

真の個人主義人間観と社会観への 歴史的展開

白 石 浩 至

目 次

- I. 序説
- II. 個人主義の遠源
- III. 真の個人主義の人間観
 - (1) J. ロックと B. マンデヴィル
 - (2) D. ヒュームと A. スミス
- IV. 結論にかえて
注

I. 序 説

近年、F. A. ハイエクや M. フリードマン等の新自由主義者に対する評価が改ためて著るしく高まってきている。

戦後、特に1970年代以降、我々は多くの深刻な経済問題に直面してきている。スタグフレーション、石油危機、高い失業率、環境問題、資源不足問題、南北問題、国家財政の赤字化、経済摩擦など、これら経済的次元だけでは解決できない非常に困難な問題群が発生してきている。たとえば、石油ショックの前と後の日本経済の変化¹⁾は、「量」の経済から「質」の経済、企業の行動原理においては規模の利益から多様化の利益へ、政府の性格は大きな政府から小さな政府へ、金利体系は規制金利から自由金利へ、通貨制度も固定相場制から変動相場制へと移行した。このような傾向は総括的に言えば、自由主義経済への転換、あるいは復活という見方ができる。

また、イギリスにおける1979年からのサッチャリズム、アメリカでは81年か

らのレーガノミックス、日本では臨時行政調査会による行政改革、三公社の民営化なども、そうした傾向のあらわれである。このような背景には石油危機による高いインフレーションや福祉国家追求による財政危機という状況が考えられる。一方、経済学においても前述のような諸問題に対して、大戦後の経済運営に主動的役割を果たしてきたケインズ経済学が有効な政策や解答を出し得なくなった状況を背景にマネタリズムを中心とする自由主義者の経済学が台頭してきたのであり、サッチャリズムもレーガノミックスもマネタリズムを理論的背景に保持している。

こうした現実経済の上からも、また経済学上からも、自由主義の潮流は必至である。この潮流、あるいは市場原理の経済の再導入の効果や成功の鍵を握るのは、自由の主体者である個人であり、その個人のもつ個人主義観である。「新人類の眼には最早＜社会＞はなく、言わんや＜国家＞はないと言はざるを得ないような最近の若年層の風潮は、戦時中の誤った民族意識の独善の高揚に対する反動でもあろうが、この反動に乗った戦後の誤った個人主義教育と個人主義社会形成への無反省とが、いわゆる新人類を生み落としたものに外ならない。それと同時に物質的豊饒を国民に与えることが政治の目的、国家の目的と考えて来た戦後の物質主義の落し子でもある。」²⁾と紅林教授が指摘されているように、経済社会に生きる個々人の中に社会と個人、また個人と個人関係・調和を明確に自覚させなければ、いかなる優れた思想・政策でも悪弊のみが色濃く現出してしまふであろう。

たとえば、一つの例として民主主義制度とケインズ政策の場合があげられる。現在の財政赤字の問題は、ケインズが1930年代の大不況を背景に不況期には予算を赤字にしても公共事業などの政府支出を拡大して、雇用を創出し有効需要を増加させることが必要だと主張したこと³⁾、今日の財政赤字の遠因があるの一応考えることができる。しかし、ブキャナンが、「ケインズ派の経済政策論は政治的民主主義制度の中で適用される場合に固有の偏りを生む」⁴⁾と論じているように、ケインズの財政政策理論の正否よりも、その政治的前提が間違っていると指適することも極めて重要なことである。「ケインズの政治的前提

は、個人的にはエリート主義者で、かれの理想的世界では、政策決定が少人数の啓発的賢人グループによって行なわれることになっていた。』⁵⁾ と、ブキャナンが述べているように、ケインズは経済政策が政治的な圧力と無関係に行動するような少人数の啓発的エリート・賢人によって運営されるべきであると考えていた。それはケインズ自身が両大戦間に果たした立場を考えれば、十分に理解できるところである。ところが、実際の民主主義政治体制においては、選挙民の要求に敏感な政治家たちが政策を決定してしまうのであり、そうした人気商売的な政治家にとっては、ケインズの予算均衡の原則破壊は支持獲得の格好の手段とされ、財政の締りをなくし財政赤字を発生しやすくさせてしまった。

以上のような、ケインズ経済学への不信や現代の民主主義制度に対する幻滅が、新自由主義の潮流（とりわけ F. A. ハイエク）への期待を高めていると言える。新自由主義 (neoliberalism) は、自由の価値の重視、政府の役割、全体主義への反対などを特徴とするが、これには W. オイケンや W. レプケのオルドー学派、ハイエクなどのオーストリア学派、フリードマンらのシカゴ学派と、大まかに三つの流れがある。それぞれの学派の主張には微妙な相違が存在するが、「新自由主義の思潮は、ことに西ドイツにおいては実践と結びついてきた。戦後、『社会的市場経済』の名のもとにエアハルトによって指導されてきた西ドイツの社会・経済政策がそれである。新自由主義者は自由資本主義の擁護者ではなく、かつての自由主義を厳しく拒否するのが普通である。かつての自由主義は、第一に、支配の自由も放任された『非社会的』な市場経済であり、第二に、その結果として進行した集中化や都市化とともに、生活の基盤を奮われて浮動し、安定をもっぱら国家に求める群衆の生活をもたらすことになった、と非難される。新自由主義は、こうして、資本主義対社会主義といった通俗の観念を斥け、レッセフェール体制といっさいの中央管理体制の双方の否定のうえにたって、『根本的に新しい』『第三の道』を求めようとするものである。』⁶⁾ こうした自由主義の思想と同様に西欧の近代社会において車の両輪の如く進展したのが、個人主義というタームであり思想である。しかも、この二つの言葉はほぼ同年代（1820～30年代）に西欧諸国に定着している。但し、自由

主義という言葉が概ね積極的な価値を表す思想あるいはイデオロギーとして理解され受容されたのに対し、個人主義という言葉は、田中治男氏の解説によれば、「当所、特にカトリックの聖職者によって、プロテスタント的自由を表現するものとされ、プロテスタントは統一のカトリシズムに、個人主義は社会主義に還帰しなければならない、といった文脈において用いられていることである。」⁷⁾と述べられている。このように考えれば個人主義は、自由主義の反対者によって否定的意味合いで使用されているのである。また、この点についてハイエクも、『個人主義』という言葉も『社会主義』という言葉もともに、もとはといえば、近代社会主義の創設者たるサン・シモン主義者たちの創造である。」⁸⁾と認めているが、ハイエクは言葉の起源のみに本来の意味を限定するのではなく、個人と社会の関係を通して個人主義に積極的価値を附与し、そこに個人主義の本義を提示しようとしているのである。

こうしたことは、K. マンハイムが、「同じ言葉や概念でも、異なる状況に置かれた人びとによって用いられるときには、しばしば非常に異なった事柄を意味する」⁹⁾と指摘しているように、個人主義という言葉も例外ではない。ハイエクも、同じような趣旨のことを次のように論じている。「われわれが会う困難は、流布している政治用語がおそろしく曖昧であり、同じ用語が異なる集団にとってはほとんど反対のことをしばしば意味することさえあるという周知の事実だけではない。それよりもはるかに深刻な事実がある。すなわち、実際には互に矛盾して和解できない理想を信じている人びとを、同じ言葉が結合させるようになることが数多くあるのだ。——（中略）——この点に関して、『個人主義』は政治用語のうちで最もひどい受難者である。『個人主義』はその反対者たちによって歪められて、似もつかぬ戯画にされた。」¹⁰⁾こうした原因は、個人主義がどこまでの範囲（例えば、M. S. ルークスの個人主義の諸類型）¹¹⁾を意味している概念なのかよく分からないままに使用されてきたからかも知れない。そこで、この論文においては、濫用され誤解もされてきた個人主義を、それでも新自由主義の立場にたって擁護しようとするハイエクの True Individualism と呼ぶ個人主義の概念の形成史を、ルネサンスや宗教改革以降

の近代社会思想の中にみられる人間観や人間像を中心として俯瞰しようとするものである。

Ⅱ．個人主義の遠源

個人主義の言葉の意味は、「一般的には、国家・社会团体など、なんらか全体的なものに対して、一般に個人の重要性・優越性を主張する人生態度・教説・世界観」¹⁾をいう。このような意味から述べれば、ギリシア哲学あるいはそれ以上にまで歴史的にはさかのぼらなければならないであろう。しかし、ここで取り扱う個人主義は徳永恂氏の言葉でいえば、「狭義の歴史的・具体的意味であり、それはルネサンス以後にはじめて成立する『個人』を基本とした『近代個人主義』を指し、中世以来の教会・国家などの伝統的権威に対して、個人の権利と価値と自由とを積極的に主張しようとする近代市民の生活態度である。」²⁾

ルネサンス以後に初めて成立する近代市民の生活態度を個人主義という言葉で表わすことについて、A.ド・トックヴィルが述べているように、「われわれの父たちは、今日われわれが鑄造して用いるようになった個人主義という語をもたなかった。なぜなら、当時は集団に所属しないような、また自分を絶対に独りであるとみなすような個人は実際存在しなかったからである。これに反して、フランス社会を構成している無数の小集団は、ただ自分たちのことだけ考えていた。こう表現してよければ、それは一種の集団の個人主義であって、これが今日の真の個人主義に魂を準備したのである。」³⁾と。近代に先立つ中世社会の人々のうちには、集団と個人との関係についての自覚と葛藤とが存在し、特に人間の尊厳についての思想や人間と神との関係についての考え方が、近代市民の個人主義的生活態度の確立に向って発展していったものと考えられる。

そうした近代のはじまり、あるいは近代市民の誕生以前の中世の社会構造⁴⁾は、並存する種々の中間集団の強さを特徴とする構造原理を持っていたのである。その中間というのは一次的には、国家と個人とのあいだを意味し、二次的

には、キリスト教の神およびイエスと信者個人との間を意味する。代表的な中間集団としては、一般に拡大家族、村落共同体、荘園、自治都市、ギルド、地区の教会などが挙げられる。そして、その強さという程度概念は二つの意味を含んでいる。一つは外界に対して集団の構成員の利益を保護し、成員を代表する程度であり、他の一つは集団の成員がみずからを集団と一体化する所属感情の程度であって、集団の対外的な強さと内部的な強さの両方をそれぞれ表わしているのである。こうした国家と個人のあいだの中間集団の強さが、外的要因や内的要因によって弱体化される、あるいは、国家と個人の両方がみずからをしだいに中間集団から解放してゆく過程が、近代社会成立の歴史であるといえるわけである。

さて、そうした中世的社会講造の中から、近代的個人がしだいに成立してくる大きな要因として、ルネサンスと宗教改革とが掲げられる。ルネサンス(Renaissance)は14～16世紀に、イタリアの都市国家における古典古代文化への研究に端を発し、ヨーロッパ各地に波及していった文芸復興であることは周知のところである。そこでは、人間の尊厳や人間性の尊重を求めるヒューマンイズム(humanism)が起こり、世界と人間の再発見や抑圧された自由な精神の復興を目標とし、芸術や技術などの分野に新しい成果をもたらした。一方、宗教改革(Reformation)は、16世紀のヨーロッパに起ったキリスト教の革新運動である。これも周知のように、1517年ドイツのマルチン・ルターがローマ教会の腐敗を攻撃したことから始まり、やがてフランスのカルヴァンの予定説の教義に立つ禁欲的宗教生活実践の主張となって、社会生活の全面的改革に発展していった。

ルネサンスにおける近代的個人の萌芽は、その根本的精神となっているヒューマンイズム(humanism)の中に見い出される。たとえば、ピコ＝デラ＝ミランダは、「おお、アダムよ。汝には一定した住所をも、固定した相貌をも、特殊の機能をも与えなかったが、これは汝が、汝の意志と判断とに従って、いかなる住所をも、いかなる相貌をも、いかなる機能をも、思いのままに占め、かつ、もつことができるためである。他のすべての被造物の性格が限られており、

指定された法則のうちに束縛されているのに、ひとりの汝のみは何らの制限によっても束縛されていないが、これは汝が、汝の自由にまかされた意志に従って、汝の性格を形成することができるためである。」⁵⁾ このピコの人間の自由の尊重は、中世の教会や封建社会の身分制度の束縛からの人間の解放を教え、人間が自由意志をもつことこそ大切であるとし、そこに人間の尊厳性が存在すると主張したものである。

マキアヴェリも次のように言っている。「運命と人間の活動について、もともとこの世のことは、運命と神の支配にまかされているのであって、たとえ人間がいかに思慮を働かせても、この世の進路を修正することはできない。いな、対策すら立つものではない。と、こんなことを、昔からいまに至るまで、多くの人が考えてきたことを、私もけっして知らないわけではない。——（中略）——だが、われわれ人間の自由な意欲⁶⁾は、どうしても失われてはならないものであって、かりに運命が人間の活動の半分を思いのままに裁定することができるとしても、すくなくともあとの半分近くは、運命もわれわれの支配にまかせているとみるのが真実であろうと私は考える。——（中略）——運命は、冷静な行き方をする者より、こんな人たち（用意周到であるよりはむしろ果断に進む人たち）に従順になるようである。要するに、運命は女性に似て、若者の友である。つまり、若者は思慮は深くなく、あらあらしく、きわめて大胆に女を支配するからである。」⁷⁾ と。このマキアヴェリの言葉は、「人間は運命の力を予見し、自らの手でその運命を改善することができることを主張している」⁸⁾ ものであるが、「ルネサンス人は、中世の運命の共同体の一員から脱して自己の力によって自己の固有の運命を切りひらいてゆくことのできる独立人としての資格があることが規定された。そしてこの運命の開拓者は彼が対立している外界に対しても働きかけ、それを自己の意欲に従って加工できる、と考えられるにいったのである。」⁹⁾ このように、ルネサンスは、自由や自主性などの近代的個人の特質を人間に芽ばえさせ、中世の社会構造の共同体的な中間集団の強さを弱体化させ、集団の束縛からの人間の解放を促す一つの系統的・基本的動機になったのである。

一方、宗教改革における近代的個人の崩芽、あるいは、中間集団の弱体化は、中世の絶対的権威であったところのローマ教会の束縛から解放されて、個人の良心をもって『聖書』に立ち返るところに真のキリスト教の精神を見い出そうとする運動のなかに現られる。宗教改革は、1517年にルターが免罪符に対する「95カ条の提題」をヴィッテンベルク城教会の扉に発表したことに端を発しているが、ルターの主張は¹⁰⁾、人が「義とされる」——神によって義しい人間であると認められる——のは、ただ内面的な信仰だけによるものであり、道德的善行や sacrament の儀式によるものではないということ（万人祭司主義）と、聖書を「神の言」として、すなわち、信仰の根源である神の恩寵と、信仰の内容としての神の真理とが啓示されたものであるとして、これを至上のものとして尊重したこと（聖書主義）である。こうした主張は、中間集団としての教会の諸制度や儀式と明らかに対立すると同時に、日常の世俗的な生活とそれを支える職業ないし職業労働の重視となって、庶民・農民のなかに急速に広まったのである。それは、『キリスト者の自由』で述べているような、「私は次の二つの原則をあげてみたい。キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な主人であって、だれにも従属していない。キリスト者はすべてのものに奉仕する僕であって、だれにも従属している。」¹¹⁾ という教えは、人間の自由と主体性を、そして教会という権威的集団からの解放を目覚めさせ、また、「キリスト者は自分自身のうちに生きるのではなく、キリストと自分の隣人において生きる。すなわち、キリストにおいては信仰を通して、隣人においては愛を通して生きるのである。彼は信仰によって自分を越えて神へとのかかり、神のところから愛によってふたたび自分のもとへとくだり、しかも、常に神と神の愛のうちにとどまる。」¹²⁾ ことを強調することによって、教会の仲介をたち切って、個人と神との直接の結びつきを国民に訴えかけたのであって、そこに個人としての人間を自覚させ、その尊厳性を認める態度を促進させることになったのである。

Ⅲ. 真の個人主義の人間観

(1) J. ロックと B. マンデヴィル

ルネサンス及び宗教改革における近代人的な個人の自覚の萌芽は、そのまま直ぐに今日的な近代人へと展開はしなかった。ルネサンス及び宗教改革は、先に述べた中世的な社会構造における中間集団（特にギルドや教会）の対外的な強さと内部的強さを弱体化させていく契機には成り得たが、個人を個人と結びつけて次代の社会形成の有力な構成要素にまでするには至り得なかった。その理由は、ルネサンスや宗教改革を背後で支えたものに原因があると考えられる。ルネサンスを経済的に支援したのは富豪商人であったし、宗教改革を支援したのは教会に対立する国家・諸侯であった。ルネサンスにしる宗教改革にしる、そこで実際に積極的・指導的役割を演じた人々には、そうしたある特定の集団の経済的・政治的援護が存在していたのである。また、民衆が自立・独立する上において必要な経済基盤が脆弱であった。そこに個人を自立させ独立させ社会形成の主体者に発展させるほどの影響力を保持し得なかった原因があるのである。それ故に、教会勢力の衰えと入れ代わって、常備軍と重商主義政策に基づく絶対主義国家が勢力を延ばしてくることになった。したがって、近代的個人は次に専制君主国家との対決を余儀なくされたのであった。その戦いが市民革命であり、その革命の基調となっている思想は、ルネサンスや宗教改革にみられた人間、あるいは個人の自覚・自立・尊厳という視点から、人間の本質的性質や個人と個人を結合せしめるような人間観・人間像などの人間の内面を観察・思索する視点へと移行して行った思想であった。そうした代表的な思想家が、ホブズ、ロックやルソーである。

絶対主義国家を崩壊に導びいた市民革命やアメリカの独立戦争の思想的支援をなしたのが、ジョン・ロックの思想であることは一般に認められているところである。ロックの思想における人間観・人間像には、「人間は、自然に奉仕するもの、自然を解明するものとして、自然の秩序について実際に観察し、あるいは精神によって考察したことだけをなし、理解する。それ以上のことは、

知らず、またなすこともできない。」⁴¹⁾という F. ベーコン以来の経験論的立場に立っている。ロック自身も、『人間知性論』において、「私が論を進める際、原理とするものが真であるかどうか、私はただ人々自身の先入見にとらわれない経験と観察に訴えることができるだけであり、これが原理のために私の言おうとするすべてである。」⁴²⁾また、「心は、言ってみれば文字をまったく欠いた白紙で、観念はすこしもない——（中略）——どこから心は理知的推理と知識のすべての材料をわがものにするか。これに対して、私は一語で経験からと答える。この経験に私たちの一切の知識は根底を持ち、この経験から一切の知識は究極的に由来する。」⁴³⁾と論じており、経験論の立場に立脚していることが明らかである。

このような立場に立って、ロックは人間の他の生き物に対する優位性を知性におく。「およそ人間を人間以外の感覚できる存在者の上に置いて、あらゆる点ですぐれさせ、支配させるものは知性であるから、知性はまさにその貴さから言って絶対確実に、研究の労に値する主題である。」⁴⁴⁾と述べ、知性の優位性とその研究の有益性を指摘した。知性⁵¹⁾について、「知性は目に似て、事物をただ自分の見るところで判断しますから、見いだしたことを喜ばないわけにはいきませんし、見いだされないものは知られませんから、残念がることも少ないのです。で、施物かごに頭を下げてしまわず、貰った説の切れはしに甘んじて怠惰に暮らさず、自分自身の考えを働かせ、真理を見だし、追う者は、〔なにを手に入れようと〕狩りする者の満足を失わないでしょう。追求のどの瞬間にも、骨折りはある心地よさで報われ、大収穫をひどく誇れないときさえ、時間を浪費しなかったと当然思うでしょう。」⁶¹⁾と論じている。これは人間知性の有限性・可謬性を認め、人間の無力や無知を自覚させる（但し、ホブスのように人間本性を性悪的には考えていない）、一方で、そこから真理に向って努力しようとする人間を称賛するのである。

こうした人間観に立つとき、自然法に基づく自然状態は安定的ではなく不安定状態になることがしばしばある。そのために自然法の秩序と平和を回復するために、人々は合意と信託によって国家社会を人間自身の手で建設しようとする

る『統治論』が考え出されるに至るのである。ロックの思想・理論が、その革命の時代（ピューリタン革命、クロムウェルの独裁、王政復古、名誉革命）の経験から導かれたものであるが故に、同時代の人々に、また市民革命の両大陸への波及によって後世の人々にまで広く指示されたのである。またロックが国王に対立する議会側のプレーンの存在であったことにも、その理由の一端があると考えられる。このように、ロックとルネサンスや宗教改革の推進者の寄って立つ所の相異（前者は市民・議会、後者は富豪や諸侯）や、前者における人間の知性や精神など人間それ自身の研究という方向によって、市民社会の形成と市民社会における個々の人間の性質・姿が明らかにされて行ったのである。

次に、バーナード・マンデヴィル（Bernard Mandeville 1670～1733）における人間観を取りあげる。彼は、人間の性質としてはホッブス的な性悪説を受け継いでいるが、人間知性の性格においてはロック的な知性の有限性や可謬性をふまえている。彼の主著である『蜂の寓話——私悪すなわち公益——』が、それゆえにひどく誤解を受け批難されたことは有名である。彼は人間を「ユダヤ人でもキリスト教徒でもなく、たんに自然の状態にあって真の神を知らない人間」⁷⁾という前提条件のうえで論をすすめる。彼の人間観は、「人間とは（見て明らかな皮膚、筋肉、骨格などのほかに）いろいろな情念の複合体であり、そうしたいずれの情念も刺激をうけて優勢になると、人間の意志とは無関係にかわるがわる人間を支配するものだ」⁸⁾と考えている。そこに、ホッブス的なものが継承されている。そうした自分の情念に左右され、まったく支配されている人間であるがゆえに、「人間がはるかに強い力で押えつけられるか、説得によって野蛮な状態から引きずり出されるかして、他人のために働く点におのれの目的を見いだせる訓練された動物となり、かつまたある支配者とかそのほかの形の政治のもとで、各成員が全体に資するようにされ、みんなが巧みな管理のために一人のごとく行動させられる政治体」⁹⁾を形成しなければならないと、マンデヴィルは考えている。

こうした政治社会の把握のしかたも、ホッブス的ではあるが、彼の私悪や悪徳という概念は、伝統的な価値体系で情念を把えた場合であり、新しい価値体

系で情念を把え直せば、公益や美德になるという時代の大きな一つの変化を示唆しているものと考えられる。たとえば、「事物への好き嫌いは、流行や習慣に、またわれわれの上の者とか、なんらかの意味でわれわれよりも上だと考えられるような者の教訓や実例に、主として依存している。」¹¹⁰⁾ また、「事物の卓越性と真価はもっともふつうには不確かで、流行や習慣が変化するにともない変わりうるものである。」¹¹¹⁾、さらに、「道徳でも自然でも同じことで、創造物には社会のだれにも有害ではありえないほど完全に善なるものもなければ、また森羅万象のいずれにも利益とはならないほど完全に悪なるものもない。それゆえ、事物は、なにかほかのものとの関連で、それらがおかれている様相や位置に従い、善や悪であるにすぎないのだ。われわれを喜ばすものはその点において善なのであり、この方式によってあらゆる人間は、隣人のことなどほとんど考えず、できるかぎり自分のためによかれと願うのである。」¹¹²⁾ こうした見方は、相対的とも言えるし、主体の両義的な考え方とも言えるのである。中世社会や旧社会において絶対的に考えられていた価値の転換、相対化が市民社会の成長に従って醸造されていたのである。また、最後の引用においては、功利主義的考察が見られ、次代の近代的精神の中心的な思想の芽が、マンデヴィルの主著の中に早くも発生していた。

マンデヴィルの知性についての考え方は、非常にロック的である。「人間の知恵は時間の子である。ひとつの観念——それによって理性的被造物はおのずから恐怖と畏敬の念をいだくようになるし、みずからの崇拜の対象となる偶像がつくられもするのだが、——そのひとつの観念を確立したのは、ひとりの人間の考案でもなければ、数年がかりの業であったとも考えられない。」¹¹³⁾ こうした考え方は、人間行動の指針を、感情や意志、本能、習慣などではなく、理性に求める合理主義の態度とは全く反するものである。ハイエクも反合理主義の思想の中に、マンデヴィルを位置づけている。また、「人間の知性は限られていると私たちは確信している。またごくわずかな反省の授けによって確められそうなのは、人間知性の境域の狭さ、それがきわめて限られているということが、洞察力によって私たちがみずからの起源を究明するのを明らかに妨げる当

の事情、唯一の原因だということである。』¹⁴⁾と論じているように、認識の起源を、知性や、あるいは理性による普遍的な原理に由来する立場を、人間知性の境域の狭さという理由から捨象し、知性の有限性、可謬性を前提に、さらにその深部に情念を位置づけている。その情念は非常に私的なものであるが、それが公益に転ずる時代になりつつあるというのが、『蜂の寓話』の主旨であろう。「どんなにすばらしい観念で人間を思い描き自負しようと、すべての人間は、自分の情念に左右され、まったく支配されている。みずからのもてる知識に合致した行為をし、自分の理性の指令に厳格に従う人々でさえ、知識と理性に反抗し、反対の行動をする人々、したがって私たちが情念の奴隷と呼ぶ人々と比べた場合、彼らを活動させるあれこれの情念によって、そうするように強いられている点では変わりがない。』¹⁵⁾と。知識や理性に合致した行為・行動をおこなったとしても、知識や理性が自分の情念から発露であるが故に、知識や理性が秩序ある社会を形成するのではなく、情念が社会を形づくるのだとマンデヴィルは考えているのである。

(2) D. ヒュームと A. スミス

ロックそしてマンデヴィルへという反合理主義的思想の流れは、D. ヒューム、アダム・スミスへと受け継がれて行った。こうした流れの特徴を、アンドルー・スキナーは、「第一に彼らが用いた方法は、思弁的なものというよりもむしろ経験的なものであり、デカルトの『方法叙説』(1637年)よりもむしろ『新オルガヌム』(1620年)の模範に負うところが大きかった。第二に著作をみれば、人間の行動の性質と、人間は一般に孤立した状態においてではなく社会的な状態において存在するという事実とに、彼らはおなじ関心をしめしていた。第三に、この《学派》の哲学が主張するところによれば、観察、内省および理性によってわれわれは、人間の本性の諸特性や“諸性向”を確定することができるのであるが、他方、これらの性向は、それらについてわれわれの知識からは独立して存在している。第四に、道徳哲学者にとって特に重要であると考えられていた二つの問題(一つは、いかなる手段によって、心意はある一つ

の方向の行為を他の方向の行為よりもよいと思うようになるのか？ もう一つは、美德はどこに存するのか、いいかえれば、すぐれた、あるいは賞讃に価する性格を形づくる行為の調子と方向とは、どのようなものか？）に共通の関心をもっている」¹⁶⁾ことをあげている。

D. ヒューム (David Hume 1711～1776年) は、名誉革名が成功した後の安定的なイギリス社会を生きた人であり、ウォルポールの長期政権 (1721～42年) のもとで、イギリス社会が産業革命への胎動を始めた時代を背景に持っている。それはアダム・スミス (Adam Smith 1723～1790年) にしてもほぼ同じである。それ故に、ヒュームの学問への態度は、『人生論』で明確にされているように、「人間の学がほかの諸学問にとっての唯一のしっかりした基礎であるのと同様に、この人間の学自体に対して与えうる唯一のしっかりした基礎は、経験と観察におかなければならない。実験的方法を用いる哲学が、自然についての問題に適用されるようになったことに思い及んでも、それはべつに気にかけねばならぬほど意外なことではない。」¹⁷⁾と述べている。また、「精神に関する学問では実験を人間生活の注意深い観察から拾い集めなければならない。」¹⁸⁾と論じているように、ヒュームが実験や観察に基づく経験論的立場に立脚しているのは明らかである。そうした立場に立つと、今までの既成のすべての体系やその帰結、部分間の整合性、全体における明証性について懐疑的にならざるを得なくなり、ヒュームはそれ故に人間の理性¹⁹⁾の有限的な範囲あるいは限界を認めるのである。ヒュームは、理性について、「第一に、理性だけでは、どんな初めての観念も生じさせることは決してできないということ、第二に、経験から区別されたものとしての理性は、原因もしくは生み出す性質が、すべての存在の始まりに絶対に必要だとわれわれをして断定せしめることは決してできない。」²⁰⁾とする。そして次のように結論づけるのである。「要するに、どの一つの事例においても原因の力、作動力がそれに帰せられるような原理を示すのは不可能であること、最も洗練された知性も最も低俗な知性も、この点で途方に暮れるのに変わりはない。」²¹⁾と。こうして既存の体系あるいは原因と結果に関する推論は、人間の理性による産物ではなく、極めて経験的な習慣によるもの

であると、ヒュームは考えるのである。

次に、スキナーがあげた第二の特徴である、人間は社会的な状態において存在するという観点は、ヒュームにおいては取りも直さず、人間の道徳的存在、またそうしたものとして人間行動を理解しようとしたところにある。ヒュームのこうした態度の貢献について、ハイエクは、「人間の諸制度の成長理論であり、それはかれの自由擁護論の基礎となるとともに、スコットランドの偉大な道徳哲学者たち、すなわち、アダム・ファーガスンやアダム・スミスやドゥーガルト・ステュアートの著作の基礎となった。」²²⁾と指摘している。ヒュームの道徳理論は反合理主義的であって²³⁾、実践の哲学に含まれるものとしてヒューム自身も考えている。「道徳は行為や感情に影響を及ぼすのだから、道徳は理性に起因し得ないということになる。——（中略）——道徳は情念を呼び起こし、そして行為を生じさせたり、妨げたりする。ところが、理性そのものはこの点についてまったく無力である。したがって、道徳の規則は理性の決定なのではない。」²⁴⁾と。こうした見解は、合理的道徳学者（たとえば、クラーク）のように、理性に優位を置いて、理性以外的心情を軽視するような、人生の本来自然の事実を無視した理論には明らかに反意を示しており、ヒュームは人間の道徳行為のなかに働く非理性的な心情を基盤とする道徳理論を構築しようとするのである。そうかと言って、ヒュームは道徳判断に理性が参加していること、そしてそれによって人間の行為を道徳的に規制することも承認する。ただ、理性が道徳判断と道徳行為の唯一の主人公であることを許さないだけである。バイ (C. Bay) のヒューム評において、「道徳と正義の基準はヒュームが『人為の所産』と呼ぶものである。というのは、それらの基準は神の定めたもうたものでもなければ、元来の人間本性と不可欠の一部でもなく、純粹理性によって開示されたものでもないからである。それらは人類の実践的経験の結果である。そして時間の緩慢な検証において重要なのは、それぞれの道徳的規則が人間の幸福の促進にどの程度の実績を証しうるかというその効用だけである。ヒュームは倫理学の分野におけるダーウィンの先駆者と呼ばれてよいだろう。実際、ヒュームは、人間の慣習の適者生存——歯の適性における適者生存ではなく最

大の社会的効用という点での適者生存——の説を表明したのであった。』²⁵⁾という指摘は、ヒュームの真意を突いていると思われる。

ここで、ヒュームの慣習（習慣）と理性（知識）について少しばかり触れておくことにする。人間の持つことのできる事実に関する知識の大部分は、「そうらしい」とか「そうだろう」という蓋然的知識に過ぎないとヒュームは考えている。そして、その蓋然性の高い知識を創造させるのが習慣なのである。この習慣は、単純観念を結びつける穏やかな力（連合）²⁶⁾の反復作用によって形成されるのである。たとえば、原因と結果の関係についてヒュームは、「理性によっては原因と結果の究極的な結合を見だし得ないだけでなく、さらに経験がそれらの恒常的な相伴を知らせたあとでさえも、なぜわれわれはその経験をすでに観察された個々の事例以上に広げるのかという点について、理性によっては納得が得られないのである。したがって、心が一つの対象の観念もしくは印象から、他の対象の観念もしくは信念へと移るときに、心は理性によって規定されるのではなく、想像においてこれらの対象の観念を連合し、結び合わせるようなある原理によって規定されるのである。——（中略）——こうして、因果性は、近接、継起、恒常的な相伴を含むことからみれば、哲学的関係ではあるが、しかし、因果性に基づいて推論し、因果性からなんらかの推理を導くことができるのは、因果性が自然的関係である限りにおいてのみ、すなわち、観念の間に結びつきを生み出す限りにおいてのみなのである。』²⁷⁾と論じており、理性によると考えられていた因果的推理は、実は習慣的連合であり、また、その習慣的連合は、外的世界に存在すると考えられる事物の観念²⁸⁾や人格同一性²⁹⁾に対しても基礎になっていると考えている。人間はこうした習慣的連合という法則によって、厳密には真の知識とは言えないけれども、真の知識に非常に近い高度な蓋然性のある知識を持って、日常生活のなかでくらしているのである。人間が蓋然性の非常に高い知識を真の知識（真知）と錯覚してしまったところに理性の慢心を発生させ、合理至上主義（特に、設計合理主義）をはびこらせてしまった原因があるのである。ヒュームのこうした哲学的態度は、人間性の本来的な自然の姿を見つめ、人間の経験にあくまで即して、人間の持

つ知識の有限性や誤謬性を人間に気づかせ、理性の謙虚さを訴えるものである。

最後に、アダム・スミスの理性についての考え方をみてる。スミスが反合理主義の流れに続するということは、この章の冒頭でも述べたが、ここでは、『道徳情操論』や『国富論』の中に展開されている人間解釈から人間理性の把握方を述べてみることにする。

『道徳情操論』においては、二つの人間解釈の系譜が統合されスミス流に調整されている。一つの系譜は、普通スコットランド学派と呼ばれる倫理学の系統で、シャフツベリからバトラー、フランシス・ハチスンに至る利他主義的人間観である。情操論の冒頭で、「人間というものは、これをどんなに利己的なものと考えてみても、なおその性質の中には、他人の運命に気を配って、他人の幸福を見ることが気持ちがいい、ということ以外になんら得るところがないばかりでも、それらの人達の幸福が自分自身にとってなくてはならないもののように感じさせる何らかの原理が存在することはあきらかである。憐憫または同憂は、まさにこの種の原理に属し、——（中略）——この情操は、人間の本性における他のすべての本源的情感と同様に、徳の高い人間とか慈悲深い人間ならばあるいは最も鋭く感ずるかも知れないが、しかし必ずしもこれらの人々だけがこれを持つとは限らない。極悪人や社会の掟を破った最も因業な人間といえども、全くこの情操を持たないとはいえない。」³⁰⁾と論述していることは、人間の利己的な存在と同時に、人間に本来的に備っている人間固有の道徳的感情の存在を前提にして、むしろ後者の存在の立場から人間行動の形態や人間関係を探究しようとするものである。

もう一つの系譜は、ベーコンに始まって、ホッブス、ロック、マンデヴィル、ヒュームを経て、スミスに至り、19世紀にベンサムやJ. S. ミルなどの功利主義思想に展開されてゆくものであり、人間の本性を利己的なものとする立場である。同じく『情操論』の中に、「すべての人には他人の幸福よりも自分の幸福の方を優先的に重んずるという自然の性向がある。——（中略）——すべての

人が生まれつき自分自身のことに関して真っ先に、しかも専ら没頭するようにできていることはたしかである。すなわち、人間は他人のことよりも自分のことを心配する方が一層適当している以上、そうすべきが妥当でありまた正当でもある。それ故に、すべての人は他人に関係のある事柄よりも自分自身に直接関係のある事柄に対して、はるかに深い関心を寄せるものである。」³¹⁾また、大清帝国における大地震とヨーロッパに住む一人の人道主義者の仮定から、「かれ自身（人道主義者）の身の上にふりかかった最もつまらぬ災難といえども、おそらくもっと大きな真実の不安を起こしたにちがいない。もしも、かれが明日自分の小指を切られることになっているとしたならば、かれはおそらく今夜は眠れないにちがいない。しかしながら、何千万人という自分の同胞が破滅の淵に臨んでいても、もしかれがそれらの人々を決してみなければ、かれはおそらく最大の安全感を抱いたままで高軀をかくであろう。」³²⁾こうした人間の利己的存在を基軸にした人間関係は、『国富論』に至ってはますます鮮明になってくる。たとえば、「他のほとんどあらゆる動物類の場合には、各々の個体は、それがいったん成熟しきると、全く独立してしまうのであって、その自然の状態では、他の生物の援助を何一つ必要としない。ところが、人間はほとんど常にその同胞の助力を必要としていながら、しかも、それを同胞の仁愛だけに期待しても徒勞である。そうするよりも、もし彼が、自分に有利になるように同胞の自愛心を刺激することができ、しかも彼が、同胞に求めていることを彼のためにするのが同胞自身にも利益になるのだ、ということを示してやることができるなら、このほうが奏功するみこみが多い。——（中略）——われわれが自分たちの食事を期待するのは、肉屋や酒屋やパン屋の仁愛にではなくて、彼ら自身の利益に対する彼らの顧慮に期待してのことである。われわれは、彼らの人類愛にではなく、その自愛心に話しかけ、しかも、彼らにわれわれ自身の必要を語るのではなくて、彼らの利益を語ってやるのである。」³³⁾

こうした二つの人間解釈の立場の混在のなかで、スミスの人間観は非常に本能的存在として人間を把握しているところに特色があるように思われる。そして、先の二つの立場から言えば、後者の利己的な存在をより本源的な人間性と

してスミスは考えている。それ故に『公平無視なる見物人』や『見えざる手』を設定するのである。「このようにして最も強力な利己心の衝動を抑制するのは、人間愛 (humanity) といったようなやさしい力でもなく、自然が人間の心に点じておいた仁愛というような弱い火花でもない。そのような場合に作用するものはもっと強い力であり、もっと強制力のある動機である。それは理性であり、原理であり、良心であり、胸中の居住者であり、内部的人間であり、われわれの行為の偉大なる裁判官であり、調停者である。—— (中略) —— われわれに自伏自身ならびに自分自身に関係するすべての事柄が実際にくだらぬものであるということを教えるのは、この公平無私な見物人だけであり、この公平無私なる見物人の眼だけが利己心の自然に陥りやすい誤った考え方を矯正することができるのである。」³⁴⁾この『神の理性』・『公平無私な見物人』こそ、人間の理性に対立する、あるいは超越包含する存在なのである。

人間の理性に基づく考察からすれば、人間が個人の本能的利己心に忠実に自由に自己の利益追求を行えば、経済社会はホッブスの言う、万人の万人に対する闘争状態の如く無秩序と化し、崩壊してしまうことは、火をみるよりも明らかである。そこで、人間は理性的存在なのであるから、互いに社会契約を結ぶことによって、社会秩序を創造し社会生活を営ぶべきであるとしたのが、合理主義 (理性主義) の人々であった。ハイエク流に言えば、設計主義である。スミスは社会の公共の福祉や国富というものが、人間の理性によって計画的に実現されるべきものではないと考えたのである。『情操論』において、「宇宙なる偉大なる組織体の統治、あらゆる理性的な、物分りのいい存在の普遍的幸福に対する配慮は、神の任務であって人間の任務ではない。人間に割り当てられているのははるかにくだらない部門であるが、しかし、人間の實力の弱さやその理解力の狭さにとってははるかにふさわしい部門であり、すなわち、それは自分自身の幸福に対する配慮、自分の家族、自分の友人、自分の祖国の幸福に対する配慮という仕事である。人間がそれ以上に崇高なことを専ら瞑想しているということは、よりくだらない仕事を怠ける口実とは決してない。」³⁵⁾と論じていることは、人間が理性的存在である場合よりも、利己的な本能的存在

である場合の方が、はるかに社会全体のためになるということなのである。

こうした人間理性の有限性や狭隘性は、ヒュームの人間理性観に通じている。狭隘な人間理性を越えた、あるいはより深遠な所にある人間の利己心という本能——それは神が人間を創造した時以来賦与されたものであり、同時に利他心も賦与されているとスミスは考える——を人間の核心に据え、『公平無私な見物人』の同感を指針として個人の利己的行為が展開されるのである。利己的行為自体は、人間の理性的存在の立場から考えれば悪徳であり、不合理であり、マンデヴィルの言葉を借りれば、「私悪」である。そうした悪徳や私悪でもある行為が、スミスやマンデヴィルの立場に立脚すれば、社会の福祉や公益に転換するのである。その場合の転換の媒介物は、マンデヴィルの場合は彼が神を知らない人間を前提に考察したがゆえに、「抜け目のない政治家の巧みな統治」であり、流行や習慣の変化であり、無常の森羅万象（自然）であった。スミスの場合は、神が人間を創造したと考えるがゆえに、それは神の意図であり、神の「見えざる手」なのである。その「見えざる手」は、『情操論』においても、『国富論』においても、一回づつ使用されている。『情操論』においては、「富者はかような生産物の集積の中から僅かに最も貴重なものならびに最も気に入ったものを選択するにすぎない。かれらは貧乏人にくらべてほんの少しばかり多く消費するにすぎず、そしてかれらの生まれつきの利己主義と貧欲にもかかわらず、すなわちたとえかれらは自分だけの利便をはかるつもりであるとしても、またかれら自身の空虚な不健全な、欲望の満足であるとしても、かれらは自己の経営に施したあらゆる改良の所産を貧乏人に分配する。かれらは『見えざる手』(invisible hand) が導びかれて、もしも土地がその上に住むすべての人々の間に平等の面積をもって分割せられているとすれば、その場合におそらく行われるにちがいないと思われるのとほとんど同様の生活必需品の分配が行われるようになり、そして、このようにして何ら企図せずまた何ら関知せずして、社会の利益を促進し、種族増殖のための手段を供給するようになるのである。』³⁶⁾と。『国富論』においては、「通例かれは、公共の利益を促進しようと思図してもいないし、自分がそれをどれだけ促進しつつあるのかを知ってもいな

い。外国の勤勞の維持よりも国内の勤勞のそれを好むことによって、かれはただ自分の安全だけを意図するにすぎぬし、また、その生産物が最大の価値をもちうるようなしかたでこの勤勞を方向づけることによって、かれはただ自分の利益だけを意図するにすぎぬのであるが、しかもかれは、この場合でも、他の多くの場合と同じように、『見えない手』(invisible hand)に導びかれ、自分が全然意図してもみななかった目的を促進するようになるのである。かれがこの目的を全然意図してもみななかったということは、必ずしも常にその社会にとってこれを意図するよりも悪いことではない。かれは、自分の利益を追求することによって、実際に社会の利益を促進しようと意図する場合よりも、より有効にそれを促進する場合がしばしばある。³⁷⁾このように「見えざる手」によって、利己心や利己的な利益追求の行為によって示される「私悪」が、個人の意図しない次元で、社会全体の福祉向上に展開されるのである。

しかし、この「見えざる手」の働きは、あらゆる場合の個人の私益追求にあてはまるのではなく、ある特定の条件のうえにおいてのみ作動するのである。その第一は、「市場を拡大するのは、しばしば公共社会の利益と十分一致するであろうが、競争を制限するのは、常にそれに反せざるをえない」³⁸⁾と論じているように、自由な競争が行なわれていることである。その第二は、第一・第二の階級に属する人々の利己心にのみ、「見えざる手」が働くのである。第一の階級は地代で生活する人々であり、第二の階級は賃金で生活する人々である。しかし、利潤で生活する人々の属する第三の階級の利己心には「見えざる手」は働かないのである。なぜなら、彼らの利己心は、自由な競争を妨げるような独占や特権によって公共社会を欺むいているからである。そうした独占や特権は、まさに第三の階級の人々の理性の計画的・意図的な産物であるところに、人間理性の不十分さや狭隘性をスミスは感じ、人間の計画的・意図的な理性を越えた自然的自由の体系を設定するのであろう。スミスは、「政治体においては、自然の英知が幸いにも人間の愚劣さと不正との多くの悪効果を救治するための十分な準備をととのえてくれていたのであって、このことは、自然体において、それが人間の怠惰と不節制との多くの悪効果を救治するための十分な準

備を整えてくれていたのと同じである。」³⁹⁾として、公共社会の利益に対しての個人の利益追求に、個人が自己の英知や知識のかぎりを尽くしても、なお不十分な点については各人が正義の法を犯さないかぎり、自然（神）が救治してくれる準備のあることを指摘している。

IV. 結論にかえて

前章までに、とりあげた人物はハイエクが「真の個人主義と偽の個人主義」(Individualism: True and False) の論文の中で、真の個人主義に属する知的伝統を表明した哲学者であり経済学者である。偽の個人主義に属する人々には、デカルトや百科全書派、ルソー、フィジオクラート、哲学的急進主義者たちを配している。このハイエクの分類に対して、様々の批判の共通点は分類がいささか独断的に過ぎるということである¹⁾。しかし、そのことについては、ハイエク自身も覚悟していたと思われる。なぜなら、その論文の冒頭において、「社会秩序についてのきっぱりした原理を擁護することは、それがどのような原理であっても、今日では、ほぼ間違いなく、实际的でない教条主義者だという烙印を押される破目を招く。」²⁾と述べているように、独断的に過ぎるという批判を受けることは百も承知のうえで、逆に現代の社会哲学における風潮に鋭い指摘を行うのである。「社会の諸問題においては、固定した原則に執着しないで、それぞれの問題を『その価値にもとづいて』決定すること、一般に便宜を旨として、対立する意見の間で妥協する用意のあることが、思慮分別の印と見られるようになっていく。」³⁾と。まさに現代の諸々の社会哲学においては、教条的であることはその哲学の实际的・現実的有效性を脆弱にしまうのであり、種々の意見との妥協性を所持することが、その社会哲学の現実妥当性を高揚する一つのバロメーターとなっている。多様化社会の現在において、それは表層的には事実であろう。しかし、真の事実はそうではなく、妥協性がなくはっきりした主張をもつものなのである。

先の論文のタイトルについて、「そのような哲学（宗教や道徳が与える基本

的ではあるが一般的な教えを超える政治哲学)——なるほど大部分の西欧的ないしキリスト教的伝統に潜んではいるのだが、たやすく分かるような言葉で、曖昧さを残さずに述べることはもはやできない原理の体系——がいまなお存在すると私には思われることを示している。したがって、この原理がわれわれに実際の指針としていまなお役立ちうるかどうかを決めうる前に、原理そのものを完全なかたちで述べなすことが必要である。」⁴⁾と説明しているように、ハイエクの立場は原理やルールをそのものの完全な形で使用する原則主義者⁵⁾的なものであり、同じ言葉で表現される「思想」を局面や状況において、使い分けることを嫌い、その言葉の発生にまで立ち寄り、その言葉の本来の意見・原理を明確にし、その意味でしか同じ言葉は使用しないのである。それ故に、短期的な局面や状況においては非常に大きな不都合や犠牲を強いる場合も存在する。また長期的な視座に立ったとしても、ハイエクの原理が果たして正しいと言い切れるかという問題もやはり残存している。しかし、ハイエクの態度は、「学者の務めは、外見のうちから真の事実を人々に指し示して、彼らを励まし、きひあげ、導くことである。」⁶⁾とのエマソンの言葉の如く、学者としての使命感に立っての発言と考えられる。そうした、不変の信念や社会哲学を明確に提示し続けるところに、ハイエクや新自由主義への評価が改めて認識される所以が存在するのである。

真の個人主義と偽の個人主義という概念は、ハイエクの社会哲学の中に頻繁に持ち出されるが、それは、イギリス的な社会哲学とフランス的な社会哲学とを分類するものである。「一方は経験的で非体系的、他方は思弁的で、合理主義的である。前者は自主的に成長してきたが、不完全にしか理解されなかった伝統と制度の解釈を基礎としており、後者はユートピアの建設をめざすものであり、しばしば実験されてきたが、いまだかつて成功していない。」⁷⁾こうした分類からすれば、真の個人主義はイギリス型に属し、偽の個人主義はフランス型に所属することになる。そして、真の偽の基本的な判別のしかたは、自由主義を導き守るものか、全体主義を導くものかの違いである。そこで、先の論文のなかから真の個人主義と偽の個人主義のそれぞれの性格を対照してみること

にする。

	真 の 個 人 主 義	偽 の 個 人 主 義
思想家	18世紀のイギリスの思想家たち ジョン・ロック、バーナード・マンデヴィル、 デイヴィッド・ヒューム、ジョサイア・タッカー、 アダム・ファークスン、アダム・スミス、 エドマンド・バーク、A・ド・トクヴィル、 アクトン卿	デカルト流の合理主義 百科全書派、ルソー、フィジオクラート、 ベンサム主義者、哲学的急進主義者
秩 序	人間の諸事象にみられる大部分の秩序を 諸個人の行為の予期せざる結果として説明 する	発見できるすべての秩序が計画的な設計 による。
理性の 性 格	人間の諸事象における理性の役割を一般 的に低く評価し、個人の理性はきわめて極 限されていて不完全である。	理性がつねに完全にかつ平等にすべての 個人に通用すると考え、個人の理性によっ て人間の諸事象は支配される。
	個人の知性の諸制限についての鋭い自覚 愼ましい態度を誘う。	個人の理性の力を買いかぶり、したがっ て、個人の理性によって意識的に設計され たのではないもの、理性にとって完全には 明瞭ではないものに対しては、何であれ、 すべて軽度する。
	人間は高度に合理的で聡明な存在ではな く、きわめて非合理的で誤りに陥りやすい 存在であり、その個々の過誤は社会的過程 のうちにおいてだけ訂正されると考え、き わめて不完全な素材をもっとも有効に活用 することを目指す反合理主義的アプローチ。	デカルト『方法序説』第2部 半ば野蛮な状態から出発して、徐々に文 明へと進みつつあり、みずからの法律を漸 次的に、いわば特定の犯罪やあらそいのも たらす不都合の経験によって強制されてだ け決めてきた民族は、そういう仕方では、 社会として結合した最初から賢明な立法者 の制定に従ってきた民族ほどには、立派な 制度をもつには至らぬであろう。
	自然発生的な社会的生産物の形成を説き あかすと主張することのできる唯ひとつの 理論。 人間は自由しておかれると、個人の人間 理性が設計しあるいは、予見しうる以上 のことをしばしば成しとげると信じる。	自然発生的な社会的生産物に信を置くこと は理論的に不可能。 直接に社会主義を導びく。
	スミスとかれの同時代の人たちの個人主義 その個人主義の体制のもとでは、悪い人 間が最小の害悪しかなしえないことにある。 善くもあれば悪しくもあり、分別のある こともありはするが、愚かであるときのほ うが多い人間を、そういう多様で複雑な姿 のままで役立たせる社会体制。	スミスと同時代のフランス人。 善良で賢明なひとにだけ自由を与えよう とした。
	家族の価値と小さい共同体や集団のあら ゆる共同の努力を肯定すること。 地方自治と自発的結合に信を置くこと。	比較的小さな小集団をすべて国家が課す 強制的規則の他には繋りのないアトムに解 体することを欲し、それらの小集団による

		強制的権力の不当奪取からの個人を保護するために国家を主として使うかわりに、すべての社会的紐帯を指令によるものにしようとする。
	無政府主義ではない。 強制的権力の必要を否定するのではなくて、強制的権力を制限することを欲する。	無政府主義
	19世紀に英語を話す世界において自由主義とみなされていた。 イギリスの意味での自由主義。 (ただし、J・S・ミル以降のイギリス自由主義は大陸の伝統に属している。)	ヨーロッパ大陸において支配的な自由主義。
	民主主義は個人主義の基礎的原理、多数決万能の迷信をもたない。	
	現代的語義における平等主義ではない。 人びとを平等に取り扱うのとはちがう意味で人びとを平等ならしめようとする ことに、なんの理由も認めることができない。 民主主義は平等を自由のなかに求める。	社会主義は平等を拘束と隷属のなかに求める。

こうした比較対照から、偽の個人主義という概念は非常に極端であり、一般的にまた現実的に認識されている個人主義についての理解のしかたは、真と偽の中間あたり、あるいは、真に近い方にあるというのが人々の意見であろう。しかし、ハイエクの立場からすれば、人々の一般的認識はその中間あたりに位置しようとも、扇動されやすく実践的・実的な個々人の行為は、偽の個人主義に位置しているのであり、人々はそれに気づいていないということになるのである。

さらに、上述の対照において、重要な鍵を握っているのは、理性・知性の把握のしかたである。ハイエクは、「理性は疑いもなく人間のもっとも尊い財産である。われわれの議論が明らかにしようとしているのは、単に、理性は全能ではないこと、そしてそれが自身の主人となってみずからの発展を支配できるという信念はやがてみずからを破壊するであろうということである。われわれの試みてきたことは、理性の有効な作用の仕方と連続的成長の条件を理解していない人びとがそれを誤用することにたいして、理性を擁護することである。」⁸⁾と論じているように、人間の理性が誤謬的で有限的なものであるとして否定し

たり放棄したりするわけではなく、理性のそうした性質ゆえに、理性を謙虚に問い直し、使用すべきしかたを人々が理解しなければならないとするのである。そして、ハイエクはそうした理性に対する態度や主張は、決してハイエク自身が最初に唱えたのではなく、18世紀を中心にしたイギリスの思想家のなかに着々と受け継がれていた伝統を、合理主義万能の現代に復活させることによって、大衆に認識されず進向しつつある全体主義への潮流を阻止しようとするのである。

たとえば、「インフレーションはつねにどこでも管理経済に導いてきたのであって、インフレ政策への加担は、市場経済の破壊と中央集権的に管理された全体主義的政治経済体制への移行を意味する、ということに間違いはなさそうである。」⁹⁾と指摘しているように、経済の安定・成長、完全雇用、福祉国家などの目的のために、なされる様々な経済政策がある意味では国家(特に行政権)の管理・主導で行われているところの、混合経済とか、大きな政府とか言われていることも、ハイエクの立場からすれば、それは自由主義的な経済体制から全体主義的政治経済体制への移行の一つの局面と捉えることができるのである。

真の個人主義の伝統は、18世紀後半以降の産業革命と社会問題の深刻化、社会主義の誕生、科学技術の急速な発展、国民生活における物質的生活水準の向上等の歴史的現象のなかで、混迷状態に陥りその後継者たちはその伝統的純血を守ることができず、大陸の個人主義を受け入れて、真の個人主義の伝統たる自生的・道徳的社会秩序の原理を放棄してしまったのである。また、「宗教の影響力の衰えが現在のわれわれの知的および道徳的志向の欠如のひとつの主要な原因であることには、疑いがないけれども、仮に宗教の影響力が復活しても、一般に受容される社会秩序の原理の必要性をあまり軽減させない」¹⁰⁾と論じているように、その伝統は、唯一、代替可能な道徳や宗教の分野においても、今日何ら明確な指針を提供し得るものではないのであり、その伝統が果たす社会哲学的役割は非常に大きなものがある。

それ故に、ハイエクは、人々に一般的に受容される社会秩序の原理を提示する社会哲学を、真の個人主義の伝統のなかに見い出そうとするのである。「真

の個人主義の根本的な態度は、いかなる個人によっても設計されたり、理解されたりしたのではないのに、しかも個々人の知性を越えるまことに偉大な事物を人類が達成した諸過程に対する、謙遜の態度である。——（中略）——個人主義がわれわれに教えることは、社会が個人よりも偉大であるのは、社会が自由であるかぎりにおいてだけだ、ということである。社会が統制されあるいは指導されるときには、社会は社会を統制し指導する個人の知性の力に限定される。」¹¹⁾と結論づけているように、ハイエクは現代の理性が、人間理性によって意識的に統制されない、また把握できないものは、すべて不合理なものであると考える傲慢な態度や不敬の念を、真の自由の放棄であり、全体主義への導入であると戒めるのである。

人間の知性を越え、自然を含めた人間社会に存在し、一般的に受容される社会秩序の法則や原理を、厳密な言葉で提示し直し、それに対して人間の尊貴な価値である理性がいかなる役割を果たしうるかを明らかにしていく、ハイエクの社会哲学は、社会哲学不在の現代において非常に意義深く興味あるものである。

注

I.

- 1) 日本経済新聞社編、『ゼミナール日本経済入門』、日本経済新聞社、昭和60年、13頁参照。
- 2) 紅林茂夫著、『国際経済研究』第69号、1986年8月号。
- 3) J. M. Keynes, THE MEANS TO PROSPERITY, Essays in Persuasion., 1972, p.335~366. 宮崎義一訳『ケインズ全集9 説得論集』東洋経済新報社、昭和56年、403~442頁参照。
- 4) J. M. ブキャナン/R. E. ワグナー『赤字財政の政治経済学—ケインズの政治的遺産』深沢実／菊池威訳、文真堂、昭和54年、序文 ii。
- 5) J. M. ブキャナン/R. E. ワグナー、前掲書、90頁。
- 6) 住谷一彦・伊東光晴編『経済思想の事典』有斐閣、昭和50年、154頁参照。
- 7) S. ルークス/J. プラムナッツ著『個人主義と自由主義』田中治男訳、平凡社、1987年、190頁。
- 8) F. A. Hayek, Individualism and Economic Order, Chicago, 1963, p.3. 田中真晴／田中秀夫編訳『市場・知識・自由—自由主義の経済思想—』ミネルヴァ書房、1986年、41頁。
- 9) Karl Mannheim, Ideology and Utopia, London, 1960, p.245.

- 10) F. A. Hayek, Ibid., p.3. 田中訳, 前掲書, 4頁。
- 11) M. S. ルークス著『個人主義』間 宏訳, お茶の水書房, 1981年, 参照。

II.

- 1) 有斐閣『社会学辞典』昭和42年, 254頁。
- 2) 前掲書, 254頁。
- 3) A. ド・トクビール著『アンシャンレージムとフランス革命』参照。
- 4) P. N. ニスベット著『コミュニティの研究』参照。
- 5) ピコ・デラ・ミランドラ著『人間の尊厳について』植田敏生訳参照。
- 6) ニッコロ・マキアヴェリ著『君主論』中央公論社『世界の名著16』池田廉訳, 昭和41年, 145頁。

ここで使用されている「自由な意欲」(libero arbitrio) は, 中世哲学によく用いられた「自由意志」という意味の語であるが, マキアヴェリはこれを行動意欲の意味で使っている。したがって, 理性的な善悪の判断力という元来の意味とは, かなりかけ離れている。

- 7) N. マキアヴェリ, 前掲書, 143～147頁。
- 8) 水田 洋著『近代人の形成』東京大学出版会, 1970年, 82～83頁。
- 9) 務台理作監修『ヒューマンイズムの史的展開』参照。
- 10) 中央公論社『世界の名著18』昭和41年, 35頁。
- 11) M. ルター著『キリスト者の自由』中央公論社『世界の名著18』塩谷錠訳, 52頁。
- 12) M. ルター, 前掲書, 77頁。

III.

- 1) F. ベーコン著『ノヴム・オルガヌム』桂寿一訳, 岩波文庫, 1986年, 52頁を参照。
- 2) J. ロック著『人間知性論』中央公論社『世界の名著27』, 昭和43年, 大槻春彦訳, 80頁。
- 3) J. ロック, 前掲書, 81頁。
- 4) J. ロック, 前掲書, 67頁。
- 5) J. ロック等のイギリス古典経験論書は, 知性という言葉を理性と対立する悟性のような理知とか理性という別の種類の心的機能としては使っていない。
- 6) J. ロック, 前掲書, 65頁。
- 7) Bernard Mandeville, The Fable of The Bees: Private Vices, Publick Benefits, I., F. B. Kaye, Oxford, p.40. 泉谷治訳『蜂の寓話私悪すなわち公益』法政大学出版会, 1985年, 37頁。
- 8) B. Mandeville, Ibid., p.39. 泉谷訳, 前掲書, 37頁。
- 9) B. Mandeville, Ibid., p.347. 泉谷訳, 前掲書, 319頁。
- 10) B. Mandeville, Ibid., p.330. 泉谷訳, 前掲書, 302頁。
- 11) B. Mandeville, Ibid., p.343. 泉谷訳, 前掲書, 315頁。
- 12) B. Mandeville, Ibid., p.367. 泉谷訳, 前掲書, 338頁。
- 13) 田中真晴／田中秀夫編訳『F.A. ハイエク市場・知識・自由—自由主義の経済思想—』ミネルヴァ書房, 1986年, F.A. ハイエクの第4章「医学博士バーナード・マンデヴィル」の論文から引用。

- 14) B. Mandeville, Ibid, II., p.315. 訳は田中編訳の前掲書に従った。
- 15) 13) と同様。
- 16) アンドルー・スキナー著、『アダム・スミス社会科学体系序説』20～21頁。
- 17) D. ヒューム著「人性論」中央公論社『世界の名著27』土岐邦夫訳, 昭和43年, 409頁。
- 18) D. ヒューム, 前掲書, 410頁。
- 19) D. ヒューム, 前掲書, 452頁。
- 20) D. ヒューム, 前掲書, 453頁。
- 21) D. ヒューム, 前掲書, 454頁。
- 22) F. A. Hayek, Studies in Philosophy, Politics and Economics., Chicago. 1967, "Chapter 7 The Legal and Political Philosophy of David Hume" p.111. 訳は田中編訳の前掲書による。
- 23) F. A. Hayek, Ibid, p.111.
- 24) D. ヒューム, 前掲書, 519頁。
- 25) C. Bay, The Structure of Freedom, p.33. 訳は田中編訳の前掲書による。
- 26) D. ヒューム, 前掲書, 416頁参照。
- 27) D. ヒューム, 前掲書, 438～439頁。
- 28) D. ヒューム, 前掲書, 464頁以下参照。
- 29) D. ヒューム, 前掲書, 474頁以下参照。
- 30) Adam Smith The Theory of Moral Sentiments., (Oxford, 1979.) Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. p.9. 米林富男訳『道徳情操論』上, 未来社, 1983年, 41頁。以下, 論文に米林氏の訳を使用する。
- 31) Adam Smith, Ibid., pp.82～83. 訳, 197頁。
- 32) Adam Smith, Ibid., p.137. 訳, 301頁。
- 33) Adam Smith, The Wealth of Nations (The Cannan Edition)1979, p.14. 大内兵衛／松川七郎訳『諸国民の富』I. 岩波書店, 昭和50年, 82～83頁。以下, 論文に, 大内・松川氏の訳を使用する。
- 34) Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments., p.137. 訳, 301～302頁。
- 35) Adam Smith, Ibid., p.237. 訳, 500頁。
- 36) Adam Smith, Ibid., pp.184～185. 訳, 394頁。
- 37) Adam Smith, The Wealth of Nations., p.423. 訳, 679～680頁。
- 38) Adam Smith, Ibid., p.250. 訳, 435頁。
- 39) Adam Smith, Ibid., p.638. 訳, 991頁。

IV.

- 1) 『三田学会雑誌』79巻1号, 1986年4月, 106頁。池田幸弘著「ハイエクの個人主義論—メンガーとの関係を中心に—」。
- 2) F. A. Hayek, Individualism and Economic Order., I. Individualism: True and False, p.1. 訳は田中真晴／田中秀夫編訳『市場・知識・自由—自由主義の経済思想—』ミネルヴァ書房による。以下の Individualism: True and False の訳の引用は同書による。
- 3) F. A. Hayek, Ibid., p.1.
- 4) F. A. Hayek, Ibid., p.2.

- 5) 田中真晴／田中秀夫編訳『市場・知識・自由—自由主義の経済思想—』ミネルヴァ書房，1986年，285頁参照。
- 6) Ralph Waldo Emerson, *Essays and Journals*, The American Scholar., 1968 by NELSON DOUBLEDAY, INC. p.40.
- 7) F. A. Hayek『ハイエク全集5』春秋社，1986年，82頁。
- 8) 田中真晴／田中秀夫編訳，前掲書，221頁。
- 9) F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, p.2.
- 10) F. A. Hayek, *Ibid.*, p.32.