下にきわめて現實的に考慮せられなければならない。

このことは、同時に、人間平等の理念がもはや單なる國家内部の共同生活秩序の規準ではなくて、世界人類の幅をもつものとなつてゐることを意味する。正義は、一時代・一民族の理念ではなく、永遠の課題であり、人類全體に行きわたるべき理想である。故に、アメリカ合衆國の獨立宣言書は、すべてのアメリカ國民の平等を高唱する代りに「すべての人間」が平等に創造せられたということをも「自明の眞理」としてかかげた。同様に、ベンタムが「最大多数の最大幸福」を道徳および政治の最高の目的とした場合にも、それをイギリス國民の「最大多数」に限定する趣旨でなかつたことは、明らかである。更にまた、フイヒテは、すべての國民に人間としての人間らしい生活を保障することを、「理性國家」の任務としたのであるが、それと同時に、すべての現實國家がさような理性國家としてならび存するという構圖の中に「永久

平和」の理想を描いた。正義の求めるものは、世界を場所とする公共の福祉であり、人類すべてに對しての配分の公正でなければならぬ。しかも、この目標への接近は、世界経済の裏づけなしには一歩も前進し得ない。

しかし、人間平等の正義が、その當然到達すべき最も廣い場面にまで擴大せられて來たということは、問題が遂に最も複雑な、最も困難な、最も深刻な段階に到達したことを物語つてゐる。一方からいうと、すでに人類の生活が世界経済によつて賄われなければならない状態に達してゐる以上、政治の面で各の國家が鬨を高くして對立してゐるのは、大きな時代錯誤であるともいえる。そこで提唱せられるのは、主權國家の枠を外す世界國家または世界聯邦の構想である。けれども、他方からいうと、各の民族がそれぞれ政治上の自治を要求し、それぞれ獨立の國家生活を營んでゐるという事實には、今日といえども依然として強靱な必然性があることを認めざるを得ない。しかも、それらの國家群の間に、現實の利害と政治上のイデオロギイとがからみ合つて深い溝ができ上つて來れば、世界経済の圓滑な運用はおろか、法の死守しようとする國際社會の秩序と平和とすら、ふたたび不可能となるおそれがある。世界正義への前進

か、人類破滅への接近か。この恐るべきオルタネティヴを前にして、今日の世界構造における正義と秩序とのバランスは、そもそもどこに求められようとしているか。全人類が悩みを同じうする世界史最大の問題が、そこに切實な現實性を以てくりひろげられているのである。

國際民主主義と國際聯合

一

民主主義は、いうまでもなく、國內政治の原理である。それは、一定の立場から國家存立の意義を説明し、國家の組織を明らかにし、國法の定立およびその運用の筋道を定め、國家の政治が何によつて、何のために行わるべきであるかの規準を確立しているのである。

しかし、今日の世界史の段階に立つて見ると、民主主義はもはや單なる國內政治の原理たるにとどまらない。それは、同時に國際政治の原理となり、世界構造の根柢たるの意義をもつにいたつている。これを、國內政治原理としての一般の民主主義から區別して、「國際民主主義」と名づけることができるであろう。

だから、ここで國際民主主義と呼ぶものは、單に民主主義の精神が國際的なひろがりをもつ

よくなつたという事實を指すのではなく、國際社會の基本構造が民主主義的な國內社會と同様の原理に立脚するようになって來てゐることを意味するのである。國內社會は「個人」を單位とし、國際社會は「國家」を單位とする。しかも、國家を單位とする國際社會の組織原理の中に見出される民主主義的な性格が、ここにいう國際民主主義に外ならない。

國內政治の原理としての民主主義は、平等な個人の概念から出發する。民主主義のかかげるものは、人間平等の理念である。勿論、現實の人間は決して實質的に平等ではない。才能や經驗の大小、人格や教養の高下においては、社會に生活する人々の間に非常に大きなへだたりがあることも稀でない。民主主義は、もとよりこの事實を無視する譯ではない。アリストテレスのいう通り、正義は平等であるが、平等とは、すべての人間を押しなべて頭割りにひとしく取りあつかう「平均的正義」だけを意味するのではなく、人々をその値するところに應じて待遇し、各人にかれにふさわしい精神的榮譽と物質的報酬とを與える「配分的正義」が、これと平行して實現されることを意味する。民主主義のかかげる理念は、かような意味での平等である。したがつて、それは、人間間に實質上の相違が存することを排斥するものではない。それが

確立しようとするのは、法の下における人間の平等であり、その排斥しようとするものは、身分や門地や人種による人間の差別待遇である。封建的な身分の差別を撤廢し、萬人ひとしく平等な個人としての資格にもとづき、各人それぞれの能力に應じて社會の組織と國政の運用とに參與するというのが、民主主義の第一の根本原理である。

それと同じく、國際民主主義は、國際社會を構成するすべての國家が、法の前には平等であるという觀念に立脚する。さように、社會構成の單位の原則的な平等を以て建前としている點では、國際民主主義も國內民主主義と軌を一にしているといわなければならない。世界に存在する國家の間には、規模の大小、人口の多寡、文化水準の高低、經濟上・軍事上の實力の強弱から見て、事實上もとより非常に大きなへだたりがある。廣大な領土と、豊富な資源と、卓越した軍備とを有する強大國もあり、矮小・纖弱な雛型國家もある。しかし、それらの國家が或る一定の條件を備えているかぎり、おしなべてこれを「主權國家」と見なし、法の前でのその平等を認めるというのが、國際民主主義の立場である。その意味で、國際民主主義は、國內政治上の民主主義の考え方を、國際社會の上にあてはめたものであるといつて差しつかえないで

あろう。

しかも、國際民主主義と國內民主主義との間に認められる共通性は、單に兩者がともに社會構成員の「法の前の平等」を原則とするという點だけにはとどまらない。兩者は、それと同時に、いずれも法を尊重し、法にもとづかない政治や、法を破る實力行動をあくまでも排斥するという精神において、全く同一の建前を堅持しようとする。

すなわち、民主主義は國政の原理であり、國家の政治は權力によつて行われる目的活動であるが、その政治上の權力は、かならず法の規準にしたがつて行使せられなければならない。しかも、國家の法は、目に見えぬ神の意志や、專制君主もしくは獨裁者の意志によつて作られたものではなく、廣く國民の參與を求め、國民の總意にもとづいて定立された政治の準則でなければならぬ。かような要求に立脚している點で、民主主義は、專制主義や獨裁主義から截然と區別される。國民の總意にもとづいて定立された法には、もとより國民自ら服従すべき義務がある。しかし、法は、國民の生活規準であると同時に、否、それにもまして、政治上の權力行使の筋道である。したがつて、いかなる權力者といえども、民意によつて制定された法を重

んじ、その示す軌道にしたがつて政治を行わなければならない。その意味で、民主主義の根本精神は、法の恪守であり、秩序の尊重であり、法治主義でなければならない。

それと同様に、國際民主主義もまた、法によつて力を規律することを要求する。國際社會に行われる法は、國際法である。國際法の法源には、國家間の條約があり、國際的な慣行があり、廣く行われている法の一般原則がある。これらの法源は、國際社會を構成する諸國家が、互にその拘束にしたがう義務があると認め合うことによつて、國際法となる。國家間の條約といえども、單にその條約を結んだ國々だけの合意によつて法となるのではなく、その更に根柢に「合意は拘束する」という原則があつて、それが國際社會にも行われるべきものと認められていればこそ、客觀的な法たるの效力を發揮することができる。その意味で、國際法もまた、國際社會の構成員たる諸國家の「總意」にもとづいて通用しているといわなければならない。かように、國際社會の總意にもとづいて成立した法によつて、大國たると小國たるとを問わず、すべての國家の行動が規律せられるのである。この規律を無視することが許されるならば、國際社會の秩序はたちまちにして破壊される。國際社會には、さらぬだに深刻な利害關係の對立が

わだかまつてゐる。したがつて、國際社會は、常に戰爭の危機を孕んでいる。さればこそ、國際民主主義は、すべての國家が國際法を尊重し、國際秩序の維持に眞剣に協力することを要求する。いにかえるならば、戰爭の必然性を肯定し、武力の行使をば政策實行のための不可缺の手段と見る考え方を、斷乎として排斥する。その法治主義において、その秩序第一主義において、國際民主主義は國內民主主義と全く同じ精神に立脚しているといふことができる。

しかしながら、この秩序第一主義の精神を實現するための方法がどこまで整備されているかという點になると、國內社會と國際社會との間にはなお格段の開きがある。いにかえると、その點では、國際民主主義は國內民主主義にいまだ遠く及ばない。

なぜならば、一つの社會の中に法が有効に行われ、それによつて共同生活の秩序と平和とが確實に保たれ得るためには、權力によつて法の執行にあたる者と、法によつて行使された權力に服する者との、立場の區別が確立されていなければならない。法によつて秩序の安定が保たれている社會には、法にもとづく權力行使の組織が発達していなければならない。しかるに、この法の執行のための「組織」が、國際民主主義の場合にはまだまだ本質的に未發達の狀態に

あるからである。

一般の民主主義は、「國家」という組織社會の中で行われる政治の原理である。これに反して、國際社會には、國家において見られるような整然たる組織は最初から存在しない。したがつて、國際法の執行については、國內法の場合のような確な筋道が確立されるようにいたつていない。國際民主主義は、國際社會の構成員の平等の原則に立脚していること、ならびに、法によつて政治上の權力行使の筋道を定めていふこと、の二點では、國內政治上の民主主義と全く同じ精神に則つている。しかし、一番大切な、法の執行のための組織をもつという點においては、國內政治の原理として發達して來た一般の民主主義とは、いまだ到底同日に談することはできない。そうして、國際法の法としての弱さと、國際政治の動搖常ならざる不安定性とがよつて來るところは、正にその點にある。

社會の構成員の本質的な平等の原則に立脚しながら、しかも、法の執行を確實ならしめるために、その社會の中に權力行使の組織をもつということは、一般の民主主義にとつても確かに一つの「問題」である。なぜならば、前に述べたように、權力行使の組織が設けられれば、そ

ここに當然に、権力の行使に當る者と、その者の行使する権力に服従する者との間の、立場の相違が生じて来る。この立場の相違は、命令する立場と服従する立場との相違であるという意味で、明らかに「上下の関係」である。したがつて、その関係は、社會構成員を本質的に平等な

ものとして取扱うという民主主義の出発點と矛盾するように見えるからである。しかしながら、この問題は、國內民主主義にとつては一つの「理論的」な問題であつて、「實際的」な問題ではない。いしかえると、権力行使の組織を作ることが人間平等の理念に矛盾するかどうかにかゝつて、命令・服従の上下秩序を設けることを躊躇する必要はない。何となれば、國家という制度、ならびに國家における権力・服従の上下秩序は、民主主義が發達する遙かに前から、人間の政治生活のあり方としてすでに確立していたからである。民主主義は、人間の政治的自覺が發達する前から、すでに強大な権力行使の組織として存在していた國家の制度をば、理論的に是認し得るような仕方であつた。これをその理念に適用しように合理的に改革して行けばよかつたのである。西洋近世の政治思想がこの目的のために考案したものは、「國家契約」の理論であつた。それによれば、國家における権力行使の上下秩序は、國民が

さような上下秩序の必要を認め、自らすすんで政府の権力に服従するという一致した意志をもつことによつて、はじめて民主的な制度として是認されるというのである。この考え方を押しすすめれば、結局、すべての権力の淵源は國民の意志にあるという「國民主權主義」に歸著する。あらゆる政治上の決定は、最後には國民の意志によつて與えられるのであり、かような主權的な政治意志の構成には、一切の國民が同一の資格で參與し得るのでなければならぬ。この根本前提さえ確立されていれば、一般の國民が現實政治の上でいかにいわゆる「被治者」の立場に立つても、その政治の現實は決して人間平等の出發點と矛盾することはない。政府は上に立つて命令し、國民はその命令の下に服従していても、政府の権力行使の更には主權者としての國民全體の意志が儼存する。民主主義は、かような理論構成によつて國家制度の存立の根據を説明し、人間平等の「理念」と政治上の上下組織の「現實」との間の矛盾を解決した。これに反して、國際社會には、國家に比せられ得るような権力行使の組織は存在しない。「世界國家」というものは、「思想」としては古くからあつたが、それは飽くまでも「思想」として存在したにすぎない。世界は、法の執行にあたるべき「政府」のない社會である。世界政府が

存在しないから、國際法の執行には、國際社會の構成員たる各の國家があたりなければならぬ。法の執行は、權力の行使であり、法によつて權威づけられたところの實力行動である。そういう實力行動を各國家がそれぞれの立場から買つてるのであるから、その行動がはたして法の執行であるのか、あるいは、全く反對に法を破る不法行為であるかの限界が、きわめて不正確である。いかえると、自己の利益のために他國に對して侵略を行おうとする國家も、その行動をば「自衛」とか「制裁」とかいう名目を以て粉飾することができる。したがつて、戰爭が起つた場合、その武力行使の適法性・不法性の「烏の雌雄」を決め難い。しかし、そういう状態をそのままにして置いて、しかも國際社會の平和が確立されることを期待するのは、百年河清を待つに等しい。故に、國際法が的確に效力を發揮し、それによつて國際社會が一つの法治社會となるためには、國際法の執行にあたるべき組織を作り上げることが先決問題である。國內政治と違つて、國際政治は、これからそういう法執行の組織を作つて行かなければならぬ。その意味で、國際法組織がいかなるものであるべきかは、決して單なる「理論」の問題ではなく、一日もゆるがせにできない「實際」の問題であるといわなければならない。

勿論、理論的にだけ事柄を考えるならば、國際社會の場合にも、國內社會の場合と同様に、統一された超國家的な政府を設けて、それに強力な法執行の役割を演ぜしめるのが、最も賢明な方法であるに相違ない。ストア學派の昔から「世界國家」(civitas maxima)とすることが論ぜられて來たのは、その意味で當然である。殊に、戰爭の規模が幾何級數的に擴大し、その慘禍が測り知り得ないほどに深刻化して來た現代では、大きな戰爭の終つたあとには、かならず世界國家論が提唱される。第一次世界大戰のちにもそうであつたし、第二次大戰の終つた直後の今日も、正にそうである。この考えによれば、この際、思い切つて主權國家の枠を外し、世界を單一の政治社會に統合し、少くとも世界聯邦の組織を築き上げて行く以外には、恒久平和の基礎を確立する方法はないということになる。それとともに、從來の民族國家の國家性は影が薄くなり、國際社會は嚴密には「國際社會」としての性格を喪失するにいたるのが、世界政治の志向すべき目標であるということになる。

しかしながら、今日の世界政治の動向は、理論として提唱され、力説されているところの、この世界國家建設の方向にはむかつていない。なぜならば、民族國家の枠を外すということは、

少くとも世界史の現段階では、なおいふべくして行われ難いからである。世界の現実が、多数の主権國家の併存する状態にある以上、この現実から世界國家に飛躍する構想は、いかに理論上立派な理由をもつていても、實際問題を解決する指標とはなり難い。世界國家の思想は、「理論としては」(in thesi) 正しいけれども、「實際には」(in hypothesis) 採用し得ない、といったカントの言葉は、百五十年後の今日といえども、いまだに眞實たることを失わないのである(Kant: Zum ewigen Frieden, 1795, Cassirers Gesamtausgabe, Bd. VI, S. 442)。それは、現代の國際政治は、世界國家の建設に代るいかなる方法によつて國際法の實效性を基礎づけ、國際平和を確保するという目的を達成しようとしているか。——この問いに答えるものは、いふまでもなく、「國際聯合」である。

國際聯合は、主権國家平等の原則に立脚している。したがつて、それは、主権的な民族國家の枠を外すことを前提とする世界國家ではない。國際聯合の機關の中でも特に重要な役割を演ずる安全保障理事會は、主だつた聯合國の「代表者」の組織であつて、聯合諸國家の立場を超越する「國際政府」とは見なされ得ない。しかも、それにもかかわらず、安全保障理事會の議

決は法的決定としての意味をもち、その結果として侵略國家に對して武力制裁に訴える必要が生じた場合には、聯合諸國家はその武力制裁に協力する義務を負うことになる。この義務は、形式上は各聯合國によつて負擔されるのであるが、實際には、制裁を有効に行い得るだけの強大な實力を備えた少數の國々が、國際秩序維持のためのほとんど全責任を負うことになるであろう。そうした國々は、武力制裁の場合だけでなく、平時においても國際政治の動向を指導することになるであろう。それらの國々は、安全保障理事會を構成するという「法形式」の面においてばかりでなく、むしろ、國際政治の「事實」の上において、法執行の擔當者となつて行くであろう。それは、とりもなおさず、國際社會における事實上の「上下秩序」の成立を意味する。この事實上の上下秩序によつて國際社會の法の執行が圓滑に運轉され得るか否かが、國際聯合組織の成否の分岐點となるといつてよい。それは、いしかえるならば、世界國家の形式を踏むことなしに、しかもそれに代るべき國際秩序維持の効果を擧げようとする國際民主主義の狙いである。

故に、國際民主主義は、法執行のための「形式的」な上下組織を確立しようとしなない點では、

國內民主主義と趣を異にしてはいるけれども、その缺陷をば、「實質的」な國際上下關係によつて補おうとしている點では、これと大差のない方向に發達して行こうとしているように見える。したがつて、國際聯合をば、かような意味での國際民主主義の具現と見ることが、現在および近い將來での世界構造の本質を正當に把握する所以であるといつて差しつかえないであらう。

二

國際聯合という形で國際政治の中に結晶しつつある國際民主主義の性格を明らかにし、それがこういう形を採らざるを得ない理由を理解するためには、國際社會の構造を規定する各種の因素を分析する必要がある。それらの因素はもとより多様・複雑であるが、ここでは、主として政治上の世界觀と、これに對應する國際法の理論構成と、國際社會における國家の位置、の三つを取り上げて考察して見ることにしよう。これらの三つの因素は、各々それ自體の中に深刻な對立を含むと同時に、三つの因素相互の間にも複雑な矛盾を孕んでいる。これを織りまぜて検討して行くことによつて、それらの矛盾・對立の妥協を圖りつつ、國際政治の理念とその

現實とを結びつける道が、現在としては、いままでに述べて來たところの國際民主主義以外にはあり得ない所以を明らかにしようというのが、これからの論述の主題に外ならない。

まず第一に考察の對象として取り上げられなければならないのは、政治上の世界觀における「個人主義」と「團體主義」の對立である。この對立する二つの理念は、國內政治の方向を左右する大きな力をもつばかりでなく、國際政治の上にも決定的な影響を及ぼす原理として、互にあるいは反撥し、あるいはもつれ合いつつ、ギリシヤ時代以來、世界史の發展を織りなす縦糸・横糸のような役割を演じて來た。

個人主義の世界觀は、不可還元的な個人の價值から出發する。したがつて、一切の制度の目的をば個人の立場を尊重するにあると見る。すでに個人の價值を不可還元的な絶對なものとする以上、個人と個人との間に乗り越え得ない價值の差別を認めることは許されない。だから、個人主義のかかげる理念は、人間の平等である。人間がおしなべて平等に尊重せらるべきであるならば、身分の差別や民族の相違によつて人と人との間にわけへだてを認めることも、また否定されなければならない。そこから出て來るものは、一方では國內政治上の封建的階級制度

の打破であり、他方では國際政治上の普遍・人類主義への發展である。個人主義は、國境の彼方、海洋の彼岸にも、皮膚の色や言語や習俗のことなる社會の中にも、同じような愛情を以て結ばれ、同じように利害のもつれによつて對立する人間を見出した。すべての人間をばわれと同じ人間の魂の持ち主として尊ぼうとするのは、人類愛である。人間の魂をすべてにまねく行きわたる神の恩寵によつて救濟しようとするのは、世界宗教である。更にまた、すべての人間をば、同じく生活のために利害を打算する目的主體と見、そこを利用しつつ、利益を生むところへはどこまでも自由交換經濟の網を押しひろげて行こうとするのは、世界經濟である。世界宗教と世界經濟とは、同じ個人主義の世界觀から出發しつつ、互に連繫を保つて發達し、民族性の障壁や特殊主義の限界を乗り越えて、次第に世界の構造を普遍化して來たのである。故に、個人主義は普遍主義であり、「普遍・個人主義」である。それ以上にはもはやわかち得ない窮極の個別者と、その外にはもはや擴大される餘地のない最後の普遍世界とは、コインテンデンチャ・オポジトゥルムとして反對の極致において結びついているのである。この反對の極致の結びつきは、その中間にあるすべての特殊性の限界を相對化する。民族の特殊性に拘泥

せず、國家の障壁を低めることを要求するのは、普遍・個人主義の著しい特徴である。世界國家の構想がこの世界觀を基礎とするものであることは、改めていうまでもない。

しかしながら、個人主義は、それにもかかわらず國家を肯定し、國家を必要とする。勿論、個人主義の徹底した形態として、國家を否定する無政府主義がない譯ではない。しかし、それは、人間が公法的な上下秩序を必要としないまでに強い社會連帶の本性を有すると見る樂觀主義の人生觀に立脚するか、しからずんば、國家の權力組織がかもし出す邪惡に對する痛烈な憎惡を根柢とするか、いずれかの場合である。それ以外の場合、すなわち、人間をば神にも惡魔にも愛されるものとする個人主義の形態は、個人を尊重すればこそ、その個人の權益の保護者として國家の權力組織が不可欠であることを認める。そうして、理性的な存在者としての人間は、各自の利益を保全するための手段として國家制度が必要であることを互に承認し、すすんで人間自然の自由の一部を犠牲にして、國家權力の統制に服しているのであると考へる。前にも觸れた國家契約の理論が、それである。故に、國家契約説は、もとより國家肯定論である。しかし、相對的な國家肯定論である。國家は、決して固有價値の擔い手ではなく、唯一の固有

價値の主體たる個人の生活を擁護するための手段に外ならない。そのための的確な方法は、國民の意志によつて作られた法を、厳正に適用・執行して行くことである。しかるに、法は權力によつて執行される。したがつて、國家には權力行使を掌る政府がなければならぬ。しかし、政府に權力が與えられている理由は、それによつてすべての個人の權利と自由とを保障して行くためである。權力の行使は、この目的の範圍内に限定せらるべきであり、その範圍もまた、必要な最小限度にかぎられなければならない。そういう風に考えるのは、國家の肯定ではあるが、消極的な國家の肯定である。それが、國家契約説を通じて具體的に表現された個人主義の國家觀であつた。

ところが、かような消極的な國家觀には、やがて個人主義そのものの立場から重大な修正が加えられなければならないとなつて來た。

前にもいふ通り、個人主義は、すべての個人價値の「平等」の理念に立脚する。それは、さしあたりは、人間の法的な平等を意味する。しかし、個人主義は、すべての個人に對して平等とともに「自由」を保障しようとする。その意味では、個人主義は同時に自由主義である。國

家の存在理由が消極的な形で肯定せられるのは、個人主義のもつ自由主義の面がその國家觀の上に強く反映している場合に外ならない。しかるに、個人にできるだけ多くの自由活動の範圍を認め、國家權力の干渉をできるだけ局限された限度に手びかえさせることにすれば、その結果として激甚な自由競争が起る。それは、人間の間著しい實質上の不平等をもたらす。中でも、自由經濟の結果として生ずる經濟的な不平等は、個人主義の出發點たる平等の理念と根本から矛盾するほどの深刻さを示すにいたつた。その弊害は、單なる法的な機會均等主義によつてはもはや到底救濟され得ない。むしろ、各人に對して法的に平等の機會が保障されているという形式そのものが、その形式の下にますます増大する實質上の不平等をば、單に表面的に糊塗する悪質な欺瞞にすぎないといつて非難・攻撃されることにもなる。この高度資本主義の宿弊を是正するためには、逆に國家權力の統制を強化して、幾何級數的に猛威をふるう資本の力を抑え、經濟上の弱者を救濟することが必要になつて來る。國家が個人の利益を保護するための手段である點に變りはないにせよ、その國家のもつ手段價値は、もはや單に消極的に肯定されるのではなく、積極的に評價されざるを得なくなる。それは、資本主義の高度化とともに――

—空手形と化し去ろうとする人間平等の理念を擁護するために——現れた、個人主義的國家觀の著しい變貌であるといわなければならない。

個人主義の世界觀の枠の中においてさえ、國家價值肯定の態度の積極化をうながさざるを得なくなつて來た同じ事情は、もともと超個人的な共同體の固有價值を高くかかげる團體主義の世界觀にとつては、自己の立場を飛躍的に強化して、普遍・個人主義に對して攻撃を加える絶好の機會となつた。

團體主義は、一方では個人・自由主義と對立し、他方では普遍・人類主義に反對する。それは、普遍・個人主義が世界の大勢であつた時代には、その大勢に壓倒される「保守主義」にすぎなかつた。個人主義の政治原理としての民主主義が最初に勢よく世界に擴まつて行つた頃には、團體主義の政治組織は、「專制主義」であり、「封建制度」であるとして非難の的となつた。しかるに、個人主義・自由主義の描く上昇線が社會經濟上の矛盾に逢著してたじろぎ、民主主義の陣營内にブルジョア民主主義・社會民主主義・共產主義の三つ巴の分裂が生ずるに及んで、團體主義は俄然生氣を取りもどし、逆轉して普遍・人類主義の牙城に總攻撃を加える立場に廻

つた。この總反攻は、いくつかの國々の國內政治の面では、民主・自由主義を排撃する獨裁主義の動向となつて現れ、國際政治の面では、民主主義的な先進資本主義國家を中心として確立された國際秩序を變革しようとする激しい闘争にまで發展するにいたつたのである。

團體主義の世界觀は、民族とか國家とかいうような團體が超個人的な共同體として實在することを認め、これを絶對の價值にまで高める。團體は個人に先立つて實存する全體であり、個人を超越する生命を有し、個人の全存在をその部分として規定する。したがつて、個人は民族や國家の存立・發展のために奉仕すべき手段であつて、それ自身としての目的をもつものではない。個人主義から見れば、個人あつての國家であるが、團體主義からいえば、國家あつての個人である。個人主義の國家觀は國家契約説によつて表現されているが、團體主義の國家觀を代表する理論は、國家有機體説である。しかるに、有機體の部分には、全體の生存にとつて缺くべからざるものと、しからざるものとの差別が歴然と認められる。したがつて、團體主義の社會秩序の指導原理は、「平等」ではなくて、「階層」である。國王が君臨し、獨裁者が威令を布くのは、こうした國家の構造から見れば當然のこととなる。しかも、有機體を構成する部分の