

紹介

ステイヴン ルークス

『社会科学における KEY CONCEPT』

としての個人主義』

STEVEN LUKES, INDIVIDUALISM. OXFORD.
BASIL BLACKWELL, 1973 Pp. x + 172.

小 野 進

個人主義 (individualism) という terminology は、日本ではとくにあいまいに使用されている。これは、日本ほどでないにしても、西ヨーロッパでも同様であるらしい。⁽¹⁾西ヨーロッパであいまいであるとすれば、この概念を観念として輸入した日本では、当然というべきかもしれない。日本では、個人主義についての正確な理解の程度はともかくとして、それについてしばしば言及されるけれど、知識として、観念として、言及されるだけであって、社会生活の中に日常的に決して定着している訳ではない。日本社会の組織編成原理は、

和魂である所謂日本の集団主義⁽²⁾であって、個人主義ではない。私が、個人主義に強い関心をもつにいたったのは、一九七六年八月から七七年九月にかけての約一年余の英国留学における経験からであった。すなわち、和を重んじ、個人は分を守り、その個人の属するさまざまな集団の中で、個人的な安定感を得る日本の集団主義と異なって、英国においては、集団より個を重視することによって和をたもつ、換言すれば、集団は個人を解放するためにあるという個人主義が深く根づいているという感性的認識からであった。英国滞在中に、こ

の点をもっと深く究明してみようと思ひながら、約一年という短期間の上に、他になすべきことがあまり多かつたために、果すことができなかった。それで、日本に帰つてから、この問題の研究にとりかかつた。私の知るかぎり、日本では、個人主義についての本格的な研究はない。まことに不思議といふほかない。

日本において、個人主義を問題にすると、どうしても、これとの関連において、日本の集団主義を問題にせざるを得ない。ところがまた、集団主義の研究も、これもまた本格的なものがない。⁽³⁾私は十年ほど前から、中国経済学(Chinese Economics)⁽⁴⁾や中国社会主義の研究をしてきた。それ故、私の目下の中心的な関心の一つは、社会主義・個人主義・集団主義の三者の関連である。私の理解するかぎり、この三者の関係について十分な理論的な解決はあたえられていないと考へる。

この三者の関係を知るためには、個々について深い洞察と知識が必要である。本稿では、個人主義についての私の研究の出発点として、個人主義の現代的解釈であると思われる STEVEN LUKES の "Individualism" の中心的な論点を紹介することにした。

社会科学における KEY CONCEPT としての個人主義(小野)

従来、個人主義は、資本主義をささえる思想であると考えられてきた。とくに、経済学者には、個人主義といへば、経済的個人主義 (economic individualism) や方法論的個人主義 (methodological individualism) を考えがちであるから、いっそ通説的理解に支配されている。個人主義について考察する場合、狭隘な専門家的観点から脱出して、もっと広い社会的哲学的視点から、この問題を考察してみる必要がある。⁽⁶⁾

(1) 「個人主義」は、正確さを欠いて使用されるようになった
まれな言葉である」(keyword)

(2) 日本の集団主義については、つぎのような文献がある。中根干枝『タテ社会の人間関係』、『タテ社会の力学』講談社現代新書、岡 宏『日本の経営—集団主義の功罪』日経新書、岩田龍子『日本の経営の編成原理』文真堂、M・トケイヤー・箱崎総一訳『日本には民主主義はない—似非文化人の横行する社会は滅びる』日新報道出版部、飯塚浩二『日本の精神的風土』岩波新書。今年の一月から日本経済新聞紙上で集団主義の原型を「イエ」に求めるべきか「ムラ」に求めるべきかで、若干の経済学者や経営学者による論争があつたことを付記しておく。

(3) 「集団主義の内容分析、ならびに概念は明確でない」(中根『タテ社会の力学』十二ページ)。

(4) 中国経済学という用語は、日本ではほとんど使用されない

が英米では使用されている。たとえば、P・A・サミニエロン『経済学』(第十版)はつぎのようにいつているのがその例である。*As against this pessimistic appraisal, here is the summary by Professor John Gurley of Stanford, a sympathetic student of Chinese economics. This appraisal was made before Gurley's 1972 trip to China...*(p. 877, アンダーライン—小野)。

(5) 私が、ここでのべている社会主義とは、まったく理想上の社会主義のことであって、現行の「社会主義」と呼ばれる諸国を決してさすものではない。社会主義は今では、まさに理念上しか存在しないというのが私の見地である。生産手段の国有化や集団的所有が実現されたからといって社会主義の基礎が実現されたことにはならない。自由と平等という観点から、きわめて現実的な体制比較をするなら、現行の「社会主義」諸国より、西ヨーロッパの諸国たとえば、英国などは(多くの問題があるとはいえ)はるかにすぐれている。しかし、このことは西ヨーロッパの諸国を決して理想化している訳ではない。日本では、社会主義と呼ばれる、たとえば、ソ連や中国の国々の人民の生きた生活の実態について消極的な側面を含めた信頼する客観的な十分な情報はほとんどあたえられていない。たとえば、ソ連について、ある程度アイデアオロギー的バイアスがあるというもののヘドリック・スマイス、高田正純訳『ロシア人』上下、時事通信社、ロバート・カイザー・吉本晋一郎訳『ソ連のなかのロシア』原書房があるが、この二著は、今日のソ連の人民の生き生きとした生活を描い

てみせてくれて、参考になる。

現行のすべての「社会主義」は、近代西欧文明をのりこえて、独自の社会主義の文明をつくるという芽と方向性すら今日なくなってしまうように思われる。これでは、西欧文明をのりこえるどころか西欧文明に真に追いつくこともおそらくできないであろう。イギリスの社会学者ですぐれた日本研究家であるR・P・ドーア教授の『字歴社会 新しい文明病』(岩波現代選書)は、中国の文化大革命による教育改革についてつぎのようにのべていることは傾聴に値する。「職業的選別の制度をラジカルに改革した最初の国が、文化大革命の激動を経験している中国であったことは間違いない……: 官吏を選ぶのに学力テストの成績を使う方法を世界に先がけて発明し、中国にならって同じことを始めた欧米諸国より一三〇〇年も早くそれを全面的に制度化したが、その制度を廃止する方でも先鞭をつけたということは、先駆者の面目躍如たるものがある」(二三六ページ)。四人組打倒後の中国の教育問題については、「教育制度、大学入試制度、就職制度およびそれらの間の結びつきがまた一変して、文革以前の状態に大体戻りつつあるようである。治療が学歴病という病気そのものよりもつらいと思ったのか、それとも、ガリ勉・ガリ勤の国民を作ることを最大の目標にして、近代部門への就職をめざして結局できなかった失業青年の出世欲過剰を何とか処理できると思つて、学歴病を病気として認めないか、そのところが分らないが、とにかく教育制度改革の面で先進的な国として、もはや中国を数えることができなくなった」

(日本語版の序文)と言及している。また、四人組ページ後の中国のあり方についてのシャープな包括的な理論的批判と
J.V. CHARLES BETTELHEIM の「LETTER OF RESIGNATION: THE GREAT LEAP BACKWARD」(MONTHLY REVIEW, JULY-AUGUST 1978)がき。

(6) 新古典派経済学にかわって新しい経済学を考えるとする
ば、K・W・カッパのつぎのような見解がでてくるのは当然であらう。「経済学の再設計への第一歩は哲学への復帰でなければならぬ……経済理論は哲学的孤立を克服し、その根本的前提を哲学的洞察力の現状と協力させねばならない。このことは社会現象に有益な自然秩序が存し、人間が基本的に合理的であるという信念—それらは近代哲学や心理学ではつとに放棄されている—を放棄する以上のことを意味する」(K・W・カッパ著篠原泰三訳『私的企業と社会的費用—現代資本主義における公害の問題—』岩波書店、二八一〜二八三頁)。「経済的自由主義の基本的な前提が破棄せられるべきであり……(前掲書、二八三ページ)。カッパは、経済学の範囲を一般的な形で限定することは、望ましくないのみならず有害ですらある」(二八六ページ)として、L・ロビンズの「経済学の有名な定義を批判し、一般的にいつて、学問的研究の範囲と限界とを制限することによって、真理の探求を妨げ挫折させる傾向にあると指摘している」。

一 資本主義と個人主義との関係——ケインズ
の所説——

社会科学における KEY CONCEPT としての個人主義 (小野)

まず、ケインズの資本主義と個人主義との関係についての議論を考察してみよう。⁽¹⁾

十七世紀の終り、君主の神権 (divine right) が、自然的自由 (natural liberty) と契約 (compact) に席を譲り、教会の神権が、信教の自由 (principle of toleration) と教会は、absolutely free and spontaneous であるような、人々の自発的な社会 (a voluntary society of men) であるという見解に席を譲った。それから五十年後に、divine origin と神の絶対的声 (absolute voice of duty) が、効用計算に席を譲った。これらの教義が、ロック (John Locke) とヒューム (David Hume) の手によって、個人主義 (individualism) として打ちたてられた。契約は、個人の権利を想定し、新しい倫理は、個人を、その中心に置いた。このような思想は、当時の保守的な人々 (conservatives) や弁護士達 (lawyers) の実地的な観念と一致した。このような思想は、財産権 (the rights of property) や個人の自由 (the liberty of the individual) に対して満足すべき知的根拠を提供した。「これは、依然としてすっている空気に對する十八世紀の貢献の一つであった」(注(1)のケインズ二七三ページ)。個人を促進 (promote) する目的は、君主と教会をしりぞ

けることであった。その主旨は、契約に帰結される新しい倫理を通じて、財産と財産の合法的所有(prescription)を支持することであった。ペイリー(W. Paley)とベンサム(J. Bentham)は、ヒュームや彼の先行者達から功利主義的快樂主義(utilitarian hedonism)をアクトセプトし、それを社会的功利(social utility)に拡大した。ルソー(Rousseau)は、社会契約(the Social Contract)をロックからとり、そして、それから、一般意志(general will)をひきだした。いずれの場合も、その転換は、新しい平等(equality)を強調することによってなされた。ペイリーとベンサムは、異なった方法によって、同じ目的に到達した。ペイリーは、徳(Virtue)は、神の意志にしたがい、永遠の幸福のために、人類に対して善をおこなうことであるとして、彼は快樂主義のエゴイスティクな結論をさせた。ベンサムは、また、ヒュームから、功利の考え方を受けつぎ、他の人々の幸福より、一個人の幸福を選択する合理的根拠はないとして、ここから、最大多数の最大幸福(the greatest happiness of the greatest number)が、行為の唯一の合理的な目的であるとする。ルソーは、自然状態(the state of nature)から平等をひきだし、ペイリーは、神の意志から、

平等を、ベンサムは、数学的無差別法則(mathematical law of indifference)から平等を、ひきだした。平等と利他主義(altruism)が、政治哲学(political philosophy)に入り、民主主義と功利主義的社会主义(utilitarian socialism)が、ルソーとベンサムと結合して生れた。

十九世紀初頭に、ミラクラスな結合がおこなわれた。すなわち、ロック、ヒューム、ジョンソン(Johnson)そしてバーク(Burke)の保守的個人主義(conservative individualism)とルソー、ペイリー、ベンサム、グッドウィン(Godwin)の社会主義(socialism)と民主的平等主義(democratic egalitarianism)とが調合された。にもかかわらず、まさに当時、目立つようにでてきた経済学者が存在しなければ、これらの正反對の思想の調和は達成されることが困難であったであろう。

私的利益と公的利益のあいだの神聖なる調和の観念はすでにペイリーにおいて明白であった。けれども、経済学者こそ、この観念に対して、科学的根拠をあたえた。自由の条件(conditions of freedom)の下で、自然法則(natural laws)の作用により、with enlightenmentで、自分達の利益を追求する諸個人は、つねに、同時に、一般的利益(general interests)

を促進する傾向にあると考えた。哲学者の諸困難は、すくなくとも、実際の本人によって解決された。政府は干渉する権利をもたないという哲学者の教義と、干渉する必要はないという神意 (the divine) に対して、さらに、干渉は不都合であるという科学的証明 (scientific proof) がつけ加わった。これが、ブナム・スミスによってまさに発見されたところの第三の思想上の流れである。‘the natural effort of every individual to better his own condition’ に依存する公共善 (the public good) は、十九世紀初頭まで、十分に意識的に展開されなかった。Laissez-Faire の原理は、個人主義と社会主義を harmonise することを実現した。また、ヘームの egoism は ‘the greatest good of the greatest number’ を一にすることが可能になった。政治哲学者は、実業界の人々のおかげで、退役することができ、実業界の人々は彼等の私的利益の追求により、哲学者の summum bonum に到達することができた。政治哲学者の個人主義は、自由放任に力をつけた。Individualism や Laissez-Faire は、十八世紀末と十九世紀初頭の政治哲学者に深いルーツがあるにもかかわらず、その当時のビジネスの世界の要求と希望との一致が

社会科学における KEY CONCEPT としての個人主義

二一九 (三八三)

なかったら、公的な事柄を領導する支配権を獲得することはできなかったであろう。Individualism と Laissez-Faire は、われわれのかつての英雄である偉大な実業家の活動に対して力をあたえた。だから、A・マーシャルは、「西欧諸国では、最良の能力のすくなくとも二分の一は、実業界に従事している」といったのである。

(1) J. M. Keynes, ‘The End of LAISSEZ-FAIRE’ (1926) ‘Essays in Persuasion, The Collected Writings of John Maynard Keynes IX. MACMILLAN ST. MARTIN’S PRESS. 以下で紹介しよう。

(2) 杉本栄一編『マーシャル経済学選集』日本評論社所収「経済騎士道の社会的可能性」(二七九頁。但し訳は邦訳とは異なる)を参照のこと。

二 個人主義の四つの思想——respect for human dignity, autonomy, privacy and self-development

平等 (equality) と自由 (liberty or freedom) とは、人間の生存と幸福にとって最も重要な要素である。自由なき平等な社会は、真の平等社会といえないし、また、逆に、平等なき自

由な社会も、真の自由な社会といえない。この問題は、現代における第一級の問題である。「社会主義」と呼ばれようと資本主義と呼ばれようと、この二つの要素が、実質的により実現されていることが重要である。

個人主義は、「四つの思想」が結合されて形成されたものである。「四つの思想」とは、(一) 人間の尊厳 (respect for person or respect for human dignity)、(二) 自律 (autonomy)、(三) プライヴァシー (privacy)、(四) 自己発展 (self-development) の各思想である。それぞれ有機的に結合された、これらの「四つの思想」は、平等と自由の思想における本質的要素 (essential element) である。「人間の尊厳」は、平等の心臓であり、「自律」、「プライバシー」、「自己発展」は、自由の三つの側面 (three faces) を表現している。そして、またこれらの平等と自由を表現する四つの基礎的思想 (these four basic ideas) は、論理的、概念的に密接な内的連関を有している。ここでは、まず、「四つの思想」を、個々別々に具体的に説明しておきたい。

「人間に対する尊厳の原理」(Principles of respect for person) は、人間平等 (human equality) の理想を基礎にしている。こ

の原理の意味するところは、すべての人間は尊敬に値し、またそのようにとりあつかわれなければならないということである。即ち、この原理は、すべての人間は、何らかの共通した個性 (characteristic) をもつ故に、すべての人間に対して尊敬を平等にはらわなければならないこと、また、人間を尊敬することは、自由 (freedom) を維持し、拡大するために、人間がおこなうすべてに対して尊敬することを意味し、非常に平等主義的 (egalitarian) な原理である。

それでは、人間を尊敬するということは、具体的にどういうことか。われわれが、人間が尊敬に値すると考えるのは、人々が所有している個性自体の存在に対してである。人々がもっている個性の程度や実現された個性の程度ではない。たとえば、誰かの業績を称賛し、誰かの特殊性質を、あるいはすぐれた資質 (excellence) をほめたり、たたえたりするのは、その人間の、他の人々とちがう個性をとりだし、それを称賛し敬服したりすることであるけれども、これは、称賛や敬服を不平等に分配していることを意味し、その人間が、他の人々と共通にわかちあってもっている個性故に、一人の人間として称賛することは異なる。キリスト教は、すべての人

間は、等しく神の子供 (children of God) であるという根拠によって、人々に対して平等な尊敬をほらなければならぬといっている。カント派的議論は、人間は、すべて自由で、合理的な意志をもち、そして、神の王国 (The Kingdom of Gods) の成員であるということを、人間に対してはらわなければならない平等を尊敬の根拠としている。根拠がどうであれ、とにかく、すべての人間は平等に尊敬されなければならないという、「尊敬の平等の原理」は、初期キリスト教から現代にいたる平等の理想 (the ideal of equality) の核心理念の一つである。「尊敬の平等」(equality of respect) の原理は、諸個人は、一定範囲の利己的な欲望や利害があるものとして、個人の機会を、平等化されるべきであるという、個人の抽象的概念に依存している「機会の平等」(equality of opportunity) の原理と衝突する。「機会の平等」の原理からは、「平等の尊敬の思想」は、人々の、社会構造に占める位置や威信、そして、富の分配の考察をほとんど加えていないという批判がある⁽¹⁾。

「個人主義に対する偉大な貢献」⁽²⁾ (四五ページ) は、Lindsay が言及しているように、「新約聖書とすべてのキリスト教」

社会科学における「KEY CONCEPT」としての個人主義 (小野)

に依存している。「個人の尊厳」という究極的な道徳原理は、初期キリスト教によっているのである。初期ユダヤ教は、神のおぼしめしにより、個人でなくて、イスラエルという国をつくった。「神と個人のあいだの直接的な関係 (direct relation)」(四五ページ) という新しい概念は、旧約聖書において概略的にのべられている。エゼキエル書はつぎのようにのべている。⁽³⁾

主の言葉がわたしに臨んだ、「あなたがたがイスラエルの地について、このことわざを用い、『父たちが、酔いぶどうを食べたので子供たちの歯がうく』というのはどんなわけか。主なる神は言われる、わたしは生きている、あなたがたは再びイスラエルでこのことわざを用いることはない。見よ、すべての魂はわたしのものである。父の魂も子の魂もわたしのものである。罪を犯した魂は必ず死ぬ (第十八章：二一四)

神の意志の下に、「個人の最高価値」(the individuals supreme worth) という思想は、新約聖書の福音書において明白に言及された。「マタイによる福音書」⁽⁴⁾ は、

あなたがたによく言っておく。わたしの兄弟であるこれらの最も小さい者のひとりにしたのは、すなわち、わたしにしたのである (第二十五章：四〇)

とのべている。この福音書の明白な意味は、キリストの出現

によって、個人以外の民族的、社会的カテゴリーは、道徳的には第二義的な意義しかもたないということである。「コロサイ人への手紙」⁽⁵⁾は、このようにいう。

そこには、もはやギリシヤ人とユダヤ人、割礼と無割礼、未開の人、スクテヤ人、奴隸、自由人の差別はない。キリストがすべてであり、すべてのものうちにいますのである。

ルター、カルヴィンが、すべての人間は、平等に、神の子供であるという個人の救済(individual's salvation)の宗教的原理を、それぞれ主張した宗教改革の時期に、「個人の最高価値」の思想が、再確認された。中世には、この思想は、強調されなかった。何故なら、この思想は、一部分に、法律の重要性を無視する機能として作用し、また、一部分は、ローマ思想(Roman idea)にもとづく「社会有機体説」の結果によっていた。「有機体説」(the organological thesis)は、個人は、個人自身のために存在するのではなくて、社会全体のために存在するのだという理論であり、「社会は、一つの全体」(one whole)であり、「分割することはできず」(indivisible)、「社会の内部では、個人は、もはや一部分ではない」(四六ページ)ということであった。中世的観点からすれば、信仰を攻撃する人間を殺害することは、個人の尊厳の侵害ではなかった。

一般的にいつて、重要な事柄と考えられたのは、一個人でなくて、その個人が占有している地位(office)であり、また、個人でなくて、「全個人の団体」(the corps of all individuals)である社会(society)であった。W. Ullmann は、「ギのよう

にいう。
集団主義の立脚点——すべての個人は死ぬかもしれないし死ぬであらう。しかし、消滅しないものは、法の思想、正しい秩序の思想である。それは、公的、法的組織とともに維持され、それ故、それは、永遠性を有する。⁽⁶⁾

論理学者、W・オッカムは、はじめてこのような考え方に異議を説いた。彼にあっては、特殊な、具体的な人間のみが、社会に存在する。個人に最高の価値を置く思想は、しかしながら、ルネッサンスにおいてはじめて公然と宣言された。この思想は、人道主義者達(humanists)のあいだで好まれたテーマであった。

民主主義という規範は、近代の世界では否定できないといふことを、A. Tocqueville が主張した時、個人主義の第一の unit-idea である「個人の尊厳の思想」が、西欧において、近代の倫理・社会思想にしみこむようになった。近代の思想家は、ほとんど、この思想を、明示的に拒絶しなかった。

「全体主義的」な思想家達 (Holistic thinkers) となりわけ、国家主義者 (nationalists)、スターリン主義者 (stalinists)、フアンスト等々は、この思想を拒絶し、全体との関係において、個人はほとんど価値をもたないか、または、全然価値のないものであり、必ずしも必要な部分を形成するものとはみなさなかつた。おもしろいことに、功利主義 (Utilitarianism) は、かなりの公算でもって、この思想を拒否するであろうことは議論になりうる。何故なら、効用や満足が誰の経験であろうと、功利主義者の関心は、効用や満足の経験を集計することだからである。功利主義は、効用と負の効用の計算において、「人間の尊厳」を必要としない。にもかかわらず、一八〇一九世紀の功利主義者が、このような考え方をしていたかどうかは明白ではない。たとえば、ヘンサムの Each individual is to count for one and only one 原理を想起せよ。いずれにせよ、この個人の尊厳は、すくなくともいえることは、異なった程度の真面目さでもって、とりあつかわれてきた思想である。ある論者は、これを否定し、他の別の論者は、それを修正して、他の原理とつりあうようにしたり、また、別の人々は、水平運動者 (The Levelers) から、無政府主義者に

社会科学における KEY CONCEPT としての個人主義 (小野)

いたるまで、彼等の実践的結論の意義については議論の余地はあるけれど、この思想から、もっとも直接的な平等主義的結論をひきだした。

「個人の尊厳」は、ルソー思想の中心であった。彼はいう「人間はあまりにもノーブルな存在であるから、他人の道具として役立つことはできない」と。(7) この考え方は、古くは、「アメリカ独立宣言」、そして「人類社会のすべて構成員の固有の尊厳と平等で譲ることのできない権利との承認」を宣言することによってはじまる「人権にかんする世界宣言」においておりこまれていた。この思想は、カントの著作において、もっとも印象的にかつ体系的表現に達した。彼はいう。

「人間、そして一般的にあらゆる合理的な存在は、あれこれの意志による恣意的利用のためのたんなる一段としてでなく、それ自身一つの目的として存在する。人間は、彼のすべての行為において、それらの行為が、彼自身に向けられようとの合理的な存在に向けられようと、つねに、同時に、一つの目的としてみなされなければならない」。ここでのべている「合理的存在」(rational beings) とは、

人々である。何故なら、人間の性格がすでに彼自身を目的として、

即ち、たんなる手段として使用されるべきでない何かとして、人々を規定し、そして、結果として、その程度に人々の恣意的な取扱いについての制限を課している……人々は、したがって、人間の行動の結果としてその存在がわれわれにとって価値をもつというたんに主観的目的ではない。人々は客観的目的である。即ち、その存在自体が目的であるところのものである……。

カントは、この原理を、意志のすべての法則をひきだすことができなければならない「客観的原理」として、また、実践的命令とみなした。「あなた自身の人格においてであろうとまた他人の人格においてであろうと、あなたは、つねに、人間を、たんに手段としてばかりでなく、同時に目的としてとりあつかうように行なせよ」。

カントは、一方では、初期の前批判的著作において、本質的、普遍的、自然的感覚(feeling which dwells in every human heart and which is more than mere pity and helpfulness……a feeling for the Beauty and Dignity of human nature)において、この思想の根拠づけを追求したさいにルソーにしたがった。他方、彼の後期の批判的著作において、彼は、アンサクセスフルな超越的証明(transcendental proof)をおこなった。

近代の無数の思想家は、数多くの方法で、人間の尊厳の思

想を、支持し弁護してきた。哲学者 E. McTaggart は、*The Individualism of Value* in *Physiopsychical Studies*, London, 1934 において、つぎのように議論している。個人は目的であり、社会は手段にすぎない。国家は、手段としての価値しかもたない。国家に究極的価値を置くのは、*'fetish-worship'* であり、それは、ちょうど、「一つの道具として相当な価値をもつ下水道を崇拜することが合理的である」との同じようなものである。

以上言及してきた論点は、「平等」の内容である「個人の尊厳」についての問題であった。つぎに、*'Liberty or Freedom'* の内容をなす、*autonomy, privacy, self-development* に進まなければならない。まず、「自律」(autonomy) について説明しよう。著者 S. LUKES は、そこで「人間はどのような時に自由であるのか」という質問を設けて、上記の三つの思想について三つの基本的な解答をあたえている。第一の解答は、「自律」についての問題の解答である。人間の諸行為が、他人の意志の道具として、または、自分の意志から独立した外的あるいは内的諸力の結果としてよりも、その人間が自由な人間としておこなう決定と選択から生じるかぎ

り、その人間は自由である。ある人間が、どのような時に自律的に行動しつつあるのかを規定することは、非常に論争的な問題である。誰かに無理にさせられているとか、操作されているとかのような、はつきりした非自律 (nonautonomy) のケースが存在する。これは問題にならない。問題になるのは、他の人々の意志 (the will of others) やその人間の文化的基準あるいはその人間の役割上の必要に適応して行動している人々は、自律的に行動しているのかどうかを、いかにして判断するのか、ということである。ここで決定的な要素は、その

人間に、意識的、批判的な明白な省察 (consciousness and critical reflection) があるかどうかということである。意志決定と選択は、真正のそれではなければならない。人間の自律程度は、すくなくとも、自意識 (selfconsciousness) とその人間の前にある選択の範囲の程度で表される。人間の自律は、彼の行為の決定因子に無自覚である程度に、また彼の前にある選択が制限される程度に応じて減少する。いずれにしろ、明確にいうことは、人間は、その人が、自律的に行動する程度に応じて自由であるということである。

個人の思想や行為は、彼自身のそれであり、彼のコントロール

ールの外部にある要因や原因によって決定されないということにより、「自律」あるいは self-direction という観念は、第一の思想である respect for human dignity とは区別される。とくに、個人が自律的であるかどうかは、社会的レベルにおいて、個人が、意識的、批判的な省察をおこなう場合に直面する圧力や基準に従う程度、また、独立した、合理的な考察の結果にもとづいて意志をきめ、実際の決定に到達する程度に応じている。

この「自律」という思想を最初に明確にしたのは、Saint Thomas Aquinas であつた。伝統的な中世の教義によれば、上役の命令は、それが公正であろうとなかろうと、服従するべきものであつた。Aquinas にとつては、それは、もし、良心がその実行を禁止したとしたり、服従する必要がなかった。宗教的領域においては、「自律」は、ルター(9)の議論では明白々々である。「われわれは皆一つの信仰、一つの福音書、一つ及び同一の聖典をもつ故に、われわれはすべて僧侶である信仰において、何が正しく、何がまちがっているのかを味わったり、検証したり、又判断したりする資格が何故われわれに与えられるべきでないのか」(9)。ルターは、教会によって形

成された集合的信心を、自律的な人間の信心によって置きかえた。カルヴィンにおいても、自律の思想は、あきらみかであった。それは、宗教の分野をはなれて、人道主義者によって、ルネッサンス期に、広く宣揚された。社会的、とくに政治的領域において、それは、啓蒙主義の重要な価値の一つであった。啓蒙主義の批判者は、哲学者が、個人の私的判断を高くかかげたことをおそれていた。

自律の思想のもっとも体系的な説明をおこなったのは、スピノザとカントの二人の思想家であった。「自由」(freedom)と「隷属」(servitude)の区別は、スピノザの思想にとつては、基本的なものであった。スピノザの自由の特徴的な観念は、思想の力(the power of thought)の積極的な行使を意味する。自由な人間(a free man)は、積極的で、自分で決定し、自分で考える存在であり、自由のパラダイムは、自明の真理(self-evident truths)に導く内在的に決定された理性である。

スピノザにとつては、自由は、「非常に特殊な種類の自律」(a very special kind of autonomy)であり、人間の欲望や大きいな物(aversions)を、一貫した政策、その人間の理解力を増進させ、その人間の活動的なエネルギーをエンジョイす

る政策に「積分」することにある。カントにあっては、自由の思想は、自律の概念や「道徳の普遍的原理」と分ちがたく結びついている。「われわれが、自分自身を自由であると考える時、われわれは、自分自身を、人類の成員として、思惟されうる世界に移し、そして、その結果—道徳とともに意志の自律を認識する」。

「自律」は、実際、自由主義にとつてつねに中心的な価値である。一九世紀に、J・S・ミルとトクヴィルは、画一性(conformity)の増大、人々の「勤勉な羊」(industrious sheep)への退化の危険性への恐れ、それと、この時代には、非画一性のたんなる例は、習慣に対して膝を曲げることを拒否することであり、これ自体が一つの貢献になるという考えにおいて、一致していた。

現代のものすごく官僚的で、大規模な産業社会には、抑圧、疎外、操作等々の多くの諸形態がはびこっており、それに敏感である人々—自由主義者、新しいマルキスト、であろうと—の中に、個人の自律への commitment を発見することができる。H・マルクーゼそしてE・フロムの著作においては、市場社会においては、人間は人間性を喪失するものとみなさ

れている。D・リースマンは、「自律性」を、社会の行動的基準に一致するかどうかを選択する自由があり、自分達の文化を乗りこえることができるものとして、特徴づけており、そして、画一主義に対する大衆的な圧力にもかかわらず、人々は、残された私生活において、新しい批判的で創造的な基準をつくりだしつつあるかもしれないと主張する。リースマンはいう、

近代の産業社会は、ものすごい数の人々を社会的混乱にかりたて、他の人々に弱々しい画一性を生みだした。しかし、これをなした発展そのものがまたこれまでに思ってもよらなかった自律の可能性を開発した。⁽¹⁰⁾

自律の思想は、道徳が相対的であるかどうかの問題、とくに、道徳価値が、個人の選択に従うかどうかの問題について中立的である。カントにあっては、自律の価値へのかかわりは、客観的な道徳的確信と、あきらかに両立しうる。他方、自律は、たびたび、最も多くの決定論(determinism)の言説と両立しがたいといわれてきた。カントもそのように答えた。スピノザの自由の思想は、しかしながら、自律と決定論を和解することを求める。自律は、道徳律の前提とみなしたカントとともに、スピノザも同様に、十全な人間活動の前提とみなされている。これは、拡大あるいは最大にしなければなら

ない個人の条件であり、近代の西欧文明では、広く維持されてきたものであり、また、近代西欧文明の倫理の中心であった。これは、「今日の Eastern Europe における正統派共産主義(orthodox communism)の道徳」や「多くの部族の道徳(tribal morality)」においては、欠如しているか、抑圧されているのである。⁽¹¹⁾

「人間は、どういう時に自由であるのか」という設問に対する第二の解答は、こうである。人間は干渉や障害から自由であるとき、人間は自由である。これは、自由の一側面であるけれど、消極的な意味(negative sense)での自由である。われわれは、公的干渉から自由なある一定の最少の「私的領域」(minimum private area)は、自由の理想を構成する本質的部分であると考える。人間は、この領域が保存される程度に応じて、自由であり、また、それぞれが侵害される程度に応じて、人間の自由は減少する。

ブライヴァシーの思想は、しばしば、本質的に近代の思想と呼ばれてきたし、また一般的に、この思想は、古代文明や中世のヨーロッパには欠如していた。古代の感覚(ancient feeling)をめぐって、H. Arendt はつぎのようにつづける。

プライベートシーの消極的特性は……もつとも重要であった。それは、文字通り、何かを奪われる状態、又、人間の能力のもつとも高貴なそしてもつとも人間的なものを奪われる状態を意味した。私的な生活のみを送り、奴隷のように公的領域の生活に入ることを許されず、あるいは野蛮人のように、このような公的領域を打ちたてないような人は、十分に人間でなかった。われわれは、プライベートシーという言葉を使用するとき、もはや第一義的に、喪失については考えない。これは部分的に、近代個人主義を通して、私的領域が膨大に豊富になったからである。

II. Arendt の見解によると、私的なものは、古代人にとっては、自由の領域、つまり政治的あるいは公的領域に対立して、やむ得ない領域 (the realm of necessity) であった。このように、家庭の私的領域は、種族の連続性のみならず、生活と個人の生存の必要性が保障される領域であった。この領域においては人間は、真の人間的存在として実存しなかった。それ故、彼女は、プライベートシーの概念を全体として近代の見解に対立するものとみなす⁽¹²⁾。にもかかわらず、近代的意味におけるプライベートシーは、その起源は、ルネッサンスにあるけれど、自由主義の中心的概念であり、それは、思想や行動は、公的領域の干渉から自由であるべきであるということの意味することは真理である。干渉からの自由な私的領

域の異なった概念については、Locke, Paine, Burke, Jefferson, J. S. Mill⁽¹³⁾ 等々の見解をみつけたことができる。D・リースマンは、彼の著書『個人主義の再検討』において、社会との一致は、必然であるばかりでなく義務であると考えることは、生活に風味と無限の前進のための可能性を与える自由の限界を破壊することであると言及している。「われわれは、集団主義からのがれるために、私的領域を發展さすよう人々にあらゆる勇気を与えなければならぬ」と⁽¹⁴⁾、彼はいう。「プライベートシーの思想」に対する最も強烈で、問題なく、最も影響力のある、現代的な反対は、毛沢東の思想の中に発見されると S. LUKES はいう。毛沢東「自由主義に反対する」(一九三七年九月七日)において、「自由主義は、きわめて有害なものである。それは団結を弱め、結束をゆるめ、無関心をひきおこして意見の不一致を生みだす腐食剤である」。「それは、小ブルジョア階級の利己心からきている」。「それは個人の利益を第一に置き、革命の利益を第二に置く」。「それは、否定的なものであり、客観的には敵をたすける効果をもつ」。「コミュニストは、個人の利益を革命の利益にしたがわせなければならず、党の集団生活をつよめ、党と大衆

との結びつきを強め、個人よりも党と大衆に、自分よりも他人に、いっそうの関心を寄せなければならない」、等々の言及がみられる。

プライベートシーは、個人と、国家を含むややより広い公的なものとのあいだの消極的な関係を意味する。この私的な領域を保存するのは、それ自身、究極的価値としてか、他の価値に反対して比較される価値としてか、他の価値を実現する手段としてかのいずれかにおいて、望ましいと、自由主義者によって考えられている。

「人間は、どういう時に自由であるのか」という質問に対する第三の解答は、こうである。人間は、自分の人生のコース (his life's course) を形成することができる程度、したがって、自分の潜在能力 (potentialities) を実現できる程度にに応じて自由である。即ち、彼の中にある最良のものを、自分自身でつくることのできる程度に応じて自由である。

自己発展 (self-development) の観念、この観念にとつて、決定的な要素は、二つある。第一は、自分の人生のコースは、できるかぎり、自分で決定し、管理すること、第二は、人間は、すぐれた特徴的な面を花開かせるような機会をもつべき

社会科学における KEY CONCEPT としての個人主義 (小野)

であるということ。もちろん、「すぐれた面」とか「潜在能力」とはどのようなものであるかという点で、あるいは、十分に人間的な人 (fully-human man) は、多面的な人間でなければならぬのかどうか、自己発展といつても、除外されなければならぬものがあるが、それは何か等々において、論争の余地はある。人間のすぐれた面 (human excellence) とは何であるかについては解決できない不一致が存在し、打ち勝ちたい困難がある。にもかかわらず、S. LUKES の主張は、自己発展を達成する機会には、人間自由の理想における本質的要素である。平等は、人間の尊敬を基礎に置き、自由は、個人の自律、公的干渉の欠如、自己発展力という三つの要素の合成 (analogy) である。プライベートシーの観念が、すくなくとも、その近代的形態においては、典型的にリベラルなものであるとすれば、自己発展観念は、その起源において、典型的に、ロマン主義 (Romantic) のものであった。この思想と、その自己啓発 (self-cultivation) 現象は、Burckhardt によって追跡されたように Italian Renaissance におけることができるかもしれないけれど、それは、質的な唯一性 (qualitative uniqueness) と個性 (individuality) を強調する

初期ドイツロマン主義 (early German Romantic) のなかで、もっとも十分に、彫琢された。たしかに、前ロマン主義の先駆者、ゲーテやルソーに、それを発見することができる。ルソーの "Confessions" は、

I am made unlike anyone I have ever met. I will even venture to say that I am like no one in the whole world. I may be no better, but at least I am different.

という言葉ではじまっている。

Wilhelm von Humboldt は、「人間の真の目的」は、完全で、一貫した全体に対する人間の力の最も高度な、最も調和的な発展である、という思想を披瀝し、「人間共存の最も高度な理想は、各自が、各自の奥底にもっている性質を自身で展開するよう努力する組合」である、といった。「自己発展の思想」は、とくに、J・S・ミルを通じて、自由主義の伝統の中に定着した。ミルの『自由論』(ON LIBERTY) は、直接 Humboldt の影響を受けたものである。ミルはいう。「それを完成し美化するためにこそ人間の一生が正しく使用されるべき人間の諸々の作品の中で、最も重要なものは、確かに人間そのものである」(15)。「人間の個性は、自ら生命体とな

している内的諸力の傾向に従って、あらゆる方向に伸び拡がらねばならない樹木である」(16)。真のロマン主義の気分で、ミルは、つぎのように主張した。「天才の重要性を強調するものであり、また、思想においても実行においても自由に天才を発揮することを許すことの必要を強調するものである」(17)。しかし、ミルは、個性発展の社会的前提条件に対しては、特徴的な自由主義的見解をとった。「異なった意見が存在していることが有益であるのと同様に、異なった生活の実験の存在していることもまた有益である。他人に害を及ぼさないかぎり、さまざまな生活に対して自由な活動の余地が与えられること、また、誰かが異なった生活様式を試みることに適している場合には、異なった生活様式の価値を实地に証明させるということ——それはいずれも皆有益である」(18)。個性についてのロマン主義の思想は、マルクス主義の倫理的基礎に決定的な要素として入っている。マルクスの人間観は、人間は、広範な創造的潜在能力 (creative potentiality) をもっているというそれである。そして、その潜在能力の「自己実現は、内在的な一つの必然として存在する」。真の人間的な共産主義社会においては、「人間が、あらゆる方面で、

人間の多様な人間性を占有し、そして、このようにして「全体的人間」(a whole man)になる。即ち、社会がそのとき、個性と一致し、それを実証するであろう⁽¹⁹⁾。そして「客観的に拡大された人間の豊さを通じて、人間の主観的な感覚(音楽的な耳、美の形態に敏感である目、要するに、人間として、人間の満足をおこなないような感覚、そして人間として自己を確認する感覚)が、開発され、あるいは創造される」時、「人間の力の新しい表現と人間性の新しい豊かさ」⁽²⁰⁾が存在することになる。

「単なる部分的人間に還元された……今日の細目的な労働者」は、「各種の労働に適合した、完全に発達した個人によって」置きかえられるであろう。それ故、労働者がおこなう異なった社会的諸機能は、彼自身の生れながらの、また、あとから獲得された人間の力を自由に發揮する多くの諸様式にすぎない⁽²¹⁾。マルクスは、創造的な個人のパラダイムとして、ロマン主義的芸術家観を共有した。共産主義社会では、特定の個人の芸術的能力の排他的な集中と広範な大衆の芸術活動の抑圧はやみ、「諸活動の中で、高々、絵を画くことに従事する人々以外に画家はなくなる」であろう。マルクスの自己発展の概念は、ミルとは反対に、本質的には、共同体的(communal)

であった。「他者を含む共同体(community)においてのみ、個々人は、あらゆる方向に自分の資質を開発する諸手段をもつ。諸個人は、自分の利益共同体(association)の中及びそれを通じて自分達の自由を得ることが出来る」⁽²²⁾。共産主義は「物の依存性のうえにきずかれた人格の独立性の形態を超越し、諸個人の普遍的な発展と、また、諸個人の共同体的、社会的生産力と富に対する彼等の共同の支配にもとづきできるかぎりの自由な個性をつくる」⁽²³⁾社会的組織の一形態である。

自己発展の観念は、このように、諸個人の生活の理想を規定する。そして、その理想の内容は、きつすいのエゴイズムから強い共産主義(strong communism)までの連続性において、the selfの思想が異なるにしたがって変動する。個人が、初期のロマン主義の若干の者のように、社会から離れ敵対するならば、それは、反社会的(anti-social)であり、J・S・ミルのように、個人が、社会的圧力から自由になって、自分自身の道を追求する時、それは、社会外的(cetrasocial)であり、マルクスあるいはクロポトキンのように、共同体を通じて、個人の自己発展が、達成されるところでは、それは、高度に社会的(tightly social)である⁽²⁴⁾。

一般的にいつて、個人の自己発展の思想は、J・S・ミルが言及しているように、それ自身究極的な価値の地位にある。

つきに、これら四つの思想の、論理的(Logically)、概念的(conceptually)な内的連関をあきらかにしておきたい。これは、まず、「人間に対する尊敬とは、実際に何を意味し、それは、何を除外しなければならないのか、という設問に答えることである。そして、この設問は、二つの設問にさらに分解される。即ち、第一に、どのような指標によって、我々は、人間を尊敬するのか。第二に、人間の尊敬は何に依存しているのか、ということである。

われわれが、尊敬(dignity)と尊敬(respect)とみなす根拠になる顕著なる人間の指標は何なのであるのか。それは、あらゆる人間が共有している数多くの現実的な特質に根拠をもち、それらを尊敬に値するものとみなすのである。このような特質の第一は、人間は、二者択一を自覚し、それを選択するための、選択を決定する諸力を認識することによって、自分の行動に対して管理するための、意図や目的を形成する能力をもっていること、第二は、人間は、考え、行動し、考えを展開し、自分が価値があると思うことに従事するための能

力をもっていること。知的活動、芸術的創造、愛、友情がその例である。これらは、すべて、公的干渉や監視から自由な私的領域が必要である。もちろん、人間の活動や諸関係のいづれがもっとも価値があるのか、人間の活動や諸関係はいかなる種類の価値をもつかということについては、議論の余地がある。第三に、人間は、自己発展のための能力をもっている。これがどのように解釈されるかについては困難があるけれど、つきのように理解すれば、もっとも満足できるように見える。人間は誰でも、すぐれた特徴的な面を展開する能力をもっている。知的な側面であろうと、運動的な側面、道徳的、理論的、実的な側面であろうと、公的なものであろうと。たしかに、誰もが、あたえられたすぐれた側面を同じ程度に展開することはできないであろう。多分、マルクスがいうように、すべての人間は、多面的(Many-sided)、オール・ラウンドな形式で、それらを展開することはできないであろう、と著者 S. LUKES は考える。しかし、すべての人間は、称賛に値する潜在能力を実現する能力を共有している。称賛に値するとみなされるものは、道徳的な見解の不一致及び文化的な variation にしたがうけれど、S. LUKES の主張は、

限定された範囲で、称賛されうる人間の内在的なすぐれた面が存在するということである。このあらわれる形態は、社会によって異なるけれど、すべての人間は、ある程度、若干のそれらを実現することはできるといふことである。以上のべた、人々のこれらの三つの指標は、すくなくとも、われわれが、人間を尊敬できる根拠の一部分である。それでは、その尊敬は、何に依存しているのか。人間を尊敬することとは、人々を、自律しているものとして、私的なものを必要とするものとして、自己発展できるものとして、人々をとりあつかうことを意味する。

それでは、このような尊敬を否定することとはどういうことをさすのか。それは、人間を、行為者や選択者として、また、行為や選択をおこなう個人として位置づけられない時、また、一人の人間としてでなく、たんに肩書の所有者あるいは一定の任務の担い手として、また、ある目的を追求する手段として、最悪の場合は、たんなる物として、人間をとりあつかう時、人間に対する尊敬は停止する。社会的地位 (his place in the social order) や職業的地位のような、偶然的に社会的に規定された帰属のみによってわれわれの態度が導かれるなら

ば、そのとき、自律的人間 (autonomous person) としての自己の立場を放棄することになる。サルトルの有名な給仕の話の如く、あらゆる時点において選択することができる一人の人間としてより、一定の役割をはたす給仕としてのみ自分をみるような場合、この時、自分自身を尊敬することをやめる。自己の自律を否定する別のケースがある。それ故、自分自身を尊敬しない。一つのケースは、自分の意志を抑制したりあるいは、威圧したりすること。他のケースは、自分が選択できる二者択一の範囲を理由もなく制限することである。しかも、もつとも油断のならないそして決定的な方法は、自分の状況や活動についての自覚を増す機会をへらしたり、制限したりすることである。

第二に、ある人間が、よき理由もなしに、誰かの価値ある活動に干渉したり、私的領域を侵害したりするならば、それは、その人を尊敬していないことになる。干渉が合理化されるのは、拘禁や、戦争中の徴兵である。ある人間の自由に対するどうしても必要な侵害は、干渉のための「よき理由」があれば、尊敬の否定は存在しないとされるかもしれない。これらの合理的な理由が欠如している場合、これは、あきらか

に人間の尊敬の否定である。極端なケースは、ソルジェニーツインである。

最後に、自己発展の能力を実現する機会を制限したり、抑制したりするならば、それは、やはり、人間を尊敬しないことになる。きたない、一面的な、長たらしい仕事に労働者を限定することは、人間尊敬の否定である。全体として、政治社会において、労働者が、労働者に影響をあたえる主要な意志決定の形成への参加が否定される程度に応じて尊敬は否定される。何故なら、ルソーやミルによって称賛された民主政治という人間のすぐれた面を展開する機会が否定されるからである。

以上、人間の尊敬とはどういうことかということを含めて、「三つの思想」の概念的な関係 (conceptual relations) について言及した。つぎに、「自由」の「首尾一貫している三つの思想」の論理的な内的連関を指摘しておきたい。

第一に、リースマンが議論するように、自律の行使は、ある一定領域の私的なもの、他者によって干渉されない部分が必要である。ある人の価値ある活動がたえず干渉されるならば、その人は、自己決定にはなりえない。自律の中心的な形

態は、正確には、その人間の潜在能力を展開する自律である。J・S・ミルは、たえざる選択の行使を通じて、選択の能力を発展させることは、自己発展の中心的形態であると考えた。

第二に、私的自由は、論理的に、自律を含む、また、ブライヴァシーは、自己発展を含む。公的干渉に対して保護される価値ある活動は、自己発展を導く活動である。個人の自由の最小限の領域は、人々が正しいと思う諸目的を追求し、考えることを可能にする個人の自然的能力の最小限の展開のために必要とされる。最後に、自己発展は、自律を前提とする。

自己発展の思想そのものは、論理的に、自律的に追求されることを意味する。その過程は、究極的には、適切な条件と勇氣によって助けられるけれど。さらに、自己発展の多くの形態は、ある一定の非干渉の私的領域が必要とされる。たとえば、何を如何に画くべきかというようなことをいつもいわれているいたら創造的な芸術的力を展開することはできないかもしれない。知的活動についての検閲がそのもっとも最たるものである。他方、政治活動のようなケースは、自己発展のある一定の形態は、本質的に、他者との相互作用に依存している。自由が存在する一つの中心的な前提条件は、個人が、他の

人々によって一人の人間として尊敬されるということである。このような尊敬が欠如しているところでは、一人の人間の自由は危険にさらされ、その人間の自律は滅び、プライヴァシーはおかれ、自己発展の成長は阻止されるであらう。

- (1) B. Williams, 'The Idea of Equality' in P. Laslett and W. G. Runciman (eds), *Philosophy, Politics and Society* (Second Series), Blackwell, Oxford, pp. 129-30.
- (2) A. D. Lindsay, 'Individualism' in *Encyclopedia of the Social Sciences*, volume seven, p. 676.
- (3) 日本聖書協会『聖書』一七二一頁。
- (4) 前掲書、四三二一頁。
- (5) 前掲書、三二七二頁。
- (6) W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Age*, London, 1976, pp. 32, 40, 42, 36-7, 44, 48, 49.
- (7) S. LUKES, 四二一頁から引用。
- (8) I. Kant, *The Moral Law* (1788), ed. H. J. Paton, 3rd ed., London, 1956, pp. 95-6.
- (9) *Reformation Writings of Martin Luther*, ed. B. L. Woolf, London, 1952, Vol. 1, p. 120.
- (10) D. Riesmann, *The Lonely Crowd* (New Haven 1950).
- (11) S. LUKES, p. 58.
- (12) H. Arendt, *The Human Condition* (Anchor Book), 1959, pp. 35, 42, 35.
- (13) J. S. Mill は「我々の自由がどうしてか。」「いかなる人の

社会科学における KEY CONCEPT としての個人主義（小野）

行為でも、そのひとが社会に対して責を負わねばならぬ唯一の部分、他人に関係する部分である。単に彼自身だけに關する部分においては、彼の独立は、当然絶対的である。個人は彼自身に対して、すなわち彼自身の身体と肉体と精神とに對しては、その主権者なのである」(『自由論』塩尻、木村説。岩波文庫、二五二頁)。「個人とは区別されたものとしての社会が、たとえ何らかの利害関係をもつとしても、単に間接的な利害関係しかもたない活動の領域が存在している。その中には、個人自身のみに影響を及ぼす個人生活と行動、或いは、たとえそれが他人に影響するとしても、その人々が自由に自発的にまた欺かれずに、それに同意し参加しているような、そういう個人の生活や行動の全部が含まれている」(前掲書、二八二頁)。個人自身のみにかわりをもつ行動の領域こそ、人間の自由の固有の領域であると Mill は考え、その領域を三つあげている。第一は、最も包括的な意味における良心の自由と、思想および感情の自由を包括し、また、実際的にもしくは思弁的な問題、科学的、道德的、もしくは神学的な問題のすべてに関する、意見と感想との絶対的な自由を包括する。第二に、嗜好および目的追求の自由を必要とする。われわれの好むとおりに行為することの自由を必要とする。それは、われわれのなすことが、われわれの同胞たちを害しないかぎり、たとえ彼らがわれわれの行為を愚かであるとか、つむじ曲りであるとか、ないしは誤っているとか、と考えようとも、彼らから邪魔されることのない自由である。第三に各個人のこの自由から、同じ制限の中で、個人相互間

の団結の自由が結果として生まれてくる。すなわち、他人に損害をおよぼさないかぎりは、いかなる目的のために団結することも自由でなければならない。この場合、団結する人々が成年者であって、強要されても欺されてもいない、ということが前提されている。

以上の諸自由が大体において尊重されている社会でないかぎり、その政体が何であろうとも、自由な社会ではない。またこれらの諸自由が絶対無条件に存在している社会でないかぎり、完全に自由な社会ではない。自由の名に値する唯一の自由は、われわれが他人の幸福を奪い取ろうとせず、また幸福を得ようとする他人の努力を阻害しようとしないうかぎり、われわれは自分自身の幸福を自分自身において追求する自由である。

- (14) D. Riesman. *Individualism Reconsidered* (Glencoe, Ill., 1954) abridged ed. (Anchor Books), pp. 26, 27. 牧野宏・大井孝共訳『個人主義の再検討』上トベリかん社がある。
- (15)(16) J. S. ミル前掲訳、一一〇ページ。
- (17) J. S. ミル、前掲訳、一三二～一三三ページ。天才とは、「思想と行動とにおける独創性」ということである。
- (18) J. S. ミル、前掲訳、一一五ページ。
- (19)(20) K. マルクス『経済学』哲学手稿』第三手稿。
- (21) K. マルクス『資本論』第一巻、第一章。
- (22) K. マルクス・F. エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』
- (23) マルクス『経済学批判要綱』貨幣にかんする章。邦訳七九ページ。訳一部変更。

三 平等と自由

平等と自由へのかかわり、人間の尊厳、自律の維持と発展、プライバシーと自己発展へのかかわりは、具体的に何を意味するのか。このようなものへのコミットは、「抽象的個人概念」(the abstract conception of the individual)と呼ばれるもののアクセプトを意味しない。「抽象的個人概念」とはどういうことか。「抽象的個人概念」は、個人を、ある一定の組の不変な心理的性格から構成されているものとして考察する。たとえば、ある一定種類の欲望と目的をもつものとして、また、ある種類の動機で行動するものとして、ある一定の利害をもつものとして、考察する。これと対照的な見解は、個人を、意図、目的、意志決定、選択の源泉としてみることに、ある一定の活動に従事することができる一人の人間(a person)として、自己発展の形態をもつことができる一人の人間(a person)として、考察する。前者の見解は、「抽象的個人概念」の見解は、個人を、その人間の行動を決定するある一定の心理学的特質(certain psychological features)をもった人間(a human being)として定義する。後者の見解は、一人の人間をその程度と形

態の実現は、未解決の問題として研究にまたなければならぬ
いけれど、ある一定の能力(certain capacities)をもった人間
として定義する。

抽象的個人(the abstract individual)の概念は、個人主義の
諸教義(抽象的個人主義、政治的個人主義、経済的個人主義、方法
論的個人主義、認識論的個人主義)の説明の中心である。この概
念は、ロックから、現代までの政治的個人主義のもろもろの
形態を通しておりなす一本の糸のようなものである。これは、
市民社会の構図を前提要件とする。ロックの個人主義の核心
は、あらゆる人間は、自分自身の人格と能力の唯一所有者で
あるという点である。独立的で、合理的な市民が、一八〇一
九世紀——契約説であろうと功利主義であろうと——の古典
的自由民主主義理論の中心的な前提であった。にもかかわら
ず、契約説(contractarian)と功利主義(utilitarian)の両者は、
現在、復活しつつある。たとえは、John Rawls ("A Theory
of Justice", Oxford, 1972) と Anthony Downs ("A Economic
Theory of Democracy", New York, 1957) がそうである。抽
象的個人は、また、合理的に効用を最大にするように追求す
る「経済人」(economic man)の形態で、経済的個人主義

社会科学における KEY CONCEPT としての個人主義 (小野)

(economic individualism)の前提条件である。この個人の抽象
的概念は、依然として、現代の正統派経済学である新古典派
経済学の中心である。この人間の概念について、Thorstein
Veblen はごんやうな批判を加えたものはいままでなかっ
た。彼はいう。

a lightning calculator of pleasures and pains, who oscillates
like a homogeneous globe of desire of happiness under the
impulse of stimuli that shift him about the area, but leave
him intact. He has neither antecedent nor consequent. He is
an isolated definitive human datum, in stable equilibrium ex-
cept for the buffets of the impinging forces that displace him
in one direction or another. Self-imposed in elemental space,
he spins symmetrically about his own spirital axis until the
parallelogram of forces bears down upon him, whereupon he
follows the line of the resultant. When the force of the impact
is spent he comes to rest, a self-contained globe of desire
as before.^(一)

抽象的個人主義の特徴は、一つは、これは、社会や社会関
係について特定のイデオロギー的観点を基礎にして形成され
ていること、二つ目は、個人の性質について、プリミティブ
で前社会学的見解をもっていること、である。この考え方は、

法律上の権利の形で、普遍的な人間的要求を確立する上で、また、比較することのできない社会秩序の解体において、伝統的な特権や支配をつぶす上で決定的な武器であった。この意味で、これは、歴史的にみると進歩的であった。

平等と自由へのコミットメントは、論理的に(logically)、個人主義の政治的、経済的あるいは宗教的諸教義のアクセプトを意味しない。これらへのコミットは、われわれが、政治的自由主義(political individualism)と、集合的にレッテルをはっている、政権の正統性(governmental legitimacy)、代議制度(political representation)、政府の目的(the purposes of government)についての諸理論の否定とまったく両立しうる。同じようにまた、経済的個人主義の否定とも両立しうる。社会主義的計画の信奉者(Believer in socialist planning)は、ハインクには失礼だが、「人間の尊厳」、「自律の価値」、「フライヴァンナー」、「自己」発展」の敵ではない。社会主義的計画をアクセプトしながら、個人主義の「核心的な諸価値」(the core values of individualism)を固持することができる。「平等と自由」そして道徳や知識の源泉と根拠にかんする個人主義の哲学教義(individualist philosophical doctrines)とのあい

だにも、固有の論理的關係(inherent logical connection)は存在しない。「平等と自由」の構成分子である諸価値へのかかわりは、また、個人主義の倫理や認識論(individualist ethics and epistemology)を結果においてアクセプトしなければならぬということをも意味しない。方法的個人主義(methodological individualism)についても同様である。

宗教的個人主義(religious individualism)は、個人の信仰者は、媒介物を必要としないということ、また、自分の精神的な運命に対しては第一義的な責任をもっていること、そして自分のやり方と努力で神と自分の関係に入る権利と義務をもっているという見解として定義されるであろう。それは、宗教的教義と宗教観の両者である。また、それは、精神上の平等(spiritual equality)と宗教上の自己探究(religious self-scrutiny)を意味している。前者は、初期キリスト教において強調され、後者は、St. Augustine の Confessions において表明された。宗教的個人主義は、すくなくとも、エレミヤ記(Jeremiah)にさかのぼることができるであろう。しかし、その近代的形態は、それが、信仰による内的合理性、信者の普遍的な僧職(priesthood)によって表現された、宗教改革か

らきている。宗教改革以来、宗教的個人主義は非常に多くの形態をとった。一七世紀に、パスカルは、人間をかわいそうであわねな物として描き、理性によってではなく、心によって最初の原理の知識を得ることができ、キリスト教の概念を提起した。パスカル以後、しばしば、彼と比較され、宗教的個人主義の最も深遠で、影響力のある解説者は、S. Kierkegaardであつて、彼は、「もし私が基石に墓碑銘を望むとするなら、# 個人 ("That Individual") 以外の何も望まないであろう」と書いた。Kierkegaardは、最初の実存主義者と考えられているが、個人の私的な信仰としてのキリスト教の概念に味方し、彼が、ルター派の教会(Lutheran Church)のいつわりの画一主義と世俗的なものとみなしたものにきびしく反対した。

倫理的個人主義 (ethical individualism) は、本質的に個人の道徳観である。一七〜一八世紀において、倫理的個人主義は、倫理的利己主義 (ethical egoism) の形態をとったとみなされるかもしれない。そしてそれは、個人の行動の唯一の道徳的目的は、自分の利益である、ということであつた。このようにして、Hobbes 以後ずっと、利己的倫理の各種の言説

社会科学における KEY CONCEPT としての個人主義 (小野)

は、人間は、全体としての社会あるいは他の諸個人の利益でなくて、自分自身の利益を獲得することを追求しなければならぬと主張した。倫理的利己主義は、ホッブスと初期一七世紀の功利主義者のあいだの期間においてもっとも普及していた——もちろん、利己的な倫理と社会秩序と調和の必要とを和解させようとする問題がつねにあつた——。倫理的利己主義は、道徳の対象を、排他的に個人的なものと思定する教義であるが、一九世紀には、「倫理的利己主義」 (ethical egoism) に反対して「倫理的個人主義」 (ethical individualism) と呼ばれる教義がでてきた。倫理的利己主義が Hobbes や Mandeville に始まり、一七〜八世紀にその頂点に達したとすれば、倫理的個人主義は、そのもっとも強力で影響力のある形態は、Kierkegaard と Nietzsche においてはじまり、一九〜二〇世紀において十全な表現に到達したと考えられる。倫理的個人主義というこの教義によれば、道徳、道徳的価値、道徳的原理の源泉、道徳的評価の基準そのものの創造者は、個人である。このようにして、個人は、もっとも基本的な意味において、道徳的価値の最高の裁断者、最後の道徳的權威になる。倫理的個人主義の勃興は、道徳的確信の基礎として

のキリスト教の衰退と関係するところ大である。若干の思想家は、倫理的個人主義をこえて、極端な道徳的懷疑主義(extreme moral scepticism)に行くことにより、そして個人は自分自身の道徳をつくるということをやこえて、諸道徳は真実でないというところまで行くことにより、この情況に反応した。ニーチェは、その一人であった。ニーチェ自身は、しかしながら、ニヒリズムをのりこえ、「価値の変換」(transvaluation of values)を通して、新しい、そしてより高度な形態の道徳に達することを追求した。二〇世紀の哲学者の中で、実存主義(existentialism)が、それは別の形態をとっているけれども、倫理的個人主義の最も興味のある、最も影響力のある定式化を提供している。ニーチェやウェーバーと同じように、初期のサルトルの実存主義は宗教的確信の喪失から始まっている。以上みてきたように、宗教的、倫理的個人主義における、個人は、これ以外の諸教義と異なつて、「抽象的個人」を前提にしない。宗教の信仰者やある価値の選択者は、現実的、具体的、歴史的、社会的に規定された人間である。倫理的個人主義というこの教義の近代における解説者達であるニーチェ、ウェーバー、サルトルは、個人の考え方に及ぼす

歴史的、社会的影響を確かに自覚している。

認識論的個人主義(epistemological individualism)は、倫理的個人主義が、道徳の性質についての哲学的教義であつたと同じように、知識の性質についての哲学的教義であり、それは、知識の源泉は、個人の中にあるという主張である。デカルトの思想は、この立場からはじまり、個人自身の存在の確信——*cogito ergo sum*——から始まつた。そして、これから、デカルトは、神の真理(Gods' veracity)を想定するルートをのりこえて、外的世界と過去の世界の知識をひきだした。模範的な認識論的個人主義者は、個人の経験(the individual experience)が認識の源泉であり、すべての知識は、個人の考え方と個人が受けとめる感覚の枠内から生じると考へる、経験主義者(empiricist)である。この教義は、多くの形態をとつた。Berkeleyは、知覚しうる事物は、考え方(the mind)の外には存在しない。すべての知識は感性的認識(sense perception)からひきだされると主張した。また、Humeは、知識は、論理学や数学のよう諸思想のあいだの諸関係にもとづいているか、直接的な観察や経験にもとづかないかであると考えた。ミルは、知覚の可能性によつて

外的世界の知識を説明し、論理学的数学的知識は、経験からの高度な一般化にもとづいているというところまでに行った。二〇世紀の経験主義は、知識は如何にして得られるのかという問題より、知識は如何に根拠づけられるのかという問題に関心をもった。その中心的な主張は、その真理が、論理的に必然的でなく偶然的でそして我々が知ることができるすべての命題は、感覺的な経験を直接報告する命題にもとづき、還元できなければならない。一般的にいって、認識論的個人主義は、知識は、Wittgensteinが、「生活の形態」(forms of life)と呼んだところの産物であり、それは、公衆の世界(a public world) に対する言及によって真に検証されなければならないという、経験主義、認識論的個人主義に反対するすべての諸理論と対照されるべきである。

認識論的個人主義の個人は、定義により、抽象的である。何故なら、この教義は、社会的、文化的、言語的要素の個人の考え方や経験に及ぼすインパクトの考察を排除する。かくして、以上のべたように、デカルトや英国の経験主義者は、社会的諸関係から抽象された個人から出発する。「実体の社会的構成」(the social construction of reality) や「経験の社会的

・歴史的決定」(the socio-historical determination of experience) は、経験主義者等の理論が必然的に排除している考え方である。このような考え方が、最初にあらわれたのはヘーゲルであった。

「方法的個人主義 (methodological individualism) にかんする私の議論が正しいとすれば」(一四〇ページ) また、そこでの「個人」が抽象的であるとすれば、その教義は、理論としてはおもしろいけれど、高度に受け入れがたい、と S. LUKES はいう。「方法的個人主義」は経済学者にはかなり馴染深いけれど、あらためて説明しておこう。

方法的個人主義は、社会的現象を説明するすべての試みは、それらが、個人についての事実によって全体的に説明されなければならない、拒否されるであろうとする説明についての教義である。

方法的個人主義は、ホッブスにより、はじめて明確にされた。彼は、「合成された全体」(the whole compound) を知ることができるまえに、合成されるべき事物を知らなければならぬと主張した。何故なら、あらゆるものは、それを構成する原因によってもっともよく理解されるからである。こ

れは、若干の例外を除いて、啓蒙主義の思想家達によってとりあげられた。方法論的個人主義は、一九世紀の初頭以来社会生活の理解には、集合的現象は、個人以上に優先権があたえられるべきであるという広範圏の思想家に直面した。フランスでは、Saint Simon、Comte を経て、Espinas から

Durkheim がそうであった。Comte は、幾何学の面が、線に分解され、そして線が点に分解されると同じように、社会は、個人に分解されないと考えた。Durkheim の社会学は、方法論的個人主義の否定の上にきづかれた。ドイツでは、この傾向は行きわたっており、歴史学、経済学、法律学、心理学、哲学のようなすべての社会科学がそうであった。マルクスとヘーゲルの両者は、同様に、近代の社会学の主流におけるように、方法論的個人主義の否定者であった。だが、Max Weber は、彼の死の直前に書いた手紙で、「もし私が、社会学者になるとしたら、それは、主にわれわれのあいだに依然としてしみついている集合的概念のスペクトルをやくばらにするためである。換言すれば、社会学自体は、一あるいはそれ以上の分離した個人から出発することができるのみで、それ故、厳格に個人的な方法(individualistic methods)を採用

しなければならぬ」と書いた。功利主義者は、「社会現象の法則は、人間の行為や情熱以外の何ものでもないし、ありえない」、すなわち、「個人の人間の性質の法則」であると主張した J・S・ミルと同意見だった。

方法論的個人主義の論争は、多くの異なった分野でおこなわれた。経済学上では、ドイツ歴史学派と C・メンガーとオーストリア学派とのあいだの論争、また、歴史哲学者間の論争、社会学者と心理学者とのあいだのつきることのない論争、Durkheim と Gabriel Tarde との間の記念碑的な論争がそうである。このような論争の解決の試みもなされたけれども、たえずくりかえしおこっている。その例としては、方法論的個人主義を擁護する Hayek や Popper, Watkins の論争的な著作で惹起された論争などがある。

ハイエクはいう。

個人の行動の理解を通して以外に社会現象を理解する他の方法はない。⁽²⁾

同様に、ポパーによると、こうである。

すべての社会現象は、とくにすべての社会制度の機能は、常に、諸個人の決定、行為、態度等々から生じるものとして理解されるべきである。⁽³⁾

ワトキンスの方法論的個人主義の原理によると、

社会の究極的な構成要素は、人々の気質や制度の理解に照らして多少ともそれにふさわしく行動する個々の人々である。あらゆる複雑な社会情況、制度あるいは出来事は、諸個人の特殊の情況 (partial configuration of individuals)、気質、地位、信念そして肉体的条件と環境の結果である。他の大規模な現象(たとえば完全雇用)によって大規模な社会現象(たとえばインフレーション)の未完成で中途半端な説明が存在するであろう。しかし、われわれは、個人の気質、信念、資質や内的諸関係についての言明から大規模な現象を帰納するまでは、われわれは、このような大規模の最も深い説明に達しなかったであろう……方法論的個人主義が、人間が歴史において唯一の能動的要因であると想定されると意味するならば、そして、社会学的全体主義 (sociological holism) が、若干の超人的作用要因あるいは諸要素がすくなくとも歴史において作用していると考えることを意味するならば、その場合、これらの二つの択一物は消耗的である。(4)

方法論的個人主義に対する攻撃は、主にそれが、社会的諸力、社会の構造的特徴、制度的諸要因等々を排除しているという点にある。この論点は、周知の事柄であろう。

S. LUKES の立場は、個人主義の中心的な四つの思想にコミットすることは、上述してきた抽象的個人主義、宗教的、倫理的個人主義、方法論的個人主義、これから言及する政治

的個人主義と経済的個人主義の既存の諸教義を受けいれよと要求しているのではなくて、反対に、「私は……積極的に大胆なテーゼを前進させたい。もし、われわれが、これらの価値(個人主義の諸価値——小野)が大切であると考えらるならば、これらの数多くの思想や教義を明示的に拒否し、他の思想を採用しなければならぬ」という立場である。

近代の民主社会の形式上の法律的フレームワークは、抽象的個人主義の守護者である。それは、法の前では形式上の平等、非合法あるいは恣意的なとりあつかいからの形式上の自由を提供した。このことは、決定的に絶対必要なことであつた。しかし、平等と自由を真剣に考えるならば、それは、乗り越えられなければならない。それは、具体的、社会的規定における非抽象的個人観 (a view of unabstracted individual) を基礎に達成される。その具体的、社会的規定は、人間は、社会的秩序の中でとりあつかわれ、生活していることが要請されること、また、人間を、尊厳を所有するものとして、自律を実行できるものとして、私的領域内で価値ある活動に従事し、いくつかの潜在能力を発展させることができるものとして、とりあつかうことが要請される。

政治的個人主義 (political individualism) と経済的個人主義 (economic individualism) は、歴史的には進歩的な役割を果したけれど、現代では、乗り越えられなければならない。

政治的個人主義は、正確に、抽象的個人を前提している。

それは、「市民」(citizens)である。この見解においては「市民」は、「自覚のある独立した人物」(independent centers of consciousness)で、即ち、独立しておりかつ合理的な人間であり、自分達自身の欲望と選好を生み出す唯一の人間 (the sole generators) であり、自分達自身の利益についての最良の判断 (the best judges) である。政治的個人主義を構成する諸思想は、つぎのとおりである。第一は、「市民」の個人的にあたえられた同意 (consent) にもとづく政府観 (a view of government) である。一七～八世紀の社会契約理論によれば、

この同意は、政府の制度より時間的に前にあるものとして提起された。一九～二〇世紀の自由主義者は、自由選挙で記録された連続的な同意の社会契約説のために、この虚構を放棄した。第二は、これと関連するが、秩序あるいは社会機能あるいは社会階級の代議制としてでなくて、個人的利害の代議制としての代議制観 (a view of political representation)、第三

に、自由放任に対する明確なバイアスをもち、そして、合法的に市民の欲望に影響をあたえたり、変更したり、権利を放棄したり、侵害したりするであるような思想に反対しながら、個人の欲望を満足させ、個人の利害が追求されるよう、そして個人の権利が保護されるようにできるように制限するものとしての政府の目的観 (a view of the purpose of government) である。これらの思想の源泉は、古代や中世の政治思想に発見されるけれど、より個人主義的な言説は、ホブズ、ロックそしてルソーからきており、啓蒙主義において最も明確な表現をとった。

「政府に対する同意」についての個人主義の観念は、政府の合法性が獲得される手段における多くの方法や、経路に対して敏感であるすべての人々によって反対されている。保守主義者、多元論者、多くの社会学者は、この合法性の基礎を「同意」と呼ぶのを好む。マルクス主義者は、それをイデオロギーと虚偽意識の上手なつけこみと注入によってしている。個人主義者の代議制観は、部分的利害 (sectional interests) を、妥当な単位 (relevant units)——前近代的政治主義的においては地域共同体、階級 (estates)、階層、地位、そ

して今日では、機能的、経済的、職能的グループ、そして最後に階級 (class)——とみなす理論と対照的である。マルクス主義者は、自由民主的な代議制度は、それ自体、資本主義社会における階級衝突をかくす見せかけであると考える。個人主義の自由放任の政府目的観は、個人の諸権利の保護として個人の利益の追求のために最大の範囲を許すより以上のもっと大きな積極的な政府の活動を構想するあらゆる政治理論と対照的である。これらの理論は、いずれの場合も、個人の権利と利益の内容についてもっと社会的観点をもつ傾向をもっている。この種の理論は働く権利や最低賃金のような諸権利また教育や福祉のような諸利益の促進のために、国家はもっと activist で interventionist になる必要があるという。このような理論は、私的満足の個人的追求と区別される社会的あるいは共同体的目標の達成において国家が決定的な役割をもつべきだという点において、個人主義を乗りこえている。

経済的個人主義 (Economic Individualism) は、もっとも簡単にいえば、経済的自由 (economic liberty) という信念である。教義として、それは、ある一定の文化的に規定された行動のパターン (たとえば、極大利潤の追求とか、マックス・ウェーバー

が、傾向的に「合理的な経済行為」と呼んだところのもの) を合理化、また、このような行動が展開される制度や手続の合理化である。このような「制度と手続」(The institutions and procedures) は、ウェーバーはつぎようなリストにした。合理的な資本計算の基準、自律的な産業企業による物的生産手段の充当、労働力と商品における自由市場、合理的な技術、計算規則、市場で労働用役を売らざるを得ない労働者をともなった「自由な労働」そして経済生活の営利化。経済的個人主義は、教会であろうと国家であろうと、経済的な規制に反対する必然な結果としてできた仮定を意味する。

M・ウェーバーやW・ゾンバルト以来、経済史家や社会学者は、いつ、いかにして、西欧において、このような体制が出現したのかを、とくに、プロテスタンティズムの諸形態に関連して、研究した。しかしながら、経済の調和的な自然秩序観をともなつて、一八世紀の中頃からは、英国におけるA・スミスやD・リカードの業績、また、フランスでは、一八世紀後半の重農主義者の業績があらわれ、このような体制の正当性は、一貫した経済理論を利用することができるようになった。経済的個人主義は、私的財産、市場、生産、契約、

そして交換の自由をして個人の足かせのない利益にもとづく自然発生的な経済体制は、大体自己調節的な傾向をもつということ、及び、それは、個人の最大満足をもたらし、個人的そして社会的進歩をもたらすということを主張する。経済理論と規範的な教義(a normative doctrine)の両者になった。ある意味で、A・スミス以来の非マルクス主義の経済学の全歴史は、政治的、社会的要因から抽象された、競争的、私的企業経済のモデルの sophisticated に彫琢されたものとみなすことができる。

このようなシステムのもっとも十全なもつとも明確な一九世紀のモデルは、周知の一般的均衡理論の形で提示されたレオン・ワルラスの『純粹経済学要論』とアルフレッド・マージナルの『経済学原理』によって展開された。二十世紀の複雑でエレガントな新古典派経済理論は、この伝統のいっそうの発展にすぎない。しかしながら、これらのすべての経済学者が、経済的自由放任の規範的教義を採用した訳ではない。ウェーバーは書いた。「純粹経済学は、政治に関心をもたない(apolitical)」、没道徳的価値判断("nonmoral evaluations")を主張し、そしてその起源において「個人的」である理論であ

る。しかしながら、極端な自由な商人は、経済的自由放任を、自然の実体、即ち、人間の愚かさによって歪曲されない実体の十分な姿として考える、そして彼等は、それを道徳的命命——根拠のある規範的理想として——として主張しはじめた。このことからすれば、純粹経済学は、実証的分析に用いられる便利な理想的な型なのである。⁽⁵⁾「価値自由」の伝統的な主張にもかかわらず、現代の新古典派経済学を含めて経済学は、資本主義の核心的制度(the core institutions)——私的財産、市場、自由競争等々——を効率と平等の必要性に照合するものとして、提示する傾向にあり、規範的である。このような議論は、Gunnar Myrdal によって強力に擁護されてきた。彼はこう。

Thus the theory of 'free competition' is not intended to be merely a scientific explanation of what course economic relations would take under certain specified assumptions. It simultaneously consists of a kind of proof that these hypothetical conditions would result in maximum 'total income' or the greatest possible 'satisfaction of needs' in society as a whole. 'Free competition' thus on logical and factual grounds becomes more than a set of abstract assumptions, used as a tool

in theoretical analysis of the causal relations of facts. It becomes a political desideratum.⁽⁹⁾

ミススは、後の時代において、経済活動に対する多数の規制に反対したけれど、原則的に (on principle) 経済に対する国家の介入に反対しなかった。古典派経済学者は、一般に、公衆衛生、健康、労働条件のようなある形態の国家の干渉に賛成した。彼等は、国家の干渉を信用していないけれども、もっとも強い意味での経済的個人主義の純理論一点ばりの信者ではなかった。教条主義的経済的個人主義者は、Herriet Martinau のような政治評論家やロンドン・エコノミスト、そして一八三〇年代の貧民救助法に抗議し、一九世紀を通じて、労働者の結束と国家の福祉供給の成長に反対した自由党の政治家達、それにイギリスの Herbert Spencer、フランスの Frédéric Bastiat、そしてアメリカの社会タウイン主義者 (the Social Darwinists) であった。

現代において、極端な経済的個人主義のもっとも体系的で sophisticated な弁護者は、Ludwig von Mises や Milton Friedman、それと F. A. Hayek である。彼等は、経済的個人主義 (彼等によれば「真の個人主義」(true individualism)) を、

社会科学における KEY CONCEPT としての個人主義 (小野)

「効果的な競争市場」を保存する問題とみなしている。彼等の議論は、かつての所謂「自由放任」(laissez-faire) の政策でなくて、政府は、価格メカニズムや競争が保護され、促進されるようなフレーム・ワークを提供すべきであると要求しているのである。この種の見解は、もちろん、思想的には、自由放任的自由主義 (laissez-faire liberalism) からきているけれど、それは二〇世紀の福祉自由主義 (welfare liberalism) に直面した、一種の defensive な保守主義を示している。それは、計画、官僚化の危険としてみなされるものに対する二者択一物としての規制されない資本主義というきえつつある理想をさししめしている。政府による再分配と福祉政策の履行は、ハイエクには、このことは、まさに「隷属への道」(road to serfdom) へのステップとみるのである。フリードマンは、政府は、経済を成功裡に管理することができるかどうか疑問をもち、たいていの社会的諸サービスを経済的に非効率なものとして批判する。彼は、かわりに、「負の所得税」を考え、貧者に money をあたえることを擁護している。ハイエクは、経済計画の廃止、労働組合の力に対するきびしい制限、累進課税の徹廃、計画や利子管理の中止、国家による

直接的な教育供給の縮小、高等教育への進学の基準としての富の復活、保護政策の停止を擁護する。これらは、現代におけるもつとも強力な経済的個人主義の含意である。だが、著者 S. LUKES は、「この要求はよりいっそう時代錯誤的(anachronistic)である」と論評する。しかし、このような経済個人主義の考え方は、現代の正統派新古典派経済学の主流における暗黙の要求なのである。

政治的個人主義と経済的個人主義との間には密接な連鎖が存在する。両者とも、抽象的個人を前提条件としている。しばしば同一の抽象的個人——合理的、計算的、効用極大、非利他主義——を前提とする。一九世紀の自由主義者は、政治上において、経済学上と同じく、行為の源泉は、合理的、独立した個人であった。多くの場合、議論の運び方は、同じで、明確なしかも対立する欲望をも抽象的個人から、演繹的に推論することができる。初期の功利主義者は、特に、彼等の方法を経済学と政治学に応用した。ただ J・S・ミルは、このような方法は、経済学は適用できるけれど、政治学には応用できないという議論であった。政治的個人主義者にとつては、政府というものは、個人の経済的利益を、代表するも

の、保護するもの、促進するものとして考えられ、ロックからハイエクまでこのように考えていた。政治的個人主義も経済的個人主義も、論理的、概念的に、宗教的、倫理的、認識論的個人主義と結びつかない。しかし、上述したことから分るように、経済的個人主義の場合、特に、方法的個人主義の教義と、明白な親戚関係がある。

平等と自由との関連において、宗教的倫理的、認識論的等の個人主義について若干補足的説明をしておこう。宗教観には、広い意味で、二つの見解が存在する。一つは、宗教的な信仰や実践は、自律的な人間活動や自己発展と十分両立する、それ故個人主義の本質的な構成要素とみなすことができるかもしれないという見方。もう一つは、宗教は、究極的には、一組の illusion である。「(「まらな」智慧) (incidental wisdom) において、いかに深く、いかに複雑で、いかに豊富であろうと、自分自身、自分達の状況の自覚の完全な発展、人間の力の十分な発展と両立しない。前者では、宗教は、人間がのりこえることを必要としない、あるいは、できない、あるいは、のりこえることを求めるべきでない人間の条件の側面である。後者では、宗教は、人間の幸福を欺くので、

宗教の廃止は、真の幸福のため必要であるというマルクスの
観察と意見を共有する。

平等と自由は、究極的には、倫理個人主義と両立するの
か。自分自身や自分の状況の自覚を基礎にしての自己決定と選択
である「自律」と、倫理的個人主義における極端で、妥協し
ない道徳的多元論とのあいだは重要な相違がある。「自律」
は意識と批判的省察をとまない、合理性に訴えるが、上の選
択が、究極的に非合理性であるとすれば、その行使は、いか
にして自律的であるのか。

個人主義の諸価値へのかかわりと認識論的個人主義の受け
いれあるいは拒否のいずれかのあいだには明白な関係はない。
しかし、方法的個人主義は異なる。方法的個人主義は、
理論的にもせまなく、社会的、政治的に regressive であるか
ら拒否されるべきものである。平等と自由を真面目に考察す
るなら、それらが実現され維持され、増大される条件を追求
しなければならない。たとえば、人が、もし、平等に関心を
もち、平等を増大させ、自律と自己発展を、社会の全部門を
通して最大にすることに関心をもつなら、階級とか階層、地
位を決定する社会構造的決定因子を研究しなければならない。

社会科学における KEY CONCEPT としての個人主義 (小野)

このように、社会学的、社会心理学的調査が、平等で自由な
社会変動の本質的な前提条件である。方法的個人主義は、
このような変動への研究を排除しているのである。

S. LUKES は、個人主義の諸価値を真剣に考えるなら、
以上言及してきた、個人主義のほとんどの諸教義を放棄せざ
るを得ないと考える。個人主義の核心的部分の価値を維持す
ることと、これまでの既存の個人主義の諸教義を否定するこ
とは両立するのである。「個人主義の諸価値を実現する唯一
の方法は、社会主義の人間の形態を通してである」(二五七ハ
ーシ)。S. LUKES が、こうでいっている「社会主義」は、
現実的に説得力のなくなったソ連をはじめとする既存の社会
主義をさすのではない。

(1) This is cited in E.K. Hunt and Jesse G. Schwartz
(eds), *A Critique of Economic Theory* (Penguin Educa-
tion) London, 1972, p. 11. なお抽象的個人概念の批判は
マルクスの『資本論』をはじめとする若干の文献で発見する
ことができる。ここでは、引用することを省略しておきた
る。

(2) F. A. Hayek, *Individualism and Economic order*, Lon-
don, 1949, 1964, p. 6.

(3) Sir K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*,

London, 1962. Vol. II, p. 98.

- (4) J. W. N. Watkins, 'Historical Explanation in the Social Sciences', in P. Gardiner (ed.) *Theories of History*, p. 113.

- (5) M. Weber, 'The meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics'

- (6) G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, tr. by P. Sreeten, London, 1953.
(一九七八年八月一七日)

共同研究室

昭和五三年度第一回研究会(五月十二日)

▼テーマ ガルブレイスの学説史方法論
報告者 浜崎正規氏

(報告要旨は第二十七卷・第三号に掲載の予定)

昭和五三年度第二回研究会(六月二日)

▼テーマ 言語と文化比較
報告者 猪谷寛氏

報告要旨

Ⅰ 差異と同一について

音韻学上、以下の如き事実がある。

例えば、日本人の耳に「あ」と聞える音素が、英語には四種類ある。すなわち、[æ][a][ʌ][ə]の四つである。(正確には四

と[a]は、強勢のあるなしの差に過ぎず三種類とも言ってもよい。)その結果、英語学習初期の段階にある学習者には、例えば、次の語は、全て同一に聞え、その差異の識別は不可能である。