

H. J. ラスキの政治哲学の一考察

——政治的権威について R. M. マツキーヴァーとの比較・検討——

1. はじめに
2. 政治的権威論へアプローチ
3. マツキーヴァーの「政治的多元論」における政治的権威
4. ラスキの「多元的国家論」における政治的権威
5. むすびにかえて

楳 沢 栄 一

1. はじめに

一九八九年に始まる東欧革命や近年のエジプトや中東の独裁体制の激変を見ると、権威と権力の関係、そして、それらがいとも簡単に崩壊する過程をリアルに考察することができる。権威と権力の研究は古くから政治学の重要な課題としてあつたが、今日また古くて新しい問題として話題を提供しているように思える。

権威という人間の意識の構成は、政治の世界だけでなく、社会及び人間関係の中で出現している意識で、ミルグラムの実験⁽¹⁾にも代表されるように社会心理学の分野においても注目すべき研究がなされている。いずれにせよ権威という概念は、他者からの情報を受け手が勝手に享受し正しい分析のあるなしに関わらず、自己においてその情報を再構成し、不安の解消と意志決定の契機とするということである。しかし、権威を付与するのも人間であり、権威を意識するのもまた人間であることを忘れてはならない。自由との関連でいえば、権威は自由と対極のものであつた。しかし人間は不条理にもこの権威に信服したときに大いなる自由を獲得した気分になることもある。権威と自由の問題は複雑である⁽²⁾。また、これは正当性との関連でいえば、正当性をもたない権威の出現も大いにありうることであり、権威とはいかんともしがたい人間の意識構成であることは間違いない。ここでは政治に焦点をあてた「政治的権威」(political authority) について論究したい。

主権はどこの誰が行使するのかという権利と帰属が政治学の問題構制となるとすれば、政治権力は人に命令し、支配し、服従させる力の作用と機能がその問題構制となり、政治的権威は人が同意し、承認し、服従する意志と正当性がその問題構制となる⁽³⁾。主権の問題は政治学や法学の大きなテーマで主権の帰属についてさまざまな議論が展開され

てきた。⁽⁴⁾ また、政治権力問題もアメリカを中心とした政治科学の中で基礎を築き深化をしてきた。⁽⁵⁾ 政治的権威問題は両者との密接に関連を持つが、その目的とするところが違う。主権論はその権利の帰属を問題に主眼をおくのに対し政治的権威論はその正当性の根拠を問題にする。政治権力論は政治体制を維持するための力の作用実態を問題とする。しかし、政治的権威と政治権力との関係は、車の両輪のような関係にある。政治権力は上から下への強制的な契機を持つているのに対し、政治的権威は下から上への受動的契機をもつという違いはあるが、両者の相乗効果によってその力を発揮するのである。政治権力は、強制力・説得力・操作力をもってその力を駆使するのであるがこれだけでは成功しない。効率よく権力を行使するには政治的権威の活用が最も有効な手段となる。現実の政治の世界でも政治権力者は、政治権力をもつてのみ支配・服従の関係が完遂するものとは思っていない。また、服従者もこれだけによって支配・服従の関係を維持していると思ってもいけない。ここに力の関係から意識の関係が生まれるのである。そして、これは政治的権威を正当化するコミュニケーション能力の存在に関係してくるのである。政治的権威とはまさに支配者と服従者の意識の関係とコミュニケーション能力の関係なのである。⁽⁶⁾

本稿ではイギリスの多元的国家論者の代表格であるラスキと、アメリカの政治的多元論者の礎となったマッキーヴァーが、それぞれの国家論を展開する中で政治的権威をどのように考え、その正当性の根拠をどこに求めたのか考察してみたい。

ここで二人の若干のプロフィールと主要著作について触れておきたい。R. M. マッキーヴァーは一八八二年スコットランドに生まれ、地元エジンバラ大学を経て、オックスフォード大学に進み、一九〇七年にはスコットランドにあるアバディーン大学の政治学講師となり、一九一五年にカナダのトロント大学の准教授として迎え入れられ、

一九二七年コロンビア大学に移り、一九四九年に退職し晩年は名誉教授としての余生を送り一九七〇年に生涯を閉じている。アメリカ大学の自由な雰囲気の中で学究肌の生涯を送ったが、戦後のマッカーシー旋風において、その矢面にたつて論陣を張ったことは有名である。主要著作を見ると、彼の生涯の思想と方法論を決定づけたともいえる『コミュニティ』(Community—a sociological study, 1917.)⁽⁷⁾がまず挙げられる。これは当時学界の注目を浴びカーネギー賞を受賞している。従来の実証的・社会調査的社会学を批判し、倫理的・主意主義的社会学の提唱であり、どちらかといえは政治社会学の性格を持つものであった。この方法で、国家に焦点をあてたのが『近代国家』(The Modern State, 1926.)⁽⁸⁾である。さらにこれらの方法をもって政府の現象を分析・論究したものが『政府論』(The Web of Government, 1947.)⁽⁹⁾である。前著書にも少しは触れられているが、この著作にあつて権威の問題が本格的に展開されている。晩年の著作『権力の変容』(Power Transformed, 1964.)⁽¹⁰⁾は、歴史的関連の中での権力論の展開や、社会権力の性格の詳細な分析が行われている。マッキーヴァーの思想的系譜を観るとコミュニティ論を前提にそこからの様々な社会・政治領域へとその対象を広げていく。もろもろの基礎概念の分析から再解釈の作業を経て、新しい体系を構築している。さらに信条体系においてマッキーヴァーは一貫しており、ラスキのそれとの違いが明確にある。

さてH. J. ラスキであるが、彼は一八九三年マンチェスターに生まれ、地元のグラマースクールからオックスフォード大学に進み、F. W. メートランド、H. A. L. フィッシャー、E. バーカーなどから刺激的影響を受けることになる。一九一四年カナダのマックギル大学の講師となり、一九一六年にはハーヴァード大学に移り、O. W. ホームズやW. リップマンとも親交が深まる。一九二〇年イギリスに戻り、ロンドン大学の教授として活躍するが、一九五〇年に生涯を閉じることになる。マッキーヴァーとの違いは、彼が若くして、実際の政治活動に興味を持ち、

三三歳には大学の教授を兼ねて、フェビアン協会の会員になり、労働党に入党もしているということである。またその幹部として活躍する時代もあった。この生き方は理論と実際の間の緊張を生み、政治理論にも、著作にも影響を与えてくる。したがって、ラスキには明らかに政治理論に変節があり、それは従来から指摘されるところである。主な著作と合わせてそのところを見ておきたい。第一段階は一九一〇年代後半にあつて、「主権三部作」⁽¹¹⁾といわれる三冊の著作の中に展開される理論で、政治的多元主義展開の時代である。第二段階は、一九二五年に著された最も著名な『政治学大綱』(A Grammar of Politics, 1925.)⁽¹²⁾に代表される時代で、多元的国家論の完成期である。第三段階は彼がマルクス主義に一番接近する時期で、一九三五年に著された『国家—理論と実践—』(The State in Theory and Practice, 1935.)⁽¹³⁾はその頂点に立つものであつた。第四段階はラスキの人生の後半になるが一九四三年に著された『現代革命の考察』(on the Revolution of Our Time, 1943.)⁽¹⁴⁾で、これは、ソヴェイト・コミュニズムの危険性と警戒心を示しながら、民主主義と社会主義の統合の新しい道を探ろうとするものであつた。このような変節をもつて評価はさまざまであるが、ここではそれについては言及しないことにする。⁽¹⁵⁾

以上述べてきたように、両者には類似点もままある。特に若い時代は同じようなキャリアを積んでいる。二人とも一九世紀後半にイギリスに生まれ、同じオックスフォード大学を出て、カナダでの大学で教鞭をとっている。やがて一人はアメリカに残り政治社会学の大家となり、その後のアメリカにおける政治的多元論者の輩出の基になった人物になる。もう一人はイギリスにもどり、政治的多元論者として、政治理論の構築に専念しつつも現実の政治に関わり労働党員としての実践活動にも積極的に関わるようになる。また両者とも、個人の自由を保障し、社会秩序をどのように形成するかが理論構築の根底にあり、どちらを優先するかにかかってくる。両者の違いといえば、あくまでも社

会学に軸をおいたマッキーヴァーは国家論だけにとらわれない「政治的多元論」という立場からさまざまな広がりをもった論を展開することになるし、他方政治学に軸をおいたラスキは「多元的国家論」という一つの国家論を完成する。しかし政治活動家としての宿命でもあるが彼はそれを修正もしている。ここでは前者の「政治的多元論」と後者の「多元的国家論」における政治的権威について考察してみたい。まずは、政治的権威についての一般論について見ておこう。

2. 政治的権威論へのアプローチ

(1) 政治的権威の語源

権威という言葉の由来は、ラテン語のアウトリタス (auctoritas) を経て、古代ローマのアクトリタス (auctoritas) という言葉にたどり着く。これは人物に付帯する権威という意味で使われたが、さらにこの言葉はアウゲレ (augere) という言葉に語源を持つとされている。これには増大させるとか、大きくするとかの意味があり、権威という言葉の概念の解釈をするわれわれにとって、その内容を豊かにするものがある。アウゲレに単なる行為に対しその理由付けを与え補強するという意味が含まれているとなると、権威という概念にダイナミック性や可変性が内包していることを予測させるものがある¹⁶⁾。

(2) 政治的権威の歴史

古代ローマをみると、権威の源泉が、平民会議と元老院にあったことがわかる。前者は法律上の統治機関であり、後者が事実上機関であった。したがって、元老によって構成される元老院は政治の舞台では重要な位置を占め、ここ

での議決はアウクトリタス パートルム (auctoritas patrum) といわれ、威厳と拘束力を持っていたのである。しかし、膨大な地域国家としての帝国にまで発展してくると、この力が十分に機能を発揮できなくなる。このことは、寡頭的な元老院制度の機能を変化させることになる。つまり、軍事的力を背景に持つ皇帝を輩出することになる。これがローマ的独裁政治を実現するユリウス・カエサルである。彼は元老院出身でその一員に過ぎなかったのであるが、ローマ市民の信託を受け権力を手中に収め、最高の統治者になるのである。ここに権力と権威を同時に取得した皇帝をみるのであるが、領土拡大に走りその政治権力の崩壊過程をつぶさに見たキケロの見解は、彼の著作を通し、その誤りを指摘し、権力と権威の分離を指摘している。彼は、キヴィタスという概念を提起し、ポリスとの違いを主張している。このキヴィタスは単なる社会ではなく人民の共同全体社会である。そこでの人民こそが権威も権力も持ち合わせ、自らが存立するに必要な政治権力が正当化づけられるのも、君主的貴族的統治機関が権威を持つのも人民全体から派生したものである。

次に中世ヨーロッパをみると、これはキリスト教の世界であり、ここでは神を中心とした秩序の維持が重要な要素になってくる。しかし、中世社会を複雑にしているのは、法皇権と皇帝権の二重構造である。中世初期の思想家A. アウグスティヌスは『神の国』(De civitate Dei, 413-26.)を著し、神の恩寵にあずかる共同体としての「天上国家」と、そこから追放された人々の国家共同体である「地上国家」とを対立せしめることにより、前者の上位性を主張するものである。そして、真の権威は神の中にのみ求められるもので、何もかを行動に移す権力は、神から与えられるもので、最高の意志は神のみに存在するという論理になる。八〇〇年に、ローマ法皇からローマ皇帝の冠を与えられたフランク王国のカール大帝の関係はこの二重構造に一つの結論を出している。教皇の聖なる権威と世俗の権力の共存で

ある。この考えは、中世の主要思想家たるT. アクイナス、A. ダンテ、H. グロテイウスなどに影響を与えていく。一三世紀ローマ・カソリック教会の神学者たる地位を確保したアクイナスは、『神学大全』(Summa theologiae, 1265-74)を著し、当時の中世社会に最も思想的影響力を与えることになる。彼によれば、宇宙は三重の秩序によって成りたっている、つまり、神法、理性、政治的権威である。これらを等価的に扱い、政治的権威の重要性を指摘している。この権威は神をピラミットの頂点にした支配構造では欠かせない要素であり、全体の公共の善に寄与するという条件の下で重要視されるのであるという。したがって、専制政治というような人民にとって有益でない政治体制では政治的権威は当然制限されうるのである。

さて次に、中世と近代を橋渡しする一六世紀における政治的権威の問題にふれてみたい。中世的な秩序が崩れ落ち、精神的と世俗的な権力の連携が破れてしまうと、そこには無秩序が蔓延する。一六世紀の初頭は古い形式では国家の再建は不可能で、各地の君主はできるだけ権力の集中を図ろうと画策する。この絶対君主の動きはフランスやスペインに始まり、やがてイギリスも、それに倣うようになる。イタリアではこの時代に、N. マキアヴェリが『君主論』(Il principe, 1513)を著している。人間はその背後にある力によって拘束されなければ無秩序になり、国家はその背後に強力な権力をもっていなければ、無政府状態を引き起こす。したがって、強力な権力を統治者に授けなければならぬということになる。権威と権力を併せ持つ強権的な絶対君主の統治形態を賛美するのである。ここにあるのは政治的・軍事的方法であり、道徳的・宗教的方法はなかった。他方、フランスでは、宗教革命によってもたらされた社会的混乱、それによって引き起こされる政治体制の不安定化は一つの思想に導かれることになる。それが、J. ボダンの思想である。彼は『国家論六卷』(Les six livres de la République, 1576)を著し、強固な国家と主権の構図を描き

出したのである。彼の意図は、絶対君主国家を擁護することであり、その権威を正当化することであった。しかし、国家の目的や被治者がなぜに国家の主権に従わなければならないのかの根拠そのものはこれほど明らかにすることに成功はしていないのである。

最後に、一七世紀近代における社会的価値観の大変化によってもたらされる思想をとりあげ、権威と権力の問題を見てみよう。この社会的価値観の変化で一番重要なのは、権威の所在が神から人間に移り、人間がその原基になっているということである。まずT・ホッブスをとりあげてみよう。当時のイギリスは、王権神授説に基づく絶対王制がゆらぎはじめていた。一六二八年「権利の請願」、一六四九年「ピューリタン革命」、一六六〇年「王政復古」と政治はまさに激動していた。ホッブスの思想はそのような中で形成されてくるのである。主著『リヴァイアサン』(Leviathan, 1651.)によれば、人間の自然状態は戦争状態であるといっているごとく、決して好ましい状態でない。したがって、自然法の発見による社会契約へと階上し、これを保持するために、一個人や合議体に絶対的権力の譲渡をすることになる。かくして、これが一個人の人格に統合される時に、「コモン・ウェルス」リヴァイアサン」の国家となるのである。したがって、主権者が制定されれば、臣民は絶対的服従をささげなければならないとする。彼は王政復古後のチャールズⅡ世に重用されるごとく、イギリス君主制の強力な理論的な支持者であったのである。一六八八年「名誉革命」の理論的支柱となったJ・ロックの政治思想は、この強力なイギリス君主制の揺らぎの中から生まれてきているのである。それは議会の力を君主制が無視できなくなったこと、ミドルクラスの自由や独立性要求、人民の宗教的寛容の要求などが引き金となったものである。これは議会との妥協による制限君主制を意味するものであった。そのような状況の中で、彼は『市民政府に関する二つの論文』(Two Treatises of Civil Government, 1690.)

を著す。彼によれば自然状態は、自然法に基づき社会性をおびた平和状態である。しかし、これは不安定状態であるがゆえに約束や契約によって国家を形成し、それに権力を委託するのである。つまり委託権力ゆえに、いつでも解除できるとしたのである。

さて、ロックをもって一七世紀の政治および政治思想の舞台はイギリスからフランスへと移動することになる。一八世紀を代表する近代政治思想家として、また前二者と同じ社会契約論者として重要な位置を占めているJ. J. ルソーについて触れておきたい。主著『社会契約論』(Du contrat social, 1762)は、現制度の批判と低評価から発禁処分や、本人に対する逮捕状もでる内容のものであった。それによれば、自然状態は完全な理想状態である。しかしこの自然状態からの脱却を人間は文明の発達と同時に蒙ることになる。ここでは、社会契約という個人を共同体に全部委譲することによって、全人民の結集された意志、つまり「一般意志」を想定し、すべてのものがこのもとに置かれることになる。したがって、人民の意志である「一般意志」に基づく国家も執行体である政府も人民のものである。人民に絶対主権があるとするのである。

ホッブスを絶対主義者とし、ロックを立憲主義者とするれば、ルソーは急進的な人民主権主義者となるのか。同じ社会契約論者として、あるいは神の権威から人間の権威を明確に打ち出した三者にあって、主権の所在、つまり政治的権威の所在は明確に相違しているのである。¹⁷⁾

最後に第一次大戦後から、その主張が注目されつつあったのが団体主権論である。二〇世紀に入り、社会体制はその中にさまざまな集団を創出するようになった。この中間集団の出現とその機能は、決して無視できないものとなり、社会的・政治的存在感を増しつつあった。これは相対的には国家権力への絶対性と強大性の否定とつながり、対極に

出現した集団とその機能の評価ということになり、主権の存在は集団にありとするのである。しかし、これもまったく国民主権と切り離せるものではなく、むしろ国民主権そのものから導出されているという見方もできる。この時代を背景に数多くの多元的政治理論が生まれるがその思想内容を一律に決定できないほど多種である¹⁸。そのルーツには一九世紀フランスのL. デュギーやドイツのO. ギールケがおり、イギリスでは政治的多元主義のメートランド、J. N. フィッギス、バーカー、ラスキ、G. D. H. コールなどがその代表であり、アメリカではA. F. ベントレー、M. P. フォレット、W. リップマン、D. B. トルーマン、マッキーヴァーなどが代表的な論者である。中でもマッキーヴァーとラスキはその中心的人物であった¹⁹。

(3) 政治的権威の様態

政治的権威の種類についてC. E. メリアムは「ミランダとクレデンダ」という概念²⁰でこれらの意識の関係を分類している。ミランダとはラテン語では「賞賛されうるもの」という意味があり、情緒的、情動的、呪術的なものに訴えて支配者と服従者の意識の関係を形成・維持しようとするもので、旗や記念碑や音楽などの政治的シンボルを使っていることが特色である。この政治的シンボルには人的シンボルと物的シンボルがあり、前者は国家的英雄や政治指導者と国家権力の偉大さを重ねあわせることにより、権力そのものに賞賛と崇拜が集中するように仕向けるものである。これは国家的人物を英雄化するような教育をすることにより、服従者は、いとも簡単に国家権力に服従と献身を誓うような精神構造が培養されるのである。後者の物的シンボルは祈念堂、廟、銅像などのように、国家的人物と建築物を結びつけたものや、国民の祝祭日、国歌、国旗などの具体的かつ可視的象徴となるものがある。このミランダは歴史的には独裁国家は極めてこれを利用してきたし、民主国家であろうとも現在において、特に後者は積極的な活

用がみられる。

一方クレデンダとは「信条とか信仰箇条」の意味があり、理性的、知的、合理的なものに訴え、その関係を形成・維持しようとするもので、政治理論やイデオロギーなどを浸透させることで、それが図られることになる。イデオロギーは政治体制の潤滑油的役割をはたし、価値観の統一や、矛盾の解消を理論づけ、人々を一方方向に導き入れる力を持っている。したがって、社会はこの信念体系を持つことにより安定した状態になる。

次に政治的権威の存立根拠について見てみよう。権威は、服従者が内面において正しいと判断した時に生じるものであるから、その導出は服従者側にまずあることになる。したがって、支配者側としては、服従者側によって形成された権威は願ったり叶ったりの産物であり、それを獲得することにより、支配をより完璧なものに仕上げるができる。こうした権力関係の正当性の信念が、支配者と服従者の間に生じた場合、権力は権威となるのである。M・ウェーバーが「支配の正当性」²¹と呼んだものは、支配を成り立たせている精神的・意識的基盤ということになる。これが権威ということになり、権威に支えられた権力関係なのである。彼はそれを、時代や社会の違いから三つに分類した。①カリスマ的支配とは、支配者個人による超人間的、超自然的資質により発せられた啓示などにより権威が生じ、服従者が帰依することである。社会が危機的状況においてよく現れ、宗教的教祖や、軍事的・政治的英雄などの支配がこれにあたる。②伝統的支配とは、伝統や習慣の神聖視により権威を所持した支配者がその地位に就き、服従者を内面的に支配してしまうことである。支配者自身が、これらの伝統に拘束されていることから、社会は比較的安定しているが、その改革や変革は困難なものになる。③合法的支配とは、法規化された秩序の合法性や、支配者の命令権の合法性により形成された支配・服従の関係で、法律の規定に基づいて支配を貫徹するというもつとも近代的な

支配方法といえる。ここでの権威また支配の正当性は、支配者にあるのではなく、非人格的な客観的な法律やその制度に付随し、前二者にない形式的な合理性がみられる。しかし、ウェーバーのこの手法には権威と正当性の区別について問題があるとの指摘もある。²²⁾

(4) 政治的権威の補強

権力はその行使を効率よくするために政治的権威を活用し、さらに政治的権威は「威信」(dignity)に寄って補強されるということがある。威信は権力関係の正当性から生じる政治的権威とは一線を画すものである。政治的権威と同じように服従者の側から形成されるものであるが、これは支配者個人の人格に付随した価値で、貴賤、優劣、汚潔、強弱、などの尺度で測られる点に特色がある。したがって、政治的権威の正当性が確立していない支配・服従関係においても、この威信だけによる支配者の支配は可能であり、服従者の認識に多分に左右されるところがある。だがこの威信だけによる支配・服従の関係は不安定なものであり、支配・服従関係の中心的要素にはなりえないが、政治的権威を増幅させるものとして、また権力による強制的支配を補完するものとしてその意義を失ってはいない。またこの威信は支配者に関するイメージであることから、必ずしも歴史的遺物とはいえず、時代や文化圏を超えて存続しているといえる。

さらに政治的権威を補強するものとして「政治的神話」(political myth)がある。これも服従者の内面的意識に関するもので、威信の場合の個人的な意識とくらべ、服従者が集団で共有する意識である。世辞的権威や威信に物語がつけば政治的神話となりうることもある。また前二者と違い、支配者による情報操作により作り出され、それを服従者が強化するというような相乗関係にあることも特色である。この神話を作り上げることが、それにコミットメントし

ている人々にまず、心理的満足感を提供することになり、やがて、彼らの連帯感や一体感を作り出すことになる。その契機となる物語は、古代神話であつても民族的な神話であつても何でもよい。大事なものは簡明であり、それらの集団にコミットしようとする人々の優越感をそそるものであれば良い。「アーリアン民族の優秀性」「アメリカン・ドリム」などその国や文化によつてさまざまなのが作りあげられる。これらの政治的神話は、その集団の価値体系やシンボル体系まで形成し、行動規範にまで反映されることになる。ここにまで至れば社会統合が形成されたということであり、支配者の政治機能が貫徹されたことになる。そして、一つの政治的神話の限界が来れば新たに新しい神話を情報操作により提供し、集団に再生産すればよいのである。政治的神話は集団的意識の上で政治権力を補強し、社会の安定化の機能を果たす。そして、政治的権威や威信とは異なつた角度から、支配者による服従の効率的調達に貢献していることになる。²³⁾

3. マッキーヴァーの「政治的多元論」における政治的権威

マッキーヴァーは彼の政治社会学の中で政治的権威についてどのように考えていたのであるか。コミュニティー、国家、機能集団など新たな概念作りをしてきた彼にとつて、政治的権威の概念作りも重要な作業であつた。実証主義的社会学や社会調査主義的社会学を批判してきた彼の社会学は、むしろ主意主義的、倫理主義的社会学であつた。そのことからしても、この政治的権威の概念も多分にその様相を帯びているがその特色でもある。主要著作の中にはこの概念の展開が見られるのであるが、一九四七年の『政府論』は第二編を権威論にあて、その神話との関係、法との関係、財産や身分との関係などを踏まえ、かなり緻密な政治的権威の概念化が試みられている。したがつて、この著

作を中心に彼の政治的権威の考えを探ってみたい。

(1) 「多元的国家論」の構図

マッキーヴァーの政治社会論の基底にあるものは、社会秩序をいかに確立するかということと、パーソナリティの尊厳をいかに確保するかということになる。ここにも彼の主意主義的、倫理主義的社会学を散見するのであるが、彼の多元的国家論は機能主義的に論じられている側面もある。そのスタートには、ラスキ同様に、政治的一元論の克服にあり、理想主義的政治哲学の克服にあった。これは、また二〇世紀初頭においてのヨーロッパ、ソ連、日本など第一次世界大戦後の国際情勢にも大きく影響されていることも間違いない。列強国はいずれもその国の国家権力の強大化をはかり第二次世界大戦という歴史の悲劇に向かって準備をしていた時期であった。多元的国家論者の多くは、一方で理想主義的政治哲学の系譜にある、ルソー、G. W. F. ヘーゲル、T. H. グリーン、B. ボザンケなどの国家と社会を区別しない国家一元論的考えを拒否し、アメリカのプラグマティズムやその政治哲学の影響の下、機能主義的な政治哲学の展開がみられる。これは、イギリスの政治的多元主義者や、その代表格であるラスキしかりである。

マッキーヴァーは、「国家」(state)を「機能集団」(association)の一種とした。この機能集団は、人間が個々に持つ欲望と関心を追求し実現するために出現した機能的団体であり組織体である。具体的には、家族、学校、企業、労働組合、教会、政党などがそれにあたり、いずれもそれぞれの特定の利益を共同に実現するために作られた機能集団である。国家もこの機能集団と同一のもので、その地位は同格であるが、ただ各人の諸関心が複合的に結集しているに過ぎない機能集団なのである。そして、この国家や機能集団を存在させしめているもの、それが「コミュニティ」(community)であり、基盤社会という訳語も使われている。ラスキにとっては「社会」(society)という概念で提出さ

れているものがこれにあたる。このコミュニティ概念の提起がまたマッキンヴァーの社会哲学の大きな特色にもなるのである。このコミュニティが基盤社会ということは、そこに住む人々が生活をする場であり、そこでは共同生活が営まれ、相互の利益が達成され、共通の目的が明確で、社会的統一体が実現している社会ということでもある。これは、別の見方をすれば、人々が集団を通じて、各々の利益を満たし、共同の感情を満たし、共同生活を営むことを条件としなければ、社会生活を幸福に営むことが不可能であるということである。その規模はどうかということになると、様々な条件によつて違つてくる。農村、都市などの地域社会はその基本形態であるが、その範囲は拡大し国民全体を包括する社会になることもある。それは時代や社会の変化さらに社会構成員の欲望やパーソナリティの変化に起因し、一般的には拡大していくものである。そして現在は国家や、諸機能集団を包み込む巨大な基盤社会となっているのである。マッキンヴァーのコミュニティ概念は技術・芸術・宗教・音楽など国際的な諸機能集団の出現を前提にしながら、国際的コミュニティの実現をも想定しているのである。さて国家が機能集団のひとつであり、限定された目的を遂行する集団になるわけであるが、その特色とするところは何か。それは領土という一定の範囲内で人々の秩序を維持し、利害の調整をはかりその基盤社会の維持および発展を目的とする機能集団なのである。これは当然基盤社会に奉仕する団体であるし、この団体の機能なくして社会の根本たる基盤社会も安定たりえないのである。この機能集団の機能を担保するものが、強制力を付与された法的権力であり、具体的には「政府」(government)にそれが与えられることになる。ここにマッキンヴァーは、機能実体として、また暫定的代理機関としての政府という行政機関を指定するのである。政府の存在理由については、次のようにいつている。「定立された権威としての国家の政府は、単純な同質的共同体社会の条件を除き、あらゆる条件のもとにおいて、基本的秩序の維持には絶対必要である。……

理由は政府なくしては、利益または権力にはしる個人の衝動や利益集団の圧力および衝突が、無防備なる共同社会の合意によつては十分に抑制できないために、ついには合意そのものが打破され分裂せしめられるからである²⁴と。ただ国家は、行政機関としての政府より、大きく包括的である。国家は、組織や法律をもち、政府をも設立する手段も持つ。さらに、習慣や伝統のような文化的要素や、なによりも、治者・被治者関係の政治的要素もその構造において持っていることになる。このように、マッキンヴァーが政府と国家とを明確に区別していることがわかる。さて、この権力を効率よく行使するにあつて、重要になつてくるのが、政治的権威ということになる。権力は人々の心理的承認、つまり政治的権威をえなければ決してその効果を發揮できないばかりか混乱を生じさせることになる。そして、この政治的権威は、その所有者の私的能力などに依存するのでなくまさに人々や機能集団の利害調整にいかん貢献できるかにより評価されるものであり、人々によつて与えられた権利によつて形成されるものであるということになる。

マッキンヴァーによれば、国家であれ、諸機能集団であれ、最も大きなコミュニティという集団であれ、それが個々の人間のパーソナリティを開花するものでなければ、何の意味のない社会集団になつてしまう。したがつて、コミュニティにおいても発達基準があり、その評価は、パーソナリティの開花と民主主義の成熟度に関連するものであるとしてゐる。人間精神の活動は、教養、文化、技術などの様々な分野で開花するが、それは、またパーソナリティの開花ということであり、社会に秩序や安寧があつてこそ実現できるものである。したがつて、それをはかる権力は必ずや必要なものであり、この権力を効率的に行使するための政治的権威は重要なものになる。それは、コミュニティにとつて、正義や自由が実現されているということであり、人々のパーソナリティの開花が実現されている限りにおいて意味を持つことになる。したがつて、マッキンヴァーによれば、時代の発展による社会の複雑化が、権力や

政治的権威の存在意義を益々ましてくるよう捉えられているのである。⁽²⁵⁾

(2) 神話に由来する政治的権威

マッキーヴァーは社会関係を分析する際に、一つの視点をもちこむ。それはいかなる社会関係も神話により支えられているということである。「我々はあらゆる社会関係—全組織および社会の存在そのもの—が神話によりささえられていること、そして社会のあらゆる変化が、それに相応した新しい神話により生み出され育成されている⁽²⁶⁾」と。そしてその中核には権威の神話があるといっている。「神話の形態と種類は無限であるが、しかし一切の神話構造の中核に権威の神話が横たわっている⁽²⁷⁾」と。彼は、中国の神話しかりヒンズー教やキリスト教を見ても神話体系が構築されており、そこには直接的、具体的、視覚的構成された権威を垣間見ることができると主張する。神話にはその時代の水準があるが、どの神話をとっても、そこに横たわっているのは、伝承や伝説の構成の中に、それが大切にする価値体系や秩序体系を権威の力を借りて、表出させているということである。伝承や伝説に代表される神話は、それに伴う社会的制度の確立を促進し、さらに儀式を取り汲むことにより、他人と排他的かつ不可侵的關係を構築するのである。ここに権力制度のピラミッドができあがる。その背骨を支えるのが神話に内包された権威ということになる。そしてこの権威は社会的力つまり、身分や財産の力と結びつくことにより、権力者をして、集中と安定という支配構造の要を手に入れることができるのである。

そこで、彼は、神話を基底にする制度そのものの分析を通し、それが権威をいかに内包しているか述べている。「あらゆる制度は、儀式によって威を添えられようと添えられまいと、制度を維持する権威の觀念を人々に植え付ける傾向を持っている⁽²⁸⁾」と。しかも、社会制度に絡め、国家には特別な権威を認める発言をしている。「国家は少なく

とも形式的意味においてあらゆる社会制度の守護者および支持者であるから、国家権威の力は普遍的である」と⁽²⁹⁾と。ヨーロッパの歴史を紐解いてもこのことは歴然としている。古代ギリシャでは、権力と権威は未分化であったが、古代ローマになるとその分化が起こり、権威の概念が確立し、権威の機能の重要性が増してくる。元老院という制度の中に、権威と権力が集中していたことからそのことが分かる。中世においては、神の権威が圧倒的な力を持つてくる。キリスト教神学とアリストテレス哲学の合体の中で、この神の権威を社会秩序と社会制度の形成と維持において重要視したのがアキナスである。社会秩序と社会制度は、世俗的権力よりもはるかに強力な権威によって維持されることになる。近代以降になると、神の秩序から人間の秩序への変化が起こり、ホッブスに代表されるような、主権者の権威の強調、ロックのような人間個々の内的な権威の強調、ルソーのような全員一致の合意たる「一般意志」の権威の強調など様々な形で、権威の所在の理論があらわれるが、いずれも、権威の力を借りた、社会秩序や社会制度の維持を目的としたものである。しかし、一九世紀以降には、人間の知恵や精神に由来する、伝統や法に権威の所在を求め、それが権力との関係で、社会秩序や社会制度の維持にどれだけの効力があるのかを重視する考えがでてくる。マッキーヴァーなどの政治的多元論者などもその系譜にあるのである。

神話によって、社会秩序や社会制度が形づくられ、それが権威というものによって、強化されてきたかを述べたが、それはまた権威の形成と崩壊の繰り返しの歴史でもある。これらの歴史は価値観の変化に由来し、それはまた人間精神の解放でもあるという。「価値の変化を顕示する過程である。古い価値が失われる時には新しい価値が形成の途上にあるにちがいない。……どんな真理を人間精神が発見できるかという探求、知識の領域とともに価値の領域における自由なる探求に対する禁忌からの人間精神の解放があった」と⁽³⁰⁾と。近代国家はもろにこのことに直面することにな

る。それはまた歴史が繰り返しのごとく新しい神話と権威で身固めしたファシズム国家にとって変わられることになる。その国家とは「社会・経済的变化の酵素がより深刻に作用した国々、伝統的権威がより完全な汚職を蒙った国々では、人民の預言者たちは他の目標を夢見た。統一の文化的基盤を断念して、政治・経済的変革に答えを見出した者もあつた。彼らは経済的領域に手をいれ、搾取と相克する利益を伴う資本主義を廃止し、そしてそれを何らかの集産主義体制に代えることによつて分裂を克服し統一を再建しようとした。より原始的な立場をとつて、異論の仮借なき抑圧により古い権威主義を再建し、そして民族の神話を至上のものにし、すべての交通手段を独占的に支配することによつて教え込まれた大衆を掌握し、かつ社会にすべての機関を独裁国家の道具に転化しようと欲した者もいた。これがそのすべての形態おけるファシズムの方向であつた³¹⁾」というものであつた。しかし、マッキーヴァーに言わしめればそれは「その欠陥というのは、近代文明に固有な、異見を育成する諸過程を排斥し、一致できないものを打破できうる至上権を専横にも独占している、篡奪的で不安定な権力による以外に権威の源泉を見出しえないことであつた。……危機乃至は絶望の時期に与えられた好機を捉えて、それがいかに成功をかちえようとも、永続することは期待できなかつた。それが宣布した神話は性急に発展させられそして未熟なままに拡大された。時間の経過によつて検証されるや空ろな響きを残した³²⁾」ということになる。神話—権威—社会秩序の連結の形成の歴史の一つの通過点でもあるファシズム国家は、もう繰り返されないのでか、民主国家は磐石なのか、神話—権威—社会秩序の連結の解明は、歴史と国家の本質の解明にもつながらる問題でもある。

(3) 法の遵守に見出す政治的権威

マッキーヴァーは、法の使命について「法なくしては秩序なく、そして秩序なくして人々は行くべきところを知ら

ず、なすべきことを知らずして道を見失う。秩序ある関係の体制は一切の水準における人間生活の第一条件である⁽³³⁾と述べ、法というものの神聖性を指摘している。原始人にとって法は神聖であった。それは立法者によつて作られたとかの理由でなく超時間的な定めとしてあつたのである。時代を経て、専制君主の時代にあつても、彼らは法には手を出さなかつたといつてゐる。「専制君主は法律には少しも手をださなかつた。中国とかエジプトとかバビロニアの典型的な君候は人や事物を思うがまま扱つたが、しかしほとんど法典を代えることはしなかつた。たとえ君候自身が法典を犯してもやはり法律を改正することはなかつた⁽³⁴⁾」と。つまり、支配者の下に法があるのではなく、支配者は法に従属してゐたといふことは中世の時代までは定説であつた。中世の国王や皇帝は枢密院の同意なくして法を公布も廃止もできなかつたのであり、枢密院は共同体を代表するものであり、その権威は共同体に由来するものとされてゐた。マッキーヴァーは「法は権威の手綱であつた⁽³⁵⁾」ともいつてゐる。しかし、ルネサンスを期に、王の主権とその権威を支えるという政治思想や主権学説が敷衍され精緻されてくる。法に権威を預けていた王は、法がもつ権威をみずから負うようになったのである。ボダンやホッブスはこのような流れの中から輩出してくるのである。しかし、マッキーヴァーは彼らの思想に対して、非常に醒めた目で見ていることがわかる。「西欧世界は秩序の問題についてのホッブスの解決を陳腐ならしめたところの社会的変化の過程を経過しつつあつた。それは彼の全面的譲渡かしからずんば混沌かという生硬な二者択一の論理を排斥した。……人々はもし主権がこの多様性を規制もしくは整序しようと試みなければ、社会秩序はかえつて一層安定することを理解するに至つた。かれらは、共同社会は多数の紐帯によつて結合されていること、これらの紐帯の多くは政治的でないこと、そして人々がかれらの様々なる忠誠を求める自由は、かれらの相違を支えるもつと大きな統一体にますます強く執着させうるといふことを少なくともある程度学

んだ³⁶」と。

マッキーヴァーはここで、人々がなぜ法を遵奉するのかという問いをたてる。そのことによつて政治的權威の所在をはつきりさせようとするのである。一つの問いは、人々はなぜ法を遵奉する義務があるのかという問いである。彼はW・バージェスの『法の神聖』から引用して、「一つは法が出てくるところの源泉の正統性、換言すれば天命すなわち、天賦の權利たると臣民との契約的一致たるを問わず、法制度の權威に帰せられる正義である。いま一つは内容の合理性、換言すれば法自体の内在的価値、われわれが指示もしくは抱懐する価値体系に対するその寄与である³⁷」といっている。この正義と価値体系は一致し区別がつけられなくなる。そしてここに政治的權威が創出されていることになる。そして正義や価値観を互い違える複数の法が想定されたとしても、国家の法と対立された法が想定された時でもよほどのことがない限り、法の遵奉は義務だとしているのである。これは、ラスキがあくまでも個人に立脚してその正当性を個人に置き論を立てるのに対して、マッキーヴァーは大きな社会やコミュニティの秩序を前提とした論の立て方をしているところに両者の違いを見ることができるのである。さてもう一つの問いは、なぜ人々は実際に法を遵奉するのかという問いである。これはまた政治的權威を明らかにする問いでもある。マッキーヴァーはこの問いに対しては、集団心理学的考察の助けを借りることも必要だが、少なくとも法の源泉にある正義でもなければ、制裁や脅しや、ホップスがいう「結果の恐怖」からでも説明できないものだとしている。そして、彼は次のように説明している。「法の遵奉は一つの習慣である。アリストテレスは『法は習慣の力以外に遵奉をかちとる力をもたない』³⁸といった。習慣は社会的条件の全体に対応している。人々が遵奉するのは彼が社会的存在だからである。——あるいは諸君がこの方がよいというのであれば、かれらの社会の習慣で訓練され教化された社会化的存在だからである」

と。そして、「法の遵守は社会秩序の全天空に実際の状態であり、そしてそれに対応しているのである」⁽³⁹⁾といい、「どんな社会であれ人々を社会に結合するすべての紐帯、その現実に関して彼らの社会に依存する全ての希望が、人々に法の遵守の気持ちを起こさせるのである」⁽⁴⁰⁾といっている。この二つの問いに対する答えの演繹的解釈をもってマッキーヴァーの政治的権威の概念をわれわれは理解することができるのである。ここにまた非常に抽象的かつユートピア的マッキーヴァーの論理をみてとるのである。そして、彼の理想論的かつ目的論的国家像を次の引用から描くことができるのである。「法の遵守の精神は社会的存在の自由なる対応性に依存するが故に、近代国家は一切の実際的手段によつて、市民的諸権利の真正なる平等をすべてのその集団に及ぼし、そしてどんな教義であれその教義が他の集団の市民的諸権利を攻撃する時は別として、教義の自由を奪うべきでなく、そして同時にできる限り、より大きな共同社会の中においていかなる集団であれ集団をして相容れないとか、無権利だとか感じさせるような障壁や差別待遇を取り除かねばならない」⁽⁴¹⁾と。

(4) 権力・財産・身分によつて構成される政治的権威

マッキーヴァーは権威と権力の違いについても次のように述べている。「権威はしばしば現実の権力として、すなわち自由に服従させうる力として定義される」⁽⁴²⁾と。これは権威と権力の関係について一般的な考えであり、特段注目に値することはないかもしれない。しかし、彼が続けて「財産は、物を処分するその権利に由来するところの権力の意味と、身分の意味をあわせもっている。身分は権力を与え、そして権力は財産をあたえる」⁽⁴³⁾という時に、権威のファクターとして権力、財産、身分をとりあげ、その関連の中で権威論を構築するマッキーヴァーの特色を見ることができる。

ところで、なぜ権力は、権威を必要とするのであろうか。マッキーヴァーは次のように述べている。「われわれは権威者というときには、われわれはこの権利を持つ個人または団体を意味する。……強調符は権力ではなく、主として権力の上にある。権力だけでは、正統性も、命令も職務ももたない。最も残忍な暴君でさえ権威を見にまとえなければどうにもならない⁽⁴⁴⁾」と。権力と権威は単独では効果を發揮できないこと、さらに、権力よりも権威を重視していることがわかる。つまり、権威をもたない権力はその効力を發揮できないのである。これは、ガンジーの例を提供することでさらに明確になる。「ガンジーが権力をもっているのは彼が権威をもっているからである。権力はおのずから権威であるのではない。権力は権威をもつて任ずるが、しかし、それが成功する程度は多くの事柄に依存する。また、身分はそれだけで権威ではない⁽⁴⁵⁾」と。したがって政府の権力は、政府の権威を背景にその効力を最大限はつきでできることになる。またマッキーヴァーは権威の多元的存在を主張する。各集団にあつては「権威はその種類によって各集団各領域に存在する。宗教、教育、実業、科学、芸術上の権威がある。一切の組織内に権威がある。さもなくばどんな機能も遂行しえないであろう⁽⁴⁶⁾」と。また人にも存在するといっている。「われわれはある人の言葉が他の人に重んぜられるならその人を一般に権威者という。かくして人は、神の性質につき、天体物理につき、楔形文字の碑文につき、バントウ語につき、ブリッジ遊びについて等々無限に権威者たりえよう⁽⁴⁷⁾」と。しかし、厳密な意味での権威者を次のように定義している。「権威者とは決定を行いかつ社会組織の何らかの体制もしくは領域内において広く行き渡っている秩序を維持する権利を与えられた個人乃至集合体である⁽⁴⁸⁾」と。ここで、この権威の由来にまで言及し、それが社会によって権威者に与えられた権利だとしているところに特色がある。この社会とはいったい何か。それは、社会を構成する人々すべてであり、主権者たる市民としてのあらゆる人々が集合した有機的統一体ということ

になる。さて権威を基に発動される政治権力とは何かを見てみたい。彼は社会的権力として、官僚の権力、技術者などの専門家の権力、組織の長の管理的・執行的権力、さらに、威信を生じしめるところの俳優やオペラ歌手、小説家や評論家などの芸術家の権力、マスコミの権力もある意味で財産と捉えている。しかし、政治権力は特別な性質を持つものとしている。「政府の権力は数ある権力の中の一面である。それは、政府のみが直接的強制力を行使する究極的権利をもつという意味において、形式上最高である。形式的にはそれはあらゆる他の権利行使に限界と地位とを割り当てる。しかしこの所説は、もし政府自身が社会の被造物であり、そして他の権力中心の牽制と圧力とを受けるというさらに進んだ所説によって補われなければ完全とはいえない⁴⁹」と。ここで、政府の権力は形式的には最高であるが、他の権力の牽制や圧力を受けるという前提を条件づけているのである。つまり、なにも政府の権力だけが唯一絶対ではなく、集団であれ、個人であれ様々は権力の影響を受けることにより、むしろ多様性が共同社会のなかで実現し、平等と権利の拡大可能性が開けるといっているのである。

マッキーヴァーは、さらに歴史的観点から、権力構造を三つのパターンに分類しその構造を分析しながら、政治的権威の関係を論じているので見てみたい。最初は、カースト的ピラミットに典型的に現れているもので、身分が固定し、上下の階層の移動は皆無で、したがって君主たる地位は絶対で永続的である。次に寡頭的ピラミットである。これは、封建制の後期ぐらいに現れる制度で、少数者の支配集団やさまざまな職業集団が現れ、権力の階層もいくらか緩み、上下の流動性が出てくる社会である。最後は民主的ピラミットということになる。ここでは、権力の境界線はすべて可動的になり、世襲的な優位性は重んじられなくなり、能力や幸運に恵まれれば誰しもが権力への上昇過程を望めることになる。しかし、このピラミットは、マッキーヴァーいわく、あくまで理念型であり、現代に実現してい

るものではなく、せいぜい欧米諸国がその形態を暗示せしめている。この三つのピラミットの意味するところは、権力と身分と財産の関係が社会制度における階層性に結実しつつも、社会秩序の維持の観点から、恒常性を保つということになる。そこには権力の支配機能が政府活動を担保され、それを支える政治的権威の形成・維持が重要になってくることはいうまでもない。

さてここで、身分・財産・権力がどのように政府を介し、政治的権威を形成してくるのか、さらにマッキンヴァーの見解を見てみたい。彼は身分について次のように述べている。「身分はおそらく社会とともに、人間とともに古くから存在するであろう。人間はこの意味で、『生来平等』ではない。……多くの種類の不平等がいたるところに存在しかつ発展し、それらと身分の相違とが一致する傾向がある」と。しかし、この不平等の身分こそがやがて階級を作り出し政府と結合することになるといっている。マルクス・エンゲルスの理論を待つまでもなく支配階級はその政治的権力を政治的権威の威を借りて行使することになる。財産にあつてはどうか、これもマッキンヴァーによれば、政府が作り出すものだといっている。「一切の政府組織はそれに相応する財産制度を維持する。……この事実が政府の存在そのものに固有である。財産権は法律上の権利であり、換言すれば、それは政府に依存する。財産権は専ら政府が承認しかつ保護するが故に存在するのである」⁵¹と。そしてこの財産を所有する権利はそれを保つ政府の政治的権力や政治的権威によつて作り出されているというのである。支配者階級は、主に財産所有者によつて構成されているが、その富は支配の原因でもあり、支配の結果から生じているともいえる。そして、この支配者は、政治的権威を背景に、ただ単に経済的利益団体を代表することから離れ、国家全体に関心を示すことになる。それは具体的には身分や財産の保持をどうするか、そのための社会的承認をどう得るかということなのである。

彼は歴史的な政治体制における財産所有と政治的権威の関係について、三つのパターンを次のように述べている。まず、寡頭制国家である。「階級に制縛された寡頭制国家において、君主国家のより古い形態において、および古代世界の王朝や帝国において、財産の所有は事実上支配階級の特権である。財産は圧倒的に土地財産である。経済的所⁵²有と政治的権威とは融合してしばしばほとんど区別し得なかつた」と。次に、寡頭政治が変化した民主国家である。「民主政治の方向に動いたところではどこでも、財産と政治的権威の間にはある程度の分離が起こつた。支配階級の排他的特権を制限また破壊すること、ある程度まで他階級の代表制を導入すること、何らかの方法で権威の基礎を拡大することは、無所有者階級または少なくとも小所有者階級が、その程度までは政治的権威を与えられることを意味した⁵³」と。最後に、民主国家に対峙する形でのソヴェエト制について触れている。「ソヴェエト制度は珍しくも私有財産に対し、政府の領域におけるどのような役割も認めない。……人を支配する権力それ故に政府を支配する権力を人に与えるような私的所有の諸形態を廃止してしまつた。……ソヴェエト連邦では収入に著しい相違があり、そしてやはりより高額の所得には身分に近づく機会が伴うとは本当である⁵⁴」と。マッキーヴァーは、二〇世紀初頭に実現したこのソヴェエト制は一見私有財産制度を破棄したかに見えるが、現実はその反対で堅牢に維持され、新しい所有形態がその現実に対して幻惑的作用をしているだけなのだという。政府形態の一面の変化だけでは決して明らかにならない権力・身分・財産の三位一体が、政府の活動を通して、政治的権威をしっかりと形成・維持しているということになる。

4. ラスキの「多元的国家論」における政治的権威

ラスキにとって、政治的権威の問題は、多元的国家論構想のうえでも重要な要素であった。つまり、この政治的権威の位置づけが多元的国家論の特色になっているともいえるのである。政治的権威に関しては、彼の初期の業績である「主権三部作」にその片鱗が見られるが、その具体的展開が見られるのは彼の思想遍歴の二期目に当たる多元的国家論完成期である。多元的国家論は、一九二五年のラスキの『政治学大綱』という著作の中で展開されるのであるが、政治的権威についてもこの著の七章の全体の紙面を割くほどに展開されている。従来の国家論の政治的権威の位置づけとどこが相違するのか、どのようなアプローチのしかたで論を展開しているのか見てみたい。まずは彼の「多元的国家論」を概観してみることから始める。

(1) 「多元的国家論」の構想

ラスキの多元的国家論の概略をまず考察してみよう。この国家論構築にはイギリスの政治的多元主義(メートランド・フィッギス・バーカー)の流れを汲むもので、イギリス理想主義(グリーン・ボザンケ)の国家が主権と言う最高絶対的権力を持つという一元的国家論に対する批判から始まるのである。ラスキは、国家主権思想を次の三点において批判する。第一は、今日の主権国家の起源は、一六世紀の宗教的紛争を解決するための世俗的権力を優位に位置づけるために考えられたもので、今日いくたびかの市民革命を経ることにより妥当性がなくなったことがあげられる。第二は主権国家における法理論である。この点に関しても無制限な法的権力の存在を認めることは今日不可能で、法的権力の背後にも選挙民の意志を認めざるを得なくなったことをあげる。第三に主権国家の政治組織論において、これ

は紛争解決のため単一中心的権力の存在を主張するのであるが、無数に存在する目的団体も「国家」(state)に優るとも劣らない主権者であるから、国家が成員の忠誠を独占しようとすることは今日不可能であると主張しているのである。

これはまた、イギリス多元主義者とイギリス理想主義者の両方に共通するのであるが、あくまでも目的論的国家論、つまり△ある国家▽より△あるべき国家▽を構想したということである。彼が多元的国家論の導出にあたり、人間の本質規定から始めていることは興味深い。彼は、人間とはいろいろな衝動の束が一緒に行動して全人格をなしているものだという。つまり、無数の衝動があり、それが満足されねばならないという。例えば学校で学びたいという衝動もあるだろう。教会で心の安らぎを得たいという衝動もあるだろう。これらは、目的を達成するために「諸集団」(associations)を作ることによって満足されることになる。そして、「社会善」(social good)なるものは、衝動の作用が満足な活動を産み出し、我々の本質が到達する統一の中にある時、実現するものである。そして、ここに国家の存在理由としての国家の機能があるとしているのである。国家機能とは、諸衝動が目的を実現するために諸集団を作った時、その諸集団を調整する機能である。しかし、諸集団の権力は、国家の権力と同じく独自完全であり、またそうであるべきであるといっている。ここにラスキの多元的国家論の特色があるのである。つまり、権力の機能、対象、範囲、様態は、国家と諸集団においては異なるだろうが、権力そのものの本源性や完全性においては同等であるとしたのである。そこで、国家は諸集団と同等な権力をもつてして、調整機能は可能かということになる。ラスキは、国家と諸集団の違いを次のように三点あげ、その解決を図っている。第一に国家は強制的加入団体であると言ふこと。第二に国家は領土的団体であること。第三に国家は、消費者の一般的利益の保護にあたるものであることなどである。

これらの点をあげ、国家を諸集群と区別することにより、国家にのみ優越的権力、つまり法的権力を帰属させるということである。ここに、国家の諸集群に対する相対的優位性を認めていることが明らかである。しかし、これは、あくまでも個人の「最善の自己実現」(realized his best self)を可能にする権利が、共同体に保障されている場合に限りであり、厳格な監視やコントロールが必要だとしているのである。この権利こそは国家に先立つてあるもので、この権利を保障し維持していくことが国家の正当性であり存在理由だとするのである。この個人の権利は、個人の「最善の自己実現」をする目的の団体にも同様に認められなければならないとする。国家はつねに個人や目的団体の権利が保障し、これらの団体の活動のための条件を整え、これらの団体を調整する機能を果たさなければならないのである。このことから、国家の目的そのものも、最大規模において国民の福祉を実現するもので、人間活動の全領域を包括したり統一したりするものではないことになる。国家と「社会」(society)は同一ではなく、むしろ社会の中に国家や諸集群が共存し構成されているのであるから、国家と諸集群の目的もそれぞれ特殊な一面を目的にしていることに過ぎないとしているのである。

ここで、ラスキが国家と「政府」(government)を厳密に区別しなければならぬといっていることに注目しておく。国家の目的や機能は実際には政府によって実行に移されるのだが、ここに明確な相違を見て取る。あくまでも政府は人間の集まりであり、それは人間の集まった執行機関なのである。従って、人間の集まりであるから、誘惑にも弱く、間違いも犯しやすく、遭遇する経験も様々な人間集団なのである。政府が国家の目的の実現に如何に奉仕できるか問題になる。特殊で不完全な政府という人間集団が、社会全体の善を目指す国家に如何に近づけるのか、その営為努力の過程をラスキは重視する。ここにラスキの目的論的多元的国家論を見て取ることができ⁵⁵⁾るのである。

(2) 経験の総合としての政治的権威

ラスキは国家と諸集団を区別して前者に条件付の優越的権力を与えることを述べている。また、この権力を法的根拠に基づき行使する団体としての政府の存在も認めている。彼はこのようにいつている。「一般に国家は政府であること、後者の決定は強行される決定であること、……それで問題は政府の権威の検討であり、それはまた政府とは何かの検討になるばかりでなく、近代の社会的諸関連では政府は何でありうるのかの検討にもなる⁵⁶⁾」と。政府の権力の背後には政治的権威を想定するものであるが、これこそが被支配者側の「経験」(experience)の総合に基づくものであり、国家乃至政府にアプリアリに存在する権威では決してないといっている。「彼らの権力が、その行使で影響される全ての人々の経験から樹立されねばならぬということは重要である。彼らの権威は、そういう経験の総合に権威が成功する限度は限定される⁵⁷⁾」と。ここで彼は「同意」(consent)という概念を提起する。彼によれば、代表者を選ぶことによる同意でも、立法に賛成する同意でも、それはわれわれ自身の必要感と一体になったからではなく、無知によって強制的なものもあれば、積極的な同意もある。同意の環境は決して静止的ではなく、経験によって形成されるものであり、その経験も個人によって違うわけだから、きわめて個人的なものだといえる。そしてこれこそが本当の同意であり、それは個人の参加と経験を担保に獲得されるものだといっている。「同意が真実のものであるためには、各々が自己の経験から作る解釈が得られた解決に対して平等の妥当性をもたなければならぬ。……全ての者が利害を確保する過程に参加して利害を守りうる時だけ、われわれはこの排他性を超えて前進しうる⁵⁸⁾」と。このことから、政治的権威は同意を基礎に成立しうるが、その根拠は個人の同意という極めて個人的であり、経験的であり、流動的である個人の意思を反映するものであることから、決して、一般的、先験的、固定的なものではないことになる。

さらに、政治的権威に関与するもので、また制度的に保障されるべきものとして「権利」(right)を重要視している。「経験」による「同意」を獲得するためにも何よりも人々の権利が保障され、それが機能しなければ政治的権威は成立し得ないのである。この権利を是認しない政治的権威は正当たり得ないのである。「市民はそれ(権利)なしに、十分な表明手段を活用することができぬからだ。だとすればそれらの権利を是認もせず操作もしない権威は決して正当でない、ということになる⁵⁹⁾」と。したがって、政治的権威の問題の核心は、その政治的権威が市民の忠誠をどのくらい獲得できるか、さらにその可能性の極大化を発見できるかに掛かっているのだという。ここまで見てくると、ラスキの政治的権威の考えが、旧来の政治的権威の考えに真つ向から対立するものになってくる。古典理論の対象として、ホッブスやルソーをあげその批判をしていることから明確である。「なぜなら古典理論の仮定によると、最終的に統一する権威は統一するがゆえに至高でなければならぬからである。そのためにホッブスは雄健な措辞で社会内における集群(associations)は『人間の内臓における回虫のごとく』あるとの根拠から、その存在を認めることを拒んだのであった。それらは国家への忠誠を減損せしめ、かくして国家の決定が受諾させるのを脅かすものであった。ルソーにおいても同様であった。彼にとって団体(corporations)とは、国家の福祉を左右する全体意志の上位における私的意志の介入を意味した⁶⁰⁾」と。ラスキにとって民主政治は、民主政治への過程へ市民がどれくらい参加できるかにある。国家の意志は、当然にも国家の意欲に影響される個々の国民の意志をもって合成されたものに過ぎないのである。彼は次のようにも述べている。「国家の意志はまずもって、目的であると同様機能であると分析されざるをえぬからだ。つまり、我々は国家の性質を、国家がかくあると自称するところからでなく、人々の生活の日常の内容へ国家がなすところから、推論しなくてはならぬのである⁶¹⁾」と。

ここに我々はラスキ政治的権威論の一つの特色を明確にすることができる。それは、国家というような何かあるものにアプリオリに実在するものではなく、またそれに必然的に付帯するものでもなく、政治過程で実現される非普遍性を帯びたものである。したがって変質や崩壊可能性がいつでもあり、その出自と結果は動的なものである。同意が前提であり、そのプロセスとして権利の保障がなされており、その同意の意志たるや、経験に導かれるものとしてい。国家意志の普遍性や永続性を否定し、国家と集群を根源的には同列に扱い、その機能において相違こそ認めるが、その本質には相違はないとする彼の多元的国家論の特色である機能論的要素がここでもみとれる。いずれにせよ、彼が「私は二つの結論をとらざるをえなくなっている。第一は私自身への権威の要求が合法的である度合は、権威の要請の道徳的緊急性に比例する。そして、第二は権威の要求が極大でありうるよう、権威の決定が私自身の経験から密接に織り出された経験へ密接に織り込まれるようにすることが大事である」と述べていることは、政治的権威を経験から制御しようとする試みであり、その論理の弱点を内包しつつも興味深い指摘である。

(3) 連立的なものとしての政治的権威

次にラスキが社会構成を個人主義的世界観・多元的世界観もって捉え、そこから連立的なものとしての政治的権威を主張しているかを考察してみよう。まず彼の個人主義的世界観についてみてみよう。「我々は部分的にのみ仲間と共にあり、部分的にのみ彼らと分かれている―そして終局的に統一へと縮小されることを拒む―という意識なしには、行動することができない。どんなに不安であつても我々の孤立は結局逃れることのできぬほどのものであり深大なものであるから、それは世界を、その内部で我々が文字であるアルファベットとしてではなく、一部分だけ我々の会得する意味を伝える象徴の個別的系列として、我々に見せしめるのである」⁽⁶³⁾とまでいつている。このようにニヒリズム

に近いほどにラスキの個人主義的世界観がうかがえる。世界を理解において、人間世界をまったくモナド的に空中分解しているかのよう捉えるのでなく、かといって有機的連携として捉えるのでなく、その中のわずかな片鱗しか人間が人間を理解できないのだと述べている点は興味深い。したがって、彼のよりどころとなるものは個々の不完全な、そしてそれゆえに絶え間ない経験によつて立つ人間精神ということになり、これこそが社会的行為、つまり忠誠や同意の根源と捉えているのである。さらに言及すれば、ラスキにとつて他人との相違や隔離を持つて不調和を招くことは決して悪いことではなく、むしろ個々の不完全な人間精神からすれば当然なことであり、最初から統一や調和を前提とする社会観や世界観はその前提において与しないものであったのである。

次に彼の多元的世界観にも注目してみたい。彼はそれについて次のように述べている。「我々が社会的事実の世界で遭遇する統一は決して完全ではない。というのは我々がみな、同一なものとして記述しうる目的を追求している時、その目的はただの記述の中にあるだけだからだ。私にとつて善の生活は君にとつての善き生活と同じではない。それはむしろ似ている。秩序整然たる社会ではそれは社会平和を有効とするに足るほど似ている。だが相似は同一をもたささない。我々の欲するものは相互に一緒になって流れ出ない。我々の遭遇するものは多元的であつて一元的ではない。相違がとにかく結合へと強制させられるような平面はどこにもない⁶⁴」と。また「私と他人との間に願望の十分な一致はどこにもない。私自身が発見する必要への協同は、ジェイムズの言葉を借りれば、性質において連立的であつて帝國的ではない。私が求めるものは私自身が見失われる積極的意向の中核ではなくて、明確に私自身であるものを私自身が寄与することのできる中核の意思である⁶⁵」とも述べている。ラスキの多元的國家論導出へのきつかけとなつた、世界の多元性、社会の多元性、人間そのものの多元性の主張がみられる。このような視点から社会構成の問

題を考えれば、個―群―国家の関係も明確になってくる。彼によれば社会構造は、個―群―国家の相互関連であると捉えている。このことについてラスキが明確に述べている。まず個と国家の関係についてであるが少し長いが引用しておこう。「社会組織の構造は、適切であるためには、連立的であらねばならぬ。その雛形の内包するものは、私信と国家や私の群と国家ではなく、全てこれらとそれらの相互関連である。……私の忠誠を求める国家は、そうすること、私の属する教会・労働組合・仲間関係の全ての多様性に対する私の関係を変えつつあるのだ。国家はその変更を確実なものにしなければならず、私に要求する調節が私の満足を増大することを私に保障しなければならぬ。……国家は自分の要求は善の純粋な相互的増大を現すことを示さねばならないのだ。それで善とは他にとって善であると同様、私にとっての善を意味する。それは私自身が参加すると感じる協同創造でなければならず、私の側の無感覺の容認のみならず、私の最善の自己の増大する実現を私に実験させうる反応を、誘出する善でなければならぬ。そういう実現は、何にもまして、私自身のものでなければならぬ⁶⁶」と。次に個と群の関係について次のように述べている。「この群生活の多種多様さには驚くべきものがある。政党 教会 労働組合 使用者教会 友誼的団体 ゴルフクラブ フランス学会 演劇協会は社会組織の中における群の位置の一端にすぎない。それらが個人の忠誠を吸収しつくさぬことはいうまでもない。個人は諸群―それらへの経験は彼を呼ぶ―との接触という外方へ向かう線が放射する中核である。それらの群はほとんど全的に、彼の友人を機会や経歴の選択を決定し、彼が少々おぼろげとまた気迷いながら、目標へと進み行く道路を人生に打ちこむ。……それらは熟慮の後選ばれた路であるからしばしば大いに彼（集群）には特別の正当性があり、彼が切実に感じ明白に気易く思う伝統を形成する。したがって、それらが彼の存在の根元に発する忠誠を呼び起こすこともまれではない。それらは彼が自身を見出す感じを彼に与え、人格の調和を

達成するに極めて貴重な要因である自己認識の力を彼に与える。」⁶⁷と。

ここで個は権利の保障の上に、経験にもとづく同意を成し遂げる社会の最小単位として位置づけられる。しかしその個は、直ちに集群を作り、広大な一元体に育つというようなことはなく、部分的なやり方でしか社会と関わらないのである。そしてこの個は経験の過程を経て、忠誠への体系へと導かれ、集群の権威や国家の権威にたどり着くが、権威とは元々は個人の精神とその内部に育つたものなのである。したがって、個、集群、国家には平衡に権威がある。しかし、その初発に個がありその権威があらゆる権威の原基になっているのであり、そのことからしても個の責任は重いものになる。また、個、集軍、国家の連立は相互関連なのであるから、決してそれぞれがアプリアリな権威や普遍的な権威を保持しているものでもなく、むしろそれらの権威は危ういものであることになる。つまり、いつでも取って代わられる運命にあることになる。

(4) 法に内在する政治的権威

さてラスキによれば、権威は各集群に多在するもので、集群の数だけあることになる。しかし、国家の権威はその中でも注視しなければならぬものがある。それは法を作り、利害を調整することから生じる権威なのである。つまり立法過程で生じてくる代表者の政治的権威であり、彼らが調整機能を果たすことによる政治的権威ということになる。前者は形式的権威であり、後者は機能的権威ということになるか。このような政治的権威は他の集群にないものである。ラスキは法を社会平和の源泉であるという認識のもと、その価値については十分に認めるところである。しかし、その価値の認識は、ただ単に作成された法を認めるものではなく、個人の経験や生活に照らし判断をすることである。法が個人にとり合法として機能するには、その先験的根拠からではなく、道徳的秩序をいかに反映

しているかということに帰着するものなのである。したがって法を見る眼差しは、その維持を前提とするのでなく、その結果にこそ注目しなければならぬのである。権利そのものが最良に発揮され、その地位と是認が保障された状態が道徳的秩序だとすれば、それは個人の側に判断材料があることになる。その判断材料を担うものが個人の経験ということになり、それが終局には法の真の作成者になるというのである。「市民の経験とは、これを他の語でいえば法の真の作成者である。市民が経験に照らして真実を思うことは市民にとって権威がある⁶⁸」と。これは法というもそれ自体に先験的な固定的な状態での権威を認めないということであり、それは個人の経験や権利に根源的に由来するものであれば、いついかなような時にも可変可能な権威となる。個々にラスキの法の一般的権威に対する明確なスタンスが見て取れる。

さて、立法過程で生じてくる代表者の政治的権威とは何か。国家が法を作るということはとりもなおさず、人間である代行者が作るものである。当然彼らの経験のうちに内在する意志によるものだが、彼らの欲望を実現することは容易なことである。しかし、他者の意志を介在しないで他者の意志と等しいと認識して、法を作成すれば、強制ということになり、権威は生じてこない。つまり、立法過程で生じる法の政治的権威は、作成者たちの意志が、国民の個々の意思を介在し、そのことが継続的に実行されている時に実現されるもので、動的であり可塑的なのである。したがって、国民の個々の意識と認知の契機を経ることによってのみ権威は発生することになる。そのことを彼は次のようにいっている。「彼ら（法を作る代表者）の権威は発生のある確定瞬間に我々によって作られるだけでなく、政治の過程の各段階で我々自身の活動を織り込んで継続的に我々によって作られることを、我々が知る時だけである。こういう活動は我々が知る欲望を現している。けだし我々だけがそれを知ることができるからだ。さもない限り権威は、

我々自身の存在という土壌の中に深く根を張ることができない⁶⁹」と。この点から、立法にたずさわる代表者の問題が出てくる。確かに代表をどう選ぶかという問題は難しい問題である。選ぶ側にすれば選ばれた人が彼らの要望をどれだけ取り入れてくれるかは未知数であり、賭けでもある。この不可知が、選ばれた側の見解と選んだ人の要望との隙間を前提にことを進める要因ともなる。ラスキの現実政治に対する覚めた見方が次の言葉に見て取れる。「大多数の人々の知恵が中央立法部の代表者に利用可能になることは決してない。選ぶ人々がそういう知恵とは何かをいえない場合が実に多く、選ばれる人々が私利や愚鈍のために、出現している知恵を解釈しえない場合もまれではない。私の意志と私の経験とが何か神秘的な形で私の代表の意思と経験との中に具現されているという考えは、我々日常身のあらゆる事実で否認されている⁷⁰」と。ラスキによれば、近代国家では益々それが進行し、人々の要望を実現する機会が奪われていると主張している。それはまたやむを得ざることだともいう。つまり、様々な問題を近代国家は扱わざるを得ず、しかも時間的制約を条件とする場合が多く、その利害代表を的確に選ぶことがほぼ不可能になっているといつている。選ぶ側の意志が選ばれる側の意志に重なり、具現化した立法にこそ政治的権威が発生しうるのであるが、それが困難となっている。政治的権威の危機がここにあるのである。しかし、これはまた政治的権威が不変的であり、あらゆる状況のなかで安泰を維持できるということではないことを意味するものであり、ラスキの政治的権威論の特色でもある。したがって、どんな正当な方法で選ばれた代表であっても、その政治的権威は可変的であり、絶対的ではありえないのである。そして、この可変的政治的権威の大きな機動力となるのが、個人であり、集群ということになる。ラスキは次のようにいつている。「普通の市民が希望しうる直接権力のすべては、まず調整権威の交代を定期的に求める機会であり、次にその期間内にこの権威団体に対して圧力をかけるような群——彼はその部分である——を利

用する機会である」と。⁽⁷¹⁾

最後に、法の調整機能における政治的権威について言及しておこう。法の根源的機能は調整機能でもある。したがって、法はその機能を生命としているのであり、そこに生じる政治的権威もその機能のともに生命を一にするのである。この調整機能がうまく働くには、①立法に携わる成員の性格や能力があげられる。さらに②この調整団体がなする事の抑制作用として、自らの限界を規程していることが必要である。そして③この調整団体の情報力の駆使がいかに行われるか問われることになる。もし調整機能がうまく機能しなければ、その権威は消滅することになる。ここにも政治的権威の可変性や非永続性の考えがみてとれる。そもそも法による調整機能は経験に基づき調整機能が望まれるという将来目標から作業する場合と、調整機能団体の解決が必要になってはじめて作業する場合がある。いずれにせよこれらの調整機能団体の能力が問題になるが、その一つの視点は人民自身が、自分でことをなすということを確認させ、彼らの自らの組織化を図ることである。彼は「人民のために事をなす唯一の道は人民自身で事を成すようにしむけることだ。ある位置の外部の者にその責任を感じせしめるには、内部の者とともに進むべき決心を彼らにさせるしかない」と⁽⁷²⁾いつている。もう一つはそこに組織化された団体をどう働かせるかにかかっているというのである。それについて「いま下院で私的な法案のためになされていることを、公的な法案のためになすことも整然と系統的になす体系が必要なのだ。つまり調整権威の諸関係をそれに影響される群に交織させることが必要である。そうして後初めて、その群は我々の到達する決定へ参加させられるからだ。」⁽⁷³⁾といっている。このように見ると調整機能団体がその政治的権威を保持できるのは、国民を出自としていことであり、集群を活用した意思決定をしていることとなる。そして、その生命は国民や集群に帰属するものになるのである。

以上のことからして、法は単に国家の意志を反映しているものではない。むしろ今述べてきた法の持つ政治的權威から国家の意志が形成されているのであり、アプリオリな国家の意志の存在などありえないのである。この政治的權威こそは、国民の意思によって導出され、集群同士の交織を通して形成されるものであり、不安定かつ可變的なものであるということになる。ここに我々は、ラスキが、国家が頂点となったピラミット型としての社会を否定し、個人がこの社会を通して価値をみつけだし、その価値を法が実現することにより、法の意義を個人が認めるのである。法に内在する政治的權威とはこのようなものである。

5. むすびにかえて

先のプロフィールにおいても、彼らの類似点と相違点を若干指摘したところである。ただマッキーヴァーが、社会学者として「コミュニティ」という概念から出発し、それを基に、国家や政府の在り方を論じられているのに対し、ラスキは、国家の在り方を直に論じ新しい国家像を論理化していることは注目すべきことである。このような違いを前提にして、政治的權威について両者の見解について述べてきた。ここでその小括をしておこう。

まず政治的權威の存在をアプリオリに認めるかどうかに関して、マッキーヴァーは政治的權威と神話との結びつきを考察し、歴史的存在とその効用の観点から、どの時代でも必要であったし、むしろ重要な政治上の位置づけがあったとする。しかし、ラスキにはそのようなアプリオリな政治的權威は存在せず、個々人の経験から生みだされたもので、極めて流動的であり、極めて短命的なものとしている。なぜなら、それは個々人の同意をもとにはじめて成立し、その効果が発揮するのである。つまり人々の同意は気ままであり、けっして永続的ではありえないという認識に立つ

ている。政治的権威の命は、その道徳的緊急性を保持しているか、また個々の経験や諸集群同士がどのくらい交織しているかにかかっている⁽⁷⁴⁾のである。

次に政治的権威の付帯要因であるが、マッキーヴァーは政治的権威を形成するものの要因として身分・財産・権力をあげ歴史的な考察の中から、それらがいかに重要な役割を果たしたかを述べている。確かに近代国家成立以前にはこのことは明確に言えることである。しかも皮肉なことに私有財産を名目上放棄したとされる共産主義国家であつても財産と政治的権威の密接な関係は維持されており、むしろ強化されていることを考えるとマッキーヴァーの見解に納得いくところもある。ラスキにあつては、このような付帯要因について重視していない。ここに彼の個人主義的世界観を見てとれる。人間は絶え間ない経験によつてその精神が成り立ち、社会的行為としての忠誠や同意に基づく政治的権威はその経験から生まれてくるものであるから、付帯要因はあまり重要視しないのである。したがつてそこから連立的なものとしての政治的権威という考えがでてくる。つまり国家であれ、集群であれ権威は平衡であり、経験を育んだ個々人がそれぞれに帰属する権威をどう判断するかにかかっていることになる。ここにラスキの目的論的・理想論的思考様式を見て取ることもできる。

最後に両者が法と政治的権威にどのような見解を持ったのか見てみよう。両者とも法の存在とその政治的権威の関連に関しては注視している。マッキーヴァーによれば、一つは人々が法を遵奉する義務があるのかということからはじめる。それは法制度の権威に帰せられる正義や内在的価値がそこにあるからだ⁽⁷⁵⁾と主張している。もう一つはなぜ人々が法を遵奉するのかということであるが、それは習慣だからだという。人々を社会の習慣で訓練された社会的存在として位置づけていることからくる見解である。ラスキは法そのものに、先験的に政治的権威を認めているわけ

はない。法にはそれを作成するものの権威とそれを執行するものとの権威があり区別をしている。両者とも完璧ではなく、不完全な存在であることから始める。法が政治的権威を付随するのは、個人の経験に照らし合法であると認識する、つまり道徳的秩序をいかに反映しているかの個人の認識に関わっていることになる。その権威は、個人の経験や権利に由来し、可変可能な政治的権威となるのである。

マッキーヴァーはアメリカを代表する政治的多元主義者として、ラスキはイギリスを代表する政治的多元主義者としてその時代背景のなかで学派を形成してきた。当然その共通点も多くある。しかし方法論の違いを若干述べておきたい。両者とも国家一元論の批判を持ってスタートをするが、マッキーヴァーは国家の上にさらに存在する「コミュニティ」という概念を提起することにより、それが彼の理論の中核になり、そこに収斂していくことになる。このコミュニティこそが人間の自律的存在を約束する価値基準を維持するものであるからこれをどう実現するかということになる。ここに社会哲学者としてのマッキーヴァーの一面を見るのであり、政治的現象にだけに留まらず、このコミュニティの中のさまざまな現象について論じることになる。政治的権威の問題でいえば、国家に付帯する政治的権威はそれを包み込む「コミュニティ」の中での社会秩序と道徳的基盤が維持されるから意味を持つてくるということになる。一方ラスキは、そのような国家を包み込むようなものは考えなかった。せいぜい「社会」という概念を想定しているがあまり論究の対象となつてはいない。なんといつても彼のすべての理論の根拠となつているのが個人の意志の尊重、つまり個人の自由の尊重とその実現ということになる。権利、権力、正義、正当性という彼の概念の使用は、政治現象のなかでの個人の自由の問題とかかわっている。多元的国家論も個人の自由がいかに保障されるのから出発し構成されたのである。その点彼の政治理論は機能的であり、プラグマテックなところがある。理想論的側面や

目的論的側面を持つラスキの理論は、個人の自由の実現を基に組み立てられたものなのである。多元的国家論その大きな構想といってもよいのである。⁽⁷⁶⁾

注

(1) S. ミルグラムによりなされた実験で、人間がいかに権威に弱く、それが状況により予想をこえて残虐になることを証明したものである。状況設定は、研究者、教師、生徒、電気ショックを与える機械である。教師役は被験者として男女、職業等に関係なく応募者として参加している。研究者と生徒役は実験者としてあらかじめ連携しており、電気ショックの機械もインキキものである。研究者が教師役に生徒役が問題を間違えるたびに電気ショックを強くすることを指示すると生徒役の中止の懇願にもかかわらず六五%の人が最大の電気ショックを与えるということが実験結果からわかった。人間はいかに権威に弱く、想像もしない残虐な行為に誰しもが加担するという実験である。(R. B. チャルディーニ著 社会行動研究会訳『影響力の武器』誠信書房、一九九五年、二四九～五七頁。)

(2) 矢島杜夫著『権威と自由』御茶の水書房、一九九六年、五～八九頁。

(3) 近年の寺島俊穂論文は権威と権力の関係、権威の歴史的考察、権威の政治的機能などから権威概念を再考し、いままでもあり触れられなかった権威と自由の更なる論究を提起している。(同著「権威」古賀敬太編著『政治概念の歴史的展開』第四卷 晃洋書房、二〇一一年、九三～一二二頁。)

(4) 主権概念は、その概念付けにおいて困難な問題でもある。それはその時代やその思想家によっても異なる見解があるということ、そのことにより主権の帰属性やイデオロギー性が問題とされるからである。主権概念には二つの意味が含まれているように思われる。一つは国家の意志により何ものにも拘束されない最高・独立・絶対的統治権力ということ。もう一つは国家における政治のあり方を最終的に決める権利ということになる。この視点から、主権論を紐解くと、いくつかに整理できるように思われる。まず①君主主権論である。これは一六世紀ごろ、J. ボダンなどが主張した考えであるが、宗教的

混乱を原因とする社会的・政治的混乱の中から生まれてきた思想で、君主に主権を帰属させ、その絶対性と不可侵性を強く主張するものである。次にそれと対極にある②国民主権論である。ロックなどに代表される考えで、近代以降第三階級として成長してきた人民にその帰属をもとめ、国家乃至政府が権力行使を認めるも、その権力行使はあくまでも人民の主権に基づくものとの主張である。日本をはじめ現代の民主主義国家ではこの考えのもとに成り立っているが、形式的要素を多分にもっている点からの限界もある。①と②を調和させる目的で出てきたのが一九世紀初頭の王政復古のフランスでH. B. コンスタンなどによって主張された③理性主権論である。これは君主と人民の両者の持つ理性の中にその主権の存在を認めるものである。中立的君主権を設け立憲自由主義王制制を目指すものであるが、これも理想論的要素を免れない。さらに、抽象的実体にその根拠を求める主権論が登場する。その一つが④国家主権論である。ドイツの国家法学者であったG. イェリネックなどがその代表であるが、国家という人格に主権の根拠を求めたものである。当然国家以外のいかなる権力の拘束を受けず、自らが制定する法によってのみ拘束され、国家の絶対性と独立性と不可侵性を主張するのである。社会の中で法が普及し、その必要性が高まると同時に出現して来たのが⑤法主権論である。純粹法学者H. ケルゼンに代表されるものであるが、法そのものに主権の根拠を求めた。法を根拠に国家権力により社会秩序が維持されるということになれば、その法の存在こそは重要な地位を占めることになる。法によって国家が解消してしまう可能性主張することにより、法の優位性と絶対性から法主権論を主張したのであった。最後に第一次大戦後から、その主張が注目されつつあったのが⑥団体主権論である。二〇世紀に入り、社会体制はその中にさまざまな集団を創出するようになった。この中間集団の出現とその機能は、決して無視できないものなり、社会的・政治的存在感を増しつつあった。これは相対的には国家権力への絶対性と強大性の否定とつながり、対極に出現した集団とその機能の評価ということになり、主権の存在は集団にありとするのである。(国家主権論、法主権論、団体主権論の論争には、H. ヘラー著 大野達司・住吉雅美・山崎充彦訳『主権論』風行社、一九九九年、四七〜八四頁に詳しい。)しかし、これもまったく国民主権と切り離せるものではなく、むしろ国民主権そのものから導出されているという見方もできる。イギリスでは政治的多元主義のメートランド、J. N. フィッギス、バーカー、ラスキ、G. D. H. コールなどがその代表であり、アメリカではマッキーヴァーなどが代表的な論者である。中でもラスキはその中心的人物であった。

- (5) H.D.Lasswell, *Power and Personality*, 1948. 「永井陽之助訳『権力と人間』創元新社、一九六九年」 C.W.Mills, *The Power Elite*, 1956. 「鶴飼信成・綿貫讓治訳『パワーエリート』上・下 東京大学出版会、一九六九年」 R.A.Dahl, *The Concept of Power*, 1957. 「井出健一訳『政治権力論』雄松堂、一九八四年」
- (6) C.J. フリードリッヒは「自由は、権威、それも納得のいくような丹念に説明しうるようなコミュニケーションを行う能力において存在する真の権威に依存するものである。しかも、こうした権威はまた、納得のいくような丹念に説明しうる能力があるかどうかを試し、そのないことがわかったり、墮落していることがわかったりした時には、拒否をする自由を前提にしているのである。」と述べている。(C.J. フリードリッヒ著 三邊博之訳『伝統と権威』福村出版、一九七六年、一〇八頁)
- (7) マッキンヴァーの初期の作品で、ここではコミュニティの概念付けがなされ、その中での社会現象を論じ、さらにそれ自身が発達する法則が述べられている。(R.M.Maclver, *Community*, Memillan Co., 1917. 「中久郎・松本道晴監訳『コミュニティ』ミネルヴァ書房、二〇〇九年」)
- (8) これは第一部では古代ギリシャから現代に至るまでの国家において、その意志や主権の担い手が誰であったかをたどり、第二部では権力と機能問題、第三部では国家制度や党について、第四部では近代国家論の再構成が論じられている。(R.M.Maclver, *The Modern State*, Oxford Univ. Press, 1926.)
- (9) 政府現象を論じたものであるが、政府を存立させているものは権威であるとし、組織があるところには必ず権威があり、それによって社会秩序が保たれているとする権威の重要性を詳しく論じている。(R.M.Maclver, *The Web of Government*, The Free Press, 1947. 「秋永肇訳『政府論』上・下 勁草書房、一九五四年」)
- (10) 彼の晩年の著作で、一部では権力者の誤算が、一部では歴史的関連の中で権力のあり方が論じられている。(R.M.Maclver, *Power Transformed*, Memillan Co., 1964. 「岡村忠夫「権力の変容」『世界の名著』第六〇巻 中央公論社、一九七〇年」)
- (11) 主権三部作とは次の三つのものをさす。Studies in the Problem of Sovereignty, Yale Univ., Press, 1917. Authority in the Modern State, Yale Univ., Press, 1919. The Foundation of Sovereignty and Other Essays, Harcourt Brace and Co., 1921. 「渡

辺保男部分訳「主権の基礎」『世界の名著』六〇巻 中央公論社、一九七〇年、三五一―九五頁]これらはラスキの初期作品で歴史的考察を踏まえて主権問題を扱ったものである。彼が国家主権を拒否していることから最もラジカルな思想を展開した時期ともされ、ラスキの思想の原基を探る上で注目されているものである。

(12) A Grammar of Politics, George Allen and Unwin, Ltd., 1925. [日高明三・横越英一訳『政治学大綱』上・下 法政大学出版局、一九五二年]これはラスキの政治哲学を代表する最も著名な作品で、これにより彼はイギリス政治的多元主義者としての名声を得ると同時に二〇世紀初頭の政治思想家として名を連ねることになる。ここでは政治学のさまざまな概念が検討され、多元的国家論が構想され、国家の諸制度を含めて展開されている。

(13) The State in Theory and Practice, The Viking Press, 1935. [石上良平訳『国家―理論と実践』岩波書店、一九五二年]これはラスキがマルクス主義に最も接近した時期に書かれたもので、ラスキの評価が分かれるところである。ここではマルクスの階級国家論に近い国家論を展開している。ただ独裁制や暴力革命には距離をおいている。

(14) Reflections on the Revolution of Our Time, The Viking Press, George Allen and Unwin Ltd., 1943. [笠原美子訳『現代革命の考察』上・下 みずす書房、一九六九年]ここでは以前には理解を示したソヴェイト体制への批判と警戒心を抱きながら、新たな政治哲学が開示されている。それは「同意による革命」や「計画民主主義」の考えである。つまり、民主主義と社会主義の統合という新しい挑戦である。しかしこれは未完のまま終わってしまう。

(15) ラスキの政治思想の変節については拙稿「H. J. ラスキの政治思想」『埼玉女子短期大学紀要』第三号、第四号、第五号、第六号、第七号に詳しい。

(16) C. J. フリードリッヒ 前掲書 五六―七頁。

(17) 原田鋼著『新版 西洋政治思想史』(有斐閣、一九七三年)では時代背景と時の政治思想家の思想及び政治的権威について詳しく論じられている。

(18) 松下圭一氏は多元的政治理論の多様性について次のように述べている。「その第一圏として、E. バーカー、G. D. H. コール、H. J. ラスキ、第二圏としてF. W. メートランド、F. J. フィッギス、あるいはR. M. マッキーヴァーをあげ、

さらに多元的政治理論の間接圏としてS. ウェップ、G. ウォラス、R. H. トーニー、L. デュギーにまで拡大することができるであろうが、第一圏自体においても、けつして理論の直接的な一義性を発見することができない。……資本主義の高度化による社会形態の変化とそれともなう集団化状況を背景として、〈集団〉観念を嚮導観念とする政治理論の構造転換をもたらした指向性の客観的統一性としてのみ、多元的政治理論の統一性は理解できるものとなる」と。(同著『現代政治の条件』中央公論社、一九五九年、一四五頁)

(19) イギリスとアメリカの政治的多元主義については、D. ニコルス著 日下喜一・鈴木光重・尾藤孝一訳『政治的多元主義の諸相』お茶の水書房、一九八一年に詳しい。

(20) C. E. メリアム著 斉藤真・有賀弘訳『政治権力―その構造と技術』上巻 東京大学出版会、一九七三年、一五七―八七頁に詳しい。

(21) M. ヴェーバー著 世良晃郎訳『支配の社会学Ⅰ』創文社、一九六〇年、三三―四七頁に詳しい。

(22) C. J. フリードリッヒは「M. ウェーバーは、権威の源泉を論じるに当たり、権威と正当性をはっきり区別することに失敗、時にはこれら関係はあるが相互に異なった現象であるものを、同じものとみなしさえした」として、批判している。(C. J. フリードリッヒ 前掲書 一〇八―一〇九頁)

(23) 拙稿「政治権力」(秋山和宏編著『現代政治過程』三和書籍、二〇一一年、三九―五二頁)を参照。

(24) R.M. MacIver, *The Web of Government*, p.65. 邦訳書 一〇一頁。

(25) 町田博著『マッキーヴァーの政治理論と政治的多元主義』東信堂、二〇〇五年、六七―九五頁にラスキとマッキーヴァーの多元的国家論の詳しい比較分析がなされている。

(26) *The Web of Government*, p.30. 邦訳書 上巻 四七頁。

(27) *Ibid.*, p.30. 邦訳書 上巻 四七頁。

(28) *Ibid.*, p.35. 邦訳書 上巻 五五頁。

(29) *Ibid.*, p.35. 邦訳書 上巻 五五頁。

- (30) Ibid., p.42. 邦訳書 上卷 六七頁。
- (31) Ibid., pp.43～4. 邦訳書 上卷 六九～七〇頁。
- (32) Ibid., p.44. 邦訳書 上卷 七〇頁。
- (33) Ibid., p.47. 邦訳書 上卷 七一頁。
- (34) Ibid., p.50. 邦訳書 上卷 七六頁。
- (35) Ibid., p.51. 邦訳書 上卷 七八頁。
- (36) Ibid., pp.55～6. 邦訳書 上卷 八六頁。
- (37) Ibid., p.57. 邦訳書 上卷 八七～八八頁。
- (38) Ibid., p.58. 邦訳書 上卷 九〇頁。
- (39) Ibid., p.58. 邦訳書 上卷 九一頁。
- (40) Ibid., p.59. 邦訳書 上卷 九一頁。
- (41) Ibid., p.61. 邦訳書 上卷 九五頁。
- (42) Ibid., p.62. 邦訳書 上卷 九六頁。
- (43) Ibid., p.62. 邦訳書 上卷 九六頁。
- (44) Ibid., p.63. 邦訳書 上卷 九七頁。
- (45) Ibid., p.63. 邦訳書 上卷 九七頁。
- (46) Ibid., p.63. 邦訳書 上卷 九八頁。
- (47) Ibid., p.64. 邦訳書 上卷 九九頁。
- (48) Ibid., p.64. 邦訳書 上卷 九九頁。
- (49) Ibid., p.68. 邦訳書 上卷 一〇六頁。
- (50) Ibid., p.87. 邦訳書 上卷 一三七頁。

- (51) Ibid., p.95. 邦訳書 上巻 一四九頁。
- (52) Ibid., p.102. 邦訳書 上巻 一六二頁。
- (53) Ibid., p.103. 邦訳書 上巻 一六二～四頁。
- (54) Ibid., p.106. 邦訳書 上巻 一六七頁。
- (55) 拙稿「H. J. ラスキの政治思想—多元的国家論の展開を中心に—」『埼玉女子短期大学紀要』第四号、一九九三年に詳しい。
- (56) H.J.Laski, *A Grammar of Politics*, p.249. 邦訳書 上巻 三五二頁。
- (57) Ibid., p.241. 邦訳書 上巻 三四一頁。
- (58) Ibid., p.243. 邦訳書 上巻 三四三頁。
- (59) Ibid., p.245. 邦訳書 上巻 三四六～七頁。
- (60) Ibid., p.248. 邦訳書 上巻 三五〇頁。
- (61) Ibid., p.249. 邦訳書 上巻 三五二頁。
- (62) Ibid., pp.249～50. 邦訳書 上巻 三五二～三頁。
- (63) Ibid., p.260. 邦訳書 上巻 三六四頁。
- (64) Ibid., pp.260～1. 邦訳書 上巻 三六五頁。
- (65) Ibid., pp.261～2. 邦訳書 上巻 三六七頁。
- (66) Ibid., pp.262～3. 邦訳書 上巻 三六八～九頁。
- (67) Ibid., pp.256～7. 邦訳書 上巻 三六〇～一頁。
- (68) Ibid., p.250. 邦訳書 上巻 三五二頁。
- (69) Ibid., p.252. 邦訳書 上巻 三五四頁。
- (70) Ibid., p.264. 邦訳書 上巻 三七〇～一頁。
- (71) Ibid., p.265. 邦訳書 上巻 三七二頁。

- (72) Ibid., p.268. 邦訳書 上巻 二七五頁。
- (73) Ibid., p.268. 邦訳書 上巻 二七五頁。
- (74) C. J. フリードリッヒは一九二二年のR. マクドナルド労働党内閣事件を取り上げラスキの政治的権威論を批判している。これは、国王の対処で、弱体な労働党連立内閣が組閣されたとき、ラスキは、憲法違反としてこれを批判したのであるが、これに対しフリードリッヒは、むしろラスキが伝統的な大権の理論を忘れていることを指摘し、これは国王の権威の行使の正しさを証明したものだとしている。(C. J. フリードリッヒ 前掲書 八四頁。)
- (75) マッキューヴァーは『政府論』の中で次のように述べている。「ラスキがその著『政治学大綱』においてしたように、市民はその法律が彼自身の正義感を満足させる時のみ特定の法律を遵守する義務を負うと主張した人々もあった。他の人々―そして本著者はこの見解に同感しているのだが―は市民が熟考の上で服従しないことが、彼の生活する社会全体のより大きな福祉を増進すると判断する時を除き服従は義務であると主張する」(R.M. MacIver, *The Web of Government*, p.57. 邦訳書、八八～九頁)と。これはマッキューヴァーとラスキの考えの違いが明確に出ているところである。つまり、マッキューヴァーは、法律に対する服従は例外を除き義務だとしているのである。
- (76) 前掲書の『世界の名著』第六〇巻の付録の対談中で、辻清明氏は、ラスキやコールと違う点で、マッキューヴァーが社会統合を考えていたことと指摘している。蟬山政道氏は、ラスキがこの社会統合の基礎となるものに個人以外にないとしたことととりあげ、政治理論としては、マッキューヴァーのほうがずっとバランスがとれていると主張している。また、*The Web of Government*の翻訳者である秋永肇氏は、マッキューヴァーには民主主義に対してオプティミズムがあり、ラスキのようにファシズムへの対決を経していないことがその理由だとしている。(前掲邦訳書 下巻 訳者あとがき五七八頁。)