

## 政治哲学と政治的思慮

関口, 正司  
九州大学大学院法学研究院 : 名誉教授

<https://doi.org/10.15017/2740984>

---

出版情報 : 政治研究. 67, pp.1-33, 2020-03-31. Institute for Political Science, Kyushu University  
バージョン :  
権利関係 :

# 政治哲学と政治的思慮

関口正司

はじめに——自己の相対化のための政治哲学

## 一 政治哲学の自己省察

(1) 政治哲学の「当為性」

(2) 正義と効用、そして思慮

## 二 政治的思慮と政治道徳

(1) 思慮による失敗の回避

(2) 政治の世界における当為性

(3) 政治道徳から見た通常道徳

## 三 政治的思慮の民主化

(1) 思慮的教訓の共有や継承の可能性について

(2) 保守的な政治的思慮と政治道徳

(3) 政治的思慮の前提にあるリアリズム

結びに代えて

## はじめに——自己の相対化のための政治哲学

政治哲学は、政治に関する思考、とりわけ、望ましい政治に関する思考と捉えられることが多いのではないだろうか。しかし、その「思考」の意味をよく考えてみる必要がある。哲学における思考は、たんに「考える」というのではなく、徹底した反省的思考（リフレクション）であって、思考という営み自体までも「ふりかえって考える（リフレクトする）」ことを意味している。政治哲学も、「政治哲学とは何か」という問いを含んでいてよい。

さらに、「何であるか」という問いとともに、「何でないか」という問いも必要である。A ≡ Bは命題として形式的に成立しているとしても、それを本当の意味で理解するには（自らに隣接するものや自らを含んでいる上位のカテゴリを意識した自己認識をするためには）、この命題の表面に表われていないA ≠ C、A ≠ D、A ≠ E、……という点まで可能な限り理解している必要がある。A ≡ Bについて、BがAの構成要素を過不足なく整合的に網羅しているかどうかを一通り確認して終わりというのではなく、CやDやE等々に関する実質的知見も欠かせない。したがって、「政治哲学とは何か」の問いに答えるには、「政治とは何か + 何でないか」、「哲学とは何か + 何でないか」、「政治哲学とは何か + 何でないか」のそれぞれに丁寧に答えることが必要になるだろう。とりわけ、「政治とは何か + 何でないか」、つまり政治と非政治の問題は、きわめて重要である。しかし、ここでは、これらすべての問いを抽象的なレベルで論じるのではなく、過去半世紀ほどのあいだに一般的だったように思われるスタイルの「政治哲学」を批判的に取り上げながら議論を進めることにしよう。

過去の思想家の解釈を通じて解釈者本人から見て望ましい政治のあり方を示す——これが政治哲学の著書によく見かけられたスタイルであった。しかし、これで哲学の本領発揮と言えるだろうか<sup>1</sup>。哲学の原点は、ドグマを製造することではなく、むしろ、ソクラテスのように無知の知という見方から、自他が自明と思っているドクサ（思い込み）を問い直し相対化していく営みである。この観点からすれば、政治哲学にとって思想史的研究が欠かさないのは、過去の言説の中に自分と同じ見方や主張を探すためではない。そうではなくて、自分の思考の仕方や枠組自体を、歴史的過去

との突き合わせの中で異化できるからである。答ではなく問いに着目せよというコリングウッドの提言<sup>(2)</sup>は、そのような異化を促進するのに役立つ。

〔補論〕ただし、政治の場において決定的な論証ができず歴史的な偶然としか言えない見解だからといって、ドクサとして全面的に排除すべきかどうかは、この意味での相対化それ自体から答が出せるわけではない。相対化は手段であって目的ではない。完全な誤謬や背理ではなく部分的真理を含んでいるような場合のドクサの扱いは、政治的思慮の見地から判断するしかないだろう。仮に、ドクサへの批判だけが哲学の任務だと考えた上で、そうした哲学と思慮の性格を帯びた政治哲学との違いを強調したのであれば、ここが両者の分岐点になると言えるのかもしれない。しかし、そのような違いを容認してよいのかどうかは、まだ、オープン・クエスチョンである。たとえば、相対化の意味まで反省的に考えるのが哲学の営みであるとすれば、哲学の側でも、人間の実践の領域でドクサの全面的排除に意味があるのかどうかや、思慮や共通感覚を手掛かりに相対化の意味を捉え直してみる必要性や妥当性についても、考え抜く必要があるだろう。これは政治戦術や説得技術のレベルでの妥協や迎合を許容するのは別次元の問題であって、言わば「思想の身体性」の次元の問題である。自己目的化した相対化や白紙還元は、文字通り非「常識」で当事者の精神を破壊しかねない面を持っている。「人を殺すのはなぜいけないのか」を抽象的に問うような精神状態を想像してみればよいだろう。ドクサを批判し続けたソクラテスがポリスの判決に従ったことは、象徴的な出来事のように見える。それは、この問題に対する直接的な答というよりも、むしろ、問題の存在自体を文字通り命懸けで提示した、ということだったのではないか。

論理一貫した体系の構築などめざすべきでない、とまで言う必要はない。しかし、そうした体系知はたとえ可能で有意義だったとしても、それが本当に包括性を成就しているのであれば、ヘーゲルの言う「ミネルヴァのフクロウ」の知であって、一時代の終わりにようやく可能になる知である。ただし、歴史は終焉しないから、そのときにはすでに、新たにカバーすべき領域やそれを包摂できる新しいパラダイムが必要な次の時代が始まっていることを忘れてはならないだろう。

ともかくも、哲学には、体系構築以外にも重要な仕事がある。つまり、気がかりな現実の課題を意識しながら、つねに自らと自らの時代や社会とをふりかえり、自明性の中で安逸をむさばらないように努めることである。そういうソク

ラテスの哲学観がもっと強調されてよいだろう。歴史に徹した思想史的探究は、それ自体としての価値を持つだけではなく、このような反省や相対化に欠かせないものでもある。政治思想史と政治哲学は、一方を他方に還元すべきと考えたり双方を相容れないものと見たりする必要はない。また、この数十年のあいだに見られたように、衝突回避のためにたがいに視線をそらすような消極路線をとる必要もない。両者はむしろ、相互補完的なものと見た方が建設的である。

## 一 政治哲学の自己省察

### (1) 政治哲学の「当為性」

政治哲学が、自らの営みに対する反省・相対化という重要な要素を含んでいるからといって、そのことは、政治哲学が「当為すべき」の議論に関与すべきでないという主張に必然的につながるわけではない。とはいえ、「べき」を語る前に「べき」の意味を考え意識する必要があることは、強調しておくべきだろう。

しばらく前から、「規範的政治学」と「実証的政治学」という二分法が、しばしば、自明であるかのように用いられることが多くなったように思われる。しかし、「実証」の方はさておくとして、ここで言われている「規範」とは、いったい何なのだろうか。政治的な秩序や制度は、これこれの原理にもとづいてかくある「べき」だ、ということなのだろう。しかし、「べき」(当為)とは、政治哲学において何を意味するのか。人々はなぜ、政治哲学者たちの説く多種多様な、対立することも多い「べき」論のどれかに従う「べき」なのか。この論点が棚上げされたまま、どの「べき」論が正しいのかが論議され、さらには、「べき」の議論自体がそもそもいかがわしい権力的な議論なのだという、「べきと主張すべきでない」という形をとった、「べき」論のバリエーションすら出てくる。

規範や当為が何を意味するのか、それが問われずに自明のものとして議論が進んで行くという傾向は、つねにあったことなのだろうが、私の個人的印象では、ロールズの『正義論』が登場して以降、とりわけ顕著になったように感じられる。実際、一九七〇年代後半から一九八〇年代にかけて語られた「政治哲学の復権」は、ロールズのこの書物を抜き

には考えられない。ただ、当時からの変わらない私の印象は、『正義論』のどこが、いやそれ以上に『正義論』をめぐって行なわれていた議論のどこが、政治哲学なのか、ということである。道徳哲学だというのならわかる。統治や権力とそれをめぐる人間の心の動きを深く掘り下げることもよりも、権力は何をすべきか、その道徳的根拠はこれだ、という点が主題であるように見受けられたからである。ロールズの登場によって、政治哲学の「規範性」は、道徳哲学的なものとして受け取られる傾向が強くなったように思われる。さらに、ロールズ流の契約説やカント的倫理学ばかりでなく、ライバルの功利主義の側でも、政治や権力についての洞察の深さで競うのではなく、もっぱら道徳哲学の場で張り合っていたように見える。<sup>(3)</sup>

道徳哲学による基礎付けに集中する風潮は、日本だけでなくイギリスにも及んでいたようである。そのことは、当時、これについてジョン・ダンが批判的に書いていたものにもうかがえる。ダンは、政治哲学のとるべき方向はそうではなくて、政治的な因果性をしっかり見据えた政治的思慮に沿った探究のはずだ、と力説していた。<sup>(4)</sup> これ以降の私の議論は、ダンのこの指摘に共鳴し刺激を受けて、私なりに積み重ねてきた考察と探求の途中経過を披露するものである。

## (2) 正義と効用、そして思慮

唐突のようだが、最初に、ルソーの『社会契約論』の冒頭部分を取り上げてみたい。効用・正義・思慮と当為との関連の仕方を示している一つのモデル・ケースと言えるからである。ルソーは次のように書き始めている。

私は、人間をあるがままの姿でとらえ、法律をありうる姿でとらえた場合、社会秩序 (ordre civil) のなかに、正当で確実な統治 (administration) 上のなんらかの諸原則があるのかどうかを研究したいと思う。私は、正義と効用 (la justice et l'utilité) がけっして分離しないように、この研究のなかで権利 (le droit) が許すことと利益 (l'intérêt) が命ずることをつねに結びつけるよう努めよう。<sup>(5)</sup>

「正義と効用」を分離せずにつねに結びつける、というのは何を意味するのだろうか。少なくともルソーの概説書レベルでは説明されていない論点であろう。「効用」や「利益」といった言葉は、規範的議論であるはずの、議論に似つかわしくない言葉として読み飛ばされているようにも思える。

しかし、ともかくもルソー本人は、「あるがままの姿」の人間を前提として、つまり、孤独な自然人でも聖人君子でもないふつうの人間を前提として、彼らにとつて利益にもなり正義にもかなう望ましい法律を具備した政治体制は「ありうるか」を考えてみる、と明確に宣言している。ルソーは、正義にかなうものしか「利益」と呼ばないといった、一般的な理解と衝突するような利益の特異な定義はしていない。定義ではなく事実の問題として、本人にとつて長い目見て本当に利益になるという判断が、つまり、本人が思慮を働かせた（合理的に計算した）上での判断は、正義にかなった結果につながる、という見方をしているのである。この思慮が働く（社会的契約の時点では相互の権利尊重となるわけで、「無知のベール」とよく似た議論になる。少なくともこの文脈で、正義論と功利主義とをことさら仰々しく対立させる必要はない。<sup>6</sup>）正義と効用の泣き別れは、カント倫理学に始まるのであろう。利益などという感性的契機を道徳に持ち込むなど論外、ということである。しかし、カントによるルソー理解そのものを理論的にどう評価するかはともかく、少なくとも後世の人々がルソーをカント的に読むのはアナクロニズムの誤りに陥ることになる。

ルソーの議論では、社会契約のモーメント（瞬間・契機）に契約当事者たちの思慮が作用している。自由な同意の形で社会契約を結ぶことは、当事者たちにとつて、正義と利益のいずれにもかなっているのである。カントの定言命法が作用しているのではない。実践理性の捉え方が違っているのである。さらに、同意にもとづいて政治的義務を負う点という大前提をふまえれば、道徳的自由の意味内容もカントと同じとは言えないだろう。<sup>7</sup>

ところが、思慮に導かれる社会契約に、ルソーは一つの大難問を見出してしまふ。これは社会契約説の成立そのものを大いに危うくする挑戦的な問題設定で、ルソーを作為的な秩序形成のための社会契約説論者とする解釈にとつては最大の弱点となる。立法者の必要性という問題である。ルソーによれば、人々の思慮だけでは不十分である。適切な原則

に則した契約の趣旨が実現されるような具体的な国制の設計には、立法者の超人的英知が必要となる。しかも、設計上の工夫の細目を持つ意味を契約当事者たちはまだ経験不足で評価できないので、また、そうした工夫を実際に機能させるのに必要な道徳的習慣（習俗）が確立していないので、国制を導入するときには、立法者は超人的な英知ばかりでなく超人的な権威を持つことで、人々の信従を確保しなければならない。また、無私の立法者でなければならず、人々の信従につけ込んだ悪行は許されない。しかし、社会契約の時点で、都合よくこのような無私の超人的立法者がいてくれる保証はまったくなくない。むしろ神話的な奇蹟と言うべきだろう。作為的な秩序形成は、ここで、現実にはありそうもない歴史的な僥倖、という偶然性の問題に直面せざるをえない。

ルソー本人はと言えば、ジュネーブ共和国にとって立法者のな役割を果たした人物としてカルヴァンに言及することで、歴史的に解決済みの問題として片付けてしまう。実際、ルソーにとつての喫緊の実践的課題は、これから立法者を採り求めることではなかった。課題は何よりも、すでに比類のない完成品である（はずの）ジュネーブ国制の当初からの正統性や卓越性を為政者や市民に想起させ、それによって国制の劣化を防止することであった。既存の（と主張される）国制の保守を訴えるという点では、バジョット『イギリス国制論』と同じであり、『社会契約論』は『ジュネーブ国制論』と呼び替えてもよいぐらいである。こういう趣旨だったから、これからどうやって立法者を採るかという難問への取り組みは、不要な作業として割愛できたのである。

〔補論〕実のところ、立法者論というのは、ルソーばかりでなくマキアヴェリの場合もそうだが、これから新規に秩序を構築しようとする革命的議論との相性はよくない。たしかに、千年王国論やレーニン主義のように、エリートである選民や前衛に立法者の役割を特権的に認める主張もあるだろう。しかし、本物の超人的立法者であれば人々は黙って従うのだから、ことさらその正当性をアピールする必要はないわけで、自己正当化論を声高に主張しても、当事者以外の人々にとっては説得力のない党派的主張に響くだけである。立法者論は、むしろ、黄金時代の過去を賞賛し、それに張り合えるような立法者が現在では存在しえないという人々の実感をテコにして、古来の政治体制からの逸脱を戒める議論に好都合なツールなのである。こうした立法者論を、自由平等を趣旨とする人民主権だけに正統性を認める社会契約説・同意論に接続させるルソーの議論は、超論理的な力業としか言いようがない。



ただし、これからの議論との関連で重要な点であるが、完成度の高い国制の成立が立法者の登場という歴史の偶然に依存するという難点に関しては、エスケープ・ルートがある。歴史的事件に頼らないという意味でのすっきりした解決ではないし、一世代の革命的で主体的な作為（つまり新規の社会契約）ということにもならないが、超人的立法者に頼らないで済むルートである。それは、国制を歴史的な偶然と各世代の努力との複合によって生成したものとして捉えるという、歴史的现实に即した見方をとることである。立法者の超人的仕事は、長い歴史的经验（その多くはおそらくは失敗の経験）の中で思慮に即した努力としてくり返された、さまざまな修正や改良の累積物に置き換えられることになる。パークやウィッギズムの論者たちの論法である。マキアヴェリが、ローマにはスパルタのリュクルゴスのような立法者はいなかったが、歴史的な好運と質実な国民の気風によって、長続きするよい国制ができたと観察しているのも想起される。<sup>(8)</sup>

## 二 政治的思慮と政治道徳

### (1) 思慮による失敗の回避

ここで、当為と効用との関係という議論をさらに進める前提として、思慮について私が以前書いた論考では取り上げていなかった問題を取り上げておきたい。アリストテレスによれば、思慮的判断は経験によって磨かれる一方で、あくまでも蓋然的判断であって、判断結果は一義的なルールとして定立できない。また、思慮的判断に従うことは、経験則に単純に従うこと（先例遵守）とは本質的に異なるものとみなされている。状況は個々に異なりながらも、経験を積んだ思慮ある人は、一〇〇パーセント確実というわけではないにせよ、それぞれの状況にふさわしい判断をすることが多い、というのである。場数を踏むことによって、千差万別の個々の状況の中で、ある特定の具体的な行為を適切なものとして直感的に判断できる「型」のようなものができると考えられているようである。<sup>(9)</sup>

それはそうだろうと納得できる。しかし、これはかなり名人芸的なレベルの話で、敷居がずいぶん高い。そうした

高いレベルの思慮があることはたしかである。プロの政治家や行政官には必須とされるべきものであろう。一般市民も、自分が十分に経験を積んだ領域では、ベテランとしてこういうレベルの思慮を働かせている。しかし、現代デモクラシーでは、ダンの言う「思慮の民主化」<sup>10</sup>が必要とされているのだとすれば、政治領域で一般的に期待できるレベルの思慮のあり方はないものか、あるいは、思慮にもとづく教訓として経験の浅い人にも伝えられるものはないのか、という問題が出てくるだろう。「型」を取り上げた私の以前の論考では、この問題が積み残されたままであった。

その後、これに対する私なりの当面の解答を引き出す際のヒントに偶然、出会うことになった。ヒントとなったのは、ハイエク『法・立法・自由』の次の一節である。

原理はそれらが理性にもとづかない偏見にすぎないもののように、すなわち、あることが単に「なされない」という一般的感情のように見えるとき、より有効な行為の指針であることが多い。<sup>11</sup>

たとえば、大人がいろいろな思惑から、「このおばちゃんはやさしい人だから仲良くね」と子どもに言って聞かせても、子どもは直感的に「このおばちゃんは意地悪だからいや」と感じ取り、頑として言うことを聞かないという場面を想像すればよい。行為を指示する何らかの原理は、こうした理屈抜きの直感のような響きとともに行為者に訴えてくる場合には、行為に対する強い決定力を發揮する、とハイエクは言っているわけである。ハイエクのこの一節には、なぜそのなのかの説明は付随していないが、注目されるのは、行為を指示する原理が「しろ」ではなく「するな」の方向に働くものとして取り上げられている点である。人間が幼児期に母親からくり返し受けていたような不作為の指示（「そんなことをしちやダメ」）であることが、本能的警戒心とあいまって、強い決定力を持つのではないかと考えられる。

思慮の指示も、少なくとも原初的な形では、「具体的なこれをせよ」ではなく「その種のことはやめておけ」であって、それがあつた程度人々を従わせる力を持つのも、元々が、もたらされる害悪を強く想起させる不作為の指示だからなのである。<sup>12</sup> 思慮にもとづいて何か思い切ったことを（特に害悪を避ける目的で）する場合もありうるが、思慮の本来的な着

眼点は、ごくまれな独創的成功の道筋ではなく、思い切った選択も含めて悲惨な失敗を避けるために配慮すべき事柄と見た方がよい。ベテランの強みは圧倒的な連戦連勝ということよりも、決定的な失敗をしないところにある、と言えるだろう。特に政治においては、たいていの場合、これでも上出来と言うべきである。そう考えると、経験を積むことと思慮の習得との相関関係の一面（すべてではないにせよ）が浮かび上がってくる。

成功は、高いレベルの独創的なものであればあるほど、状況ごとに条件は不可避的に異なってくる。柳の下に二匹目のドジョウを探すべきではない（これ自体、「あのあたりを探せ」という具体性のある積極的指示ではなく、一定の種類（クラス）の行為に関する「するな」を基調とした思慮的格言である）。他方、悲惨な失敗例は、状況が多少異なっても、共通する要因が働いていることが多い。たとえば、政党のリーダーが前の選挙で大勝したために舞い上がり、次の選挙直前に「そんなことを言ったら、たいていは失敗するよね」と言わざるをえないような尊大な発言をしてしまう例を想起すればよい。いつでもよくある話なのである。表にまとめると次のようになる。

成功 → 積極的指示（しる）	具体的事例 $S_1, S_2, S_3, \dots, S_n$	独創的で高い水準の成功は、状況に適合した一回限りの、非常に多くの要素の組み合わせを必要とする ↓ ルールで一般化できない
失敗 → 消極的指示（するな）	具体的事例 $F_1, F_2, F_3, \dots, F_n$	状況の違いを問わず、わずかの決定的要因があるだけで失敗をもたらす（失敗しないのは例外的） ↓ ルールでかなり一般化できる

考えてみれば、思慮的な格率はばかりでなく、そもそもルール全般が本来的に、モーゼの十戒のように「するな」が基本である。

他方、高度な成功のために、「せよ」とルールで一般的に命じても千差万別の事情の違いに対応できない。個別的に命令しても、命令する側が当事者以上に個別の事情を知っているわけではないから、成功につながる可能性は低いし、

さらに、個別的命令即ち政令による支配、という恣意的で専制的な支配<sup>14</sup>にもつながる。個別具体的な事例で独創的な高いレベルの成功を収めるには、失敗を避けるための慎重さばかりでなく、それ以外のものが必要になる。つまり、当事者の豊かな想像力や行動に移る大胆さと決断力、それに、周囲が挑戦を許して見守るような自由な雰囲気である。

## (2) 政治の世界における当為性

権力と政治がもたらす悲慘を可能な限り制御し抑制することは、言うまでもなく、人間社会にとって決定的に重要な課題である。そのために知見を広げ知恵を絞ることは、政治学や政治哲学の本来業務に属している。それとともに、政治家や市民の政治的思慮にとっても本来的な課題と言うべきだろう。

ここであらためて考えてみたいのは、こういう意味での制御や抑制を人々に指示するという点で、政治的思慮はどんな力を持っているのかである。思慮は、個人の生活のさまざまな次元において、冷静に長い目で見た自分の利益を考えその実現手段を選んでいく心の習慣を意味している。これを前提に、私としては、特に政治的な場で個人や集団が働かせる思慮だという点を強調したい場合は、「政治的思慮」という言葉を使うことにしている。これまでの議論をうけて言えば、政治的思慮は、何よりもまず、政治の世界で生じる悲慘を避けるために現実を合理的に探究する能力、いやむしろ、心の持つ諸能力をそのように方向付けるエートス（心の状態）<sup>15</sup>ハビトゥス（心の習慣）ということになる。

もし、当為性という言葉を使いたいのであれば、政治的思慮の指示に内在する人々を従わせる力が、政治的思慮の持つ当為性と言えるだろう。<sup>15</sup>そうした当為性は、政治の世界では政治的思慮の有無が、個人の利益と、個人の利益の中に含まれている共通利益（公共的な利益）のいずれにとつても致命的な結果につながる、という現実から生じている。政治的思慮の当為性は、影響の深刻さや及ぶ範囲の広さのために、個人的な行動領域での思慮よりもはるかに強くなるだろう。

政治の世界における種々のこうした当為の集積を、ひとまず便宜的に、（ミルの用語を借用して）「政治道徳」と呼んでおくことにする。<sup>16</sup>人々に要求を課す際の力や、要求の内容や性質は、通常の道徳から直接に引き出せないもの（特異な

場合には通常道徳と対立するもの)を含んでいるという意味では、政治道徳は、心情倫理に対立する責任倫理(ウエーバー)や、バーリンが指摘しているような、通常道徳に対立するマキアヴェリの道徳の別名と言ってもよいだろう。つまり、政治道徳は、心情倫理やカント的倫理といった政治の外の世界における規範とは別に、一つの固有な完結したものとして存在している(他の道徳体系とつねに絶対的に両立不可能だということではないにせよ)、ということになる。そうだとすると、政治哲学が政治的思慮に沿った探求であろうとする限りでは、政治哲学に固有の、当為性は、政治的思慮の指示<sup>17</sup> 政治道徳に由来することになる。

政治の世界における当為を「道徳」という重い呼び方で扱うのは、それがたんなるゲームのルールのような任意的なものではなく、何らかの不可避的な道徳性を帯びているという理解にもとづいている。その道徳性は、多数の人々を巻き込む結果に対する責任というところに端的に示されている。<sup>17</sup> その限りでは、帰結を重視する功利主義倫理と重なる面がある。シンプルな功利主義(アクト功利主義やルール功利主義)との違いがあるとすれば、政治道徳は、個別行為の公的な効用(アクト功利主義の評価視点)と、行為を一般的に規制するルールの公的な効用(ルール功利主義の評価視点)とを、個別状況に即して柔軟に比較考量する点だろう。

政治の世界に固有の当為性は、政治的に可能でかつ政治の目的に適合した事柄はすべきだ、そうでない事柄はすべきでない、ということの基本としている。政治の目的は、現実にはいかがわしいものも入ってくるにせよ、人間生活における政治や権力の必要性や効用を多少なりとも認めるのであれば、すべてをいかがわしいとまでは言えないから、その限りでは是認して従うことを万人に求めるだけの資格はある。また、こういう意味での当為性は、洋の東西を問わず、人類の歴史と同じ古さを持つているはずである。その効力の不十分さによる悲惨な事例が尽きないことはたしかだが、しかしその一方で、ある程度の効力を発揮していなかったら、人類はとくに滅亡していただろうことも否定できない。<sup>18</sup>

政治道徳の当為性の特徴として見落とせないのは、因果性認識が重要な地位を占めていることである。政治の世界が、さまざまな因果関係によって成立しているのであれば、望ましい物事であれ悲惨な物事であれ、その因果的経緯を合理的に理解する必要と可能性とがあるからである。政治道徳は、通常道徳や心情倫理とは異なり、望ましいことを個別

の事情とは無関係な形で一律に命じるのではなく、個別の事例において因果関係の認識に裏付けされた実行可能性をふまえてきちんと結果の出せることをせよ、と指示する。現実のさまざまな制約の下では、残念ながら、より少ない害悪を結果としてもたらす行動を選ばざるをえないことも頻繁にあるだろう。

因果性をふまえた政治的可能性の探求は、探求者の個人的な好き嫌いや主義主張の問題ではなく、公共的な見地からの必要性の有無の問題である。もちろん、この見地からでも見解の相異は生じるだろう。しかし、公共的な見地からという前提の共有が要点である。そうした共有がある限り、多様な見方を根絶しようとすることは、かえって得策ではない。むしろ、それらを、よい統治という共通利益を追求するための発見的契機を提供する資源と考えることが、それ自体思慮にかなっているだろう。<sup>19)</sup>

### (3) 政治道徳から見た通常道徳

政治道徳と普通の意味での道徳（カント的倫理に限らず、世間一般の常識道徳も含めて）との関係については、対立を強調するだけでは不十分である。なぜなら、政治道徳は、必要かつ可能であれば、普通の意味での道徳（以下、通常道徳と略称）を尊重するからである。政治学の基本に立ち戻れば、権力の実効性は、物理的な力だけで担保されるのではなく、被治者による当該権力の正統性の承認を必要とする。正統性にはいろいろなタイプがありうるにせよ、いずれも被治者が納得して受け容れられる統治のあり方と関連しており、被治者が現時点で持っている利益や道徳感情を必要としないのに損ねるような統治行動を制約する性質を持っている。権力者には、ことさら被治者の反発を招く統治行動によって被治者からの信頼や自らの権力の正統性を揺るがす必要はない。そういう逸脱は、自らの権力を危うくするという意味で無思慮＝不合理なことであり、同時にまた、権力に存在意義を与えている公共的必要性に応えないことでもある。

権力者の観点からすれば、権力を維持しつつ権力によって一定の目的を達成するのに「必要」なことをするのが「合理的」であり、だからこそ、そう「すべき」だということになる。その限りでは、権力者は通常道徳それ自体によって



は義務づけられてはいないが、合理性からの指示に従って、必要であれば通常道徳を尊重「すべき」だ、ということになる。目的のために効果的手段を選ぶことが思慮だとすれば（アリストテレスは正しい目的に限定し、悪い目的に適合した手段を選び取るのは思慮ではなく「怜悯」と呼ぶべきだとしているが、政治には公共的必要を満たすという意味で正しい目的も現実に含まれているということを前提とすれば）、権力維持の観点から合理性を追求することも、思慮の働きと言える。損得の絡んだ目的に関する行為の指示は、「……ならば、そうせよ」という仮言命法であって、真の道徳律の条件である定言命法の要件を満たしていないというのがカント的倫理の考え方だが、ここでの思慮の指示はたしかに仮言命法である。にもかかわらず、権力自体の合理性の観点からでも、定言命法や通常道徳の指示に従った場合と同様の立法や政策を追求することはありうる。権力者の立場から考えても、思慮を通じて政治的効用と通常道徳の考えている正義とが一致する場合もありうる。潔癖な道徳家の見地からは、損得勘定のな合理性追求から通常道徳を尊重するのは「動機が不純」ということになるだろうが、通常道徳に反する行動から悲慘な結果が生じるよりは、はるかにましである。他に選択肢がない場合、おそらく常識的な市民・被治者は思慮を働かせて、このまじな方の行動を、より悪くないものとして受け容れるだろう。

政治の世界に固有の当為性とは、すでに示したように、政治的に可能でかつ政治の目的に適合した事柄はすべきだ（そうでないことはすべきでない）、ということである<sup>(20)</sup>。政治の目的には、人類存続のためのミニマムな条件の充足が必須なものとして入ってこざるをえない。これに上乘せする形で、宗教や文化の洗練によって生じた必要に応じて、さらに人間味のある規範的要求（たとえば、厳密な形での人権や平等）も追加されてきた（上乘せが権力者の都合に合わせて歪曲される可能性や事実は大いにあったとしてもである）。それとともに、最小限の秩序確保を超える余裕があつてこそ実現可能であるような高度な道徳的要求がそれ自体として独立した地位や権利を持つ、と主張する道徳主義も登場してくる。そして、これが社会で支配的になれば、権力者もそのディスコースに沿って自己の行動を正当化するようになる。こうしたことが、統治行動を改善しその品位を高めるのに一定の役割を果たす場合もある。その点では、道徳主義にも重要な効能がある。何であれ正論として受け止めるべきものには、異論を許さない権力的な性格を帯びることもあるた

めに、権力志向の不純な動機からの便乗という、不当で不快なものがつきまとうこともあるが、だからといって偽善としてまると退けるのは、より悪くない結果を選ぶりアリズムに反する。とはいえ、もちろんこれは、道徳主義が政治の世界を制覇したことを意味してはいない。<sup>21)</sup>それが意味しているのは、道徳主義が一定の望ましい政治的役割を實際に果たしているとすれば、権力者には(主権者である国民も)、必要かつ可能な場合には道徳主義の要求を受け容れる政治的に合理的な理由がある、ということである。

マキアヴェリのアリズムは、こうした点をしっかりと見ていた。マキアヴェリは、バーリンが言うように二つの相互に独立した道徳の存在をひるむことなくはつきりと示したという点でたしかに独創的だが、今の議論の文脈で言えば、マキアヴェリが卓抜しているのは、それ以上に、あくまでも政治道徳の見地から、政治道徳が通常道徳と相容れる場合と相容れない場合とを見分け、それぞれの場合に即した行動方針を示したこと、しかも、二つの場合が切り替わる時点を見分ける思慮と、その判断に従って直ちに行動方針を切り替えられる決断力や力量の必要性と重要性を強調したところにある。ついでに言えば、そうした切替を一人の人間(君主や指導者)が時代や時流の変化をふまえてくりかえすのには限度があるという見地から、マキアヴェリが、指導者の交替をあらかじめ見込んでいる統治形態(共和政)の有利さを説いていた点も忘れられない。<sup>22)</sup>

### 三 政治的思慮の民主化

#### (1) 思慮的教訓の共有や継承の可能性について

政治的思慮の指示としての政治道徳が、洋の東西、時代の新旧を問わず、政治の営みに必然的に関連していたとすれば、少なくともベーシックな次元では相当程度の普遍性を持つものであることが推測される。重要な点なので強調しておく、この普遍性は、哲学者や思想家の頭の中で考えられた理念・観念の普遍性ではなく、現実における必要と経験の普遍性である。リップマンは「公共の哲学・公民道」の源流に関する議論の中で、アレクサンダー大王やローマの万



民法に言及していたが、異なるいくつかの社会を統合する帝國的支配や各社会の相互交流を律する万民法という考え方も、こういう意味での普遍性と関連している。<sup>(25)</sup> 道德主義には宗教や文化・文明の刻印が強く、それらが異なっている他の社会での受容は難しくなりがちだが、政治道德の方は、少なくともコアの基本的な部分は、社会と統治の存続の基本條件として、かなりの共通性を持つだろう。そうした共通性についてどこまで一般化できるのか定かではないとしても、ともかくこの点での期待が多少なりとも持てないと、世界全体が少しでも改善され、あるいは少なくとも劣化が抑えられたり、「文明の衝突」が回避されたりという点で、絶望的な見通しにならざるをえない。それは、本来はかなり異質な諸文明が現代世界の諸条件の下で、「文明の接近」という様相を示し始めたとしても変わりないだろう。いや、似通ってくればくるほど、残っているわずかな差異の根の深さを見落したり軽視したりする危険が高まるかもしれない。こうした問題認識の試金石となる現代的事例は、多文化間での「寛容」の問題である。種々の道德主義がそれぞれの立場から（たがいに関立不可能かもしれない）理想論的な寛容論を説くだろうが、最も緊要なのは、さしあたり実現可能な衝突防止や共存にとつて必須の条件と方策を探索しそれらの共有を促す思慮的議論である。<sup>(26)</sup>

生き残りのための共存に向けた合理的行動を導く仕組は、多重的にできているように見える。最も原初的なものは、動物と共有している本能レベルの仕組である。しかし、人間の場合はこれではまったく不足であるために、法や道德などの規範が必要になっている。とはいえ、規制や規律を死活的に必要とする行動類型（行為のクラス）であればあるほど、それに対応する基本的な規範は、文明や文化の相異を超えた一般性を持つように思われる。ただしこれは、くり返して言えば、理念の普遍性の問題ではなく必要と経験の普遍性の問題であつて、この点で、政治哲学は、普遍的理念による基礎付けがあれば個別具体的問題は解決される、という観念論的誤謬に陥ってはならない。また、それとは逆に、普遍的な語られ方を、独断的な観念論ではないかと警戒して一律に拒否することも望ましくない。政治の世界でも、政治秩序の機能と存続にとつて根本的なレベルの行為類型については、文化や歴史を超えた経験次元での共通性があり、だからこそ、われわれも西欧政治思想の古典を読んで、多少なりとも理解できるのだと言える。完全に通約可能であるとはまでは言えないにしても、かなりの程度の通約可能性があるからこそ、差異から生ずる対立を緩和する可能性も残さ

れている。また、こうした一般性があるということは、政治道德の思慮的性格に由来する「……するな（……するの）は得策 Policy ではない」という指示は、空間的広がりを持ちうるばかりでなく、世代を超えて継承される教訓やルールとなる可能性も意味している。

ただし、以上の論点には重要な限定が必要である。これは、公共的決定には、とりわけ現代社会の場合、二つの側面があること<sup>27</sup>から生じてくる限定である。法律や政策の決定には、既存の利益の保護といういわば消極的で保守的な側面と、利益の創出や増進という積極的な側面とがある。一般的な教訓にしやすい形での思慮の守備範囲は、これら二つの側面のうちの保守的な側面に限られている。<sup>28</sup>

この消極性・保守性は、法の支配の概念と不可分である。なぜなら、法に定められた利益や権利を無差別平等に保護し、正当な理由なしの特権的処遇や差別を排除するというのが、法の支配の趣旨だからである。しかも、法の支配の原則は、私人間の権利侵害ばかりでなく、権力者による国民の権利の侵害も許容しない。その点で、法律は、権力を委ねられた人々が統治を行なう際の手段である一方で、統治行動を一定範囲に限定することによって、権力者の権力を制限する手段でもある。したがって、法律を制定して形式的な法治主義の外観を取ることではできても、その法律が権力者の恣意的な権力行使を制限するという意図や効果をとまならない<sup>29</sup>なければ、法の支配が実現されているとは言えない。

アリストテレスの国制分類が示しているように、法の支配のこうした特徴が十分に発揮されるには、満たされていないければならない前提条件がある。つまり、法律が共通の利益の維持や確保を意図して制定されている、という前提条件である。共通の利益よりも国制の支配的地位を占める人々の利益を重視して法が制定される国制は、アリストテレスの言う逸脱した国制である。また、多数者の意思や利益を考慮することは共通の利益の尊重につながる場合が多い<sup>30</sup>という点<sup>30</sup>が、民主政という国制を正当化する論拠になるとしても、この事實は蓋然的なものであって必然的なものではない。多数者が、少数の統治担当者の行動を民主的に監視し統制するという点で、有益な役割を果たすと期待してよい一方で、制度的仕組ばかりでなく多数者の精神的習慣の中に、個人の利益や権利への不当な侵害を自己抑制する契機、つまり、そういう意味での消極性・保守性が存在しなければ、民主政は多数の専制になる。このように見ると、法の支配の実質

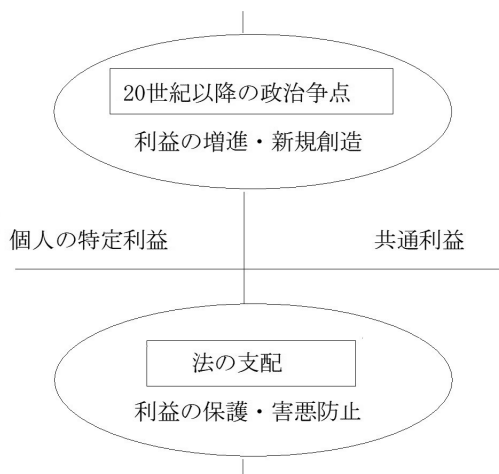
性を最終的に確保するのは、国制に関する成文の基本法（憲法）である以上に（これももちろん重要だが）、国民全般の政治道徳であることが、はつきりしてくる。このような消極性・保守性にもとづいた法の支配の原則を尊重し、これを欠いた支配体制を専制と呼ぶことは、アリストテレス以来の西欧における古典的政治学の伝統であった。

しかし、この伝統は一九世紀末以降、動揺し弱体化する。その最大の要因は、法律や政策の決定におけるもう一つの側面、つまり利益の創出や増進という積極的な側面が、かつてないほど重視され始めたことにある。行政のサービストそれを担う組織の拡大、福祉政策の導入や促進、自国の経済的利益や国家的軍事的威信を高めるための帝国主義的政策など、国家に対して、国民あるいはその一部の階層の利益を増進したり新規に創出したりする企てが強く求められるようになった、ということである。政治イデオロギーの違いを超えて共通するこの強い流れは、二〇世紀に入って二度の全体戦争・総力戦を各国が経験する中で、国民総動員の必要性和表裏一体をなす普通選挙権の導入（デモクラシー化）と結びついた。これは、古典的政治学が想定していなかった、あるいは、少なくとも十分には想定していなかった状況である。各人の利益や自由の保護という消極的発想では、政府による各人の利益の増進や創出をめざした積極的政策について評価し批判する原則が立てにくいのである。一八世紀にヒュームが公債政策に警告を発したり、国民を動員し武装させたフランス革命をバークが危惧したり、といった鋭敏な先駆的な反応はあったが、それらはむしろ例外的なものであった。たとえば、現代の政府の経済施策への批判や評価は、ハイエクが試みたように市場の理念や原理から行なわれる例はあるにしても、そのハイエク本人も重視している法の支配の原則そのものから明快でわかりやすい結論を引き出すのは難しそうである。政府の積極的な関与が共通の利益の増進に役立つという見方は、その具体的な実現方針で対立することがあっても、一般論としてはすでに強固な国民的なコンセンサスになっているからである。

国民の利益や権利を消極的に保護する法の支配の原則では十分に対応できない公共的決定の領域が拡大し、そのためにこうした保護の原則の地位が相対的に低下する一方で、公共的決定の正当性を「民意」と呼ばれるようなものによって担保することが、デモクラシーの趣旨にかなう、という考え方がますます強くなっている。多数者あるいは社会的影響力の強い勢力の支持する公共的決定が、本当に共通の利益にかなっているのかどうかを判断する基準は、現時点多

数の支持がある、あるらしい、という点以外には見つけにくくなっている。しかし、たとえば、財政収支の改善を図らずに赤字国債の発行を積み上げていくことは、たとえ、民主的な決定の結果だとしても、「世代エゴだ」という後続世代からの非難は避けられないだろう。ところが、民主的決定が政治的思慮を欠く場合でも、現状では、そのような決定を批判し評価する明快な原則や基準をわれわれはまだ持っていない。

この問題領域を図示すると、下図の上半分ということになるだろう。上半分の部分については、これを評価したり規制したりする原理としては、これまで、パレート最適や格差原理などが提案されてきた。しかし、一般原理では確定できず個別事例ごとに思慮的に判断せざるをえない場合も少なくないだろう。上半分の領域での公共的決定の内容は、当然のことながら未来の出来事に関して有益だと蓋然的に判断した上での決定であって、実施後に個人や社会全般に対する不利益が判明する場合も少なくない。仮に一般原理で意図やその実現策を事前評価できる場合であっても、そのことが、意図された結果まで保証するとは限らない。そのため、決定に関与する人々に結果を予見する責任や、結果が生じた後で結果に付随した損害を補償する必要があるなど、実践上のさまざまな問題が起こりうる。また、原発政策の場合のように、決定に先行する事前のリスク評価が非常に重みを持つこともある。この場合はおそらく、何らかの明確な原理によるすっきりした解決を期待するのは難しいだろう。<sup>31</sup>このように、上半分の部分の問題領域は論争可能性が高く、それが、全員あるいは多数の合意や決定のとらえ方に反映し、さらにデモクラシー概念の曖昧さや多義性にも大きく影響していると考えられる。



しかし、上半分の領域が困難な問題領域であるのはたしかだとしても、そのために生じている思考上の混乱を多少なりとも緩和する方策はある。その第一歩は、利益や権利の保護という古典的なアプローチが適用でき適用すべきでもある範囲をはっきりと見きわめることである。その適用範囲は、上の図では、下半分の部分である。この下半分の部分は、ロールズの辞書的優先と同じような形で、上半分のどんな決定によって左右されることなく優先的に尊重してよい部分である。つまり、上半分の決定がどれほど大きな利益をもたらすとしても、下半分の利益保護という基本的要求を損ねてはならない、という制約条件が加わるということである。上半分の領域での問題は、この条件が満たされる範囲内で、あるいは少なくともこの条件に最大限の配慮を行なった上で、何らかの原則なり政治的思慮によって解決をめざす、ということである。これは実現不可能な理想論ではない。法の支配は自由な民主主義諸国の共通の価値であると各国政治家たちが（たとえ型通りであつても）強調している事実からは、そうした国々でこの点に関する国民的合意が存在している、つまり、この点での政治道徳が存在しているという、一応の (*prima facie*) の推測が可能だからである。

## (2) 保守的な政治的思慮と政治道徳

言うまでもないことだが、積極的な利益創造に関連する課題が現代政治の主立った争点になつていくという事実があるとしても、保守的な政治的思慮と、それに根ざした政治道徳の役割がなくなつたわけではない。保護的性格の政治道徳は依然として「よい統治」の必須条件であり、これが機能しなくなれば政治はすぐに劣化するだろう。民主権の原則に対する立憲主義的制約の確保という今日的課題は、明らかにこうした政治道徳の問題である。

政治道徳の保護的な性格を示すものとして、クリックが取り上げている事例を紹介しておこう。クリックは、シティズンシップ教育の要点の一つとして、憲法の条項やそこで規定されている機構の運用手続などを機械的に暗記させる方針に反対した<sup>(32)</sup>。そういうやり方では政治リテラシーを高めるシティズンシップ教育にならない、実際の政治の動きを学ばなければならない、というのがクリックの主張である。クリックによれば、「イギリス憲法は、われわれが望ましいと思つている政治の実践を可能とする、公式非公式のルール」であつて、シティズンシップ教育の重点は、このルールを



暗記することではなく、実際の運用を学ぶ点にある。このルールは明らかに。通常道德の規範でも形式的手続論でもなく、現実の慣行という因果的事実を前提として政治を円滑に進めるための思慮的指示、つまり政治道德という性格を持っている。この指示に従わなければ、結局は国民全般に損害を与えることになる。こういう捉え方はクリックの個人的独創ではなく、むしろイギリス議会政治における伝統的な見方と言えるだろう。クリック自身、先例として以下のように、アメリカ独立戦争前のイギリス議会でのバークの演説を引用している。

バークは課税権を認め、ブラックストンが論じたような絶対的な主権的権力が議会にあり、また、あるべきだと譲歩しながらも、「アメリカとの和解について」の大演説の中で、主権的権力はつねに思慮深く行使しなければならぬ、いと主張した。「私にとっての問題は、諸君が民衆を悲惨に陥れる権利を有しているかどうかではなく、彼らを幸福にするのが諸君の利益ではないのかどうかである。それは、法律家が私にしてもよいと教えてくれている事柄ではなく、人間性と理性と正義が私になすべきだと告げている事柄である」。<sup>33</sup>（傍点は関口が付したものの）

主権の言説は、それ自体としては、「誰が支配するか」を問い詰めて白黒の決着をつけようとする原則論であり、「支配にともなう責任を負うのは自分だ」という点を忘れた幼稚な感情論に陥りやすい。打算（思慮）がうまく働いて主権国家同士の不干渉（相手国の問題に深入りしない）という決着で収まる場合も、もちろんある。しかし、領土問題など国のメンツが絡む場合や、通商問題のように利益が明らかなトレードオフの関係にある場合に明らかなように、思慮抜きで主権だけを主張しても、解決の切り札にはならない。国内レベルでも、一七世紀イングランドでは一時、王権と議会が、どちらが主権者かをめぐって争って内乱になってしまい、双方多大な犠牲を払った末に、結局、共同主権（King and Parliament）というところに戻って落ち着いた。バークは主権理論のこうした非妥協的性格をふまえた上で、主権を持つ全能的議会には植民地に課税する権限があるという法律論を振り回しても、植民地側は納得しないし、それでもごり押しをすれば結局は「諸君の利益」に反する、と主張したわけである。「人間性と理性と正義」という啓蒙主義的なフ

レーズも手抜きなく上乗せしてはいるが、中心的論点が、「無理をして損になることはするな」という、思慮に訴えるものであることは明白である。

### (3) 政治的思慮の前提にあるリアリズム

具体的な場面ごとに出てくる政治的思慮の「やめておけ」という指示を一括して列挙しても（列挙が可能だと）、聞かされる側にとっては多すぎて消化不良になりかねない。とりわけデモクラシーでは、その究極の主人公である国民全般の政治的思慮が決定的に重要だから、細々とした指示よりも、誰もがしつかり飲み込める基本的な要点や発想を伝えることの優先度が高いと見るべきだろう。政治的思慮の究極の考慮事項は、よい統治、あるいは、より悪くない統治と言つてよいが、その点で絶対に欠かせないものを一つだけ挙げるとすれば、それは権力に対するリアリズムである。

リアリズムであつてシニシズムではないから、権力の危険性の認識ばかりでなく、その必要性についての認識というもう一つの重要な柱もある。権力はしよせん、権力者の利益のためにしか使われないという見方は、一見、リアリズムのように見えるが、有効な権力の不在がもたらす共通利益の荒廃という地獄（たとえばイラクやアフガニスタンの内戦を想起するとよい）を見ようとしていない点で、リアルな認識とは言えない。しかし、もちろん他方で、権力があればそれでよしと言えないのも明々白々である。権力の実効性を担保する正統性を権力保持者が本當に確保しているのか、確保しているとイデオロギー的に言い抜けているだけなのか、きちんと見分けられなければならない。その点での感度を上げるために、政治的思慮は、特定の権力保持者を道徳論で特権化しない、というリアリズムを要求するのである。これは、とくにデモクラシーにおいては、統治担当者ばかりでなく主権者である国民をも道徳論で特権化しない、という難しくもあり厳しくもある要求になる。

こうしたリアリズムを大きく支えている人間理解を、私は便宜的に「権力心理学」と呼んでおく。イギリスで進歩や改革を唱えたりベラルには、こうした「権力心理学」の見方をはばかりことなく明言する人が存在した。彼らは、人間性への信頼にもとづいた理想論や道徳論を説くような楽観主義的人物ではなく、少なくとも権力が絡む場合には、人間

嫌いなのではないかと言いたくなるほどペシミスティクな人間観を示す。

例として、バートランド・ラッセルを挙げてみよう。ラッセルは、第一次選挙法改正時代のウィッグ政治家ジョン・ラッセルの孫で、名付け親はジョン・スチュアート・ミルだった。先祖には名誉革命前の政治的危機に際して処刑されたウィリアム・ラッセルがいる。このようなウィッグ貴族の末裔であった数理哲学者バートランドは、第一次世界大戦中は反戦運動で投獄され、第二次大戦後は反核運動やベトナム反戦運動などで知られている。筋金入りの反権力リベラルと言えるだろう。しかし、彼の著書『権力』は、アドラー心理学にも言及しながら、権力への衝動と服従への衝動について非常に冷徹な観察をしている。ラッセルによれば、自信満々の人間は権力追求に走り、そうでない一般の人々は服従することに安心感を覚えるものである。両者の関係は、「犬と主人公との関係によく似て」おり、人間が「平等な立場で協力するということは、独裁制よりもはるかにむずかしく、まして本能と一致するものでもない」<sup>34</sup>。支配や服従の心理に関する、支配階級に生まれついた人間に特有の冷徹な見方であり、おそらくは、私も含めた日本の多くの民主主義者の平等主義的感情を逆撫でする見方でもあるだろう。しかし、それが権力に反抗するラッセルの精神を根底から支えていたことは間違いない。争いはやめてみんな仲良くしましょう、といったセンチメンタルな説教で済むほど人間は善良にできていない、と見ている。争いの本能や権力衝動のすさまじさを見すえているからこそ、戦争に反対し権力の暴走を徹底的に抑止する必要を痛感するのであり、ヒットラーが登場してくれば、非戦の主張を捨ててナチズムとの断固たる戦いも辞さなかつたわけである。

ラッセルの名付け親だったミルも同様である。ミルは一般的な道徳論としては、一切の感情や行為を利己心に還元するベンサム流快楽心理学を強く批判しながらも、権力に絡む心理や行為の次元では、友愛や道徳的義務感を当てにした議論の無効性を確信していた。そのような確信から、ミルは、権力が腐敗する傾向についても、たんなる紋切り型の指摘にとどまることなく、その心理的機制についてリアルな観察を示している。いつの時代、どの社会や文化にあっても、思い当たるところには事欠かない観察である。



……自分が他者と共有している利益よりも自分の利己的利益を優先する性向と、自分の利益のうちで間接的な遠い将来の利益よりも目先の直接的利益を優先する性向という、今問題としている二つの邪悪な性向は、何にもまして特に権力を持つことで引き起こされ助長される特徴である。一人の個人でも一つの階級でも、権力を手にすると、その人の個人的利益やその階級だけの利益が、本人たちの目から見てまったく新たな度合の重要性を帯びてくる。他人が自分を礼賛してくれるのを目にすることで、本人も自らの礼賛者となり、自分は他人の百倍も価値あるものと見られて当然だと思ふようになる。その一方で、結果を気にせずに好きなようにする手段が容易に得られるようになることで、結果を予測する習慣が、自分にまで影響が及んでくる結果に因してすらも、知らず知らずのうちに弱まっていく。これが、人は権力によって墮落するという、普遍的経験にもとづいた普遍的な格言の意味である。<sup>36)</sup>

「普遍的な格言」だから、国王や貴族ばかりでなくミドルクラスにも労働者階級にも、ミルのような知識人にも当てはまる。誰であっても、権力を持つと自我が肥大化し、他者に耳を傾けることができなくなる。<sup>36)</sup>ミルと同世代のトクヴィルは、全能性とは神だけの属性であって、それを人間のどんな個人にもどんな階級にも認めてはならない、と力説した。<sup>37)</sup>政治的な次元に限らず、全能感と悪の誘惑との関係については、印象的な話が少なくない。無私の境地に到達していないところでの全能感の怖さである。イエスは荒野で修行中に悪魔の誘惑で試された。禪の修行でも、少し自己超越が過ぎそうな感じが出てきたところで「魔境」を経験すると聞く。カルト宗教の暴走も想起される。

この種の教訓的な逸話が数多くあるのは、戒めが何度くりかえされても、支配欲・権力欲に動かされて邪道に陥る事例が絶えないからに他ならない。しかし、支配欲や権力欲それ自体を根絶することはできないだろうし、そうした動機を持った人間を政治から排除することも不可能だろう。世話好きだが権力欲は皆無という人材は、どうしても不足がちである。そうでない人材も取り込んで必ずしも誰もがやりたがらない政治の仕事をしてもらうためには、放っておけば邪道に走ることを前提に、それに対抗する動機を持たせる仕掛けや仕組みを工夫するしかないのである。民主的選挙は、本来、そうした仕掛けの一つである。政治家が権力を獲得し引き続き維持するためには、社会の役に立つ権力行使

を約束し、実際にその約束を守るか、少なくとも守っているふりをせざるをえなくさせる仕掛けである。ふりなどというのは偽善的で嫌な感じがするかもしれないが、「偽善は、悪徳が美徳に贈る敬意」だから、美徳を守るためのコストと考えるしかない。

しかし、この仕組では、「監視人を誰が監視するのか」という問題が残る。有権者が「主権者」としてちやほやされ全無感を持ってしまい、そのために目先の偏った利益に惑わされてしまうのであれば、そうした有権者にへつらうことを成功の鍵と考える政治家が必ず出てくる。政治では結果責任を問われるといっても、この場合は責任を問うべき人たちが責任者になってしまい、手の施しようがない。大衆迎合のポピュリズムは、本来的に、デモクラシーに影のようについて回る。デモクラシーに万歳三唱、デモクラシーを守れ、とばかり言っていられない。万歳をして擁護すべきなのは、むしろ、デモクラシーの有益な面を活かしたよい統治である。このよい統治 good government あるいはより悪くない統治 not worse government こそが、政治的思慮や政治道徳の究極目的であり、政治哲学の根本課題でもある。

よい統治、より悪くない統治をめざす政治的思慮は、統治権力に対する国民の監視と統制という、権力濫用を抑止する機能を重要で不可欠な原則としてはつきりと打ち出している点で、デモクラシーはすぐれていると認める一方で、国民自身の権力濫用を抑止する内在的原理が弱いか欠けている、ということにも注目せざるをえない。デモクラシーは、国民主権の原理によって国民が全能であると宣言できる。しかし、よい統治のためにはそうした全能性に耽溺せずに自制しなければならぬという政治道徳の項目、つまり政治的思慮にかなった立憲主義的原理は、「主権」の言説それ自体からは出てきようがない。<sup>(38)</sup>近年、立憲主義という言葉が頻りに耳にするようになってきたが、その前提となる政治的思慮と、その基礎的要素である権力リアリズムの習得は、この言葉を語る人々も含めて、依然として国民的課題であるように思われる。それは、「思慮の民主化」において避けられない課題である。

## 結びに代えて

ジョン・ダン<sup>(39)</sup>は、思慮をめぐる論考の中で、思慮は「それ自体では、善い生活のための処方箋としては、どんな場合でも不十分である。なぜなら、あまりにも限定された人間的価値にもとづいているからである」と明言している。最後に、これに賛同する一言を述べることで、本稿の結びに代えたい。

政治哲学の論点としては、政府による共通利益の積極的促進をどう評価し統御するかという問題など、ここで論じていないことや論じ切れていないことが多々ある。なすべき仕事は、量的には非常にたくさんある。しかし、政治哲学が果たせる役割は、質的な意味では限定的である。ときに政治哲学者は、人は政治なしには生きられないという否定しがたい前提から、人は政治のために生きており生きるべきだ、また、政治はそのようなものであるべきだと思いついて誤る危険にさらされている。これは職業的倒錯ではない。この倒錯を避けながら政治哲学を豊かにするには、政治だけに目を向けるのではなく、人間の営み全般に対して視野を広げ理解を深めること、そして、その見地から政治にできないことをつきりさせ政治を相対化し続けることが不可欠である。全体主義がすべてを政治化しようとしたこと（そして、少なくとも一時的には、それが可能だと示したこと）を思い出す必要がある。政治の自分をつきりさせ、それを守らせることが、政治の質を左右する。そのためには、政治以外の領域で人々に深く訴えてくるもの、愛や友情にもとづく人間関係、芸術や宗教的経験等々、「非政治」の広く豊かな世界に接しそれらの価値を実感し続けることが欠かせないだろう。

\*本稿は、政治研究会（二〇一九年五月一八日）での報告に用いた原稿に加筆修正を行なったものである。

- (1) 念のために付言しておけば、私は、望ましい政治のあり方を考えたり示したりすること自体を、一概に否定しているのではない。私が強調したいのは、ここで取り上げているような探求スタイルに関する反省的思考の必要性である。
- (2) R・G・コリングウッド『思索への旅―自伝』（玉井治訳）、未來社、一九八一年、三九―五四頁。もちろん、コリングウッドの提唱する「問答論理学」それ自体についても、それが何を問題にしていたのかを意識しておく必要があるだろう。
- (3) この点をかなり以前に指摘したものと、以下を参照。関口正司『功利主義と政治的思慮』、『政治研究』（九州大学政治研究室）、第四六号（一九九九年）、一一―三頁。なお、ロールズ本人について付言すれば、たんに功利主義批判をして終わりというのではなく、「無知のベール」という理論的な仕掛けによって、後で触れる「正義と効用」の重ね合わせを巧みに行なっているようにも見える。また、ロールズ本人がめざしていたのは、道徳哲学的な基礎付けをめぐるテクニカルな議論というよりも、実際には、アメリカ社会を念頭に置いて、望ましい社会の実現に貢献することを意識した議論だったように思われる。
- (4) ジョン・タン「西欧における政治哲学の未来」（関口正司訳）、『思想』一九八四年二月号、二四―四九頁、とくに四二―四四頁。John Dunn, *Political Obligations and Political Possibilities*, in *Political Obligation in Its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge University Press, 1980. これは、同じキングズカレッジの年長の同僚、バーナード・ウィリアムズの議論を強く意識した論文である。バーナード・ウィリアムズは、後に、アメリカ流の道徳主義的理論を明確に批判する論考を表わすことにならぬ。Bernard Williams, *In The Beginning Was The Deed*, Princeton University Press, 2005. 特に第一章を参照。
- (5) ジャン・ジャック・ルソー『社会契約論』（作田啓一訳）、白水社、二〇一〇年、一一頁。
- (6) 社会契約の時点では、個人の利益が契約の動機として働き、その際の合理性判断に相互性（おたがいさま）の観点が入り込むことの結果として、契約は正義にならなかったものとなる、ということである。つまり、正義は各個人の合理的判断の結果であって、合理的判断や社会契約の直接的動機ではない。ただし、社会設立後は、正義の感覚は各人の行動の直接的動機となった方が、秩序維持のために法律や権力にかかる負荷の軽減につながるから、当然望ましいことになる。そこで、正義の感覚を習俗としてどう育成するかが課題となってくる。
- (7) 「正義と効用の一致」は、正義という概念が不要ということではなく、また、効用だけで道徳的な義務づけに十分な力になるということも意味していない。伝統的には、道徳的義務づけの力は、当事者の自由な同意ということであり、同意を守る、という局面で力を発揮するものとして、正義への訴えがあったと考えられる。ルソーもこの伝統を超えたことを言っているように思えない。同意と道徳的義務についての伝統は、次の指摘のとおりであろう。「この、法への服従とは自由意志に発する理性の行為でなければ

ならないという考えは、あるいはキケロに発するものかもしれませんが、トマス以後、ヨーロッパ政治思想史においては確立された原則として、一八世紀まで継承されていきます。この原則に従えば、政治権力の正当性の根拠は人々の同意に求められるのですが、その理由はひとえに、今述べましたように、同意が、たんなる好悪または便宜の表明に止まらず、倫理的行為であるからにはかなりません。次章であらためて論じますが、通常、近代的政治原理とされる社会契約説も、この前提なしにはありえませんでした（半澤孝磨『ヨーロッパ思想史のなかの自由』創文社、二〇〇六年、一三四頁）。とはいえ、やはり、効用についての判断抜きでの同意はありえない。政治的共同体は、「まずは人々の生存のための必要を満たすための結合であって、(スアレスはそう明言してはいませんが)キケロ風に言えば」「効用」を求めての行為です。しかし……それは自由意志に基づく共同体であり、したがってまた倫理的性格をも具えることになるのです。(ふたたびキケロ風の言い方をすれば)それは「正義」と「徳」の共同体です。だからこそ、ここで人は、正当な統治権に対する服従義務を負うことになります。……ここでは、効用と正義は不可分であり、どちらがどちらに優先するかという問題は成立しない、とスアレスは考えたのだと思います(同二三二頁)。最後のセンテンスはそのまま、ルソーに当てはまるだろう。

(8) マキアヴェリ『政略論』永井三明訳、『世界の名著・二二』(中央公論社、一九七九年)所収、第一卷第二章、一七二―一七九頁。なお、社会構成員の合理性(秩序の効用の認識)と秩序を受け容れる態度・習俗(オースティンやミルが「服従の習慣」と呼んだもの)の形成については、他に重要なものとして、ヒュームの「コンヴェンション」の理論がある。歴史的というよりは、現象学的なアプローチとも呼べそうなこの企てについては、別の機会に検討したい。

(9) 関口正司「政治的判断における「型」について」、関口正司編『政治における「型」の研究』、風行社、二〇〇九年、所収。

(10) John Dunn, *Interpreting Political Responsibility*, Polity Press, 1990, p.214.

(11) 原文は以下の通り。Principles are often more effective guides for action when they appear as no more than an unreasoned prejudice, a general feeling that certain things simply are not done. F.A.Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol.1, The University of Chicago Press, 1973, p.60. ハイエク『法と立法と自由I』(矢島欽次・水吉俊彦訳)、ハイエク全集1・8(新版二〇〇七年)、春秋社、八二頁。ここで言われている「有効な行為の指針」の「有効」とは、行為に決定的な影響を与えることと、指示内容の妥当性との双方を意味しているように見える。

(12) ジョン・ダンは、目的に適合した手段を見出す心の状態という、思慮の伝統的な定義を採用しないと明言するとともに、思慮は特定の行為を積極的に指示するものでないとも指摘している。その一方でダンは、思慮による不作為の指示に関しては、「行ない続けることがおよそ意味でありえない事柄についてきわめて簡明で明確で権威的な指示を思慮が呼び集めてくること」は、ときには

ありえると認めている。John Dunn, *Interpreting Political Responsibility*, p.200.

(13) もちろん、共通性の高い失敗原因に配慮したからといって、個別の事例で、失敗がいつでも回避できるという保証はない。別の原因が失敗をもたらすことも、もちろんありうる。しかし、そのことは、共通性の高い原因への配慮が無駄で不要だということを意味していない。喫煙と病気との関係を考えてみればよい。

(14) この点について、詳しくは次のものを参照。関口正司「多数の専制の見分け方」、『法政研究』（九州大学法政学会）、第八〇巻第一号、一四三—一六三頁。

(15) 絶対的規則となる強い当為と完全な個人の任意という両極の間に存在する中間領域を認めないような、リゴリズム的道德観にとられない見方をすれば、この中間領域にも人々の判断や行動に訴える力を持つものがある、ということである。

(16) J・S・ミル『代議制統治論』（関口正司訳）、岩波書店、二〇一九年、八一頁、一八八頁、二二二頁を参照。ちなみに、ミルと同時代でミルの知人でもあったジョン・オースティン『イギリス国制擁護論』（一八五九年）に political morality の用例がいくつか見られるが、この場合は、「政治家の襟を正す」といった文脈での「政治倫理」の意味で用いられており、思慮的要素の強調は検知できない。一般的にこの用語やミルのような意味での用法（OEDは一八二七年のミルの用例を挙げている）が、いつからどれほどあったのかは、今後の探究課題としたい。さしあたり、ミルと同様の用法が見られる重要な例としては、ダイシー『憲法序説』（一八八五年刊）が注目される。

なお、日本国憲法前文には、次のような一節があることにも言及しておこう。「われらは、いづれの国家も、自国のことのみに専念して他国を無視してはならないのであって、政治道徳の法則は、普遍的なものであり、この法則に従ふことは、自国の主権を維持し、他国と対等関係に立たうとする各国の責務であると信ずる。 We hold that no people is responsible to itself alone, but that laws of political morality are universal: and that obedience to such laws is incumbent upon all peoples who would sustain their own sovereignty and justify their sovereign relationship with other peoples.」[「自然法」と言わずに「政治道徳の法則」として「とらるるが意味深長に思える。英文はGHQの憲法草案である（衆議院憲法調査会事務局『日本国憲法前文に関する基礎的資料』、二二頁、この資料はネット上で閲覧可能）。この文章に落ち着くまでに当事者のハッシー、ケイティス、ホイットニーのあいだで交わされた議論については、同一八頁参照。

もう一点付け加えておく。自分の不注意をあらためて確認する機会になったが、本稿の元となった政治研究会での報告の際に、丸山眞男の小著『政治の世界』に「政治の道徳」という言葉の用例があることを指摘していただいた。この点については、松本礼二『知識人の時代と丸山眞男』（岩波書店、二〇一九年、二二〇頁）でも言及されている。



(17) これとの関連で付け加えれば、重大な結果を導くからこそ、結果を予見する義務も強く課せられることにもなる。ある行為なり政策と期待される結果との間に因果的連関を見出すこと、あるいは少なくとも蓋然的な連関を見出すために最善の努力をすることが義務づけられる、ということである。さらに、失敗が致命的結果につながりやすい政治の世界では、大成功を収めるため以上に大失敗を避けるために、因果的認識を研ぎ澄ます必要があることを踏まえれば、政治的思慮の指示としての政治道徳には、自己言及的で不器用な言い方になるが、失敗を避けるよう政治的思慮を働かせる義務が含まれていると言える。

(18) ただし、この七〇年ほどのうちに人類は、核兵器にせよ環境破壊にせよ、自らの思慮に釣り合わないほどの自滅能力を持つてしまったことに、留意が必要である。失敗を教訓にしたくても、教訓を継承し活用する人類そのものが滅亡してしまっているという事態が、リアルな可能性として想像可能になったということである。

(19) ダンの言う「熟議討論の開かれた発見的 성격」は、この局面に現われるはずである。John Dunn, *Interpreting Political Responsibility*, p.200. もちろん、見解の多様性は、公共の見地からばかりでなく、各人が自分の利害と見ているものの違いから生じる。いやむしろ、こちらの方が現実には一般的であるの言うまでもない。長い目で冷静に考えれば当事者の利益にならないものを、自分の利益だと考える傾向は、容易に克服できるものではない。それは狭隘な自己中心主義や党派的思考の頑強さによるばかりでなく、自分が置かれた境遇がどれほど歴史的には偶然であるとしても、そこからのを見たり考えたりすることを直ちに全面否定せよ、という要求は、誰にとつても簡単には受け入れ難いからでもある。この心理的現実をふまえないのは、思慮ではなく無思慮であろう。共通の利益の尊重は、たんなる道德的説教に後退してしまう。市民の徳を強調する現代の共和主義論には、道德主義の影響を受けてそちらに向かう傾向も見られる。これは、問題設定の出発点に誤解があるためである。思慮の出発点は、理想ではなく厄介な現実である。共通利益が尊重されないために誰もが悲惨になるという現実が、そもそも前提なのである。マキアヴェリにせよハリントンにせよ、共和主義者の議論は激烈で非和解的な党派抗争や内乱の現実から出発している。和を貴ぶべきなのは和が実現していないからなのである。このアクラシア(ある意味ではわかつていても、それでもやめられない)状態をなんとか突破しよう、というのが思慮の課題である。簡単な課題でないことは最初から決まっている。それでも、自分の利益と思ひ込んでいるものに対して、あらゆる方法を駆使して反省を迫り見直すことが仕事になる。プラトンの「高貴な嘘」やルソーの「立法者」などは、反則技かその寸前かに位置する極限例かもしれないが、ともかく説得の可能性ということが、政治的可能性の重要な要素の一つとして、政治的思慮の考慮事項になる、ということである(註(4)で言及したダンやウィリアムズの議論は、この点につながるものでもあった)。

(20) ミニマムな要件だから、ひたすらその効用に訴えれば受け容れられる、ということではない。未開社会では、統治組織の弱さや成

員の知性の状態などのために、むしろ強力な宗教的権威付けが必要だっただろう。

(21) 生き残りのために、道徳主義的の観点からは疑義が生じるかもしれないところにまで後退を強いられる可能性は、つねに存在している。たとえば、国際社会に脅威を与えている無法国家に対処する場合、たとえ戦争ではなく経済制裁であっても、その無法国家の権力者以上にその国の庶民に大きな打撃や苦痛を与えるだろう。

(22) I・バーリン「マキアヴェッリの獨創性」(佐々木毅訳)、『思想と思想家——バーリン選集1』(福田敏一・河合秀和編)所収、岩波書店、一九八三年、二七頁。

(23) 「……共和国における選挙という方法は、王国のようにたつた二代の君主を生むだけではなく、次から次へと無限に続けて、きわめて能力 *virtu* の高い為政者を選んでいく……」マキアヴェリ『政略論』、第一卷第二〇章、二四〇頁。

(24) ウォルター・リップマン『公共の哲学』(矢部貞治訳)、時事通信社、一九五七年、一三八—一四三頁。本稿の註(16)で示した、日本国憲法前文における「政治道徳」の用例も参照。

(25) ここから自然法論へとつながっていく理論的経路もあるだろうが、しかし、重要なのは、まず事実として一般性の高い規範が登場していた点である。自然法という理論的概念から実践上の万民法が生み出されたわけではない。理論研究だけに集中しているときとして、理論的概念が現実を生み出すという皆無ではないにせよ非常に特異な出来事をつねに起こること、起こるべきことと思ひ込んでしまうことがあるので、要注意である。

(26) 関口正司「ミル『自由論』と寛容の政治哲学」TASC MONTHLY 四八三号(二〇一六年)。次のものも参照。Bernard Williams, 'Toleration', in *In The Beginning Was The Deed*.

(27) この論点は以下の別稿でも取り上げたが、本稿の議論全体にとって不可欠な点であるので、あらためて論述をくり返すことにした。関口正司「政治リテラシーと政治的思慮」、関口正司編『政治リテラシーを考える——市民教育の政治思想』、風行社、二〇一九年、所収。

(28) ここで言う「消極的」「保守的」が意味しているのは、もちろん、政治イデオロギーとしての区分ではない。また、そうした区分にもとづいた上での否定的な含意もまったくない。自由と権利の保護の普遍的重視、というのがここでの意味であり、それを「保守的」だと批判する「革新的」な立場の人がいるとは考えられない。

(29) アリストテレスは、よく知られているように、支配者の数という観点(二者の支配、少数者の支配、多数者の支配)と、共通の利益を尊重した法律の制定が支配者の利益に偏った法律の制定をしているかという観点を組み合わせて、六種類の国制(政体)分類を行なった。この分類では、多数者が教養ある少数者と連携して共通の利益に即した法律の制定をしているのが「ポリテイア」であ



り、民主政は、多数者が自分たちの利益に偏った法律を制定する逸脱した政体とみなされている。しかし、アリストテレスによれば、最悪の多数者支配の形態は、誰にでも無差別平等に適用され権力者自身をも拘束するような法律（ルール）を定立せずに、個別のケースごとに政令で物事を処理する体制である。こうした恣意的支配は、支配者が多数者である場合に限らず、一者でも少数者でも変わらない。いずれの場合も、暴政あるいは専制とみなされたのである。アリストテレス『政治学』（第四卷第四章）、岩波文庫、一九六一年、一九〇―一九二頁。

(30) 「自分を含む国民の全員あるいは大多数が何を自分たちの共通の利益と考えているか」という問いについて、一定の答を大多数の人々が支持しているとすれば、この答は本当の共通の利益である可能性が高い。少数の人々が別の答を支持していても、現実には大多数の人々がその答を共通利益にかなうものと考えていないことは事実だからである（ただし、かろうじて過半数という場合は以上の論理は成り立たなくなるわけで、したがって、国論を二分しているような争点で国民投票をしてはならない、ということにもなる）。他方、「他者の利益はさておくとして自分にとって利益となるものは何か」という問いに対して多くの人々が特定の答を支持したとしても、その答が共通利益は何かという問いにまで答えているという保証はない。前者の設問と後者の設問の質的差異を見落としていることが、多数決主義的な近代デモクラシーの大きな問題であることは、ミル、トクヴィル、リップマン、クリック等が異口同音に指摘した点でもある。

(31) 注(12)で言及したように、ダンガンが、目的にふさわしい手段の選択という思慮の古典的定義を採用せず、個別の具体的判断そのものの妥当性に関して否定的な判断を下したり別の観点を提示することに思慮の特性を絞り込んだのは、このような現代的な問題領域を念頭に置いていたためだったと推測される。

(32) バーナード・クリック『シテイズンシップ教育論——政治哲学と市民』（関口正司監訳）、法政大学出版社、二〇一二年、三四頁。

(33) クリック、前掲書、二四九頁。

(34) バートランド・ラッセル『権力』（東宮隆訳）、みすず書房、一九五九年、二二―二三頁。

(35) ミル『代議制統治論』、一一四―一一五頁。

(36) ミルは、こう述べている。「万事に対して最高の立場にある人は、一者であれ少数者であれ多数者であれ、理性という武器をもちや必要としなくなる。こうした人は、自分のたんなる意思を支配者の地位に置くことができる。抵抗を受ける可能性のない人は、たいてい、自分の意見に十分満足してそれを進んで変えることはないし、間違っていると告げられる人の話を聞けば苛立つてしまう。」『代議制統治論』、一六九頁。

(37) トクヴィル『アメリカのデモクラシー・第一卷（下）』（松本礼二訳）、岩波文庫、二〇〇五年、一四九頁。

(38) 「国民主権」に限っては、人権や自由の保障がその目的であって、この目的によって「国民主権」は内在的に制約されているのだという形で、何でもできるといふ主権本来の毒気を抜く議論は可能だろうが、しかし、それは定義の次元の議論であって、実態の保証ではない。本物だったら悪いことはしないという抽象的一般論では、「あれをしてしまったら、ろくなことにはならないよな」と国民全般がしみじみ実感できるような簡明な教訓は伝わりにくいだろう。

(39) John Dunn, *Interpreting Political Responsibility*, p214.