慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	イギリス理想主義における政治価値の問題
Sub Title	The problem of political value in English idealism
Author	萬田, 悦生(Manda, Etsuo)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1970
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.43, No.10 (1970. 10) ,p.357- 378
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	潮田江次先生追悼論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19701015-0357

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

イギリス理想主義における政治価値の問題

萬田悦生

一、序
二、グリーンの共同善
三、ボーザンケット的発展
四、バーカー的発展
五、結び
——イギリス理想主義の現代的意義

一、序

過去から現在に至る政治理論の諸問題の中で、常に変ることなく重要な地位を占め続けてきたのは、政治価値の問題である。政治は人間生活の上で如何なる機能を果し、如何なる価値を実現すべきかという問題は、政治を離れた人間が「劣悪な人間であるか、あるいは人間より優れた者であるかのいずれかである」(1)と考えられる程に、人間が政治に深く結びつけられ

た存在である以上、常にくり返し問いかけられなければならない問題であつた。これまでしばしば論じられてきた、政治と倫理、権力と道徳、あるいは法と自由の相克の問題は、いずれも政治価値にかかわるものであり、今日においてもその重要性を失つていないのである。政治を個人人格とのかかわり合いにおいて如何に位置づけるかということは、好むと好まざるとにかかわらず、以前よりも一層政治による救済を待望せざるを得なくなつている現代人にとつて、特に緊要な課題であるといえよう。

C・J・フリードリッヒとZ・K・ブルゼジンスキイは、全体主義的独裁と呼ばれる政治体制の特質として、それが「人の一切を、すなわち人間をその全体において捉えようとする」[2]点をあげる。すなわち過去の専制政治が、人間の部分的支配に満足していたのに対して、新たな全体主義的体制は、イデオロギーと現代の技術的装置を駆使することによつて、市民の日常生活を、彼等の思想と行動と態度とを完全に支配することを求めるのである。[3]

政治的要請と人格的要請とを一体化しようとするこの試みは、しかしながら何も全体主義国家にのみ固有のものではない。現代の産業国家一般の目指すところが、福祉国家であり、そこにおいては個々人の生活の多くの部面が積極的な国家活動に依存しなければならないとすれば、われわれは「完全なる順応という犠牲を払つて、完全なる安定という風通しの悪い気候を生み出す」[4]危険に常に曝されているといわなければならない。

政治権力に順応することによつてしか、人間存在の全き安定が得られないところには、人間性の自由な伸張ということもあり得ないのは勿論である。このような状況から何とか脱出し、人間性の十全な発達を企図しようとするならば、政治権力と個人人格の関連を考察して政治価値の在り方を正しく決定することが是非とも必要となる。政治と人格の関連を自己の哲学体系の根幹とし、両者の結合の在り方を最も生き生きとした形で論じたのはイギリス理想主義の哲学である。G・H・セイバインが適切に指摘するように「理想主義の根本的な哲学的課題は、人格の性質であり、社会共同体の性質であり、そし

てまた両者の間の関連であつた。その目的は、人格が社会生活において演じる重要な役割を見出すことによつて〝実現される〟ということを提示することであつた。[5]」といえよう。

いうまでもなくイギリス理想主義は、大陸の理想主義から多大の影響を受けているが、元来個人の自由に最高の価値を置く経験主義の伝統の中に、国家の尊厳を強調する理論が導入されたことは、イギリス理想主義自体に独自の性格を与えることになる。それはすなわち個人と集団との、人格と政治との、大陸理想主義におけるよりも一層強度な緊張関係である。個と全体、特殊と普遍を如何に関連させ、いずれを優位させるかは、イギリス理想主義政治思想史を貫く問題意識を構成している。

イギリス理想主義の政治理論にあつては、政治的要請と人格的要請とを一体化する危険性がみられると同時に、その危険をおさえて人間性の十全なる発達を促進するための方策も提起されている。本稿においては、まずイギリス理想主義を体系的に創設したトマス・ヒル・グリーン Thomes Hill Green の思想をとりあげて彼の人格と政治の理論を検討し、次いで彼の理論を全体主義的な方向へと発展させたバーナード・ボーザンケット Bernerd Bosanquet の所説の核心に触れる。そして最後に人格と政治の理論に関して、ボーザンケット的な方向を修正し、グリーンの方向に沿つて所説を発展させた思想家としてアーネスト・バーカー Ernest Barker に論及する。[6] そしてそのような検討を経ることによつて、個人人格と政治権力とのあるべき関係を考察しようとするのである。

(1) アリストテレス著、山本光雄訳「政治学」(第六刷)、岩波書店、昭和四一年、三三五頁。
(2) C. J. Friedrich and Z. K. Brzezinski, Totalitarian Dictatorship and Autocracy (second ed.), Frederick A. Praeger, 1965, p. 4.
(3) Ibid., pp. 16-17.
(4) H. J. Blackham, Political Discipline in a Free Society, George Allen & Unwin, 1961, p. 256.
(5) G. H. Sabine, A History of Political Theory (third ed.), George G. Harrap, 1966, p. 727.

（6）グリーンの哲学は自由主義的個人主義の方向とヘーゲル的全体主義の方向とを有していた。グリーン以後、理想主義を後者の方向に構成したのがボーザンケット、ブラッドレイ Bradley 等であり、前者の方向に建て直したのがホブハウス Hobhouse、バーカー等である。本稿においては、各々の方向を最も鮮明に示す政治理論として、ボーザンケットとバーカーの理論をとりあげた。

二、グリーンの共同善

グリーンは人格の成長をもつて、人間の究極の価値とみなした。そして政治もそのような人格価値に貢献するところにその存在意義を認められたのである。グリーン以前の一九世紀前半期における支配的な哲学は功利主義であつたが、彼は快楽主義に基礎づけられて人格の観念を含まないその哲学に、とうてい満足を覚えることはできなかつた。

J・ベンサムに典型的にみられる功利主義は、人間を快苦の感情に支配された存在とする。すなわち人間はその原動、思考のすべてにわたつて快をとり入れ、不快を避けようとするのであつて、如何に努力してもこの原則の支配から逃れることはできないというのである。そうした快楽主義に立脚してベンサムは、政府の目的をも含めて人間の一切の行為の評価尺度が「最大多数の最大幸福」であることを主張した。

右の功利主義の主張に対して、理想主義が最も問題とするのは、最大幸福とは何かということである。勿論ベンサムはこれを最大量の快楽と解するのであるが、グリーンが厳しい批判の目を向けるのは、まさにその点である。人間は行為するに際して、常にまず快楽を目的とするとは限らないという批判は、功利主義に対する有力な批判であるが、たとえ人間が快楽を行為の目的とした場合でさえ、その行為は単に快楽からのみ説明し尽せないものを持つている。人がある特定の快楽を目指すということは、言い換えれば他の快楽や快楽以外の目的を捨てて、特にその快楽を選ぶということでもある。すなわち人は明確に意識していない場合にも、何らかの比較考量を働かせていることになる。このことは、快楽を目指す欲望の主体

となる者（すなわち人）と、その欲望とは区別しなければならないということを意味している。すなわち、人は単に様々な欲望や欲望系列の中に解消し切れない「何か」を持っていることになる。この何かがなければ、「ある欲望が満たされるべきだとか満たされるべきでないとかの判断ができなくなるであろう」とグリーンはいう。そしてさらにこう続ける

まさにこの比較ということは、それを為す人が、彼自身を自己の諸欲望から区別し、全体としての彼自身の何らかの善を認識しているということを意味しているであろう。……そしてその善に照らして、彼はある欲望の満足が、他のそれよりも一層役立つという見込を持つのである。(1)

それではこの何らかの善とは何か。功利主義者にいわせれば「想像し得る諸快楽の最大の合計」と答えるであろう。しかしグリーンによれば、このようなものをわれわれはとても感じることはできない。つまり「最大の快楽」といい「諸快楽の総計」といっても、それがわれわれに感じられるためには、それはやはり単一な、特定の快楽である筈であるが、諸快楽をいくら寄せ集めてみても、そこから一つの新たな快楽が生ずることはあり得ないのである。このことに関してグリーンはいう。

諸快楽の総計から作り出される一個の感覚の状態の如きものは存在し得ない。そしてもしも欲望の唯一の可能な対象が、記憶あるいは想像されるものとしての、一個の快感の状態であるとするなら、諸欲望の総計を求める欲望の如きものは存在し得ない。諸快楽の総計は一個の快楽ではないし、そういうものを考えることは、それを仮定することで欲望を刺激する如き一個の快楽の記憶や想像でもない。(2)

上述のグリーンの所説から明らかなように人が人として有する善の観念は、快楽や快楽の総計とは別のところに求められなくてはならないことになる。そして理想主義はこの快楽とは別の、快楽をも支配する善の観念の中に政治義務の根拠をも見出そうとするのである。

それでは快楽をも支配する善の観念とは如何なるものであろうか。グリーンによれば、それは「われわれ自身にとつての

目的としてわれわれがわれわれ自身を意識する」[3]ところに成り立つ自己意識である。そしてこの自己意識が人格にほかならない。かくしてグリーンは善の観念を内面化することによつて、国家をはじめとする社会組織や制度に善の成立を認めるヘーゲル的理想主義から訣別するとともに、人格の観念を確立することによつて、快楽の達成を善とみなすベンサム的功利主義からも脱却したのである。

しかしながら人間は「絶対的な目的としての彼自身を意識すると同時に、生成 becoming の生活を、可能性から現実化への、かつまたこの可能性からさらに新たな可能性への不断の変遷を意識する」[4]ものである。このことは人間が実現しようとしている自己が、抽象的な無内容な自己ではなく、社会生活の中で様々な関心によつて規定された自己である以上当然であるが、この様々な関心の中に他人に対する関心がある。そしてここに、人間が絶対的な目的として自己自身を意識すると同時に他人をも絶対的な目的として意識しなければならない理由がある。このように人が他人の善に対する関心を持ち、自他がより良い状態を共有すると考えるところに共同善 common good が成立するのである。グリーンはまた「人間の集団は、各人が彼自身の絶対的な善を考え、そのような善は、その集団の他の人達の善と同一なものとして、また同一である故に彼自身にとつての善であると考えることを可能にする」[5]と述べているが、このように考えられた善が共同善にほかならない。この共同善を意志することによつて人間は道徳的存在となり、自己実現を行なう。そして政治もこのような人間の自己実現の過程として見出されるのである。かくしてここに人間の内面と政治が結びつけられることになり、人格と政治の関連如何の問題が提起されることになる。

グリーンは「国家が共同善を推進するための制度である」[6]ことを認めるが、しかし国家はそれを直接に為すのではなく、成員の権利の維持ということを通じて間接的に行なうのである。すなわち国家の任務は「その成員の権利のより完全な、より調和的な維持」ということである。そしてグリーンによれば「国家は……権利を創造しない。ただ既に存在している権利に

より十分なる実在性を付与する」[7]ものである。詳言すれば「国家は他の諸種の形態の共同体を前提にしている。そしてそうした共同体はそこから生ずる権利を所持しており、国家はそうした権利を維持、確保、完成するものとしてのみ存在している」[8]のである。この叙述から明らかなように、グリーンにあつては権利を生み出すのは国家ではなく、それ以外の社会である。人々は種々の社会において自由に接触交渉する中で権利を取得するのである。そして権利が権利であるといい得るためには、それは共同善を体現していなくてはならない。そして社会による承認を必要とするのである。[9]

かくしてグリーンに従えば、人間は社会において自己を自由に実現し得、共同善を意志することによつて社会を自己の精神の中に取り入れて道徳的存在となるのであるが、国家はそうした人間に対して法という外的手段を通じて権利の調整者、維持者としてのみ作用するに過ぎないものとなる。従つて政治権力が人間の内面に直接働きかけることは拒否された。グリーンにとつて究極の価値を有するのは人格価値であり、この価値を実現するために彼は政治権力を制限しようとした。すなわち政治権力の関与できる行為と、関与できない行為を峻別したのである。E・バーカーも説いているように、この点まではグリーンはJ・S・ミルと一致している。ミルは自利的行為と他利的行為を区別して、後者にのみ政治権力が関与できるとした。しかし行為を純粋に自利的と他利的とに二分することは、実は不可能なことである。それに代つてグリーンが提起するのは、外的行為と内的行為という区別である。バーカーはこれが真の区別であることを主張してこう述べる。

> 外的行為は権利維持にとつて必要かつ有用な行為で、それが外的であるが故に国家は外部的権力でこれを確保することができる。他方、内的行為は内部的意志から発するもので、それはかかる意志から出て来る場合にだけ価値があり、それ故にまたどんな外部的権力によつても確保し得ないのである。[10]

政治権力は人間の権利維持に必要な外的行為にかかわる時にのみ価値を持つのであつて、人間の内面に、その道徳的行為の領域にそれが強制力を行使することは、人間の価値を害することになるのである。「国家が為さねばならないことは自由意

志の内面性に介入しようとしないで、いわばその意志が外的行為へ流れ出るための通路を容易にすることである。」[11]政治権力がこのような限界を守るということは、取りも直さず、人間の外的生活諸条件を維持し、障害を除去するためには、国家は積極的に力を用いねばならないということであり、また国家は共同善を目指すところの人間の自己決定能力を解放するという、最も積極的な目的を遂行しなければならない、ということでもあるのである。[12]

上述のところから明らかなように、グリーンの哲学並びに政治理論の中核は共同善の観念である。人は共同善を目指すことによつて自己実現をはかり、その自己実現を外的、一般的に保障するものとして政治が見出された。従つてもしも、彼の共同善の観念が否定されるなら、彼の道徳理論も政治理論も成りたち得ぬものとなろう。

グリーンの共同善概念に対する最も徹底的な批判としては、J・P・プラメナッツの所説をあげることができよう。彼は分析哲学の手法を駆使して、共同善という概念が成り立ち得ぬものであることを示そうとした。[13]次に彼の主要な批判点に論及して、果してその批判が正当なものであるか否かを検討してみよう。

まずプラメナッツは、グリーンが社会の成員が道徳的性質を獲得する、その仕方を論ずる際に循環論の矛盾を犯していると指摘する。プラメナッツによれば、グリーンは道徳的人格が「共同善を自分自身のものとする、個人の側における能力」にあると定義し、あたかも共同善の存在が道徳的人格の存在に先立つものであるかのように述べている。「しかしながらこの結論は、国家の目的――すなわちち国家がそれを推進するために存在している共同善――が、その成員の道徳的完成にある、という意味を持つたグリーンの行なうあらゆる主張と矛盾している。」[14]換言すれば、グリーンは共同善が道徳的人格に先立つと主張すると同時に、道徳的人格が共同善に先立つとも述べているというのである。[15]

プラメナッツのこの批判は一見妥当にみえるけれども、実は重要な一点を看過している。つまりグリーンにあつては、国家において実現される共同善と、その他の社会の共同善とは異なつた意味を持つているという点にプラメナッツは注意を払

つていないのである。[16] 既述の通りグリーンにあつては、国家は他の社会を前提にし、様々な社会の権利、すなわち共同善の要求を調整し、完成するものとして存在している。言い換えれば、自らは他の社会のように直接に共同善を生み出すことはなく、諸種の社会の諸種の共同善を法を通じて矛盾なく調整、統合することを任務とする。従つて国家の目的とする共同善は間接的であり、他の社会の直接的な共同善を前提にすることなしには存在し得ないものである。このことを考えるなら、国家の目的とする共同善は、他の社会の共同善を成員が自己の中にとり入れることによつて達成した、一応の道徳的人格を当然その前提としている筈である。この道徳的人格がまず存在しなければ、国家の共同善もあり得ない。これに対して国家以外の社会にあつては、まず共同善が存在しなければ、それを自己のものとすることによつて達成される道徳的人格も考えられないことになる。従つてグリーンが道徳的人格に対して共同善を先行させる場合のその共同善とは、国家以外の社会における共同善であり、後者に対して前者を先行させる場合の共同善とは、（プラメナッツも認めているように）国家における共同善である。共同善にこの二様の解釈を認めることによつて、一見循環論に陥つているかにみえるグリーンの所説が、その実首尾一貫していることが見出されるのである。

しかしながら右に検討したプラメナッツの共同善批判は、まだその核心に触れるものではない。彼の批判の核心は、果して「共同の」「善」なるものが成り立ち得るかどうかを問題にしたところにある。プラメナッツはまず、人があるものを「彼のもの」と呼ぶ場合に、二通りの区別が為されねばならないという。例えば、「これはAの靴である」という場合のAと靴の関係と、「これはAの楽しみである」という場合のAと彼の楽しみの享受との関係は違うのである。[17] 前者の場合は法的な所有関係を示しているが、後者の場合はAが「ある事実を感知して、ある快感を覚えるということ」を示している。すなわちそれはAの心の活動、あるいは心の状態を示しているのである。

さてプラメナッツによれば、グリーンが“A man's self-perfection is his”という場合には、彼は“His shoes are his”と

いうのと同じ意味で、すなわち法的所有の意味で his という語を使用しているのではない。[18]「それは明らかに快楽の知覚が、意志の行為が、あるいは感知が彼のもの (his) であるというのと同じ意味で彼のもの (his) である。それは彼の心の状態、あるいは具合であるという意味において彼のもの (his) である。[19]」プラメナッツは、こうした自己完成すなわち徳とか、知識、愛情、快感の意識といつたものは、普通に善と認められているものであるという。そして彼は「これらは全て心の状態である。そしてそれ故に、これらは決して一個の心以上の状態ではあり得ない」と主張する。すなわち、善は個々人それぞれの心の中にあるもので、それを越えて存在するものではないというのである。従つて彼はこう結論する。「二人もしくはそれ以上の人々に共同であるということは、われわれが善であると知つている多くの物事の真の性質と両立しない。それらが心の状態であるというまさにその理由で、それらは一個の心の状態であり得るのみである。[20]」かくして善の本質からして、共同善というものは成り立ち得ないと説かれたのである。

プラメナッツのこうした批判に対して、われわれは善が一個の心の状態であり、従つて個々人の心を離れては存在し得ないという点には同意する。しかしながら個々人がそれぞれ自己の心の中で自他に同一な善、すなわち共同善を考えることは可能である。従つて各々の考える共同善の内容は、それぞれ異なる場合もあるであろうが、ともかくも各人はその内心において、これこそ自己と他者に共通な善であるとするものを意識することはできるのである。グリーンの説く共同善も、個々人の内心に発するものにほかならない。それは決して個人の心を越えた超越的な実在ではなく、あくまで one mind の中に成立するものであるが、その one mind の中にあつて自他の関係の善を意識しているものである。

また善の成立基盤が one mind にあることはプラメナッツの指摘する通りであるが、一定の善の意識を複数の人々が共通に持つことは、果して不可能なことなのであろうか。われわれは「誰かの」善といわれる場合の善が、「法的所有」に属するものではなくて、「心の状態」を示しているという「まさにその理由で」、一定の善の意識は誰にも共通に分かち持たれる

ものであると考える。「Aの靴」は法律的にはA以外の誰の靴でもあり得ないが、「Aの善」はA以外の誰のものにもなり得る可能性がある。善の成立根拠から善をみれば、それは各個の心において以外には成立しないのであるから、その意味ではプラメナッツのいうように、善は全て private good であるが、しかしそのことは、数個の private good が共通の内容を包含する可能性を否定する根拠にはなり得ないと思われる。

以上の叙述から明らかなように、グリーンの共同善の概念は、プラメナッツの批判にもかかわらず成立し得るものである。[21] しかしながら、その概念が特に政治理論の立場から検討される時、そこに若干の――しかし重大な――不備が見出されるのである。そしてその不備こそ、政治権力と個人人格の関連如何の問題に深くかかわるものなのである。

前述の通りグリーンにあつては、国家の目的とする共同善は、国家以外の諸社会の共同善の要求を調整、統合するところに成り立つと考えられていた。そして国家はそうした調整を法という外的手段を通じて、人に権利を付与することによつて間接的に行なうものとされた。このことに関してグリーンはまた「国家はその成員にとつては社会の中の社会、すなわち、他の各成員に対する彼等の全ての要求が相互に調整される社会である」[22] とも述べている。ここで問題になるのは、国家が調整基準として目標にする共同善と、他の社会の共同善との関連である。グリーンの述べているところから、この両者は当然区別されねばならないが、一体その調整基準となる共同善、すなわち政治の目標となる善は如何なる性格を有するものなのかということが、グリーンにあつては述べられていないのである。勿論国家の目標とする共同善は、国家の構成員全てに共通の善であり、他の社会の共同善は限られた成員に共通の善であるということは一応いえるけれども、ただそのように共同善の成立する範囲を述べるだけでは、政治の目標となる善については何も明らかにされたことにはならない。究明すべきは国家の共同善と、他の社会の共同善との、強弱・緊張関係である。

もしも先のグリーンの言葉にあるように、国家が成員相互間のすべての要求を調整するものであるならば、人間生活はつ

きつめれば殆ど全て他人との交渉であるといえなくもないので、国家は人間生活の源となり、個々人の究極の目標となり、従つてまた人々の生活の全てを律する万能の存在ともみなされるであろう。しかしながら国家をこのように解することは、人間精神の自由な活動を認め、個々人の主体的な自己実現を重視するグリーンの個人主義的な出発点とは著しく矛盾することになる。A・J・M・マイルンはグリーンにみられる社会生活と政治の関係を評してこう述べる。

労働や余暇の有する社会関係とか、家庭や近隣生活の有する社会関係とかから生ずるある種の力を所持することで確保される種々の要請は、次のような場合にのみ道徳的に正当化されることになる。すなわちそれは、そうした要請が政治共同体の成員になることに伴う責任に照らして解釈され、また必要に応じて修正、調整された後においてのみである。(23)」

もしも余暇や家庭生活の関係までもが政治をまつてはじめて道徳的に正当化され得るとすれば、国家は道徳の唯一の源泉となり、道徳を批判し得ても、道徳からは批判され得ない至高の存在とみなされるであろう。これは極めてヘーゲルに近い見解であり、後にボーザンケットによつて主張された国家観がまさしくこれであつた。

個人を価値の究極の源泉とし、制度の価値が実現されたといい得るのも、個人の価値が実現された場合をおいてほかにはないことを主張したグリーンの理論も、右のように国家至上主義的な解釈を許す一面を持つていた。こうしたグリーンの政治理論の曖昧さは何に由来するのかといえば、結局それは特に政治の目的となる共同善を提示し得なかつた点にある。諸個人の自由な接触に基づいて生じた社会の共同善と、それを修正し調整するところに成り立つ国家の共同善とは、当然その性格を異にする筈である。そしてそうした相違は単に「共同」の範囲の違いによつて説明し尽せるものではなく、当然内容上の、すなわち基準の違いを意味するものでなくてはならない。そうした基準を欠くところには、国家権力の無制限な拡大か、社会の完全な無秩序かの二者択一があるのみである。そしてそれがグリーンの意図に反したものであることは既に述べた通りである。また国家の共同善は常に他の社会の共同善に優位するものかどうか、国家の調整によつて退けられた共同善

は、まつたく無価値なものなのかどうか、といつたことも国家の共同善の内容上の基準を明確にしてはじめていい得ることである。これを要するに「政治がただ人々の人格発展に資する共同善にかかわつているというだけでは、それは政治的服従の必要な条件を述べたことになつても、十分な条件を説明したことにはならないのである。」[24]個々の人格を全て政治の下に包摂するボーザンケットの一元的国家論は、こうしたグリーンの共同善概念の不備から生じたともいい得るのである。

(1) T. H. Green, Prolegomena to Ethics, Oxford, 1899, p. 263.
(2) Ibid., p. 265.
(3) Ibid., p. 215.
(4) Ibid., p. 236.
(5) T. H. Green, Principles of Political Obligation (New Impression), Longmans, 1966, pp. 47-8.
(6) Ibid., p. 131.
(7) Ibid., p. 138.
(8) Ibid., p. 139.
(9) この承認は立法部による法律的なそれではなく、共通の道徳意識による承認を意味する。このことに関してはE・バーカー著、堀豊彦、杣正夫訳「イギリス政治思想Ⅳ」岩波書店、一九五四年、二五頁参照。
(10) 同書、四六頁。
(11) 同書、三五頁。
(12) 同書、三五―六頁。
(13) J. P. Plamenatz, Consent, Freedom and Political Obligation (2nd ed.), Oxford University Press, 1968, pp. 62-81.
(14) Ibid., p. 68.
(15) 道徳的完成 moral perfection とは、前述の道徳的人格を前提にして、それを完成することであるから、道徳的人格というものが、共同善の前に考えられていなくてはならないことになる。
(16) この点は実はグリーンにあつても明確に意識されていない。そして、それが彼の政治理論の重大な欠陥であることは後述の通りである。
(17) Plamenatz, op. cit., p. 72.
(18) Ibid., p. 70.

(19) Ibid., p. 71.
(20) Ibid., p. 72.
(21) プラメナッツも善が共同である状態を想定しているが、これに対する批評は本稿の限られた紙数をもつてしては不十分であるので、他日に譲りたい。
(22) Green, Principles, p. 146
(23) A. J. M. Milne, The Social Philosophy of English Idealism, George Allen and Unwin, 1962, p. 137.
(24) 拙稿「イギリスにおける政治思想の展開」多田真鋤編著「各国別にみたる近代政治思想史」所収、南窓社、昭和四四年、一〇九頁。

三、ボーザンケット的発展

ボーザンケットは、人間の同一性ということから政治価値の問題を考察しようとした。彼にとつては政治義務の問題は「個人精神から引き出される〝自己〟という言葉が、どのような方法で一見特定の人達が他の人達に対して行使しているようにみえる強制の能動者と受動者に対して、同時に適用され得るかを問う」[1]ところに成りたつというのである。つまり政治を外面的にのみみるならば、それはどうしても、支配者という特定の人々が、被支配者を統治するところに成り立つものといわれざるを得ないのであるが、深く観察するならば両者は決して反発しあうものではない、ということを彼は証明しようとしたのである。もしもこのことが証明されるなら、われわれが法に服することは、決してわれわれが自己の良心以外の何ものかに従うことにはならないであろうし、政治の権威に服することが、自己の自由の放棄を意味することにもならないであろう。

こうした支配と服従、法と自由、あるいはまた社会的強制と自己との二律背反を奥深いところで統合し、矛盾なからしめているものとして、ボーザンケットは絶対者（the Absolute）の観念を置く。これは一切の相違や対立の背後にあつて、それらを究極において統一し、それらを同一なるものの異なつた局面として自らに奉仕せしめているものである。

ボーザンケットはまた宇宙 universe、あるいは世界 world の善と、その成員の善とを区別する。世界の成員は彼の環境

に、従つてまたそうした環境の設定する彼の業務に拘束される存在である。これに対して世界は一切のものを拘束している。従つて成員の善は彼の業務との関連によつて、あるいはまた環境との対処の仕方によつて規定された善であるのに対して、世界の善はこれとは異なり、成員の善を可能ならしめるものを含んだ善である。(2) こうした包括的な善を仮定することなしには、われわれは個々の具体的な、現実の制約を持つた善を考えることはできないというのである。すなわち「われわれはわれわれを越えた何ものかを、換言すれば、われわれを敢えて存在せしめ、存在するようにさせ、かつ存在することを望ましめる何かを欲している」(3)のである。この何かが絶対者にほかならない。かくしてこの絶対者を措定することにより、ボーザンケットは現実の矛盾や、差別や、対立を表面的なものとみなした。最高の価値を持つのはこの不変的で普遍的な絶対者であり、差異とか個別性ということも、より高次な同一性の側面である故にこそ意味を持ち得るものと考えられたのである。

この絶対者を意志するものをボーザンケットは real will (or self) と呼ぶ。これはまた孤立的で個性的な actual will による相互の対立を、より高次元において解決する common self でもあるのである。この共同自我は国家の体現している自我にほかならない。従つてわれわれが国家の法に服することは、他人に服することではないし、非人格的な何ものかに従うことでもない。それはまさしく真の自己自身に服することにほかならないとされた。ここに個々人の有する個性や、独自性や、による相違はあげて一切国家の体現する真の自我に基礎づけられ、人は国家の中において、はじめて首尾一貫した意味のある存在となり得るものとされた。ボーザンケット自身の言葉を引用すれば、国家は「家族から職業に至る、職業から教会や大学に至る諸制度……の全階層を包含する」(4)ものであり、「あらゆる制度の活きた批判」となるものである。こうした国家の概念に導かれて、「コモンウェルスのあらゆる生ける成員は、彼の機能を果すことを可能ならしめられる」(5)のである。かくして個人も社会も全て国家の中に位置づけられて、自己の固有の意義を獲得することになる。そして多様な個人人格は、政治

の中に融合統一され、共同自我といういわば集団人格の支配に服さなければならないのである。グリーンにあつては、国家の目指す共同善と他の社会の共同善との強弱・緊張関係は明確に述べられていなかつたが、ボーザンケットにあつては「真の」意志を体現する国家の善こそが、他の社会や諸個人の善を調整し、位置づける最高の善なのである。

しかし果して真の意志 real will なるものを認めることに、有効な意義があるのであろうか。もしもこれが認められるなら、時間、空間の中にある貧弱なわれわれの現実の自我が、真実の自我 real self を知つている、あるいは体現していると称するものによつて強制され、抑圧されることが認められることにもなろう。そして何らかの目標を掲げて、真実の意志の名において人々を強制することが容易に正当化され得る。人々は無知、盲目の故に真の目的に気づかないか、それに抵抗しているのだと説かれるのである。かくして「現実の願望と要求を持つた個人的自我ではなく、経験的自我の夢想だにしない理想的な目的の追求」[6]が企図されることになり、それを行なう政治は個人的自我とはかけ離れたものとならざるを得ないのである。自己とは無関係に、ただ外部から与えられたと感じるばかりで、何ら自己のものとして実感し、納得し得ないものに対しても、自己を捧げねばならないという悲劇がここから生じるのである。

そしてまた「真の意志」ということで、対象を誤りなく、正確に認識することが考えられているが、対象の正しい完全な認識ということと、何かを意志するということとは、まつたく別の問題である。人はしばしば不完全な仕方で物ごとを認識し、実現しようとするけれども、その場合にも彼がそれを望んだ当座において、これこそ自己のとり得る道だと信じていたとするならば（たとえ後で自分の考えが誤りであることを知つたとしても）、そこに彼の真実の意志が働いていたとみなければならない。L・T・ホブハウスが述べているように「彼が本当にそれら（彼が不完全に認識している目的）を選択する限り、その選択はさしあたつての彼の真の意志である。単に存在していると仮定されるのではなく、実際に存在しているものとしての real の本当の意味においてそうである。」[7]もしもこのことが認められなければ、誰の、いつ如何なる場合の意志が真実なの

か、意志が真実であるか否かは誰が決定するのか、という疑問に答えなければならないことになるが、これは不可能なことである。そしてその結果残される道は、各人各様に真実の意志を主張する無秩序の状態か、ある特定者にのみその主張を認める独裁専制への道か、あるいはその担い手を超個人的な何らかの実体（集団人格）――民族、階級、国民等――に求めるやり方か、である。ボーザンケットは最後の道を選んだ。かくして個人人格を発展させ、個人の内的自由を実現することを出発点としたイギリス理想主義は、個人を越えた実体に個人を解放、発達させる鍵を見出すことになる。しかしこうした考えは「人間をその全体において捉える」全体主義に陥り易いのは当然である。従つてバーカーにとつてはこの集団人格の呪縛から解放されることが、是非とも必要なことであつたのである。

（1） B. Bosanquet, The Philosophical Theory of the State (Reprinted), Macmillan, 1965, p. 52.
（2） B. Bosanquet, The Principles of Individuality and Value, Macmillan, 1912, p. 24.
（3） Ibid., p. 25.
（4） Philosophical Theory, p. 140.
（5） Ibid., p. 141.
（6） I・バーリン著、生松敬三訳「歴史の必然性」、みすず書房、昭和四一、三〇頁。
（7） L.T. Hobhouse, The Metaphysical Theory of the State (Sixth Impression), George Allen & Unwin, 1960, p. 45.

四、バーカー的発展

バーカーは、集団にそれ自体の独自の価値を認めようとする理論は、サンディカリズムのように国家の権威を犠牲にして集団（特に経済集団）の自律を求める哲学を生むか、あるいは国家社会主義のように、個々人の意志を超越し、調整する一般意志 volonté général を体した道徳人格を、国家に付与する理論を生むことになると述べる。しかしながらバーカーは道徳の世界と法律の世界を区別する。そして「道徳の世界においては、唯一の人格は個々の人間である。精神を有しているのは

彼等であり、また彼等のみであり、意志を有しているのは彼等であり、また彼等のみである。道徳の世界においては集団人格 group persons や、集団精神や、集団意志は存在しない[1]」と主張する。勿論道徳の世界にも集団はあるが、それは決して独自の人格を有するものではなく、共通の考えと共通の目的を有する諸個人の構成する団体に過ぎない。要するに、道徳の世界にみられる集団の統一は、単一の集団精神によつて為されたものではなく、多くの個人精神が共通の内容を有することによつて為されたものなのである[2]。

バーカーは集団人格の観念を以上のように論駁して、個人人格に究極の価値を認めた。彼は「人間の個人人格のみが、本質的な究極の価値を有する」と述べ、何らかの善の観念を意識することによつて、現在の自我を将来のより高度な自我へと発展させる能力を持つている道徳的人格が、最高の価値を有していると説く。この道徳的人格は人間にとつての出発点であり、また究極の目的でもある。しかしながら出発点と目的点との間には中間を構成するものとしての社会が存在しなくてはならない。この中間の過程を経ることで人格は発展することができるのである。この中間の過程をバーカーは「自我の社会」(society of selves) と名づける。そしてこの社会は実質的と形式的との二通りの存在の仕方をする。すなわちそれは「実質または内容を生む動的な過程による存在」と、「形式的な規定による存在」とを示すのである[3]。

前者の意味での社会は任意的な結社、あるいはその総体を意味する。ここにおいて人は他人と自由に考え方を交換しあつて、人格を発展させて行く。従つてそこで用いられる手段は、任意な行動 voluntary action と討論 discussion と説得 persuasion である。社会はこのような手段を用いることによつて、「人間生活において達成される善と、その達成方法についての種々の観念と確信を相互に交換」する「動的な過程[4]」なのである。ここでは善の観念は、討論と説得というダイナミックな過程を通じて明確にされると考えられているのであつて、絶対不変の善なるものが、予め存在するとは考えられていない。かくしてバーカーは善の観念を動的に解釈することによつて、集団人格の想定する超越的な善の観念を拒否したので

ある。

さて、右のような社会はできる限り独力で自由に行為することが、望ましいのであるが、ただ自由は自由のみによつては保てないというジレンマを有している。従つて秩序を維持するためには、社会はどうしても法という形式的規定に基礎づけられることを必要とする。そして人間生活にとつての最低限度の一般性、統一性、普遍性は是非とも確保されなければならないのであつて、このために国家が必要とされるのである。[5] そして国家は法という形式的規定に従つて行動するという性格からして、外的で一般的な事柄にしか関与できないのである。より詳細に述べるならば「国家並びにその法は一般的な善き生活のために存在」し、そのために物理的強制力によつて外部的行為の一様性を確保し、かつ「善き生活の内部的な活動のための、外部的な枠組を構築する」[6] ことをその任務とするのである。つまり国家は人間の内心に直接働きかけることはせず、外部的な枠組を設定することによつて間接的に関与するのである。

以上のような社会観、国家観はグリーンのそれらと極めて類似しているが、バーカーはさらに国家の目的が限定されたものであることを述べて、グリーンにみられる曖昧さを残さない。彼はこう述べる。「国家は全ての目的を取り扱うものではない。もしも社会集団の目的が、国家自身の目的の達成に背反したり、不法にそれを侵害したりしない限り、集団は自由にそれ自身の特殊な目的を追求し得るであろう。」[7] かくして集団は自律的な基礎を有することになり、国家は人間生活の全ての部分を統轄する最高の存在ではなくなる。勿論、外的にして一般的な事柄に対しては、国家は他の集団の介入を許さぬ断固たる強制力を発揮するが、それ以外のことには何の干渉もなさないのである。要するにバーカーの考える政治は「社会生活の一般性を有する一面のみに関与するものであつて、社会生活の全面に触れるものではない」[8] のである。彼の「救いは国家にはない。……救いはわれわれ自身の内にある。そしてわれわれはそれを自身で獲得しなければならない」[9] という言葉は、政治の役割が有限であることと、人間の内心にこそ究極の価値が存在するということとを言い表わした言葉なのであ

る。

個人人格の発達は、右にみたようなグリーン――バーカー的な方向に沿つた政治価値論をとることによつて、最もよく達成されると思われる。人格は政治の中に吸収し尽されることによつて発達をみないことは明らかであるが、逆に政治とまつたく無関係になることによつても完全な発達は望めないのである。政治的共同善は絶対、不変、最高のものではないのであるから、われわれは不断の社会的討論の過程の中で、それを見出して行くように努めねばならないのである。

(1) E. Barker, Principles of Social and Political Theory, Oxford University Press, 1961, p. 71.
(2) Ibid., p. 72.
(3) E. Barker, Reflections on Government, Oxford University Press, 1948, p. 18.
(4) Ibid., P. 19.
(5) 拙稿前掲、一一四頁。
(6) Barker, Principles, p. 47.
(7) Barker, Reflctions, p. 22.
(8) 拙稿前掲、一一五頁。
(9) Barker, Principles, p. 47.

五、結び――イギリス理想主義の現代的意義

われわれは今日、政治に対して一切を期待し、一切を委ねようとする傾向にある。政治的無関心といわれるものさえ、全てを政治に任せきつて疑わない態度の表明と解することもできよう。この政治に対する過剰要求はまた、社会あるいは結社association 活動の限界の自覚と結びついている。

そもそもこの結社の人間生活に持つ意義に着目してそれに自律的な基礎を与え、もつて個人の解放と人間性の発展を企図

したことは、二〇世紀初期の政治学が打ち建てた輝かしい金字塔であつた。「社会的なものと政治的なものとを同一視することは、あらゆる混同の中で最大の混同を犯すことである。」[1]というR・M・マキィーヴァーの言葉が示しているように、多元的国家論者は社会的なものと政治的なものとを峻別し、社会的なもの、すなわち団体活動を確保することによつて、個々人の救済と人格発展を企図したのである。しかしながらその後のいわゆる大衆社会状況の進展は、この多元的国家論の考え方を色あせたものにしてしまつたことは否めない。社会が量的に拡大し、質的に複雑多岐になると、そこでの要求や主張もまた多種多様となり、相互の対立は激化増大する。従つてどうしても政治の頻繁な調整と、強力な統制が求められざるを得なくなるのである。そうなると政治価値のあり方がともすれば見失われがちになる。

ここにグリーン――バーカー的な国家・社会観が必要とされる理由がある。人格の調和的な十全な発達を促進するためには、それらはどうしても認められなければならない。バーカーにとつては、社会も国家も「人々が彼等の自由な完成を見出す」[2]ために必要であり、自由な社会や自由な国家が求められるのも、それらが「各人が自由に流通し得る水路」[3]の役割を果すからにほかならなかつた。国家や社会の観念が無視され、ひいては人格発展の方途も見失われんとしているかにみえる今日、われわれは調和のとれた、合理的な国家・社会観を痛切に必要としているのである。そこにイギリス理想主義の政治理論が見直される価値は十分あるといえよう。

イギリス理想主義の現代的意義として、さらに忘れてならないことは、それが個人の内面に、就中人格的発展に究極の価値を認めたことである。そして善なるものも個人の内心に開花するものであることを力説高唱したことである。このことはまた、われわれがまず自己の心に目を向け、内面的成長を厳しく追求すべきことを、われわれに要求することでもある。

今日人は知らず知らずのうちに、制度を万能視する考えに陥つている。制度を変革し、新たな制度を打ち建てれば、そこに自ずとわれわれの幸福が現出するかの如くに考えている。裏を返せば、制度がわれわれの幸、不幸を決定する究極・最高

の源泉であると考えているのである。そして自己の内面的成長にはあまり注意が払われない。その結果は間断なき破壊と変革の情熱を生むのみで、制度を育成発展させる意識は忘れ去られる。後者は個々人の内的成長と結びついてのみ存在し得るものだからである。

勿論制度の変革は必要であり、変革の有無は人間の在り方に大きな影響を及ぼす。しかし自己を善くする主体はあくまで自己自身であり、自己の人格である。外に求める前にまず内の成長を促す必要がある。このことが忘れ去られるなら、凡百の制度と、制度の変革があつても、人間の幸福は永遠に訪れることはないであろう。善を外部ではなく個人の内部に求め、人格をもつてあらゆる価値の根源としたイギリス理想主義の理論を、われわれはこうした状況に対する警鐘として受けとることができるのである。

(1) R. M. MacIver, The Modern State (Reprinted), Oxford University Press, 1964, p. 4.
(2) Barker, Reflections, p. 27.
(3) Ibid., p. 28.