

「生活形態としての民主主義」論の現代的意義

— C・J・フリードリックの民主主義論を中心として —

中 村 浩 爾

目 次

はじめに

(一) 「生活形態としての民主主義」

(二) 「生活形態としての民主主義」とコモン・マン

(三) 正義論・権威論におけるコモン・マンの位置

(四) 「理性的な」(rational)と「分別のある」(reasonable)

(五) コモン・マン概念の規範的性格

おわりに

はじめに

現在、我國の民主主義がいかなる状態にあるのかということを正確に認識することは、それ自体一つの課題であり、共通の認識をもつことは難しいかもしれない。しかし、一方では、平和運動や公害反対闘争などの各種大衆運動が、

論

様々なレベルで、又、様々な形で発展しており、その意味で民主主義が拡大しているのに対して、他方では、政治への無関心層の増大や悪名高い選挙制度の存在、教育への権力的介入の存在など、むしろ民主主義に逆行する現象があるということは誰しも認めるところであろう。そして、このような、民主化の進行とそれへの逆行という二面的構造が第二次世界大戦直後の民主化の時代から既に存在したことも周知のことである。この二面的構造から、非権力者の側は、権力奪取に大きな関心をもち、民主主義を一つの支配形態、又は国家形態としてとらえようとし、権力者の側は、そのような問題から国民の目をそらすために民主主義を単に個人の行動様式又は生活様式に矮小化しようとするというイデオロギー状況が生ずる。この状況は、「国家形態としての民主主義」と「生活様式としての民主主義」の相剋と呼んでもよいであろう。

ところで、非権力者の内部に目を向けた場合、権力奪取という見地が強すぎて、民主主義を国家形態としてしか見てこなかったのではないか（具体的には組合やその他の組織で集団的観点が強すぎて個人の権利が軽視されたり、各種の民主的手続が単なる形式になってしまうという風にあらわれる）という問題がある。戦後世代の実存主義的・プラグマティズム的な民主主義意識は、この問題に対して、「生活様式としての民主主義」を対置することによって答えようとする。ここにも、「国家形態としての民主主義」と「生活様式としての民主主義」との対立がある。

この二つのレベルでの対立は、戦後世代の民主主義意識が「期待される人間像」に象徴的にみられるような教育観、即ち、民主主義を個人の行動様式に矮小化しようとする考えによって育成されたという見方をすれば、見事に重なり合うものである。しかし、実存主義的・プラグマティズム的な民主主義意識をもった世代の中にも、「国家形態としての民主主義」観に至る人も少なくないという現実をみる時、この二つの対立図式を単純に重ね合わせることはできな

い。むしろ、「国家形態としての民主主義」と「生活様式としての民主主義」との交錯・融合を問題にすべきだと思われる。

順序としては、我国でよく知られてゐるリンゼイ (A. D. Lindsay) やデューイ (John Dewey) の「生活様式としての民主主義」(democracy as way of life) を明らかにし、又、我々が実際にもつてゐる民主主義意識を明らかにした上で、フリードリッヒの「生活形態としての民主主義」(Demokratie als Lebensform) を位置づけることが必要だと思われるが、この小論では、そのような作業の準備段階あるいは一部分として、まず、C・J・フリードリッヒの「生活形態としての民主主義」観、及び、それと表裏一体のコモン・マン概念について検討することにした。

「生活形態(様式)」として民主主義を理解する学者は多くいる。ケンダルによれば、カウンツ (George S. Counts) ベイコン (F. L. Bacon) ベーザ (Charles A. Beard) トンプソン (Dorothy Thompson) ネール (Pandit Jawaharlal Nehru) スミス (T. V. Smith) デューイ (John Dewey) などが挙げられているが、(1)フリードリッヒはそこでは、マジョリティ・ルールを「制限的」とみるか「無制限的」とみるかの問題の中で扱われ、「制限的」とみなす側に整理されているが、ここにも挙げられてしかるべきである(この小論でとくにフリードリッヒをとりあげるのは、彼が、「生活様式としての民主主義」観を我国に広げるのに最も大きな影響力をもったと思われるプラグマティストのデューイの前提する人間像に鋭い批判を加えている点が目されるのと、フリードリッヒのコモン・マン概念が井上茂氏(2)や松下圭一氏(3)の「市民」概念に大きな影響を与えているか、少なくとも密接に関係していると思われるので、フリードリッヒのコモン・マン概念の検討は、最近の「市民」をめぐる議論にもつながることになると思われるからである。なお、この論文の主目的は、我国の民主主義の二面的構造をどう克服するかという実践的問題に答えることにある

が、勿論それは同時に「生活形態あるいは生活様式としての民主主義」を思想上どう位置づけるかという理論的問題にもかかわっている。

参照文献は以下の通りである。(〔 〕内は略称)

論

- a. Constitutional Government and Politics, 1937. (=Constitutional Government and Democracy, 1950. Der Verfassungsstat der Neuzeit, 1953.) [Constitutional Government]
- b. One Majority Against Another (in The Southern Review, 1939.) [One Majority]
- c. The New Belief in the Common Man, 1942. [New Belief]
新居格訳「未来の旗—普通人への新たな期待—」(一九四八年)〔未来の旗〕
- d. The New Image of the Common Man, 1950. [New Image]
- e. Demokratie als Herrschafts- und Lebensform, 1959. [Demokratie]
小川健司訳「現代政治—その本質形態と生活形態—」(一九六三年)〔現代政治〕
- f. Man and his Government, 1963. [Man]
- g. Justice: The Just Political Act. Nomos VI. (Man and his Government, 1963, chap. 12-16.) [Justice]
- h. The Philosophy of Law in Historical Perspective, 1958. [Philosophy of Law]
- i. Authority, Nomos I, 1958. [Authority]
- j. Politische Autorität und Demokratie, 1960. [Politische Autorität]
- k. Political Leadership and the Problem of the Charismatic Power, 1961. [Political Leadership]

1. The Problem of Authority in Legal Reasoning, 1973. [Authority in Legal Reasoning]
- m. An Introduction to Political Theory, 1967.
- n. Tradition and Authority, 1972.

三邊博士記「伝統と権威」

- o. Transcendent Justice / The Religious Dimension of Constitutionalism, 1964.

(1) Austin Ranney, Willmoore Kendall, Democracy and the American Party System (Harcourt, Brace and Company New York), pp. 12-13.

John Dewey, The Public and Its Problems; T. V. Smith, The Democratic Way of Life; George S. Counts, The Prospects of American Democracy; F. L. Bacon, American Democracy; Charles A. Beard, "Essentials of Democracy"; Dorothy Thompson, Dorothy Thompson's Political Guide.

(2) 井上茂『法秩序の構造』三一八—三二〇頁。

(3) 松下圭一「市民的人間型の現代的可能性」、『現代政治の条件』所収

(一) 「生活形態としての民主主義」

フリードリッヒは、ギールケが「ドイツ団体法論」の中で展開したところの仲間の関係(Genossenschaft)と支配(Herrschaft)の両極の対照を一つの拠りどころとしながら、デモクラシーを生活形態として理解すべきことを主張する。「デモクラシーは単なる支配秩序ではなくて、仲間の秩序(eine genossenschaftliche Ordnung)である。その秩序は、また、勿論なお一連の他の重要な諸要素を包含するところの生活形態という表現をもって、指示されるべきものでもある。」(Demokratie, S. 15. 『現代政治』一五頁。以下頁数だけ記す場合は邦訳の頁数をなす。)フリードリッヒ

説

論

は、このことを、又、別の文脈(デモクラシーにおける権威、あるいは、指導の問題)の中で明らかにしている。全く小さな共同体においてのみデモクラシーは政治的秩序として可能であるというルソーの誤った結論は、「ルソーがホッブス及び国家に関する他の一連のヨーロッパの思想家、とくにギリシャ人と同様に、支配から出発し、法律を命令と考えたということに基づいている」が、「私にはこの見解は根本的に誤まりであるように思われる。全く違った種類の秩序、しかも命令と並んで自発的な共働(Zusammenarbeit)が重要な役割を演ずることができる全く意義ある秩序が存在する。」(二四頁)そして、この「共働への心構えを前提とする秩序」の根拠を「連帯性(Gemeinsamkeit)⁽³⁾」即ち当面の課題が万人にとって明らかである場合に日常生活において絶えず生ずるところの連帯性」(二五頁)に求められている。最後に、デモクラシーとは素人の政治であって、「この政治形態は、代表するものが連帯性をひき出す⁽⁴⁾ということに基づくものであり、しかもそのことが決定的に重要なのである」と結論する。

このことに関連して、周知の「基本に関する合意」の理論を批判して、次のようにいう。デモクラシーにとって必要なのは、「基本に関する合意」ではなく、行動様式(Verhaltensweise)であると。そして、この「行動様式」は何かの国民的性格の表現ではなく、むしろ、歴史的体験、とくに、特定の共同体体験及び経験の結果である(一二三—一二四頁)というが、このことは「生活形態としての民主主義」がいかなるものであるかを雄弁に物語っている。

更に又、「共同体のための教育」を論ずる際、提携(Partnerschaft)という概念⁽⁵⁾に言及し、この概念によって「行動様式」が考えられているとして評価する。

又、エリート思想に対する批判において、エリート理論はすべてある程度までデモクラシーの登場によって、しかもとくに現代産業主義が成熟させた大衆現象によって条件づけられており、それは、一九世紀の経過につれてこの産

業社会に現われたような重要な文化的価値及び一般の人間価値の死滅及び宿命的な単純化に対する反動だと分析する。そして、一九世紀と現代の問題状況の違いを次のように示す。「当時産業社会における大衆化の増大は、確かに明瞭に認識されえたが、それに反し、デモクラシーは一九世紀のずっと後期に至るまで多くの国々において生活形態というより綱領であり、社会の形態の現実というよりいわば可能性であった。」（『現代政治』一三二頁、傍点筆者）

ところで「立憲的デモクラシー」との関係はどうなっているであろうか。フリードリッヒは、国家概念を批判して「立憲的デモクラシーそのものは根本的には国家ではなく、しかもそれ故に国家形態は問題になりえない」と強調し、国民主権概念を形容矛盾であるとして次のように言う。「誰にいかなる仕事といかなる権限が附与されるか」ということは憲法によって確定しているのであるから、合憲(法的)的(verfassungsmäßig)デモクラシーにおいてはいかなる主権者も存在しないし、また存在する必要がないということが、まず確認されるべきである。」（二七—二九頁）これを理解するためには、彼の憲法に対する考え方が重要となる。彼は、憲法は権力行使を制限する基本原則であると確信することが必要なものであって、ヨーロッパ大陸において今日でも見られる傾向（即ち、デモクラシーを万人の支配するわち絶対的国家形態という古代的意味において把握し、純粹な多数が決定する程政治的秩序はより民主的であると信ずる傾向、換言すれば、デモクラシーとは、多数が支配し、多数に対しては何らの制限も存在しないことを意味するという見解⁽⁷⁾）は誤っていると批判する。又、政治的秩序は、意識的・合理的に形成しうるものなのかどうかというフランス革命当時重要な役割を演じた問題について、憲法秩序は合理的に構成され承認(Oktroyieren)されたものであるという考えと理性(Ratio)は憲法そのものとは何ら関係はないという考え（即ち、伝統や慣習が大事であるという考え）の両方を考慮する立場をとる。（二二—二四頁）そして、「憲法を形式的ではなく生成的・有機的に把握す

ること、即ち仲間的共働 (genossenschaftlicher Zusammenarbeit) に立脚した人間関係の総体として把握することが重要である」(四頁、S.9) という決定的な論述を見れば、立憲的デモクラシーとは、即ち、「生活形態としてのデモクラシー」のことであると断定してもよいように思える。

論

なお、フリードリッヒが、自己の民主主義を形づくる上で、ニューイングランドのタウン・ミーティングを高く評価し、単純な多数支配を排して司裁者 (moderator) を中心にした共同体形成を重視していることにも注意しておかなければならない。

- (1) フリードリッヒは、更に次のように補足している。支配の特質は従属であるのに対して「仲間的関係 (Genossenschaft) にとって決定的なものは共働 (Zusammenarbeit) である。人間は上下に排列されているのではなく対等に並列しているのである。」「現代政治」一五頁) 「仲間的関係とは、それに参加するすべての人に、固有な独立の領域と、普遍性の関心事に相応に参加することが認められているような集団形成である。」(一五一—一六頁)
 - (2) たとえば、火事などのアクシデントに人々が遭遇した場合に、集団内の一人が指導者になり、他の人々が躊躇なくその指導に服するという現象がしばしば見られるが、これはその人がその状況において指導する能力があると人々が確信することに基づく。これをフリードリッヒは「共働への心構え」と名付けている。(二五頁)
 - (3) 連帯性は、きわめて多種多様であって、先ずかかるとして価値、確信(あるいは信仰内容)及び利害を指摘できる。「人間のある集団によって連帯性として感受される利害、確信、価値等、このいずれの場合においても多くの場合、真の連帯性が問題にされうるし、又されている。」(二五頁)
 - (4) 「民主的指導の下にたえざる共同体形成がおこなわれる。スメンドは数年前にこの過程を民主的代表的統合的機能と説明した。」(三三三頁)
- cf. R. Smend, *Verfassung and Verfassungsrecht*, 1928, S. 38.
- (5) この概念はフリードリッヒ・エーチンゲルの提示したものである。エーチンゲルは、その基本原則を八つ示したが、フリードリッヒは、そのうちの最初の三つをここに挙げてゐる。
- ① 提携者教育は、デモクラシーを国家形態としてではなく、生活形態として教える。

- ② それは政治的なものから出発する。その場合、ある国家類型ではなく、国家の中に結合している人間の生活関係が前面に現われる。
- ③ それは、政治的形態を信仰教義の規範的作用からではなく、我々が経験に留意する能力を獲得維持するということに期待する。
- ④ 政治的形成 (Bildung) の国民国家的シェーマが、戦争と崩壊によって深刻にゆり動かされているということを、我々は政治 (Politik) を新しい実質で満たすという我々の世代に与えたまたたきないチャンスとして積極的に解釈してもよい。
- ⑤ この新しい実質は、人間の社会的定義 (Bestimmung) の中に存する。我々は Politik をむき出しの国家的なものの理念による束縛から、人間的倫理を合法則性 (Gesetzmäßigkeit) による束縛から解放するので、政治的なもの及び人間的なものが、自己を見出し、相互に浸透し合うという道は、自由である。
- ⑥ 国家市民的 (staatsbürgerlich) 教育学の伝統は、実践的な個別性においては、我々が感謝をもって採用する手段を提供する。しかし、全体としてみれば、それはむき出しの国家的なるものの文化哲学的体系とイデオロギーへの近接によって、一九三三年以後の危険な支持並びに国民政治的訓育 (Schulung) という現状の修復的な力を提供する。
- ⑦ 我々の民族をデモクラティッシュな生活形態へと教育する偉大な仕事の達成は、個人的な倫理義務よりはむしろ、良き意欲 (wohl Wollen) に我々が関与する機会を与えるということに依存している。
- ⑧ 宗教的な力は、教育学的の成就を、個々の場合にかなり達成しうる。しかし、宗教的な教育任務は、その本質に從えば、政治的・教育学的任务とは異なっている。
Friedrich Oetinger, Partnerschaft—Die Aufgabe der Politischen Erziehung 1863, S. 85-86.
- ⑨ この論述をみれば、フリードリヒが、後の文脈で、ギールケの支配と協同 (Genossenschaft) との両極の対照という考えを参照しているのを見るまでもなく、いかに論理構成の上で、ギールケと大変似かよっているかを考えずにはいられない。ギールケの周知の有機説と対照してみよう。
「機関というのは、一定の力の範囲において、団体の人格を表現する資格のある肢体 (Glieder) であり、肢体の複合である。それは個人法 (Individualrecht) の意味での代理人ではなく、社会的肉體 (sozial Körper) の目に見えない生命の統一性の可視的器官である。機関がその権限の範囲内で意思し行為することは、法的意味において、その団体人格 (Verbandsperson) それ自身が意思し、行為することである。機関によって、否、機関によってだけ、国家や他の団体 (Körperschaftliche Verband) は、意思し行為する共同実在 (Gemeinwesen) として現われるのである。……各々の集会は機関以外の何物でもない。もし

も、その時々々の全構成員によって包括的に全員一致で決められたとしても、それはただ単に団体 (Verband) の機関にすぎない。それ故、その憲法に基づいた管轄においてだけ、共同意思の形成と発表の資格をもつのである。」

Otto von Gerke, *Über die Geschichte des Majoritätsprinzips*, 1913, S. 332-333.

(7) この見解は「絶対的多数支配」論と呼ばれ、W. Kendall がとくに有名である。これに反してフリードリヒは「制限的多数支配」論の立場に立っていることは言うまでもない。この二つの立場の対立及び、ケンダールとフリードリヒの対立については拙稿「多数決原理に関する一考察—ケンダールの絶対的多数支配理論をめぐって—」(法学論叢第一〇一卷一号、四号、一〇二卷一号)を参照。

(二) 「生活形態としての民主主義」とコモン・マン

さて、この「生活形態としての民主主義」と人間像との関係はいかなるものであろうか？「提携 (Partnerschaft)」という概念を検討してみれば、そこには明らかに「生活形態としての民主主義」と人間像の密接な関係が見られるのであるが、更にくつか、この関係について触れている箇所を挙げてみる。「政治的秩序を生活形態として理解しようとするなら、この像〔同輩者を支配している人間像、即ちコモン・マンの像〕を観察しなければならない。」(一八頁)「デモクラシーは独裁政治的に、貴族政治的に、民主的に或は官僚政治的に構成されるかも知れないが、それは結局、生活形態として国家形態を規定する人間の態度の問題である。」(五四頁)しかし、最も決定的なのは次の論述である。彼は、エリート思想の批判を行い、コモン・マンというアンチ・テーゼを対立させて次のようにいう。「共同体内の多数は、何らかの専門家より大抵は確実にそれについて判断する。大抵の場合、美学的・宗教的あるいは科学的種類の微妙な価値判断が問題になるのではなくて、一般的経験で間に合う日常の単純な基本的価値が問題なのである。コモン・マンは集団的に見た場合、性格 (Character) をもった人間であって、理性人でも知的な人間でもないが故に信

頼するに足りる。コモン・マンがかかる人間であることをやめるならば、即ち、共同体人間から大衆の人間が生ずるならば、勿論ここに彼が不安と無知から全体主義的要求に属するという危険が発生する。ここに生活形態としてのデモクラシーにとって本来決定的にして重要な問題点がある。」(七一頁、S. 148、傍点筆者)。ここには、デモクラシーと人間像との関係の重要性のみならず、その人間像がいかなるものであるのか、既に明確に表現されており、ここに尽きているといっても過言ではないが、次になお細かな検討を加えることにする。

フリードリッヒは、New Beliefの第一章において、トーマス・ペインのコモン・マンに対する絶対的信頼(即ち、①普通人(ordinary man)の単純な精神に事実を与えよ、②そうすれば彼はリーズナブル(reasonable)でラショナル(rational)な行動方法を専門家の助けを受けることなく見出すであろう、③しかもその方法を見出せば、彼はそれに従うであろう)を検討し、この仮定に対しては疑問が多く出されているが、それにもかかわらず、この仮定を根拠づけることができるか、もしできないとしたら、コモン・マンに対する新しい信頼のための仮定を提起しうるか、という問題設定を行っている。そして、コモン・マンに対する態度には三つの発展段階があり、第一段階(rationalistの段階)にあつては、コモン・マンは老化した諸侯や貴族と対照させられ、本質的にはプチ・ブルジョアであり、第二段階にあつては、ゼントリイとコモン・マンの確執の中で、コモン・マンはユートピア化されてしまった。第三段階(リアリストの段階)にあつては、コモン・マンに対する信頼は民主的社會を無条件に受け入れることに立脚し、コモン・マンはすべての人であるという。フリードリッヒは、リアリストの段階に至って、コモン・マンが現代的に再発見されたと考える。「第一次世界大戦という変動は窮局にはアメリカに完全な自己意識を与えた。逆に自己主張や屈従はも早なくなり、アメリカの思想は内側に向けられるに至ったのである。アメリカ精神はそれ自身の形態を自覚す

るようになった。そしてアメリカ思想が内側に向けられ、人々の人間的経験を開発しつつあるアメリカを発見しようと努めた時、コモン・マンは事実として、商店や工場において、農園や田畑において、再発見された。」(二〇六頁、傍点筆者)さて、ここにいうコモン・マンとはいかなるものであろうか？フリードリッヒは、コモン・マンへの信頼を、次の四つにまとめている。①コモン・マンは過ちうる。しかし、コモン・マンの群れは、超人の個人的判断力や、すぐれた人間と自任した人の限られた判断力よりも過ちを犯かすことが少ない。②コモン・マンは、個人的には専門家の判断力と等しい判断力をもっているとはいえないし、又、言う必要もないが、集団的には、より正しい判断を為す蓋然性が大きい。③問題となる判断は、共通の判断であって、芸術や学問的判断ではないから、コモン・マンの判断力を、過小に評価する必要はない。④政治的判断を形づくる上においては、知性よりも性格(Character)の方が一段と重大であるが、コモン・マンは、性格(即ち行動の一貫性)をもっているから信頼するに足る。

このコモン・マンの四つの特徴は、はじめにも述べたように、New Belief, New Image, Demokratie, Manを通じて変化していかないのであるが、Demokratie と Man によってもう少し補足しておく。

第一の可謬性について。「あらゆる人間の政治的判断は可謬である。これは、政治的判断は(全く予見不能ではないとしても)部分的にのみ予見可能な必ずしも真ならぬこと(contingent)を処理するという事実⁽⁴⁾に帰因する。提起された一連のある行動が有効に働くかどうかについての良き判断は、その技術的特徴(これは専門家の評価に従属する)のみならず、その行動の影響を受ける人々の理解と彼らの選好(価値判断)に依存する。そのような理解を技術的専門性をもっている人々の方が平均人よりも、より大きな程度に示すということはほとんどない。しばしば、その専門性がこの要素あるいは一連の諸要素のバランスのとれた評価を妨げる。所与の任意の人口において、判断の誤りの蓋然

性の配分がランダムであると仮定すれば、全員の効果的な参加の条件をととのえるシステムだけが良き判断をする潜在的に高い能力をもった人々を前面に押し出しうるであろう。」(Man, pp. 49-50.)

第二の、問題の集団的側面について。「個人の政治的判断ではなく、人々の大きな集団の政治的判断こそが、政治のコントロールを組織する際に要求されている。(中略)任意の人口において多数者の集団的判断は種々の contingency を許容するという点で、いかなる一個人の判断(それがどれほど優れていようと)よりも、より一層『正当』(right)でありそうである。(中略)人民(people)は常に正しいわけではない。しかし、その蓋然性は高い。この提案の正しさの理由は、政治における『正しさ』が特定の集団あるいは共同体において優勢な価値に依存していることにある。多数者は、一連のいかなる行動も価値選好(value preference)がその中に含まれる度合に応じて多数が選好することによって影響されるので、より一層『正当』(right)であるという傾向がある。」(Man, pp. 50-51.)

第三の政治に含まれる判断の内容に関する問題。「これらの判断は、例外的あるいはまれな価値、より特殊には好みの問題を処理するのではない。(中略)実際、政治判断は政策に体现される場合には共同の必要(common needs)や共同的価値選好(communal value preference)に大きく関係している。政策は、通常、現に行われていることを変えるための提案である。現に行われていることは共同体が多分目下の関心事であるので、集団又は共同体のほとんどのメンバーの経験に属している。政治において人間に要求される判断は普通は次のような種類の問に対する回答である。『専門家によってすすめられたこの政策は善か悪か、あるいは正しいか間違いか? 即ち、それは信念・慣習(custom)・習慣(habit)の中に体现されている我々の価値と衝突するかしないか?』(Man, p. 51.)

第四の政治的判断の形成における性格(character)の役割について。「性格をもった人間は彼の価値を知っている

か、あるいは少なくとも感じている。そして、それらの価値を固守することに確信をもっている。彼は自分の行動に確信をもっている人間であり、存続するコースに従う人間である。その価値がいかなるものであれ、人は性格をもった人間が首尾一貫しているのを認識することができる。この首尾一貫性⁽⁵⁾は政治的判断においては大変重要である。性格は人間のあらゆる階層・あらゆる条件の中に見出される個人的特徴 (personal trait) である。その配分は偶然である。そして、いかなる専門家の特定のグループ、あるいは、いかなるエリート (それが知性であれ、富であれ、武勇であれ) の中にも、性格をもった人間の集団 (cluster) はない。(Man, p. 51.)

さて、以上で、コモン・マン像がかなり明確に浮かび上がってきたが、更に問題点を検討してみよう。

この四特徴は言うまでもなく、一九世紀的な「合理的人間」観との対比において描かれたものであるが、その際、コモン・マン概念の宗教的起源の重要性⁽⁶⁾・大衆的人間との区別の重要性⁽⁷⁾に注目することが肝要である。(『現代政治』六二―六三頁) 更に又、これに関連して、コモン・マンのイメージが「規範的」構成要素を含んでいること⁽⁸⁾、自然法観念に由来していること⁽⁹⁾にも注意しなければならない。そして又、彼の立場が功利主義、あるいは、功利的理性主義に對立していること⁽¹⁰⁾にも。しかし、コモン・マン像を理解する上で、最も注目すべき点は、フリードリッヒが、コモン・マン概念が「規範的」概念であると主張していることと、コモン・マンは rational であつても reasonable ではない、と言っていること (Demokratie, S. 112.) にあると思われる。前者は、民主主義にとって人間像がいかに不可欠かを明らかに示している。後者は、ことによると、単なる修辞上の問題にすぎないかもしれない。しかし、それ以上の問題が隠されているのではないかという疑念を禁じ得ない。なぜなら、正義論や権威論においては “reasoned elaboration” が極めて重要な位置を占めているのみならず、“reasoned elaboration” への信頼は、民主主義論にお

けるコモン・マンへの信頼と同じものと考えられるので、このキー・ワードを理解する上で、rational と reasonable 又は、彼の Rationalism に対する考え方を検討することが必要であるように思えるからである。(次章では、これを観点の一つとした。)。

このことは、又、フリードリッヒの思想が現代でもなお意味をもちうるのか、抑々、フリードリッヒの思想は他の類似の思想、たとえば、A・D・リンゼイらの思想とどのような関係にあるのかを検討する上でも、必要である。なぜなら、民主主義論と正義論・権威論を reasonableness で統一して、その限りで、裁判官や官僚などの機能的エリートを重視しているという点は、フリードリッヒの考え方の大きな特徴だからである。

(1) コモン・マンについて、最もまとまった形で系統的に論述が為されているのは、上記文献のうち、New Belief, New Image, Demokratie の三つであるが、その検討に入る前に、文献の間の関係について述べておく。One Majority は、New Belief の第四章 Majority Rule と多分に重複している。New Belief と New Image はほとんど同じ内容である。(New Image は New Belief にフローンとヒポローグをつけ加えただけのものである。) New Image (十章構成) と Demokratie (十一章構成) を比較してみると、内容的にはほとんど互いに各章が対応しており、互いに対応する章がなごの New Image にあつては第二章と第六章、Demokratie にあつては第一章から第三章までである。(しかも、New Image の第二章は内容的には Demokratie の第一章から第三章の中に生かされている。)このようにみても、フリードリッヒは、一九三九年の One Majority、以来コモン・マンについては一貫した主張をしていることがわかる。このことは New Belief の第一章が Demokratie の中に付録として収録されていることにも表われている。又、一層決定的なのは、後述するコモン・マンの四つの特性が一貫して主張されていることである。従つて One Majority や New Belief が戦中・戦後の時代色を濃厚に出した興味ある文献である(その意味では、フリードリッヒの立場が妥協の余地なくあらわれている)ということに注意を要しておけば、我々の目的にとつては、この系列の業績の中で最も新しい Demokratie を中心的に検討して、必要な限りで他を参照するという方法をとつてもさしつかえないと思う。しかし、このような方法を我々がとる理由は他にもある。それはフリードリッヒが、この著作においてのみ「生活形態としての民主主義」(Demokratie als Lebensform) という概念を使

ているからである。何故、この概念を他では使わないのかはそれ自体興味ある問題であるが、我々にとってはこの概念は彼の民主主義観、コモン・マン概念を理解する上で重要であるし、何よりも、民主主義における人間像の問題を考える上で極めて貴重なように思える。

(2) フリードリッヒのこの説明は、アリストテレスに依拠するものである。

「アリストテレスは、合理的証明のなしえない、しかも事物の本質からいってそれに適合しない判断がこの場合問題なることを指摘した。何故であるか。それは彼が、極めて簡潔に述べたようにこの判断は将来にかかわるからである。将来に関する判断には合理的論証が許されない。不確実な判断、即ちそれのように発展するかを確実に予言できない特定の条件に結びついた判断が問題なのである。人間は評価し、推量し、憶測せざるをえないのである。」(『現代政治』六八一―六九二頁)

(3) character は『未来の旗』の新居訳では「人格」、『現代政治』の小山訳では「性格」となっているが、「行動の首尾一貫性」という意味をフリードリッヒはもたせようとしているので、その点では「人格」と訳す方がよいように思われるが、理性や知性の対概念という点では「性格」と訳す方がよいと思われる。そして又、「人格」には、ドイツ観念論的な特殊な意味もつきまとうので、ここでは小山訳に従っておく。

(4) フリードリッヒによれば、技術的知識及びその微妙な価値は責任ある職業官僚制によって民主的過程の中にとり入れられるべきものである。(『現代政治』七〇頁)そして、このことは、デモクラシーとは素人の政治であり、代表者が連帯性をひき出すことに基づく、それ故、合憲法的デモクラシーは官僚的行政要員の先在を前提としている、という彼の主張と重なり合っている。(『現代政治』三六頁)

(5) この首尾一貫性が「行動様式 (Verhaltensweise)」と密接に結びついている。否、より正確には、それを支えていることは言うまでもない。(『現代政治』一二二―一二五頁)

(6) 「リンカーンの著作やスピーチは明らかにコモン・マン概念の宗教的起源を示している。人民、即ち彼らの多数を通じて語る(とそのドクトリンは言うのだが) コモン・メンは、最も高位の政治家さえも導くことができる。なぜなら、コモン・メンは神の声だと言われているからである。(中略)丁度、ユダヤ・キリスト教的信仰が、最も貧しい人が宗教的には選ばれ、Corinthians 13 のカリスマの意味で最も祝福される人であると主張した如く、民主的信仰は、最も貧しい人は政治をコントロールすることを最も祝福され捧げられているのみならず、政治に参加することを最も祝福され捧げられている。しかし、宗教的信仰が全く超越的で啓示に依存しているのに対して、民主的信仰は理性的な探究 (reasoning exploration) のみならず

ず、科学的經驗的テストに従うことができるし、又従わなければならない。」(Man, pp. 47-48.)

(7) 「コモン・マンとは共同体人間 (Gemeinschaftsmensch) である。それはもはや古い表象の意味における普通の人間ではなくて共同体の人間である。」「人々は、大衆的人間はデモクラシーの創造物或は結果であると考えるのが通例であった。しかし乍ら実際には全く異なっている。大衆的人間は、いたるところでみられるような産業化の結果であり、それ故に大衆的人間はいたるところで見出されるのである。それは、カフカその他が描写しているように共同体から解放された、孤独な、技術化された人間である。共同体人間はこの大衆的人間と鋭く対立するものである。ある国民が大衆的人間からのみなるなら、デモクラシーはもはや不可能である。」(『現代政治』六四頁)

see *Philosophy of Law*, p. 197; *Transcendent Justice*, p. 111, note, 31.

(8) *Constitutional Government*, p. 267; *Man*, p. 47.

(9) 「コモン・マンの觀念は、共同体の中の人間という觀念、即ち共同体人間 (communal man) であるのみならず、人間の共同体 (community of mankind) 人間の中にある共通なもの、すべての人間が共有しているもの、という觀念を含んでいる。

このことは「コモン・マンの概念やイメージが自然法觀念に由来していることを示している。」(*Philosophy of Law*, p. 196.)

(10) フリードリッヒがいかなる Rationalism を批判しているのかを知っておくことは、彼の論を理解する上で重要である。「コモン・マンの有力なドクトリンは、通常、あまりにも功利的理性主義 (utilitarian rationalism) に従って表明されすぎて

いぬ。」(*Philosophy of Law*, p. 194.)

(三) 正義論・権威論におけるコモン・マンの位置

はじめに、Justice によって、フリードリッヒの正義論を見てみる。彼は、行為・ルール・人格の性質としての正義をとりまくいくつかの伝統的論点、たとえば、正義は相対的価値か絶対的価値か、あるいは、正義はそれ自身何であるのか、とくに、正義は人格におけるいかなる種類の卓越あるいは徳なのか等、を除外して、正義の政治的側面、即ち、正義を政治的行為と状況との関連において取り扱う。彼は基本的立場を次の如く表明する。「ある行為——そ

説

れ故同様にルール・判断あるいは決定も——は次の場合に正しいと言われてもよい。即ち、ある行為がその行為によって影響を受ける諸人格の比較評価 (comparative evaluation) を含み、その比較が当該政治的共同体の価値と信念に一致している場合。」(Justice, p. 27) この立場は、従来習慣的に正義と結合されてきた公平 (impartiality) の概念と異なっている。正しい行動は公平な行動ではなく、むしろ、ある種の区別 (differentiation) を必要とする。なぜなら、劇場で火事が起ったような場合、婦人や子供達に非常出口を第一番目に使わせるのが正しいようにみえるからである。(Justice, p. 28) 比較評価 (即ち、この意味での諸人格間の区別、あるいは不公平な取扱ひ) の一般原則から引き出されうることは、恣意的でないこと (即ち、不公平の首尾一貫性) と、不可能事の回避である。恣意と不可能事の回避は比較評価を補強する。(ある行為が正しいのは、比較評価が適切な時である。) ところで、比較評価の場合に考慮されるべき価値要求と価値比較は、価値と確信の多様性及び強度 (intensity) の程度の差によって相対化されている。従って、正しい政治的行為のあらゆる分析は、正か不正かという性急な二分法よりはむしろ、どちらがより正しいかということから生じ、正しさの程度は、原理的には数量化しうるものである。「最も正しい行為は、(その強度も考慮に入れた) 最大多数の価値と確信に一致する行為である。かくして、車イスの老人を先に通すことがより正しく、婦人や子供を先に通すのはより正しくない(この意味で不正)であろう。」(ibid., p. 31.)

フリードリッヒは、このように自己の基本的立場を提示した後、権威と正当性の問題に向かう。「この比較に含まれる諸価値と諸確信の優勢という要請は、そのような優勢が実際に存在しているかという問題を提起する。その間は、権威と正当性の探究を要求する。」(ibid., p. 31.)

「比較に含まれる諸価値と諸確信の優勢」は、次の二側面から問題となる。第一は、権威の側面。「行為者・ルール

作成者あるいは支配者の権威は、その行為やルールの正義に寄与するであろう。権威は reasoned elaboration の可能性 (potentiality) をもつところの伝達 (communication)⁽²⁾ と結合しており、そのような権威の保持者は多分この可能性を現実化する能力を所有している。reasoned elaboration のうちで最も重要な種類のものは政治的共同体によって分与されている共通の諸価値・諸確信によって精錬される (elaborate) ところのものである。ルールあるいは為された決定のような所与の行為によって影響を受ける諸人格の比較評価は諸価値に帰因するので、それが正しいと考えられるのは、明らかに次の場合である。即ち、評価の基礎にある判断がそれを正しいと考える人々の価値判断と一致する時。」(ibid., pp. 31-32.)そして、文化的相対性は、一つの権威の絶対性を否定するが「異なった信念は異なった権威をつくり出すかもしれないということ、そして、諸状況や諸人格の比較評価が裁判官・教師、より現代的には、エキスパートやスペシャリスト、のような reasoned evaluation のための能力をもった人々によって為されるといふことを保証するのが権威の機能であるということが認められるならば、この見解は一般的に有効となる。」(ibid., p. 33.)

第二に、正当性の側面。「正当性は、正しく行為する行為者が為す判断(とくべつ)の種類の comparative evaluation) と類似の共同的判断 (communal judgment) の結果である。……正当な政府は正しい政府ではなく、それを樹立し継続させている人々の正しい行為に基づく政府である。」(ibid., p. 35.) 正当性と正義との関係は次のように言い表わされる。「支配者の正当性は、むき出しの無理性的な力を持っていないところの権威を提供することによって彼の行為を正となすことに資するが故に正しい行為は正当な支配者をつくり出すよう要求される。正当性と正義の間のこの重要な二重の鎖と権威と正義の間の平行的な鎖は、現在では新国家の出現において示されている。」(ibid., pp. 36-37.) どのように、正義と権威と正当性の関係を論じた後、正義と理由づけ (reasoning) の関係を論ずる。「あらゆる正義は

説

比較と評価 (evaluation) を前提しているから、それは (権威との結合の証明が既に示した如く) 根底的に理由づけと結合している。正義の古代の象徴主義は正義のこの理性的 (rational) 構成要素の表示である。それは裁判所の仕事において最も明らかである。」(ibid., p. 37.) そして、正義と理由づけの間の結合は、他の結合、即ち、正義と真理との結合を示唆する。ある行為が正しいものであるとして挙げられた理由が真理に近くなければならない。換言すれば「データが不真 (untrue) ではない」ということは比較評価の不可欠の前提である。」(ibid., p. 38.) これとの関連で、

論

真理は、常に開かれた問題であるということと、政治的領域においては、しばしば重要な情報が露わにされないままであるということとを、念頭においておく必要がある。

最後に、彼は、正義と人民の多数との関係を論ずるに至る。フリードリッヒは、法領域における正義の動態化機能、即ち、その特殊政治的機能は、たとえば「法の前の平等」のための比較を誰が決定するのか、あるいは誰が正しい法律をつくるのかという問題を我々につきつけてくるが、ルソーの一般意思のドクトリンも、現代政治学の与える「人民の多数」という回答も正しくないと言う。「そのように正義の問題を多数決に関連させることは問題を解くことにはならず、問題を議論の他のレベルに移す。それは即ち、立憲的民主政の政治学である。あらゆる自由な共同体の中に相争う利害の間の妥協のみならず、特殊利益を越える一層高度の総合 (そして異なった諸価値・諸確信・諸信念の調整 (accommodation)) を見出そうとする十分な数の良心的な責任ある諸人格が存在する」ということが主張されうる時にのみ、正義の問題は、諸人格を継続的に固有な価値によって比較するという一般的な仕事の持続的な具体化が成功するという意味で解かれる。」(ibid., p. 41. 傍点筆者。)

我々は、以上の行論の中 (とくに最後の部分) に、既に、正義論におけるコモン・マンの位置を読みとることがで

きるが、その関係を一層直接的に表明してゐる Philosophy of Law を次に見ることにする。

フリードリッヒは、ここにおいては、次のように言っている。「あらゆる自由共同体の中に相争う利害の間に妥協を発見しようとする十分な数の責任をもった良心的な人々が存在するということが主張される時にのみ、何が平等で何が不平等であるかを決める配分的正義 (distributive justice) の問題は解かれうる。なぜなら、もしそれが何が平等で何が不平等であるかを決める政治の領域において力の平行四辺形の対角線を発見するにすぎないなら、より深い緊張が中止され、ホッブスのむき出しの実証主義が我々に現存の法の中に正義を発見するように強いることであろう。しかしこれは真相ではない。なぜなら、利害の衝突をこえて、共同体信賴的市民 (community-conscious citizens) の意思と理解が『より高い』総合をひきおこしたところの正しい法が存在するからである。他方、不正な法あるいは利害の混合以外の何物でもないが故に正義に関しては中立的な法もある。アメリカのコモン・マン、即ち、自由な共同体において政治を決定的に形づくる共同体信賴的市民、というドクトリンは上記の反省の理解の上に建てられている。このドクトリンは、いかにして正義が発見されるかについての議論の中心に自律的人間をおいている。」(Philosophy of Law, p. 194.) このように、コモン・マンの觀念をはっきり提示した後、従来はコモン・マンのドクトリンがあまりにも「功利的理性主義 (utilitarian rationalism)」に従って表明されすぎていると批判する。そして、コモンな外秩序的の問題にかかわること、(即ちコモン・マンがあらゆる事を決定しなければならぬわけではないこと) (コモン・マンの集団的無謬性を仮定する必要がないこと、コモン・マンが大衆的人間とは違って共同体的人間 (communal man) であることを示すが、これは第一章で、コモン・マンの四特徴として既に見たものである)、ここではこれ以上詳細には立入らない。ここで重要なのは、コモン・マンのドクトリンが、いかにして正義が発見されるかについて

説
 ての議論の中心に、自律的人間(共同体信賴的市民)を置いて、というまさにこのことである。

次に権威論に目を転じよう。フリードリッヒは、多くの論文において権威について論じているが、その論理構成はほとんど同じものである。そこで、ここでは、彼の権威論の骨組だけを見ることにする。

彼は、一八世紀の革命以来の反権威的見地(あらゆる権威を理性によって克服さるべき非理性的な迷信とみなすところの Rationalismus と密接に関係している)と、その逆の、権威的見地(権威をあらゆる理性の上位においてこれを称讚する立場)の両方とも、権威と理性との関係を正しく把握していないとして、次のようにいう。「理性と悟性即ち、ratio と権威とが本当に相互に正反対の関係にあるのかどうかは疑問である。権威はいかなる合理的な基礎をもっていないのだろうか? 権威と ratio は緊密に結ばれている、即ち、権威は、理性的解明・基礎づけられた深化をなすことのできる伝達(Mitteilung)を為す能力に基づいている、⁽⁴⁾と、ということを示すことができるであろうと思う。」(Politische Autorität, S. 1-2.)

彼はこの考えを論証するために、以下の論点について論じている。

権威現象とはいかなるものであるかということ、⁽⁵⁾モムゼンの研究から、「理由の説明」であることを示し、「理由の説明」をペレルマンが体系化しているという。⁽⁶⁾「実際、このレトリックの領域がまさに権威の『場(Field)』を構成する。論理的証明が不可能な時には——政治においてはこれが常であるが——いつでも理由の説明(reasoning)は権威に依拠しなければならぬ。」(Authority in Legal Reasoning, p. 183.)

ウエルドンの言語学的アプローチは、権威というのは、それをもつ人間が反論をされても、それに対して彼の言動の理由を示すことができるという事実と何か関係があると指摘しているまではよいが、そこから、力の妥当な行使は

常に権威を持つという所になると妥当でなくなる。(ibid, p. 185) 権威を服従の観点から論ずることは、権威と権力との混同をもたらしがちである。たしかに「Bの行為がAによるコミュニケーションの結果、明示的か默示的かは別にして、Aの意図に沿うような形で為される場合、権威は服従の中に現われる。」しかし、権威には別の側面がある。まず人格的な権威(教師・学者・医者・法律家など)の場合「権威の権威たる所以は、権威をもつ人間のすぐれた知識や洞察力や経験にあるように思われる。権威はこうした能力に支えられており、これらのものは、彼の言葉や行動の理由を、あれこれ広範囲にわたって説明する能力に付随するものである。それらの理由は、こうした理由の説明を権威あるものとするほどに決定的に証明できるものではないかもしれない。しかし、実は、まさにそれらが証明されないからこそ、そうした場合に、厳密な意味で、権威がからんでくるのである。」(ibid, pp. 186-187)「権威を問題にしようとする者によってなされる真の質問は『なぜ自分は服従しなければならないのか』ではなくして、『なぜ自分は同意すべきなのか』でなければならぬ。問題は、理由を説明する(reasoning)能力、もっと正確に言えば、納得のいくよう丹念にコミュニケーションを行うことのできる能力(capacity for reasoned elaboration of a communication)である。こうした能力は、誰が認めようと、認めまいと、厳然として存在する(「原文イタリック」)。それは、専門家を専門家ならしめる他の能力から生ずる。この能力はとくに政治において重要な役割を持つ。というのは、政治は大体憶測や便宜によって支えられているからである。政治を支配するものは見通しのきかないこの偶然性であって、専門家というのはこの偶然性を熟知する者のことである。」(ibid, p. 187)次に、非人格的権威(憲法や法律)の場合でも、理由の説明、従って、合理性があることが確認される。⁽⁷⁾

最後に、権威状況について次のように結論する。「要するに、次のような事実によって他と区別される権威状況が

説
存在する。即ち、その事実とは、もし時間その他の事情が許せば、権力者は彼の服従者にとってもっともと思われる理由説明によって、彼の選択を丹念に説明しうる能力を持つていたという事実である。こうした理由説明は通常、権

力行使を伴う集団利害と共に、価値や信念にも関係している。権力者はかかる価値や信念の一部あるいは全部を服従者と共有しており、まさにそれ故に、彼のたった一定の行動の理由も服従者に説明しようとすればできるのであ

り、またしばしば説明しようとするであろう。これはあらゆる政治に共通の、常に繰り返し現われる状況である。我々の提案は、この納得いくよう丹念に説明しうる能力——それは存在論的な問題である——が政治的権威と呼ばれるべきだということである。」「(伝統と権威』六八頁、傍点筆者。)

以上のことが、次のような主張と結合していることは言うまでもない。「デモクラシーにとって特徴的なことは、あらゆる権威が欠如していることではなくて、他の根拠に立って権威が行使されるということである。」「(『現代政治』一九頁)「デモクラシーが優秀なのは、権威を絶えず新たにつくり出し、それによって権威の没落を防ぐ能力である。」「(Politische Autorität, S. 11)「デモクラシーとは素人の政治であり、この政治形態は代表するものが連帯性をひき出すということに基づくものであり、しかもそのことが決定的に重要なのである。」「(『現代政治』三六頁)

正義論におけるほどストレートに、コモン・マンを導出することはできないとしても、rationalism に対する考え方や専門家に対する考え方は、正義論と全く同じものであり、権威論というものの性質上、コモン・マンが背景に退いているにすぎないと言ってもいいであろう。即ち、権威論は、権威(即ち、専門家に代表されるような reasoned elaboration を為す能力)の役割を論ずることによって、デモクラシーにおける専門家の役割、又は、理性の役割を強調している。従って、権威論は、ストレートにコモン・マンに言及しなくとも、むしろコモン・マンの存在を前提

しているといえるし、理性についての考え方は、民主主義論で既に見た如く、必然的にコモン・マンに至るものである。正義論・権威論に一貫して流れる reasoned elaboration への信頼は、それを為す専門家の存在を前提にしているが、フリードリッヒの理性に対する考え方は、その最終的真偽がコモン・マンによって判断されることを示している。

(1) この「政治的正義」の概念が、ペレルマンによって、一般意思の神格化あるいは絶対主義へ至るものとして批判される。しかし、「政治的正義」の概念自体がそもそも、正義を政治的行為と状況との関連において取り扱うという限定の下に構成された概念であるし、また、この部分は、正義の問題が、正しいか正しくないかの二分法によっては解決されず、どちらがより正しいかより正しくないかという形で、原理的には量化するものであって、従って「最も正しい行為は」云々、という叙述になっていることから判断すると、この批判が、妥当かどうか疑問である。そして、何よりも決定的なのは、これより少し後の部分で、正義と人民の多数との関係について論じて、たとえば「法の前の平等」のための比較を誰が決定するか(あるいは誰が正しい法律をつくるのか)という問題に対して、ルソーの一般意思のドクトリンも、現代政治学の与える「人民の多数」という回答も正しくないと断言している。(フリードリッヒの場合、後で見るように、ここでコモン・マンへの信頼が決定的なものとして登場してくる。)従って、ペレルマンが、フリードリッヒを一般意思の神格化に至る危険をもつものとして批判するのは当たらないといっべきである。

Chaim Perelman, *Cinq Leçons sur la Justice*, pp. 43-44. (en Droit, Morale et Philosophie, 1968.)

- (2) 『伝統と権威』の三邊訳によれば、「納得のいくよう丹念にコミュニケーションを行なうことのできる能力」となっている。
- (3) ここで注意すべき点は、フリードリッヒが、価値相対主義を排除していることである。「このような立場は、我々に価値相対主義、即ち正義の相対主義的観念を受けいれることを強制するであろうか? 決してそんなことはない。というのは、価値それ自身は、reasoning や reasoned elaboration のかなたにあるわけではないから。(中略)出発点は、キリスト教徒とマサイ人のように遠く離れているかもしれないが、正義の探究は、これらの諸価値をはぐくむ人間存在が共同体の中に投げ入れられるなら、elaboration へと至るであろう。」(三三頁)

(4) これをややくだいて言えば次のようになる。「多くの権威は、納得のいくよう丹念に説明できるコミュニケーションを行う能力をもっていることよって支えられ、そうした支柱を持たない権威は弱体で短命である。」(『伝統と権威』五四頁)ここで、注意すべきは、ウェーバー批判である。「私の見解によれば、その本質上権威は一つの実体論的基礎をもっている

とらうこと、それは、マックス・ウェーバーが考えていたように心理学的現象ではなく、実体的に存在する事象を意味する。』(『現代政治』二〇頁)

(c) Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht* (2nd ed. 1888), vol. III, pp. 1033ff.

(d) Chaim Perelman, *The New Rhetoric*, 1969, trd. by Obrechts-Tytega.

(マ) 「私は、非人格的なものの権威は、権威の理性的構成要素たる「合理的なもの」によってのみ理解されると考える。」(Authority in Legal Reasoning, p. 189) 「権威がその基礎としているのは伝達の特性であって、個人の資質ではないということが、強調されねばならぬ。』(Politische Autorität, S. 7) 「我々は、厳密な意味で権威を持つ者とは、コミュニケーションを行なう者というより、むしろそのコミュニケーションであるという結論に達するのである。』(『伝統と権威』六八頁)

(四) 「理性的な」(rational) と「分別のある」(reasonable)

以上見てきたように、フリードリッヒの正義論・権威論の特徴は、彼が、「理由づけ」(reasoning)、「十分な説明」(reasoned elaboration)、「比較評価」(comparative evaluation)に大きな信頼を置いていることにある。ところで、民主主義論において、コモン・マンは rational ではなく、reasonable ではなく、あるいは、コモン・マン概念が「功利的理性主義」に対立していることなどを論点として挙げたが、ここにおいて、両者を貫く一つの論点が浮上しているのがわかる。即ち、理性に対する考え方 (rationalism) に対する厳しい批判の貫徹から、民主主義論においてはコモン・マンを、正義論・権威論においては reasoned elaboration を重視している) が、両者を貫く縦糸となっているのであるが、そうであればこそ、我々にとっては、彼の理性に対する考え方がいかなるものであるかを正確に把握することが不可欠となっている。

そこで、この問題を考える上で、示唆を得られそうな箇所を見てみることにする。

「コモン・マンは rational ではあるが、reasonable ではない」というのは、いかなる文脈の中で言われているか？ それは、功利主義者ベンサムは、初期の著作においてはコモン・マンに対する何らの信頼も示していないが、功利の原理がベンサムをして急進的に民主的な立場(即ち、コモン・マンへの信頼)をとらせるに至ったという文脈である。そして、「それはこの原理がすべての人間は自分自身のために〔||自愛に基づいて〕努力しているという懐疑の見解をとっているという簡単な理由からである」という文章の後に、問題の文章が来るのである。従って、この文脈から判断すれば、「すべての人間が自分自身のために努力する」という事態が、rational ではあっても reasonable ではないという評価を受けていることがわかる。(『現代政治』一八八—一九二頁)

又、デューイの見解を素朴な rationalist 的仮定に立脚しているとして批判する時、次のように言う。「デューイの見解は rational なコモン・マンに対する絶対的な信頼に基づいている。……それは明らかに素朴な合理主義者の仮定に立脚している。……これらの仮定はもはや受諾できないように思われる。現実にあるがままのコモン・マンについてのより明瞭で完全に特殊化された観念がデューイの主題に実質を与え、そのことによってそれをより実践的現実に接近せしめることとなるであろう。」この用法においては、rational は明らかに理性に対する過度の信頼(非現実的な態度)を表現している。(『現代政治』二〇七—二〇八頁)

権威論においては、Rationalismus は、権威を理性 (Vernunft) によって克服されるべき非理性的な迷信とみなすところのものとして理解されている。そして、ratio (Vernunft に対応) と権威 (Verstand に対応) とを緊密に結びつけているのは、前に見た通りである。我々の注意をひくのは、次の論述である。「ドイツ語の慣用においては、理性と悟性の対立の強調によって、カント、ヘーゲル及び観念論者達は、二分法をつくり出した。それはなるほど非常に

啓発的でありうる。しかし、正確な連関にとっては疑わしい。と云うのは、ratioの中に含まれているところのもの、

そして価値関係性をもっている政治的連関にとっては大変重要なものにヴェールをかぶせているから、ウェーバーの分析は、しばしば、一面的な rationalistisch な構成要素が悟性として把握されていることによつて幾度か曲げられている。もちろん、彼が明確に二つの側面を目的合理性 (Verstand に対応) と価値合理性 (Vernunft に対応) の適

切な區別において承認しているところのことは考慮されるべきである。しかし、その全き複合は、ウェーバーが、なるほど純粹に実証主義的ではないが、しかし比較的ラティカルな価値自由 (Wertfreiheit) という觀念をもつて研究に従事していることによつて、なお一層曇らなれている。』(『現代政治』六頁) この論述から判断すれば、フリードリヒの Rationalismus に対する批判は、マイン觀念論における理性と悟性の二分法及びそこから派生するところの理性の一面的な把握に対する批判であることがわかる。従つて、Rationalismus は權威 (Verstand に対応) を、非理性的なものとして斥けようとするが故に、批判されているのである。(Politische Autorität, S. 1.)

フリードリヒの Philosophy of Law を見れば、rationalism は、具体的にはカンツの critical rationalism やあることがわかり、rational 及び rationalism の意味が一層明確になる。(Philosophy of Law, pp. 125ff.)

Authority in Legal Reasoning などについては、reasoned elaboration が、マイン語では、vernünftigen Begründung と表現されているので、必ずしも、rational と reasonable が明確に區別されているのかどうか疑問な点もあるが、一応、rational を「理性的」reasonable を「道理にかなった」、「分別のある」の意に理解したいと思ふ。⁽¹⁾

そうすると、「ロモン・マンは rational であるが、reasonable ではない」といふのはいかなる意味となるか？ これは、おそらく、パンサムの意味でのロモン・マンは「理性的」であつて、本来のロモン・マンがもつべき「分別

のある」という特性をもっていないという意味に解されるべきなのであろう。そうでなければ、Demokratieの論理が一貫しなくなるし、又、フリードリッヒの主張全体が首尾一貫したものでなくなる。

reasonableをこのように「分別のある」という意味に理解することの妥当性は、正義論・権威論によって補強される。前述のように、正義論・権威論においては「十分な説明(reasoned elaboration)」が中心的な位置を占めているが、専門家の側に十分な理由づけが要求されるということは、「理由」を中心として専門家とコモン・マンのコミュニケーションが成立することを示していると考えられる。従って、ここには、勿論、理性への信頼はあるにしても、それを絶対視するのではなく、人間の利害や価値や確信をすべて含めて、ある説明に納得するか納得しないか、という次元が示されているといえる。

故に、reasonableというのは、単に理性のみに頼るのではなく、利害・価値・確信も含めたものによって判断するところのコモン・マンの特性を示しているといつてよいであらう。

フリードリッヒがこのように、rationalよりもreasonableの方を重視しているのは、最近、哲学や法哲学の分野で、真理性の基準として「説明の成功」が強調されていることや、ペレルマンのように裁判官の思考を一種のモデルとする傾向などと考え合わせれば極めて示唆的である。

又、有名なハート・ドブリン論争において、社会道徳を確認する陪審の判断が、rationalというよりはreasonableであるというデブリンの主張が為されているが、この用法も、フリードリッヒの用法と共通して大変興味深い⁽²⁾。

しかし、もう一步突っこんで考えてみると事はそれほど単純ではない。コモン・マンのreasonableという特性は、確かにrationalに比べてより一層現実的であり、大衆社会状況の中でも有効なようにみえる。しかし、道徳問題にお

けるハート・デブリン論争を念頭におけば、「分別のある」判断というのも、所詮、その時々優劣な、あるいは、せいぜい裁判所で陪審が為した判断にすぎないのであって、真に「分別のある」判断といえるのかどうか疑問が生ずる。フリードリッヒが、もし、コモン・マンの「分別性」を単純に信じているとすれば、楽観的にすぎるが、彼が自己の民主主義のモデルをタウン・ミーティングにおいたり、コモン・マンを全く労働者階級と切り離しているのを見ると、まさに、楽観的というべきであらう。

(1) Rationalism は、通常「合理主義」と訳されているし、又 rational も「合理的」と訳されることが多い。従って、この用法に従って、rational を「合理的」と訳す方がいいのかもしれないが、非学問レベルでの語感からすると、「合理的」という語は rational と reasonable の両方を指しているし、場合によっては後者の方をより強く意味することがある。それ故、ここでは、あえて「理性的」という訳語で、reasonable との違いを際立たせたのである。reasonable が common man の common にあたり、いわば、俗な日常的レベルでの幅広い意味をもっていることはいうまでもない。

(2) 加藤新平『法哲学概論』七八頁、岩崎武雄「真理論」(岩波講座「哲学」VIII「存在と知識」所収)参照。

(3) ハート・デブリン論争

同性愛行為及び売春に関して一九五七年にイギリス国会に提出されたウルフェンドン報告(その要旨は、同性愛行為や売春行為が大人の合意のもとで私的におこなわれる以上、これを犯罪とみなしてはならないということであり、ただ売春の場合、街頭で人をささうような行為は公共性の点で違法となるということであった)をめぐって、当時活発な議論が為されたが、その中でもデブリンとハートの見解の対立が注目を集めた。デブリンは、公共の道徳は法によって強制されねばならない(そして、それは陪審によって発見されうると考えている)という立場からこの報告を批判する。彼の考えによれば、陪審の判断は日常市民の気持をそのままあらわすものであって、ラショナルな人間というよりはリーズナブルな人間であるが故に、陪審の判断は社会道徳を確認する上で重要だということである。これに対してハートは、陪審の判断を参考にするといっても、裁判官の判断というのは、結局は彼自身の道徳あるいは彼が属している階層の道徳の単なる反映にすぎず、一種の循環論法ではないかと批判する。

Patrick Devlin, *Democracy and morality, in The enforcement of morals*; H.L.A. Hart, *The morality of the criminal*

Law; 矢崎光園『法哲学と法社会学』一七三頁以下。

(四) コモン・マン概念の規範的性格

では、もう一つの論点たる、コモン・マン概念は「規範概念」であるというフリードリッヒの主張はどう理解されるべきであろうか？

既に見たように、フリードリッヒは、コモン・マンは、事実として存在するという。「コモン・マンは事実として、商店や工場において、農園や田畑において、再発見された。」(『現代政治』二〇六頁)「コモン・マンとは専門知識の彼方において、共同善の問題を理解する場合の人間、しかもすべての人間であると考えられる。それ故に、コモン・マン、それは貴方であり私であるということができる。」(『現代政治』六三頁)これらの主張を見れば、明らかに、コモン・マンが現実存在しているものとして考えられていることがわかる。

ところが、他方で、次のように言う。「人民の意思というこの集団的概念の中に併合されている諸個人の意思の巨大な塊は、少なくともアメリカにおいては『コモン・マン』という規範的観念の中に個性化され、シンボル化されてきた。」(Constitutional Government, p. 267)「コモン・マンは平均的人間ではなく、共同体的人間 (communal man) である。そのような共同的参加 (communal participation) は大きく変わるから、コモン・マンのイメージは規範的構成要素を含んでいる。」(Man, p. 47)

これは矛盾ではなからうか？一方では、コモン・マンが事実であるといい、他方では規範であるということを整合的に説明しうるであろうか？この問題を解く鍵は、彼の次の説明の中に発見しうるように思われる。即ち、大衆的

人間との対比における「ある国民が大衆的人間からのみなるならば、デモクラシーはも早不可能である」という説明、又、正義論におけるコモン・マンについての次のような説明の中に。「あらゆる自由な共同体の中に相争う利害の間の妥協のみならず、特殊利益を越える一層高度の総合を見出そうとする十分な数の良心的な責任ある諸人格が存在するということが主張される時にのみ、正義の問題は、諸人格を継続的に固有の価値によって比較するという一般的な仕事の持続的な具体化が成功するという意味で解くことができる。」(Justice, p. 41)このような限定のつけ方は、フリードリッヒが、コモン・マンは事実であるといっても、すべての人がいつでも無条件的にコモン・マンであると主張しているわけではないことを示している。

この場合、コモン・マンを理念型と考えれば、すべて説明がつくようにも思われる。しかし、既に見たような「合理主義」や「エリート主義」に対する批判の激しさは、コモン・マンの実在性を強く我々に突きつけてくるのである。では我々はいかに考えるべきか？ これに対する回答は、フリードリッヒがコモン・マンと労働者階級との関係をどう考えているかを見ることによって得られる。「労働者は現在多数を制していないし、将来にわたって(マルクスの予想に反して)多数を制する徴候を示していないし、それどころか、ぎりぎりの多数(bare majority)を制する徴候さえ示していない。労働者が多数を占めるよりも、デマによって、金の力が短期間ぎりぎりの多数を占めるチャンスの方が多分大きいであろう。……必要な社会改革の遅延という危険を犯しても、労働者は他のいかなる集団よりも立憲的デモクラシーの維持をより切実に欲するであろう。」(One Majority, p. 51)この言明から、フリードリッヒにあっては民主主義の荷い手は、歴史の実体をもった労働者というよりは、一種の抽象性を帯びたコモン・マンであるということがわかる。そうであればこそ、フリードリッヒは、事実として、すべての人間はコモン・マンであると

いいながら、大衆的人間にならない限りとか、共同体形成に参加する限りというような限定をつけざるをえなかったのである。これは何を意味するか？おそろく、コモン・マンを一種のエートスとして理解すべきことを示しているのではないかと思われる。ここにおいて、我々は、コモン・マンが、松下氏の「市民的人間型」と基本的に同一の性格をもつものであることを再確認できる。⁽¹⁾

「一般的にいつて、市民を私的・公的自治活動をなしうる自発的人間型と位置づけることができるであろう。市民は、現在、地中海の古代都市国家ついでヨーロッパの中世自由都市の市民、欧米近代における資本主義的市民階級というような歴史的実体としてではなく、むしろ民主主義の前提をなす個人の政治的資質、すなわち『市民性』というエートスとして理解すべきである。(中略) 国民国家における『国民』あるいは経済構造から規定される『階級』とは異なった次元で『市民』が問題とされなければならない。国民的政治参加における市民的自発性ないし階級運動における市民的自発性をいかに構築していくか、がまさに『市民』というかたちで問われているのである。⁽²⁾」ここにいう「市民」は明らかに、コモン・マンと同位的なものである。それはエートスであり、階級規定とは別次元の概念であることが示されている。又、フリードリッヒが、コモン・マンに対する態度を歴史的に分析し、第一次世界大戦後のアメリカの現実の中に、コモン・マンを再発見するという認識は、松下氏の次の認識と歴史的相関性も含めて同じである。「今日、ようやく明治百年にして、文明すなわち民主主義と工業は、外発性を脱却して日本の内発的活力に転換しえ、この間、先駆的思想家によって問われつづけた市民的人間型の大量形成がはじまったのである。」⁽⁴⁾このことは、「市民」概念と同じくコモン・マン及び「生活形態としての民主主義」概念が、現実の統治形態に目をつぶり、民主主義を一種の行動様式に矮小化させてしまう危険を我々に告げるものである。松下氏の場合には、まだしも「階級運動における市民的自発性をいかに構築していくか」とか、「市民の」階級的実

体は今日人口の大多数を占める労働者階級である⁽⁵⁾という形で、階級的観点が、かなり強く出ているが、フリードリッヒの場合には、階級的観点がほとんど見られない。見られないというより、ソ連を全体主義として次のように批判する時の論調は、社会主義一般に対する批判であるようにさえ受け取れるのである。「全体主義的独裁はきわめて強い強制によってつくり出された全員一致にその基礎をおいている。それ故に教会との紛争、多様な国民性の抑圧・否定、とくにソビエト制度における全く特定の経済観の徹底的な貫徹等の現象が発生する。」(『現代政治』一二二頁、傍点筆者)又、エリート思想の一つとしてマルクスを次のように批判する時、コモン・マンの位置が極めて明瞭になる。

「マルクスはコモン・マンを信ずるところではなく、人間についての二つの関連性ある見解を詳説した。一方には、経済法則によって動いている無力な自動機械のような実業家や企業家(IIブルジョア)がいた。マルクスは、彼らの中に、彼がかの陰気な科学、即ち決定論的経済学から学んだところのものを具体化したのである。他方、エリートたる共産主義者、即ち階級意識をもったプロレタリアートの知的指導者達(とくにマルクス自身がそうなのだが)がいた。マルクスは、この指導者達の中に彼が育った封建的・官僚主義的なプロシアの伝統として彼が得たところのものを具体化したのである。ブルジョアと共産主義者の間にあって、コモン・マンは悲しい姿をさらしていた。そして今なおあらゆる有能な共産主義者の考えによればそうである」⁽⁶⁾。

フリードリッヒは、おそらく、コモン・マンが「規範概念」であることを自覚しつつも、現実には大量に存在していることを強調しなかったのだと思われるのであるが、しかし、コモン・マンと労働者との関係を不明確にすることによって、コモン・マンの実体を空虚なものにしてしまっているのではなからうか? コモン・マンがフリードリッヒのいうように「事実的」なものでありうるためには、(そして何よりも、歴史的観点からみた場合)現実に社会的に

多数を構成している労働者階級とコモン・マンを等置するか、あるいは、労働者階級の中にこそ、コモン・マンのエートスを発見すべきではないかと思われるのである。

このように言うことは、大衆社会状況の中で支配と権力操作の対象となっていて大衆を現代的条件の下でいかにすればデモクラシーを成り立たせるような人間像に再構成できるかというフリードリッヒの問題関心からすれば、言いがかりにすぎないかもしれない。しかし、事実によって、コモン・マン像を提示しようとしている側面に光をあてれば、このような議論も成り立つのではないかと思うのである。

この問題は、フリードリッヒがコモン・マン概念を提示する社会・経済的背景は何であるのか、という根本的な問題に我々を誘う。一般的に、ブルジョア革命期における人間像を経済的には独立しているが政治的には共同する人間として描くことができるのであれば、その後の資本主義の進展によって生ずる生産の社会化が拡大する時期の人間像は逆に、経済的自立を喪失しそしてこのことが経済的には共同性がむしろ強いられるにもかかわらず、政治的には階級対立が激化して共同しえない人間として描くことができると思われるが、この図式にコモン・マンをあてはめようとするれば、二つの問題が出てくる。一つは、コモン・マンが後者に対応しているとすれば非政治的領域での共同性については容易に理解できるが、この共同性が果して(階級対立の激化している)政治的領域においても直接的に可能なのかどうかという問題。又一つは、フリードリッヒが、コモン・マンのアンチ・テーゼとしてラショナル・マンを考える時、経済的には自立しながら政治的には共同する人間像としてラショナル・マンをとらえていたかどうかという問題である。先に見たように、人口のプロレタリア化の増大にもかかわらずコモン・マンの実体を労働者に求めようとしなないことは、ラショナル・マンへの激しい攻撃があるにせよ、その実質は、コモン・マンも、いわば理念化

されたラシヨナル・マンに近い性質をもっているのではないかと思わせるように我々を誘うのである。

- (1) 井上茂氏の「市民性」概念とも共通している。井上『法秩序の構造』参照。
- (2) 松下圭一「市民的人間型の現代的可能性」(『現代政治の条件』二一三頁)
- (3) 「十九世紀」当時産業社会における大衆化の増大は明瞭に認識されたことは確かであるが、それに反しデモクラシーは十九世紀のずっと後期に至るまで多くの国々において生活形態というより綱領であり、社会の形態の現実というよりいわば可能性であった。(『現代政治』一三二頁)
- (4) 松下圭一「市民参加とその歴史的可能性」(『現代に生きる』所収二二九頁)
- (5) 松下同右書、一九九頁。
- (9) New Image, p. 27.

おわりに

我々は、「生活形態としての民主主義」をとくに、その人間像の側面からみてきた。そして、その結果、コモン・マンが階級規定とは別次元の概念であり、一種のエートスであること(しかも、松下氏の場合とは違ってこのエートスが必ずしも労働者階級によって荷われていないこと)又「reasonable」という特性も、厳密に考えた場合には「rational」への還帰であったり、一部の人間の判断を正当化するものでしかなかったりすることが明らかとなった。この意味では、コモン・マンには大きな弱点がある。しかし、最後に確認しておきたいのは、次の点である。第一は、コモン・マン像にどのような弱点があろうとも、民主主義と人間像の密接不可分の関係を正面から明らかにしたこと、そのこと自体は大いに評価できること、第二は、「生活形態としての民主主義」と「コモン・マン」の特性を詳細に描くことにより、民主主義のイメージを豊富にしてくれること、第三に、「国家形態としての民主主義」と「生活形態とし

ての民主主義」という対照が、我々が現実の民主主義過程の中でぶつかっている問題を考えていく上で有効であること、第四に、コモン・マンの特性として、「理性的」ではなく「分別のある」を挙げるが故に、フリードリッヒのコモン・マンは、プラグマティストたるJ・デューイのコモン・マンとは区別されること、従って、フリードリッヒの「生活形態としての民主主義」論は、その意味でも、一層、現代的意味をもちうるのではないかということ、である。