

政治の人格化について：序章

著者	村上 信一郎
雑誌名	神戸外大論叢
巻	53
号	2
ページ	1-24
発行年	2002-09-30
URL	http://id.nii.ac.jp/1085/00001130/

政治の人格化について

—序 章—

村 上 信一郎

はじめに—「鉄の檻」

『プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神』の最終章で、マックス・ウェーバーは、合理主義的な秩序は「禁欲主義が修道院の僧坊から日常生活に移り、世俗内道徳を支配し始めた」ことによって生まれたものであり、それは資本主義の下において、「化石燃料の最後の一トンが燃え尽きてしまうまでは」、すべての諸個人の生活を決定する「鉄の檻」(iron cage) のようなものとなっていくであろうと述べていた。¹

「将来この檻の中に誰が住むことになるのか、そしてこの途方もない発展が終るときには、これまで見たこともないような新しい預言者たちが出現することになるのか、あるいは古い理念や理想が大いなる復活を遂げることになるのか、はたまた一種の痙攣のごときうぬぼれによって糊塗されたまま、さらなる機械的化石化が進行していくことになるのか、それは誰にも分からない。こうした文化が発展していく最後の段階では、実のところ、こんなふうにいえるのかもしれない。『精神なき専門人 (specialists without spirit)、心情なき享楽人 (sensualists without heart)。そして、こうした虚無主義者 (nullity) は自分たちがかつて達せられてたことのないような文明の高みにまで到達したと空想するのである』と」²

1 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Routledge, 1992 (the first original text published in 1904-5), p.181. (ただし英訳書からの訳文は筆者による。以下も同様である)。

2 *Ibid.*, pp.182.

このような合理主義精神が、社会における組織の在り方に影響を及ぼすときには、官僚制がその具体的な表現形態となった。そしてそれは人々を管理するためのきわめて効率的で強力な手段となり、とりわけ資本主義経済の下での市場競争と結合するようになってからは、一度確立してしまっただけならば、もう元には戻れない「弾み」(momentum)を持つものとなっていった。それゆえ官僚制化という現象も本質的には「鉄の檻」と同じようなものであると考えられていたのである。

「官僚制化は、なにかんづく専門化の原則をとおして純粋に客観的な観点から管理的機能を遂行するには、最適の可能性をもたらすものである。個々の業務は、すでに専門的な訓練を受け日々の実務を通してさらにその専門能力を向上させつつある担当部員に割りふられる。ビジネスの“客観的な”遂行というのは、主として、「計算可能なルール」(calculable rules)に従い、“人格の違いを考慮することなく”(without regard for persons) ビジネスを遂行するということを意味するのである」。

「官僚制は完全になればなるほど、“非人間化”(dehumanized)されていく。官僚制は完成すればするほど、表向きのビジネスから愛や憎しみを、そして計算のできない純粋に人格的で、非合理的で、情緒的なすべての要素を取り除いていくことに成功する。こうしたことが資本主義によってその特別の美德として称賛されているのである」³。

いうまでもなく私たちの時代は「脱工業化社会」と呼ばれてすでに久しい。「近代」を超えた「ポスト・モダン」の域に達しているとの見方もある。それゆえウェーバーの生きていた時代とは大きく異なって、資本主義的な市場経済のもとでの競争と効率の追求は当然の前提となり、合理主義精神や官僚制化といったところで、もはやそれらを特殊な現象と見なすことはできない。むしろ普遍的な組織原則となって社会の隅々にまで浸透しているといっても

3 Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978 (the first original text published in 1922), p.975.

よいであろう。それどころか国家や社会や企業の在り方は今でもさらにいっそう同質化の度を強めつつある。そしてそれらに共通する組織原則は今なお官僚制化なのである。したがって、その限りにおいてウェーバーのいう「鉄の檻」は、現代においてはすでに完璧なまでに私たちの社会や生活を覆い尽くしているということができるのである。

だが、ほんとうにそう言い切ってしまうてよいのであろうか。たしかに私たちは「精神なき専門人、心情なき享楽人」が今や当たり前のごとく「文明」を豪語しつつ跳梁跋扈するのを目撃している。ウェーバーが20世紀初頭のアメリカ合衆国について述べた次の言葉は、今ではどこでも見られる、ごくありふれた光景である。「富の追求は宗教的、倫理的な意味をはぎとられて純粹な現世的情熱と結びつく傾向がある。それゆえスポーツのごとき性格をおびることも稀ではない」⁴。このように「鉄の檻」をめぐるウェーバーの予言のなかでも最も不吉な事態が、すでに私たちの社会では現実のものとなっているのである。

ところが「鉄の檻」という^{メタファー}隠喩が含意するもう一つの側面、すなわち合理主義精神の浸透や官僚制化の進行という側面に目を転じるならば、次のような疑問が生じてくる。すなわち現代の社会組織は、はたして合理化され官僚制化されていくことによって、ほんとうに「人格の違いを考慮することなく」「計算可能なルール」に従って機能を遂行するようになったといえるのであろうか。その機能から「人格的、非合理的、情緒的なあらゆる要素」を取り除くことに成功したといえるのであろうか。いいかえると「官僚制は完全になればなるほど、“非人間化”されていく」という命題は、ほんとうに正しいといえるのであろうか。

1. 「ノモス」のほころび

とりわけ政治の領域に目を向けるとき、こうした疑問はさらにいっそう大

4 M.Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, op. cit., p.182.

きなものとなる。私たちは権力を法に従属させ、「法による統治」(法治)を「人による統治」(人治)に優越させることを、近代立憲政治体制の基本原則としてきた⁵。そして、それはフランス革命を分水嶺として権力が形式的合理化の過程に組み込まれていくことにより、官僚制的な民主主義国家のうちに一つの安定した存在様式を見出すことになった。こうして「ノモス」(nomos)、すなわち「法による統治」の勝利が確立したのである⁶。

そうした過程を動かしていく最も重要な原動力となったのは、「官僚制的合理性」(bureaucratic rationality)であった。これは合理主義(rationality)と法治主義(legality)が融合したことによって生まれたものであった。それゆえ「合法的-合理的権力」(legal-rational power)の誕生としかえすることもできた。そして、それは命令を「非人格化」(impersonalize)することによって、かつてのような「人による支配」が必然的に随伴してきた「恣意性」(arbitrariness)や「予測不可能性」(impredictability)を、政治の領域からできうるかぎり取り除くことを可能とした⁷。

また、それによって「合法的-合理的権力」は、被治者からも広範な「正統性」、すなわち「普遍主義的な正統性」(universalistic legitimacy)を調達することに成功した。こうして「合法的-合理的権力」は、いずれは政治の領域を、一切の「恣意性」を排除した一連の形式的な「手続き」(procedure)からなる一種の「自動制御機構」(automatic mechanism)に変えていくことができるとさえ考えられるようになっていった。もしそんなことが実現するとすれば、それは権力の廃絶を意味することになる。いかえると「合法的-合理的権力」は、たんなる「ノモス」の確立にとどまることなく、「エウノミア」(eunomia)、すなわち「善政」(善き秩序、古代アテネのソロンが使った言葉⁸)というある意味ではユートピア的な夢を実現するための原

5 Norberto Bobbio, "Governo degli uomini o governo delle leggi?" in id., *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, pp.148-170.

6 N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, pp.89-142.

7 M. Weber, *Economy and Society*, op. cit., pp.217-226.

8 N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, op. cit., p.152.

動力であるとさえ見られていたのである。

このようにして「官僚制的合理性」に基づく「合法的-合理的権力」は、私たちの国家や社会や生活を「近代化」し「民主化」していくための「信仰告白」(credo)のようなものとなっていった。いいかえると「官僚制的合理性」に依拠する非人格的な権力の確立こそが、来るべき未来の必然的かつ支配的な趨勢となると信じられていたのである。

とりわけ1950年代、60年代には、そうした「信仰告白」は、「近代化論」や「政治発展論」と結合することによって、政治と経済に関する著しく進化論的で単線的な発展段階の理念型を創りだしていた。そればかりか到達目標までの距離を「計算」することにより、世界の国々を「先進国」と「後進国」(後には「途上国」と言い換えられた)に分類したり、「第一世界」「第二世界」「第三世界」に分類したりして、「予定調和的」(predestinated)としかいいようのない世界の未来像を描き出していた。いいかえると、その当時の社会科学を支配していた「信仰告白」には、今では想像もできないほどの無邪気な楽観主義が満ち溢れていたのである。⁹

こうした「信仰告白」の成立については、たしかにウェーバーにも責任の一旦はある。というのも「官僚制的合理性」に基づく非人格化された「合法的-合理的権力」が新しい時代の支配的な趨勢となっていくことは、彼も信じて疑わなかったからである。しかしウェーバーは現象の記述や分析においてはきわめて論理的であり明晰であったが、そこに価値判断の必要が生じるや否やにわかには修辭的となり晦澁となった。いいかえると自らの価値判断が単純で一面的な図式に還元されてしまうことがないように、つねに細心の注意を払おうとしていた。それはダーレンドルフのいうように、ウェーバーが「近代社会の分析において、合理性概念が決定的な重要性をもつことを主張

9 政治的な近代化論をめぐる議論の整理としては、村田邦夫「リプセットの『近代化理論』をめぐる『批判的見解』の整理」『史的システムとしての民主主義』晃洋書房、1999年、pp.53-86。

していたにもかかわらず、断固たる哲学的な合理主義者ではなかった¹⁰からである。いいかえると「近代合理主義」に対する無邪気な楽観主義とはほど遠いところに、ウェーバーは位置していた。「鉄の檻」という隠喩は、「近代合理主義」をもはや不可避の「運命」であると考えるとともに、いわば人類史的な「悲劇」として捉えようとしたものであったのである¹¹。

それはともかく現代においても、少なくとも一般的な趨勢として見るかぎりには、「官僚制的合理性」に基づいて成立した「合法的-合理的権力」が、非情ともいえる一種運命的な力をもって今なお政治の世界に対する支配を拡大しつつあるということは、否定しがたい事実である。その意味では「ノモス」の領域は今なお拡大しつつあるといってもよいであろう。

ところが、いったん個々の政治体制や権力構造の具体的な政策決定過程に目を移すならば、非人格化された抽象的な「合法的-合理的権力」を特徴とする「法治国家」という存在が、実はいかに例外的なものであるかに気付かざるをえない。それは旧ソ連邦を初めとする共産主義国家の一党独裁体制や「第三世界」の発展途上国における権威主義体制を思い起こすならば、一目瞭然であった。

しかし、いわゆる「西側先進民主主義国」であっても、個々の具体的な事例を詳細に見ていくなれば、たいていの場合はよりミクロの次元においてはあっても、いくつもの類似現象を見出すことができたのである。たとえばイタリアの政治哲学者ポッピオはすでに80年代の半ばにおいて、「見えざる権力」(potere invisibile)や「隠れた統治権力」(criptogoverno)といった表現を用いることによって、法律という一般的で抽象的な規範の枠を超えたところで、人格的な信頼と密約 (connivance) の関係に基づいて行使

10 ラルフ・ダーレンドルフ「マックス・ヴェーバーと現代の社会学」W.J. モムゼン他編（鈴木広他訳）『マックス・ヴェーバーとその同世代人群像』ミネルヴァ書房、1994年、p.523 (W.J. Mommsen & J. Osterhammel (eds.), *Max Weber and his Contemporaries*, London, Allen & Unwin, 1987)。

11 ニーチェとの親縁性という観点からのウェーバー像の読み替えについては、山之内靖『マックス・ヴェーバー入門』岩波書店、1997年、pp.32-46。

される事実上の権力の膨張に対して強く警鐘を鳴らしていた¹²。いいかえると「官僚制的合理性」に基づく「合法的-合理的権力」という抽象的で一般的な枠組みが「民主主義」の名の下で形式的に確立していく一方で、「実効的な」(effective)な権力は、クライエントリズム (clientelism)¹³に基づく人格的關係 (人脈) をとおして結合した閉鎖的な「寡頭制」(oligarchy) によって事実上支配されてしまうという矛盾した現象が生じていった。このようにして「ノモス」の支配が拡大する一方で、「ノモス」のほころびも大きくなっていったのである。

2. 「世論調査支配」あるいは「人気投票による専制」

こうした「ノモス」のほころびの拡大は、今日の先進民主主義国では、たんに「見えざる権力」や「隠れた統治権力」といった人格的關係に基づく非公式の権力の膨張だけには止まらない性格をもった現象となりつつある。なぜならば制度化された公式的な権力次元においても、すなわちマクロの次元においても、人格的なリーダーシップを追求する傾向が顕著に強まってきているからである。

それをもたらしたのは、テレビを中心とするマスメディアの発達であり、それによって生まれた新しいタイプの有権者 (「ホモ・ヴィーデンス 人間」)¹⁴ の増大である。これによって有権者大衆を「ヴァーチャル 仮想現実」な形で「ダイレクト 直接的」に代表するとされる「ヴィジブル 可視的」なリーダーシップが追求されるようになっていった。また、それを可能にしたのは、実はマスメディアなどの文化装置をとおして不断に再生産され、消費される「有名性」(celebrity) だった¹⁵。このようにして、本来的には非人格化された抽象的で一般的な「合法的-合理的権力」を代表する制度的な権力であるにもかかわらず、そうした権力を再度「人格化」する

12 N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, op. cit., pp.13-18.

13 小林正弥『政治的恩顧主義論』東京大学出版会、2000年。

14 Giovanni Sartori, *Homo videns*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

15 石田佐恵子『有名性という文化装置』勁草書房、1998年、pp.3-4。

ことが、現代社会においては、強く求められるようになってきているのである。

いいかえるならば、個々の政治指導者を政治権力ゲームという闘技場（＝^{スベクタクル}見世物）に配置された「触覚的」（tangible）で「可視的」な登場人物^{アクトー}と見なしていくことによって、彼らの行動や決定を過度に単純化し、人格化した上で、とりわけ心理学的な動機の次元において了解しようとする傾向がますます強まりつつある。それゆえ、このように「ドラマ化された政治」の舞台では、政治指導者のほうも、たとえそれが「超法規的」で「非合理的」な決定であっても、時と場合によっては個人の意思（じつは私的な選好）に基づいて苦渋の決断を余儀なくされるという、「主役」としての「見せ場」の設定が必要となってくる。もしそうしなければ「顔の見えるリーダー」、すなわち「触覚的」で「可視的」な政治指導者とはいえなくなるからである。

しかしながらマスメディア時代においては、政治指導者がいかに「決断主義」を演じようとしても、かつての全体主義体制の指導者に見られたカリスマ的な「指導者原理」（Führerprinzip）を、そのまま反復しうるような条件はもはや存在しない。現代の先進民主主義国において求められている指導者像は、どちらかといえばシュンペーターのいうような「創造的破壊」による「革新」（innovation）をとおして不断に利潤の極大化を図ろうとする「企業家」（entrepreneur）のイメージに近いものであるということができよう。ナチス法学者のシュミットのいうような「例外状況」における独裁者の孤独な「決断」¹⁶という非合理主義的で実存的な契機よりも、市場における「競争」と「効率」を重視する「企業家」モデルが、現代の政治的リーダーシップには強く投影されているといってもよいのである。¹⁷

それは次のような理由によるものである。すなわち「企業家」にとっては「消費者」が「市場」における主権者である。それと同様に現代の政治指導

16 カール・シュミット（田中浩他訳）『政治神学』未来社、1971年、pp.11-24。

17 Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Harper & Row, 1975 (the first edition published in 1942), pp.269-285.

者にとっては「有権者」が選挙という政治的「市場」において彼らの死命を制する主権者に他ならないからである。たしかに「劇場化した政治」においては、有権者は受動的な「観客」にすぎない。ところが現実には、こうした有権者が「世論」という形をとって政治指導者たちの生殺与奪の権力を握っているのである。こうした現象については、今では「世論調査支配」(sondocrazia)¹⁸という表現がある。これは「人気投票による専制」(tyranny of polling)といいかえることもできる。有権者は「世論」調査をとおして、「人気」や「好感度」という非情なまでに単純で恣意的な数値により、政治指導者たちを拘束しつづけているのである。

その一方で、有権者もますます受動的な「観客」(「怠惰な有権者」*elettorato pigro*)¹⁹となっていく。すなわち有権者のほうも、スピン・ドクター (spin-doctor=メディア対策アドバイザー) によって予め仕組まれた政治指導者の非日常的で煽動的な「決断」や、あるいは政治指導者の私生活やゴシップのレベルで演じられる日常的で感傷的な「仕草」に対してメディアを通じた直接的な(実は間接的な)応答を不断に繰り返していくなかで、主体的な情報選別能力を喪失し、さらには情報についての「判断能力」や「批判能力」までも麻痺させていくのである。いいかえると、マス・メディアによって提供されたごく限られた情報のなかでしか判断できなくなってしまうのである。このようにして、たいていの場合には政治指導者による世論操作の術中に嵌まり込んでしまうことになるのである。いいかえると、有権者と政治指導者のあいだには、こうした循環論証的な無限退行の構造が成立しているのである。²⁰

しかも、こうした循環論証的な無限退行の構造においては、有権者の「主権」も政治指導者の「権力」も双方ともにもたれあいの関係、すなわち「共存依存」(co-dependence) の関係を深め、それぞれの内側から空洞化していく

18 Mauro Calise, *La costituzione silenziosa*, Roma-Bari, Laterza, pp.115-120.

19 Donatella Campus, *L'elettorato pigro*. Bologna, Il Mulino, 2000.

20 G. Sartori, *op. cit.*, pp.43-51.

ことになるのである。

有権者の「主権」が空洞化するのには、それは有権者の投票行動が、政治指導者たちの個々の (specific) 政策や業績に対する「合理的な選択」や「客観的な評価」に基づくものというよりも、政治指導者の「人格」をめぐると「人民投票的」(plebiscitary) な性格を帯びたものとなるからである。そうなってしまうと、個々の有権者がいくら知性にもとづく合理的で公正な判断能力を向上させていったとしても、ごく限られた選択肢しか与えられないために、そうした判断能力を発揮する機会はほとんど与えられないことになる。

それゆえ、政治的学習能力の高い有権者ほど、かえって政治的な「幻滅」に陥ってしまう確率が高くなる。その結果、もともと少数派である「能動的市民」はますます少なくなっていく。その一方で、大多数の有権者は膨大な「受動的市民」を構成するようになる。また、もともと政治に対する有効性感覚の乏しい政治から「疎外」された有権者はますます「無関心」へと傾斜していく。そして、このような三つの層をなす有権者が、それぞれ異なった動機から既存の政治体制や政治階級に対する「反感」を強め、「普通の人々」(people) のための政治を求めてポピュリズム²¹に合流することさえ生じてくるのである。こうして有権者の「主権」は内側から空洞化していく。そして「煽動政治」に対する「脆弱性」(vulnerability) のきわめて高い「衆愚政治」(ochlocracy) と紙一重のところまで来てしまうのである。

そうなると、民主主義的な「市民社会」では有権者の「主権」を維持するための不可欠の条件とされてきた「選挙権」の行使をとおしての「市民教育」(educazione alla cittadinanza) が、事実上ほとんど無意味なものとなってしまう。そして、政治に対して何ができるのかという政治の「入力」(in-put) にではなく、政治からどんな「便益」(benefit) が引き出せるのかという政治の「出力」(out-put) にしか関心を示さない「臣民の文化」

21 Yves Mény & Yves Surel, *Par le peuple, pour le peuple*, Paris, Fayard, 2000; id. (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*, New York, Palgrave, 2002.

(cultura da sudditi) へと退行してしまうのである。²²

3. 「臣民の文化」

「臣民の文化」ということから思い起こさせられるのは、ウォルター・バジヨットが1867年に著わした『イギリス憲政論』である。周知のごとくバジヨットはイギリスの国制 (constitution) を、君主と貴族院からなる「威厳をもつ部分」 (the dignified parts) と、内閣と庶民院からなる「機能する部分」 (the efficient parts) とに分けた。²³そして、なぜ「威厳をもつ部分」が必要なのかは、それが「演劇的な要素」 (theatrical elements) を持つからだとしていた。というのも、それが「ひときわ柄の悪い連中」 (the ruder sort of men) すなわち教養の低い一般庶民のあいだに、国制に対する「もっとも安直な形での尊敬の念」 (the most easy reverence) を呼び起こすものであったからである。²⁴

バジヨットにいわせれば、一般庶民は「憲法という観念が理解できない」ばかりか「非人格的な法 (impersonal law) というものにも全くなじめない」。だからこそ君主には「計り知れない」 (inestimable) 価値があるという。²⁵そのあたりの事情について、バジヨットは次のように説明している。

「きわめて貧しく無知な諸階級はいちじるしく興奮しやすく、また興奮するとひじょうに道を誤りやすい。それなのに女王様がお治めになっていると本気で信じている。ただでさえ難しい“君臨”と“統治”の違いなど彼らには分かるわけがない。彼らの方言にはそれを表すのに必要な言葉がないからである。彼らの頭のなかにはそれを理解するのに必要な観念がないからである。主人公の地位から権力を分離するという精緻な議論など彼らには及び

22 N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, op. cit., pp.18-21.

23 Walter Bagehot, *The English Constitution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (the original text published in 1867), p.5 (ただし訳文は筆者による。以下も同様である)。

24 *Ibid.*, p.7.

25 *Ibid.*, pp.36-37.

もつかない。実際には政府や内閣によって統治されている，ということは自分たちによって選ばれ，自分たちと同じような人々によって統治されているのに，彼らは神の恵みを受けた万世一系の君主によって統治されていると空想しているのである。きらびやかな威厳が尊敬の念を呼び起こすのである。そして威厳などほとんど持ち合わせていない人々は，それを利用することによって統治する機会を掴み取っているのである」²⁶。

そして「威厳をもつ部分」と「機能する部分」との関係を次のように述べている。「イギリス国民の見かけのうえの支配者たちは，華麗な行列のなかでもいちばん目立つ人物と似ている。群集は感動し，見物人は喝采を送る。だが真の支配者たちは後に続く馬車のなかに隠れているのである。だれも気づかないしだれも気にしない。しかし真の支配者を先導し，その輝きを奪っている者の華やかさに目を奪われることによって，人々は暗黙のうちに，また無意識のうちに真の支配者に服従させられているのである」²⁷。

おおむねこのような論理によって，バジョットは立憲君主制を擁護した。しかし「君主というのは劣等な能力を持った人物と想定せざるをえない」といったり，「王室には一般的にみて普通の家庭以下の能力しかない」といったり，「たいていの場合，立憲君主は熟慮して何もしない（well-considered inaction）というのが最大の叡智である」²⁸と述べていることから明らかなように，君主それ自身の人格的能力やカリスマ的能力については，微塵の幻想も抱いていなかった。

このようにバジョットは，一般庶民を蔑視し階級差別を当然のことと考える鼻持ちならないエリート主義者であったにもかかわらず，君主制についても一切の幻想を排除した冷笑的な現実主義者であった。そればかりか，バジョットにいわせると，貧しく無知な諸階級だけが合理的な判断能力を欠いていたのではなく，きわめて知性の高い人々であっても普段は「退屈な伝統的慣習」

26 *Ibid.*, p.25.

27 *Ibid.*, p.31.

28 *Ibid.*, p.57.

(dull traditional habit) にも従って日常生活を営んでいるのであり、「能動的な自由意志」によって行動や判断を決定することなど減多になかったのである。²⁹ いかえると、つねに能動的で合理的な判断など行っているわけではないとしていた。さらには、イギリスにおいて「世論」を形成することによって「専制的な権力」(despotic power) をもっているとされる中産階級も、所詮はたいした教養もない「ひじょうにつまらない連中」(not very interesting people) であり、本質的には「頭の働きの鈍い階級」(heavy sensible class) に属するものでしかなかった。それゆえ「イギリスの国民大衆は自分たちの支配者よりも、むしろそれ以外の何ものかに対して敬意(deference)を示そうとする。彼らは社会の“演劇的な見世物”(theatrical show)とでもいふべきものに敬意を払おうとしているのである」³⁰。

このようにバジヨットは、貧しく教養のない下層階級だけではなく、表向きは「財産と教養」(property and intelligence) を誇りとしている中産階級といえども「国制」の仕組みを熟知しているわけではなく、実際には下層階級と同じように「演劇的な要素」をとおして「国制」に対する敬意を表しているにすぎないと考えていた。イギリスにおいては「市民」の「政治文化」など存在せず、そこにあるのは「臣民」(subject)の「政治文化」でしかないことを、バジヨットははっきりと見抜いていた。³¹ しかも「臣民」が「国制」に示す「恭順」(deference)も、「演劇的な要素」に基づく「虚構」^{フィクション}がなければ成り立たないと見ていた。いかえるとバジヨットは、驚くほど現実的で功利的な観点から、立憲君主制の実用的な「機能」を擁護していたにすぎなかったのである。

したがってバジヨットが政治というものを、アメリカの政治学者エーデルマンのいうような意味での「象徴形式」(symbolic form) と見なしていた

29 *Ibid.*, p.8.

30 *Ibid.*, p.30.

31 G.A. アーモンド, S. ヴァーバ (石川一雄他訳)『現代市民の政治文化』勁草書房, 1974年, pp.16-17 (Gabriel A. Almond & Sidney Verba, *Civic Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1963)。

ことは明らかであった。例えば選挙について、エーデルマンは次のように述べている。

「選挙は人々に不満や情熱を示し、ひいては自分たちも政治に参加しているという感覚を味わう機会を与える。だがそれは儀式的な行為への参加にすぎない。政策形成への参加としてはほとんど意味をなさないのである。(…)けれども、もしこうした手段がなければ、いかなる政治制度であっても生き延びることはできないし、その成員がこれを支持したり、黙ってこれに服従するというようなことはありえないのである」³²。

いいかえると選挙は、政治体制に対する民衆の「黙従」(acquiescence)を調達するための象徴的な「儀式的行為」(ritual act)にすぎなかった。エーデルマンによると「民衆が選挙をとおして直接的に政府の政策を支配している」と考えるのも「一般的な思い込み」(common belief)でしかなく、個々の有権者が「自分の投票には合理的な基礎がある」と考えるのもたんなる「印象」(impression)にすぎなかった。そればかりか民衆には、政府の政策決定によって生じた「具体的な便益」(tangible benefits)が与えられることはほとんどなく、たいていの場合にはたんなる「象徴的な安心感」(symbolic reassurance)しか与えられなかったのである。³³

いうまでもなく、エーデルマンは現代アメリカの民主主義体制のもとでの有権者について論じているのであって、バジエットの『イギリス憲政論』とは時代背景や社会状況も異なれば議論の文脈も大きく異なっている。それにもかかわらず、エーデルマンのいう「黙従」とバジエットのいう「恭順」とは奇妙に重なり合う部分を持っているのである。それは「市民」であれ「臣民」であれ「象徴的形式」をとおしてしか政治体制に対する彼らの「同意」を得ることができないという点である。いいかえると「市民」であれ「臣民」であれ、彼らは政治を構成する能動的な「主体」というよりも、政治の受動

32 Murry Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press, 1985 (the first edition published in 1964), p.3.

33 *Ibid.*, p.4.

的な「客体」なのである。本質的には「象徴」をとおしてしか政治に参加ができない「観客」なのである。また、そうである以上、政治が現実に機能していくためには、たとえどんな形をとるにせよ「儀礼」と「神話」に基づく「演劇的要素」が政治にとって不可欠の要素であると考えられていたのである。このようにして、人間の政治的行為の「非合理的」で「情緒的」な側面が著しく強調されることになっていったのである。

実際エーデルマンとなると、バジヨットをはるかに越えて、「憲法（＝政治体制 political constitution）というものは、ほとんどの場合が、起源においても効力においても非合理的なものである」と考えていた。³⁴ いかえると「官僚制的合理性」に基づく非人格化された「合法的-合理的権力」がなかば不可避の運命として現代社会を支配することになるという議論とは正反対の考え方が、そこには示されていたのである。

4. カリスマなき人格主義

「官僚制的合理性」に基づく「合法的-合理的権力」を、それ以外のあらゆる権力形態、すなわち家父長的、家産的、名望家的な権力と区別する基準は、その「非人格的な」(impersonal) 性格にあった。他方、カリスマ的な権力を伝統的な権力から区別する基準は、その「非日常的な」(extraordinary) 性格にあった。いかえるとウェーバーは、「人格的」—「非人格的」という軸と「日常的」—「非日常的」という軸をもとにして、権力を類型化していたのである。

「合法的な権力の場合には、服従は合法的に樹立された非人格的な秩序に根拠を持つものとなる。またそうした秩序の下においては、その命令の形式的合法性により、その職務権限の範囲内においてのみ、その権力を行使する人々にも服従は及ぶものとなる。伝統的な権力の場合には、服従は伝統的に承認された権力的な地位を占め、(その範囲内において) 伝統に拘束された

³⁴ Ibid., p.19.

指導者の《人格》に根拠を持つものとなる。しかし服従の義務は、慣習化された義務の範囲内での人格的忠誠にとどまる。カリスマ的な権力の場合には、その啓示、その英雄的行為、その模範的な資質が個々人が抱くカリスマとしての信念に合致する限りにおいて、それを人格的に信じることからカリスマ的な資質を持つとされる指導者への服従が生じる」³⁵。

したがってカリスマ的な権力は、すぐれて「人格的」で「非日常的」なものであると考えられていた。すなわちカリスマ的権力は、少なくとも純粋な形態をとる限りは「革命的な性格」(revolutionary nature)を持つとされていた。それは「合理的な権力や、とりわけ官僚的な権力、そして伝統的権力といった、あらゆる日常的な支配形態と鋭く対立する」ものである。またそれは「あらゆる規則とは無縁であるという意味において、とりわけ非合理的なものである」。さらにそれは「経済にたいする配慮とも無縁」であった。³⁶

それゆえカリスマ的指導者の命令に対して、人々は法制度的な地位や伝統的な権威あるいは常識的な論理を超越したところで、人格的に帰依しようとした。そしてカリスマ的指導者の命令に従う者にとっては、もはやいかなる法や慣習といえども服従する必要がなくなった。またカリスマ的指導者と追隨者とのあいだの関係においては、イエスの言葉である「…と記されてあるも、されどわれ汝らに告げん」("It is written...But I say unto you")という原理が貫徹することになる。たとえ間違ったことや、矛盾したことを指導者がいったとしても、その人がいったがゆえにそれは正しいとされたのである。それゆえ自己犠牲と献身こそがカリスマ的指導者に従う者の最大の徳となった。こうしてカリスマ的指導者と追隨者とのあいだには「情緒的な形態」(emotional form)を伴う「共同体的な関係」(communal relationship)が生まれてくることになった。³⁷

このようにウェーバーは、「超自然的な資質」(supernatural qualities)

35 M. Weber, *Economy and Society*, op. cit., pp.215-216.

36 *Ibid.*, p.244.

37 *Ibid.*, p.243.

を有するカリスマ的指導者が、きわめて特異な形態をもった人格的権力を行使用することによって、人間の創造的なエネルギーを解放することを期待していた。しかしウェーバーは、ニーチェが考えたような天賦の才ゆえに群集からは孤立し拒絶された「アウトサイダー」としての個人ではなく、まさに群集とのあいだの情緒的な紐帯をとおして一つの共同体を構築していくという特異な才能をもった「社会的な創造物」(social creature)としてのカリスマ的指導者を想定していた。それゆえ、カリスマとは「その個人の人格的な属性」というよりも、「一群の人々がその人の力の源泉を超自然的なものとする」という指導者と追随者のあいだの関係性から生まれるものであった。実際、アメリカの文化人類学者リンドホルムは「カリスマとは、なにかんづく指導者と追随者の内的自我が互いに溶け合っていく (a mutual mingle of the inner selves of leader and follower) という意味での関係性 (relationship) である」と定義していた。³⁸

しかし、だからこそカリスマ的な権力は不安定なものであった。たしかにカリスマ的指導者への忠誠は絶対的なものであり、完全な自己犠牲と献身こそがそうしたカリスマを信じる追随者にとっての最大の義務とされていた。ところが、もしその人がカリスマ的指導者としての「証し」(proof)を示すことができなくなると、その人はまたたくまにカリスマを失い、忠実な追随者からも見捨てられて、ただの人になってしまうのである。

カリスマ的指導者には、自らの「人格的な力」(personal strength)を不断に証明していく以外に正統性の源泉はありえない。すなわち、法制度的な地位や伝統的な慣習や封建的な主従関係に依拠して自らを正統化することは、不可能なのである。

それゆえウェーバーは、カリスマが「王権神授説」(divin right of kings)とは正反対のものであるとしていた。なぜならば、この説はあやしげな (inscrutable) 神の意志に起源を持つとされるが、君主は神に対する

38 Charles Lindholm, *Charisma*, Oxford, Blackwell, 1993, p.7.

責任しかとらないとしていたからである。それに対して純粹にカリスマ的な支配者は、被支配者すべてに対する責任を負っていたのであり、彼自らが神の意志を体現する「主人」(the master willed by God)であることを証明する責任を負っていたからである。³⁹ いかえるとウェーバーは、「王権神授説」は「神の意志」をきわめて便宜的な正統化の手段として用いているにすぎないと考えていた。その逆にカリスマ的指導者には、自分自身の「人格的な力」以外にそうした外在的な正統化の手段がないと考えていたのである。

だがもしそうであるならば、純粹な形でのカリスマ的権力は「創生期」(in statu nascendi) だけにしか存在しえないということになる。しかしながらカリスマ的権力を「純粹に過渡期的な現象」(purely transitory phenomenon) として永続化することも現実には不可能なことなのである。それゆえ、いかなるカリスマ的権力にとっても「日常化」(routinization) は不可避の課題となる。すなわちカリスマ的指導者と追隨者との社会的関係を永続的な「カリスマ的共同体」に変えていこうとしたり、カリスマ的権力の生物学的消滅(死)に伴う継承問題が生じたりするならば、必ずやカリスマ的権力の性格も変質してしまうことになる。いずれにせよカリスマ的権力は、「伝統化」か「合理化」か、あるいは両者の混合した過程を辿らざるをえなくなるのである。⁴⁰

ここで得られた「いかなるカリスマ的権力も必然的に「日常化」を余儀なくされる」という命題は、きわめて重大な意味をもつことになる。なぜならば、すでに述べたように、カリスマ的権力は「人格的」にして「非日常的」であることを基本的な特徴とするとされていた以上、その「日常化」が必然的な帰結であるとするならば、カリスマ的権力が「カリスマなき人格主義」(personalism without charisma) に転化するということが、同様に不可避の帰結と考えることができたからである。したがって、カリスマが消滅した

39 M. Weber, *Economy and Society*, op. cit., p.1114.

40 *Ibid.*, p.246.

のちには「カリスマなき人格主義」の「伝統化」、あるいは「合理化」が不可避となる。すなわちカリスマ的権力といっても、「伝統的権力」や「合法的-合理的権力」との明確な質的断絶は消滅することになる。いいかえると、カリスマ的権力は、伝統的権力や「合法的-合理的権力」と循環したり連続したりするものとなる。

周知のごとく、ウェーバーは政党政治に基づく議会制民主主義を厳しく批判し、「人民投票的民主主義」(plebiscitary democracy)を高く評価していた。⁴¹ というのもウェーバーは、これを一種のカリスマ的権力と理解していたからである。すなわちカリスマ的権力が、本来の趣旨とは異なる「反権威主義的な解釈」とおして民主主義的に正統化されたものであると理解していたからである。⁴² たしかにその支配を「承認」するための手段は、被支配者たちの自由意思に基づく「選挙」であった。それにもかかわらずウェーバーは、指導者の「人格」に対する被支配者たちの「信頼」と「情緒的結合」がそうした支配の正統性の根拠となっていたと考えていた。そして、このようなカリスマ的権力を体現する人格的な指導者なくしては、より高次の集合的利益を視野に入れた決断が回避され、党派的な個別的利益の日常的な調整に終始する「頭のない民主主義」(acephalous democracy)に墮落してしまうと見ていたのである。⁴³

ところが、すでに見てきたように、カリスマ的権力は本来著しく不安定なものであり、いかなるカリスマ的権力にとってもその「日常化」は不可避の現象であるということができた。とくに「人民投票的民主主義」のもとでのカリスマ的権力については、ウェーバーは古代ギリシャのペリクレスや古代ローマのグラックス兄弟のような民衆指導者「デマゴグ」(demagog)を

41 M. Weber, "The President of the Reich." in id., *Weber Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp.304-308; W.J. Mommsen 『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 1890-1920年, I, II』(安世舟訳 未来社, 1993年, 1994年 (W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen, Mohr, 1974)。

42 M. Weber, *Economy and Society*, op. cit. pp.266-267.

43 Luciano Cavalli, *Il capo carismatico*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp.185-243.

その原型と考えていた。しかし古代の都市国家や共和国ならいざ知らず、とりわけ官僚制的合理性が浸透しマスメディアが著しく発達した現代社会においては、「デマゴグ」の基本的な武器である「言葉によるカリスマ」によって、自らの「超自然的」で「非日常的」な能力の「証し」を被支配者に対して持続的に提示しつづけるなどということは事実上不可能に近い。しかもカリスマ的指導者の「承認」が、被支配者による直接的な「選挙」に依拠する以上、その「証し」は物質的なインセンティブと切り離すことはできない。それゆえ「非日常的」であるべき「証し」も、すぐさま「日常的」な物質的便益に換算されて、その「実効性」を計量されることになる。いいかえると、非合理的な本質をもつ「カリスマ」に、合理的な正統性の根拠が求められるという矛盾が生じることになるのである。

ウェーバーは、「人民投票的民主主義」によって生み出される人格的なカリスマ的権力の創造的「革新」能力に、過剰ともいえる期待を寄せていた。卓越した才能と使命感を持つ政治指導者に「日常的惰性」や「官僚制的硬直化」に陥った「現状」(status quo)を打破する可能性を見出そうとしていた。

しかし、すでに述べたように、現代の政治指導者（「デマゴグ」）にとって、一時的な「興奮」(orgy)を掻き立てたてることはできても、「カリスマ」の「実効性」を担保しつづけることは不可能に近い。したがってカリスマ的指導者が、自らの「人格的な力」のみに正統性の根拠を求めることは現実にはありえないことなのである（それゆえウェーバーによるカリスマの定義とは本質的に矛盾することになる）。

だからこそ現代社会におけるカリスマ的権力の成立や存続には、かえって何らかの形での「儀礼化」が不可欠となる。いいかえると、そのまま放置すれば一瞬の間に空洞化してしまう「カリスマ」を、いくつかの既知の象徴（ステレオタイプ化された象徴）の組み合わせに変換することによって「神話化」し、それらを「演劇的」空間（＝劇場）のなかに擬人化された単純な形で配置しなおしたうえで、あらためて「観客」に「再」提示 (re-present)

する（またそれによって観客の既視感に訴えかける）という、いわば呪術的な「技術」や象徴的な「操作」が必要となってくるのである。

ところが、このようにして成立した「儀礼化されたカリスマ的権力」（ritualized charismatic power）というのは、実のところ「カリスマなき人格主義」⁴⁴と何ら変わりのないものとならざるをえない。それは、家産制的（patrimonial）な伝統的支配にも官僚制的な「合法的-合理的支配」にも順応しうる、曖昧模糊とした多義的（ambiguous）な「日常的」権力形態へと変質していく。いいかえると「カリスマなき人格主義」は、家産制的な伝統的支配や官僚制的な「合法的-合理的支配」が日常的に機能し存続していくための「補完機能」（complementary function）を果すようになっていくのである。

とりわけ現代社会のように、迷路のごとく複雑に入り組んだ法体系や、一般人のみならず豊かな学識を備えた専門人でさえも全体像を掌握しきれないほど高度に発達した経済、行政システムのもとでは、「カリスマなき人格主義」に対する依存度はかえって高まっていくといわざるをえない。というのも普通の人々は、このように高度に複雑化した制度的機構の運営にかんする日常的な判断や決定を、結局はある特定の能力、いいかえるとカリスマの「機能的等価物」（functional equivalent）としての能力を持つと想定された「人格」に対する「信頼」（trust）をとおして行う他ないからである。そのために「官僚制的合理性」の浸透した現代社会ほど、人格的な「信頼」や人格的な関係に基づく「社会資本」（social capital）が重視される時代はない、という逆説が生じることになる。⁴⁵「カリスマなき人格主義」こそは、現代社会において「官僚制的合理化」が「社会規範化」されてしまったために生じた逆説ということができよう。

44 Pier Paolo Portinaro, "Personalismo senza carisma," in Günter Roth, *Potere personale e clientelismo*, Torino, Einaudi, p.XVI-XVIII.

45 Robert Putnam, *Making Democracy Work*, Princeton, Princeton University Press, 1993; id., "Bowling Alone: America's Declining Social Capital," *Journal of Democracy*, vol.6, no.1 (1995), pp.65-78; Francis Fukuyama, *Trust*, New York, Free Press, 1995.

おわりに―「王の二つの身体」

ドイツに生まれ、後にアメリカに移住したユダヤ人の特異な歴史家エルンストH. カントーロヴィッツは1957年に『王の二つの身体』という西欧中世政治神学に関する浩瀚な研究書を公にした。⁴⁶ この研究は「カリスマなき人格主義」の問題についても極めて重要な示唆を含んでいるように思われる。カントーロヴィッツはイギリスのエリザベス一世治世下で編集された判例集のなかから「王の二つの身体」(King's Two Bodies) という観念を抽出する。

「コモン・ローによつては、王が王として行った如何なる行為も、王が未成年であるがゆえに無効とされることはありえない。というのも王は自らの内に二つの身体、すなわち自然的な身体 (a Body natural) と政治的な身体 (a Body politic) を持っているからである。その自然的な身体は (もしそれ自体として考慮されるならば) 可死的な身体 (a Body mortal) であり、その本性あるいは偶然性によつて生じるあらゆる弱点をもち、幼児期や老齢期の精神的薄弱状態 (Imbecility) を蒙ることになる。また他の人々の自然的な身体に生じるのと同じような欠陥にさらされることにもなる。しかしその政治的な身体は目で見たり手で触れたりすることのできない身体である。それは政策 (Policy) や統治 (Government) から成り、また人民の指導 (Direction of the People) や公共の福利の運営 (Management of the public weal) ために構成されたものである。そしてこの身体には幼児期も老齢期も全くなく、自然的な身体が蒙るようなその他の自然的な弱点や精神的薄弱状態も全くない。それゆえにこそ王がその政治的な身体において行ったことは、その自然的な身体に存在するいかなる無能力 (Disability) によつても無効とされたり、破棄されたりすることはありえないのである」⁴⁷。

このように王の「聖性」(sacredness) がその「二重化」(duplication) を

46 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1997 (the first edition published in 1957) [エルンストH. カントーロヴィッツ (小林公訳) 『王の二つの身体』平凡社, 1992年]。

47 *Ibid.*, p.7 (ただし訳文は筆者による。以下も同様である)。

とおして抽象化されることにより、王の「政治的な身体」が「自然的な身体」から分離されていった。いいかえると王の「世俗的な権威」(temporal authority)がその「人格」から切り離されることになったのである。

王の「自然的身体」は死ぬ。しかし、そのもう一つの身体は「政治的身体」である。そして「その四肢は王の臣民たちである。王と臣民たちが一緒になって団体(Corporation)を構成する。〈…〉そして、この身体は情念(Passions)に動かされることもなければ、死に服することもない」。

それゆえ王の自然的な死は「死」(Death)といわずに「崩御=讓位」(Demise)といわれている。というのも王の自然的な死は、王の二つの身体が分離し、「政治的な身体」が「王の威厳」(Dignity royal)を失った一つの「自然的な身体」からもう一つの「自然的な身体」に移転することを意味するに他ならないからである。⁴⁸

このようにして王の「政治的な身体」は、その「可死的な人格」から分離され、生物学的時間に基づくその生涯を越えて生き残りつづける国家それ自体を代表する「不可死の権力」(immortal power)へと姿を変えていった。というよりも王の「聖性」は、その可死的な「自然的身体」ではなく、その不可死的な「政治的身体」の「移転」(demise)とおして「伝達」(convey)されていくと考えられていたのである。

そして、こうした王の「聖性」を保持した永続的な不可死の「政治的身体」という観念のなかから、王の「人格」に対する明確な自律性を備えた制度組織体系としての「憲法」(=国制 constitution)の観念が成立していく。そればかりか、そこから啓蒙主義や近代合理主義にもとづく普遍主義的な「公共圏」(public sphere)の観念が確立するための前提が創りだされていくことにもなった。そして、このような近代的「公共圏」は、一人の人間の「死」や「無能力」によっては効力を失うことがないような非人格的で抽象的な制度化された諸規範の体系となり、「官僚制的合理化」をとおしてますますそ

48 Ibid., p.13.

の「合法的-合理的権力」としての性格を強めていくことになった。

ところが、このようにして一旦分離された「王の二つの身体」が、現代政治の世界では、今再び「一つの身体」のなかに引き戻されようとしているように思われてならないのである。⁴⁹ しかも悪いことに、現代政治の世界において人々が求めているのは、「自然的な身体」を持つ可死的な「人格」としての「王」なのである。なぜ悪いかといえ、こうした「現代の王」（カリスマをもつとされる政治指導者）が、自らの「自然的身体」の属性である「人格的カリスマ」を強調する限りは、結局のところ王のもう一つの身体である「政治的身体」を否定せざるをえなくなるからである。

すでに述べたように、「現代の王」の「人格的カリスマ」は「儀礼化」とおして呪術的に「操作」されたものであり、本質的には一回性（その場限り）を特徴とする演劇的な「虚構」である。それゆえ、たとえどんな「現代の王」であれ「カリスマなき人格主義」に陥らざるをえない必然性をもっているといえよう。しかも「現代の王」は、その「政治的な身体」を否定することにより、その本質的な属性である「聖性」を最初から放棄しているのである。王の「政治的な身体」に秘められていた不可視性、不可触性、不可死性といった「聖性」が彼らには最初から欠けているのである。その意味で生まれたときから「裸の王様」なのである。

それだけではない。「現代の王」は自らの「人格」という「自然的な身体」（「人格的カリスマ」）だけを武器として、無謀にも王の「政治的な身体」に起源をもつ近代の政治的諸制度の「総体」と対抗しようとする。そのためすでに何人もの王が、自然的な「死」（英雄的な死）ではなく、むしろその政治的な「死」を意味する「無能力」（disability）の露呈によって、権力の座に就く否や瞬く間に失墜していった。その一方で、私たちがそんな「政治劇」の「反復」にただ情緒的に応答するだけの「観客」となっていったのである。

49 Mauro Calise, *Il partito personale*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp.111-112.