
個人主義の意味

—— 近代民主主義の価値観の理解のために ——

服部 裕*

はじめに

1989年のベルリンの壁崩壊を受けて91年に東西ドイツが統一を果たし、同じ年にソビエト連邦が瓦解したことを契機に東ヨーロッパ諸国が共産党による一党独裁の軛から逃れたことによって、第二次世界大戦後45年余り続いた所謂東西冷戦は終焉を迎えた。

冷戦構造の終焉は、東側諸国には西側的な「民主主義体制」という価値観への転換をもたらし、西側諸国には共産主義或いは社会主義体制という仮想敵国の喪失による新たな民主主義的価値観の構築という課題をもたらした。前者の価値観の転換には、旧ユーゴスラビア社会主義連邦の内戦が物語っているように、古くて新しい民族主義的な政治的モーメントが強く働き、後者にはEU（ヨーロッパ連合）の実現が示すように、むしろそうした民族主義的性格を乗り越えようとする政治力が働き始めた。いずれにしても冷戦構造崩壊後のヨーロッパは大きな曲折を経ながらも諸民族の文化を尊重しつつ、同時に近代ヨーロッパ精神の発展を支えてきた民主主義的人権の基本である「個人主義的価値観」を政治統合の共通基盤としてきた。キリスト教文化圏に属さないトルコのEUへの加盟を議論の俎上にのせているのも、そうした民族固有の文化を尊重している大きな表れであると同時に、同国の加盟に対する西側加盟国からの懐疑が人権状況の不十分さにあるのも事実である。

以上のように、東西冷戦終焉後のヨーロッパは民族主義と民主主義的個人主義、さらには近代文明による弛まない進歩発展という近代精神の要諦を継承しつつ、自然との共生なども含め近代を乗り越える新しい価値観を模索していると言える。その意味で現在のヨーロッパは、1970年代から80年代にかけて盛んに喧伝された「近代後」の時代へと現実に移行し始めたと言えるのかもしれない。

翻って東西冷戦終焉後の日本の状況を考えると、政治・社会全体の次元では所謂「近代後」の新しい価値観を十分に模索しているとは考えられない。東西冷戦終焉及びそれと同時期の所謂バブル経済の崩壊によって、日本社会はその基本構造であった「護送船団方式」の維持が困難になり、冷戦終焉後の経済構造のグローバル化の荒波を一挙にかぶることになった。その後、不毛の10年を経て、日本社会は戦後の「横並び社会」から言わば米国型の「自由競争社会」へと大きく舵を切ったと言える。所謂「小泉改革」である。しかし、戦後の経済成長という擬似的価値観崩壊後の時代の閉塞感を打破しようとした「小泉改革」は、結果として戦後の「横並び社会」を解体し、極端な「格差社会」という新たな階級社会を形成するだけに終わった。正規社員になれないまま、劣悪な労働条件と賃金体系を強

いられる非正規雇用者の全労働者数に対する比率は、2010年時点で男性が18%強、女性はなんと53%を越えているという（労働力調査）。これでは、高度成長期に個人の自由を奪われ「企業戦士」などと煽てられた（あるいは揶揄された？）当時の労働者の方が、正規雇用だった分だけまだ良かったのかもしれない。

そもそも、個人の自由と平等なる権利を基本とした民主的社會を実現したはずの戦後日本は、憲法をはじめとした法体系や政治社会制度の面では確かに民主主義を形成してきたが、それを個人および社会全体のために運用するのに欠かせない「近代精神」の獲得にはまったく無頓着であった。否むしろ明治の近代化と同様、制度はヨーロッパ型近代だが社会全体の価値観は「近代精神」とは無縁の「お上」によって与えられる規範に依拠せざるをえない状況だったとさえ言える。戦前戦中の「お国のため」が、戦後は「会社のため」へと変わっただけで、「自分のため」という価値観は抑圧される傾向にあったからだ。そして戦後の「横並び社会」崩壊後の21世紀初頭、新たな階級社会としての格差社会をもたらすことになった「小泉改革」を熱狂的に支持した多くが、まさに格差社会の所謂「負け組」に属する人々であったことを考えると、戦後日本が如何に「近代精神」の涵養を怠ってきたかが改めてよく分かる。

欧米に近代を学んだという自覚のもと、軍事・産業的にその欧米に追いついたと錯覚した1941年当時の日本の知識人たちは、近代日本において「近代精神」の実現を経験しないまま、強い自意識をもって無益にも「近代の超克」を模索した¹⁾。すでに「近代後」を迎えたように思われる東西冷戦終焉後の今、日本人は戦後の近代社会で自らの「近代精神」を育むことを怠ったまま、世界的な「近代後」に突入せざるをえない状況に陥ってしまっている。

それは、現在の日本社会が「近代精神」を止揚して総合としての新たな価値観を獲得する努力をしていないばかりか、価値観そのものを喪失してしまっていることを示している。その意味で、東西冷戦終焉後のグローバリゼーション化に抗うように台頭し始めた新たな民族主義的傾向²⁾は、言わば無自覚かつ極めて安易で浅薄な現代版「近代の超克論」と言えるかもしれない。その本質を究めることもないまま安易に「武士道」というキーワードを頻繁に使用して、個人の権利や自由を制限する権威主義的価値観への回帰を企図したり、「国家の品格」などという時代錯誤的な国家主義的価値観で、混乱した人心をつかみ取ろうとしたりする似非伝統主義者が跋扈している様子は、1941年当時世界から孤立する状況のなかで止むに止まれず「近代の超克」を模索した知識人たちの姿に比べると、まるで真剣味がなく、滑稽とさえ映ずる。しかし、物心両面、或いはそのいずれかで貧窮する多くの日本人に対しては、それは滑稽と断ずるだけでは済まされない、反民主主義的な危険な作用を及ぼす可能性を孕んでいるのである。

こうした社会状況の中、制度的には民主主義体制を自認する日本社会の今後を考えるために、改めて民主主義の根幹を成す「個人主義」の意味について考察することは肝要であろう。以下本稿では、近代ヨーロッパ精神の成り立ちと意味について論考する。

1. 民主主義における「個人」の意味

ている。人間が個人であることは、生物学的に見ればきわめて自明のことだが、すべての個人に同等の価値を認めるという考え方は、歴史的には少しも自明のことではなかった。仮にそれぞれの個人には固有の価値があるということを読めたとしても、それはすぐにすべての個人の価値が同等であるという考え方を意味するものではない。これが日本に限らずヨーロッパでも同様であることは、身分社会における人間観を想起すれば容易に理解できるであろう。ルイ14世という個人の価値と名もなき一介の農民である個人の価値の間には貴賤があると考えるのが、身分社会においては自明のことだったのである。

こう考えると、民主主義において自明のことと看做されている個人の価値の同等性は、歴史的に人間が作り上げてきた価値観だということに改めて気づかされる。つまり今の民主的・社会的な社会であたりまえだと思っている価値観は、実は人間の自然の情緒や感性から生まれたものではなく、さまざまな闘争と苦悩の末に人間が理性で勝ち取ったものであるということなのである。そして、この民主主義という価値観の実現は、今でもまだ発展の途上にある。

日本や欧米諸国のような民主主義が定着していると看做される国々でさえ、現実には今なお人種や性別による差別、或いは障害を負っている人々への偏見などが存在する。しかし、わたしたちはどの人間も個人として同等の価値を有していることを、法的のみならず道義的にも認める社会を作ってきたのも事実である。この理念が完全に実現されることはないのかもしれないが、それに向かって発展を続けることこそがまさに民主主義の真髄なのだ。

2. キリスト教的「個人」

先に書いたように、民主主義はすべての個人の価値を同等と認める理念に支えられている。固い表現を使えば、それは「個人主義」と呼ぶことができる。近代という時代の価値観は、この個人主義の理念に正当性を付与したときに確固たるものになったと言える。

西欧のキリスト教社会には、当初から人間を「個人」として把握する人間観があった。キリスト教の神は唯一の絶対者で、キリスト教徒である人間は一人ひとり神に向き合っていると考えたのである。中世のカトリック世界では、神と人間（個人）を仲介する教会及び聖職者が絶大な意味を持つようになるが、それでも最終的に人間は個人として神に向き合っていると考えた。中世においては、いつか人間の世界の終わりが訪れ、すべての人間はそれぞれ神の審判を受けると考えられていた。或いは世界の終末以前に寿命を全うする者は、それぞれ臨終の際に個人として神の裁きを受けるという考え方である。

審判の際に最も重要なことは、神の前ではすべての人間が平等である、つまり現世の身分や地位に関わりなく神の裁きは平等に下されるという信仰観である。この平等原理は、カトリックの教義を支える重要な柱の一つである。(16世紀に成立するプロテスタントはカトリックの平等原理を放棄するが、それについては後述する。)

カトリックが支配していた中世ヨーロッパ世界は、その平等原理にも拘らず身分制のうえに成り立っていた。つまり、現世において人間は決して平等な存在ではなかったのである。そればかりか、社会的意味において人間にはそもそも「個人」としての価値など少しも認められていなかったと言える。ミッシェル・フーコーというフランスの思想家の言葉を借りれば、「18世紀末以前に、《人間》というものは実在しなかった³⁾」のである。もちろん人間

はずっと以前から存在していたが、人間を個人として捉え、どの個人も現世において固有かつ同等の価値を持つという理念は、フランス革命の理念を俟たなければ確立されなかったのである。

18世紀末以前の現世における人間の価値は、自らに与えられた社会的役割のなかにはしか認められていなかったと言える。農民であれば農業生産に従事し、職人や商人であれば所属が許された同業者組合の枠のなかで生産したり販売したりする社会的役割だけが、その人間の価値を生み出したのである。つまり、何の生産活動も営めない人間は、現世においてまったく価値がないということになる。特権身分は別だが、理由はどうあれ生産活動に従事しない人間への差別は、当時の人間にとっては差別ではなく、きわめて自明のことだったわけである。

では、神の前での平等意識にも拘らず、なぜ現世におけるそのような非平等が許容されたのだろうか。キリスト教信仰は、ときとして信仰心の希薄な人間には思いもよらない逆説を引き起こすことがある。ここにも、その逆説が大きく作用していたのである。

カトリック教徒にとってもっとも重要なことは、神による最終的な裁きの際に救済されることである。救済されるとは、永遠なる神の御国、つまり天国に召されることを意味する。ではそもそもなぜ救済が必要なのかというと、人間は生来罪深い存在であると考えからである。それを「原罪」と呼ぶ。自分は罪など犯していないと言い張っても無駄である。信仰を持つということは、即ちこの原罪を認めることを意味するからだ。(尤も、本人が認めなくても罪はあると考えるのだが。)

カトリック教徒の平等意識は、まさにこの救済に対する平等性に関わっている。本来は、国王だから特別に目をかけてもらい、名もなき農民だから不利になるというわけではない。神はすべての人間を平等に裁くのである。そしてどんなに辛い現世を送っても、救済されればその人間は幸せなのだ。

逆に、現世において如何なる富や名声を得ようが、救済されなければその人間は永遠の地獄に墜ちる不幸を被るのである。この救済こそが人間の生の目的なのだから、キリスト教徒はそこに至るまでの幸不幸は本質的な問題ではないと考えたわけである。つまり、現世より来世の方が、圧倒的に重要だったと言えるのだ。ルイ・デュモンというフランスの人類学者は、中世カトリック世界の人間観を「世俗外個人」⁴⁾と定義している。権力者には何とも都合のよい考え方である。

3. 「個人意識」の強化

キリスト教世界には、もともと人間の「個人意識」が潜在的に存在していたと言える。しかし現世で自己主張しない「個人」は、現代人が理解する「個人主義」的な存在とは言えない。キリスト教的な個人意識がより現世的な意味を獲得するには、二つの大きな出来事を俟たなければならなかった。一つはルネサンス。もう一つは宗教改革である。両者とも個人意識を劇的に変化させた歴史的大事件だが、実はそれぞれがもたらした個人観はまったく異なるもの、ある意味では相反するものであった。その違いが数百年に亘る近代の発展のなかで、西欧諸国にそれぞれ固有の世界観を育む基本的な要因になっていく。

社会体制並びに国家体制の見地から見ると、現在の近代社会は18世紀末のフランス革命から始まったと言えるであろう。しかしフランス革命による体制の大転換は、一朝一夕に起こるほど生易しい歴史的变化ではなかった。そこに至る道のりは長く険しいものだったのである。

その長い道のりの第一歩を標したのは、15世紀のイタリアの都市国家フィレンツェの芸術家たちだった。ルネサンスについてはここで詳しく述べる必要がないくらい、よく知られていることであろう。ボッティチェリやダ・ヴィンチ、あるいはミケランジェロのような優れた芸術家が数多く、しかもおよそ百年という期間に集中的にイタリアの小さな町に誕生したのは驚くべきことである。なぜフィレンツェにあれだけの才能が誕生したのか。それに答える能力を筆者は持たない。ここでは、フィレンツェの莫大な富がルネサンスの芸術活動を可能にしたことと、富を手にした人間が中世的な謙虚な自己意識を捨てて自己主張を始めたということを指摘するだけにとどめる。メディチ家をはじめとした富豪や権力者たちは富によって、そして彼らの依頼を受けた芸術家たちはその才能によって自己主張を始めたのである。

すべての価値観が神に収斂する中世において、人間はできる限り安定した社会を求めた。人間相互の関係は身分制度によって固定され、経済活動も個人々の自由を排除する組合制度によって抑制されていた。中世社会は言わば静かな社会で、その背景には社会的野心や必要以上の富の追求を人間の貪欲と看做すカトリックの価値観があった。必要以上の富は神を讃えるために教会に寄進することで、人間は貪欲を免れるわけである。というわけで、封建制度は個人の自由を抑圧したが、その代わりに、共同体に居場所を保証されさえすれば、個人々の人間は競争にさらされる脅威とは無縁で、安心な日常を獲得することができたのである。人間は神の前では禁欲的であり、社会的には自己抑制的であることが求められたが、その見返りとして神による庇護と社会的安心という、かけがえのない「財産」を手にしたのである。

こう考えると、ルネサンスは中世経済の静的バランスが崩壊したことによってもたらされたと考えてもよいのかもしれない。つまり富の偏在である。莫大な富を独占した人間は自らの精神の「解放」を目指したが、非特権身分の人間たちは急激な格差社会の出現によって、これまで自明だった生活の安心を失う脅威にさらされるようになったと言える。これは、富の平等分配に配慮してきた55年体制が急速に崩壊し、自由競争による格差社会が出現した日本の現在の状況に何となく似ている。

というわけで、ルネサンスを推進したのは社会の成功者（今風に言えば「勝ち組」）と、その財力に依存する芸術家であった。そこに、禁欲的なキリスト教からの精神的解放は求めなくても、社会体制そのものを劇的に転換させようとはしなかったルネサンス人の特徴が窺える。彼らの関心は、キリスト教の世界観のなかで脇役にすぎなかった人間、特にその精神に光をあてることにあったのだ。彼らのヒューマニズム（人間主義）はすぐに社会変革を求めることはなかったが、人間精神に揺るぎない価値を見出すことで、現世における人間の個人意識を確実に強化したのである。ルネサンスが近代精神の第一歩を標したという評価は、まさにこの点に基づいている。

4. 信仰における「個人意識」

中世的安定社会の崩壊は、ルネサンス的人間が自分自身を正当に評価するきっかけを与えると同時に、固定的社会秩序に護られてきた非特権身分の人間たちに計り知れない不安感と孤独感を与えた。競争が抑制されていた協調社会ではどんなに小さなものであれ、すでに手にしていた既得権は生存を保障してくれるものだった。中世末期の経済発展は、そうした身分固定的な安心秩序を破壊し始めたのである。

劇的な時代の変化のなかでもっとも大きな脅威にさらされたのは、特権身分と最下層の身分の間に位置する言わば中間層だった。中間層とは都市で暮らす中小規模の商人や職人であり、農村では小規模の土地を所有する自作農民である。経済の発展は、いずれの身分においても富の分配秩序の再編を迫ったので、中間層より恵まれていた貴族身分にも不安感をもたらしたことだろうが、中間層のそれに比べれば切迫感は弱かったと思われる。いつの時代でも、中間的階層がもっとも割を食うようにできているのである。

中間層はそれまで経験したことのない競争にさらされ、能力のない者は容赦なく淘汰される運命に見舞われた。それまで自分たちの安心と誇りを確認する対象にすぎなかった最下層の無産身分が、突如明日は我が身と映るようになったのである。昨今の日本ではあたりまえのようになってしまった「リストラ」による失職や、新しい競争や劣悪な労賃体系にさらされた所謂「ワーキング・プア」という状況が、すでに16世紀初頭の西欧に存在したということである。

中間層の計り知れない不安感や孤独感と共鳴し、彼らの心を捕らえたのがキリスト教の新しい信仰観だった。ドイツ人神父マルティン・ルターの信仰観がそれである。ルターが歴史の表舞台に登場するきっかけになったのは、カトリック教会の贖宥状（免罪符）乱発で、彼はそれを痛烈に批判したのだった。それが結果的に、カトリックとはまったく異なるプロテスタントの新しい信仰観を生み出すことになる。

しかし、なぜルターの新しい信仰観は、時代の不安と共鳴したのだろうか。それを理解するには、ルターの信仰観の要諦を知らなければならない。ルターの贖宥状批判には二つの大きな意味があった。一つは、救済を保証する贖宥状そのものの否定であり、もう一つは贖宥状などというものを贖罪に有効な善行として発行するカトリック教会の権威の否定であった。

この贖宥状批判の意味から、時代の不安との共鳴の理由を読み取ることは難しいかもしれないが、富を独占する一部の特権身分や中間層の成功者（「勝ち組」）だけが、富で贖宥状、つまり救済を勝ち取ることができるという不合理に「負け組」およびその予備軍が不満を持つであろうことは、容易に察しがつくであろう。現世での非平等を受け容れることはできても、現世における生の目的とも言える救済における非平等は受け容れ難いものである。

しかしルターの贖宥状批判には、もっと複雑な意味がこめられていた。カトリック教会の贖宥状販売を否定することは、救済つまり信仰において教会および聖職者は無用であるということの意味していた。これは、信仰は神に直接向き合うということであり、信仰の言わば個人主義化を意味している。実際にルターは教会と聖職者身分を否定し、すべてのキリスト教徒は神に対して同等であると考えた。一人ひとりのキリスト教徒は自由であり（『キリスト者の自由』）、その意味で信仰における個人意識は格段に強化されたと言えるのである。

次にルターの贖宥状そのものの否定についてであるが、その意味は、単に教会の金儲け主義やキリスト教徒の信仰の腐敗を批判したことだけにあるわけではない。彼の批判の本質は、むしろ贖宥状に表現されたカトリック教会の救済に関する教義に関わるものだった。贖宥状購入は救済のための善行と同義であり、善行とは人間自身の自由意志によって行われる善き行為を意味する。簡単に言ってしまうと、善き行いをした者、否もう一步進めて善き行いをしなければ人間は救済されないということである。これは救済において、人間の自由意志およびそれに基づいた行為の意味を認める考え方である。13世紀から14世紀のスコラ哲学のドゥッス・スコトゥスやオッカムらは、予定説と人間の自由意志が混在するトマス・アクィナスの複雑な教義に対して、人間の意志の重要性をより明確に強調したのである。

ルターはまさに、カトリック教会が贖宥状発行によって救済における人間の意志と努力をますます強調したことを非難したのである。ルターは救済における人間の意志の関与を完全に否定した。彼は、救済は偏に神の恩寵に委ねるしかなく、人間ができることはただ「信仰のみ」であり、神にすがらしかないと主張したのである。つまり贖宥状の否定とは、人間の自由意志の否定を意味していたことになる。意志など何の意味もなく、人間は絶対者である神に完全に隷属するしかない。それが信仰であり、真の信仰さえあれば、救済を確信できるはずである。これがルターの提示した信仰と人間の意味だった。何と無力な人間像であろうか。この無力な人間像こそ、生存の不安に脅かされている自分の姿であると、社会の中間層を成す人々の多くが感じたのである。

5. 宗教的個人主義の矛盾

ルターが提示した信仰観を正しく理解するのは容易ではない。なぜなら、一方ですべてのキリスト教徒の信仰の「自由」を訴えながら、もう一方では神への完全なる隷属、つまり人間の「自由意志」の否定を断言しているからである。「予定説」を唱えて、人間の意志と人間の価値そのものを否定したカルヴァンの場合も同様である。

しかしこの「矛盾」こそが、自らの意志ではどうすることもできないと思っていた人々に、自己を不安感から解放する可能性を生み出したのである。自分の意志の無効性の認知は、自らを委ねる相手の絶対性を完全なものとして看做すことと表裏を成している。(プロテスタントの神のイメージは、カトリックの神のそれに比べ、人知の及ばないものであるという意味で格段に強いものである。) どうせ自分では除くことのできない脅威なら、努力しても無駄である。無駄な努力などせずに、完全無欠な「絶対者」にすべてを委ねることの方が安心だということになる。

中途半端な意志より、完全なる自己放棄！ この心理はわたしたち日本人にとって、それほど奇異なものではないのではないだろうか。「親方日の丸」や「寄りば大樹の陰」といった格言には、必ずしも「自己放棄」とまでは言えないが、少なくとも自己を強く抑制する意識が表現されている。

自己を放棄する見返りは、絶対者の庇護から生まれるあまりある安心感である。どんなに時代が変わり生存の脅威にさらされようと、自分は護られているという確信。それに勝る安心はない。

しかしプロテスタントの「自己放棄」がこれだけの意味だったら、中世のキリスト教徒の「世俗外個人」とさほど変わらないように思える。ところが、現実には両者はまったく違った意味を持っているのである。なぜならプロテスタントの「自己放棄」は「救済」のためだけでなく、現世における生活の脅威と不安を解消する意味を持っていたからである。エーリッヒ・フロムの表現を借りれば次のようになる。

新しい宗教は（中略）個人にその不安ととりくむ道を教えた。すなわち自己の無力さと人間性の罪悪性を徹底的に承認し、かれの全生涯をその罪業の償いと考へ、極度の自己卑下とたえまない努力とによって、その疑いと不安とを克服することができると教えた。また完全な服従によって、神に愛されることができ、すくなくとも神が救うことに定められた人間に属するという希望をもつことができた⁵⁾。

プロテスタント特有の質素勤勉は、ひたすら現世の不安を解消し、自らの行為の正当性を証明するためのものなのである。彼らは現世およびそこでの自らの行為が神とは一切関わりがないものであると考えることによって、現世での生、つまり質素勤勉に生きることを自己目的的なものと捉えた。プロテスタントが神の偶像や豪華な教会の建設を否定したのは、こうした自己目的化した生の解釈があるからである。

資本主義の発展とプロテスタンティズムとの関係に関するマックス・ヴェーバーの有名な理論は、この宗教的意味を奪われ自己目的化した生の解釈が根底にある。人間が生み出した富で神を讃えることなどはできない。富は新たな勤労の場を作るために、再投資する以外にない。こうして富が富を生む資本主義の正当性が、プロテスタントの意識のなかに定式化されたのである。

以上のように、プロテスタントの新しい信仰観は神に対する人間の「自己放棄」、即ち「自由意志」の否定で特徴づけることができる。しかしそれなら、ルターやカルヴァンが訴えた信仰の「自由」はどのように解釈したらよいのであろうか。人間の意志を否定しながら、「自由」を主張するのは矛盾のようにも見える。

ルター派やカルヴァン派、それにカルヴァンの教義から派生したイングランドのピューリタンたちにとって、神に対する自由意志の否定と信仰の自由とは決して矛盾するものではなかったようである。信仰の自由とは、カトリック教会や英国国教会の信仰観の強制を拒絶する自由であり、それはきわめて社会的・政治的な意味を担うことになる。つまり、信仰の問題が思想性を帯びたのである。キリスト教徒にとって信仰とは生そのものを意味していた。カトリック教徒は教会が言う通りに信仰することが、まっとうな人生だと考えた。

それに反して、プロテスタントは信仰観を自らで選びとる、つまりこの世での生き方は自らで選択する決定権を持っていると考えたのである。プロテスタントは所謂新教徒の総称であり、そのなかに数多くの宗派が存在するのは、まさに個人が自分の判断で正しいと確信した信仰を選択するという価値観の結果である。

信仰のあり方を自ら決定するという意味で、彼らはこの世における自由を確信したことであろう。しかし、それは人間世界の権力関係における権利意識に限定されていて、自分という存在そのものが自由であるという（言わば形而上的な）意識とは無縁であったのである。

なぜなら、自分が選択（＝従属）した神こそが彼らの「自由」なる意識の淵源なのだから。

以上、少々複雑な説明だったかもしれないが、プロテスタントの一見矛盾するように見える価値観が、彼らにとっては整合性のあるものであったことが分かる。

6. 権威主義とセクショナリズム

中世の固定的な安定社会の崩壊によって、人間は「自由」に直面せざるをえなくなった。この自由は人間に二つの意識をもたらすことになる。一つは外界に妨げられることなく自分で考えて行動する独立した存在でありうるという意識であり、もう一つは自分を護ってくれる外界はもはや存在せず、自分は不安で孤独な存在であるという意識である。

この二つの意識は内容的にはほぼ相反する心的状態を表しているが、両方とも自らを「個人」と捉えるという点では共通している。前者は自由を積極的に受け入れ、自らをより実りある成功へ導こうとする意志に満ちた個人意識である。それに反して後者は無力感と孤独感から逃れるために、服従する見返りに自分を護ってくれる強い支配者を求める「自己放棄」につながる意識である。実はこの二つの相反する個人意識が、近代ヨーロッパの価値観の基本となっていくのである。

15～16世紀の身分社会にあっては、前者を享受できるのは特権身分に属す富裕層が主で、これがルネサンスの原動力となったのは間違いない。逆に後者は先にも述べた中間的身分の典型的な心的状態である。ルターやカルヴァンが提示した神の絶対的権威にすぎるしか救済される道はないと考える無力で孤独な人間像が、逆説的に彼らの意識を正当化したわけである。

絶対者の庇護による安心の獲得と「自己放棄」は、権威主義的な価値観の基調を成すものである。これは、キリスト教の社会的影響力が一部かなり後退する18世紀後半以降の近代ヨーロッパにおいても、社会的イデオロギーに形を変えて継承されていくことになる。近代ヨーロッパ精神は直線的に今日あるような自由主義的かつ平等主義的な個人主義に導かれたわけではなく、権威主義的な価値観との複雑なせめぎ合いや絡み合いのなかで鍛えられて、獲得されたと言えるのである。

西欧の近代精神は最終的に権威主義を克服して民主主義に向かうのだが、その発展状況は地域的にも時間的にも大きな差があった。例えば、イングランドとフランスと並んで西欧の主要三国の一つであるドイツの場合、究極の権威主義体制を基盤にしたナチス・ドイツが崩壊するまで、歴史的に権威主義的価値観を真に克服することはできなかったのである。

権威主義にはもう一つの特徴がある。それは、権威主義の一方の根幹を成す強迫観念的な自己卑下の意識が、自ら絶対者に従属することによって、容易に他者に対する優越や軽蔑の意識に転換されるということである。「虎の威を借る狐」とは、まさに権威主義的な人格を言い当てた格言である。ナチ時代のドイツ人や戦時下の日本人の場合は言わずもがなであるが、西欧諸国のなかではもっとも自由主義的な価値観を発展させてきたイングランドの場合でも、近代の出発点にはピューリタン特有の排他的なセクショナリズムが認められる。

彼らが17世紀の最初の「革命」によって求めたのは、あくまでもピューリタン自身の信仰の自由に基づいた生存権であった。しかも議会派を形成していたピューリタン勢力は数多

くの宗派に分かれていて、互いに覇権を争うことに終始した。ピューリタンは確かに自らの自由な生存権を主張するという意味において近代市民社会の基礎となる個人主義の第一歩を踏み出したが、同時にそれぞれの宗派が自分たちこそ神に選ばれた「選良」であるという利己的な排他主義を克服するには至っていなかった。その当時は、まだ「個人主義」が利己主義と明瞭な境界線を画していたとは言えないであろう。それは、自らの自由は死守するが、価値観を共有しない他者の平等性に対しては比較的冷淡であるイングランド特有の自由主義偏重の淵源であるとも考えられる。現在でもイギリス社会が明確な階級秩序を残しているのは、この平等性に対する無関心と無縁ではないであろう。

また、自由な国家アメリカ合衆国の歴史においても、同様の傾向が見られる。アメリカ社会で長いこと社会的エリートの条件であった“WASP”、即ち「白人アングロサクソン系プロテスタント」偏重の価値観も、ピューリタンのセクシャナリズムの残滓であると理解できる。ジョージ・ブッシュ政権が推し進めた武力行使も辞さない世界戦略も、自分たちこそ神に選ばれた「選良」であるというピューリタンの排他性に支えられていたと言えるのではないだろうか。

以上のように、16世紀から20世紀に至る近代ヨーロッパの個人主義の発展史は、さまざまな強度の権威主義との戦いの歴史であったとも言える。権威主義を克服するには、近代的な個人主義が一部のセクトや民族、或いは階級だけに限定されることのない普遍的な理念として成立するのを俟たなければならなかったのである。

7. 「個人」の普遍的価値

ルネサンスや宗教改革によって強化された人間の個人意識は、300年近くに及ぶ胎動期を経て18世紀末によく普遍的な理念として結実する。

それは「人および市民の権利宣言」と題され、わずか17条の条文からなる非常に簡潔な形で宣言された。それは、ヨーロッパ史上はじめて近代的な社会体制を実現しようとしたフランス革命の基本理念をまとめた文書である。普通「フランス人権宣言」と呼ばれるこのマニフェストは、前文のなかでその目的を「(前略)市民の要求が以後単純かつ確実な諸原理を基礎に置くものとなって、常に憲法の維持およびすべての者の幸福にむかうものとなるため」⁶⁾と述べているように、生まれつつある近代国家の憲法の基本理念を提示しようとしたものである。その内容はきわめて普遍的で、その後フランスはもとより、諸外国の憲法に多大な影響を与えたことは周知の事実である。現在の日本国憲法も例外ではない。「フランス人権宣言」の普遍的な性格は、きわめて簡潔かつ力強い第1条にもっともよく表現されている。それは次のように書かれている。

人は、自由かつ権利において平等なものとして出生し、かつ生存する。社会的差別は、共同の利益の上にもみ設けることができる。

この第1条は「自由」と「平等」を高らかに宣言していることで有名であるが、何がこの条文に近代精神の普遍性を付与しているのだろうか。それは、この文の主語が「人」である

ところにある。自由かつ平等である主体は、フランス人や革命を主導した市民、或いはカトリック教徒といった特定の者に限定されていない。この一切の限定を排除した「人」という概念こそが、この条文が表現している理念に普遍的な価値を与えているのである。だからこそ、それは民主主義を目指す多くの国々の憲法に、時空を越えて大きな影響を与えることになったと言える。

もちろんこの「人権宣言」がまったくの独創ではなく、「ヴァージニアの権利章典」や「アメリカの独立宣言」などの影響を受けていることを考えれば、ジョン・ロックのような17世紀のイングランドの自由主義的な思想に多くを負っていると言わざるを得ない。しかし、それらイングランドやアメリカのピューリタンの自由の概念は、その主体者として価値観を共有する新教徒（1689年の「権利章典」ではカトリック教徒の権利を明確に排除している）やイングランドに対する「アメリカ国民」を措定している意味において、「フランス人権宣言」の普遍的な平等性には到達していないと理解できる。

その意味で「フランス人権宣言」こそが、個人の自由と権利の平等を近代民主主義の普遍的理念にまで高めたのである。残念ながら、フランス革命は実際には恐怖政治に陥ってしまい、その高邁な理念を十分に実現するまでには至らなかった。それにも拘らず、その理念の正当性はいささかも揺るがなかった。ナポレオンの時代以降、もはや封建的身分社会が革命前のような姿を取り戻すことはなく、近代的な市民社会は確実に大きな第一歩を標したのである。

8. 宗教的国家から「国民国家」へ

フランス革命は封建的な社会体制に基づいた絶対主義体制を打倒して、近代的な国家の基盤をつくった。近代国家とは「国民国家」を意味する。国民国家という概念は、現在の民主的国家にとっては自明の体制であるが、歴史的には自明ではなかった。かつて人間は個人であるまえに、カトリックやプロテスタントであった。それと同じように、国家もカトリックであるか、或いはプロテスタントであるかが大きな意味を持っていた。つまり、国家の民族的アイデンティティは未だ確立されていなかったのである。同じドイツ語あるいはフランス語を話す者でも、宗派が異なれば外国人のようなものだった。否「外国人」どころか、まさに敵だったのである。カトリックである国王派が政治的に対立する数千人のユグノー（フランスのプロテスタント）を一夜にして虐殺してしまった1572年の「サン・バルテルミーの虐殺」は、そのほんの一例にすぎない。

17世紀前半のドイツは、カトリック陣営とプロテスタント諸侯との間で30年に及ぶ戦乱に明け暮れた。だから、宗派を越えて個人を国家の成員と看做すのは、まさに近代的な考え方なのである。別の言い方をすれば、国家は宗教の時代から民族の時代へ移行したということである。

かくして、フランス革命によって実現した近代的な共和制国家は、その成員にはじめて「フランス人」という意識を共有させたのである。宗教は国家の管理下におかれ、法に従う限りにおいて信仰の自由は言論の自由と同様に保障された。人権宣言第10条には次のように謳われている。

何人もその意見について、それが、たとえ宗教上のものであっても、その表明が法律の確定した公序を乱すものでないかぎり、これについて不安をもたないようにされなければならない。

民主主義国家の重要な原理の一つである政教分離と、思想信条および言論の自由は、こうして理念化したのである。

実際には当時のフランス人はほとんどがカトリック教徒だったが、新しい国家およびその構成員のアイデンティティはカトリック教会に依拠するのではなく、共和制を受容し、国家の言語としてのフランス語を話すことに求められた。だから、この国家が近代国家であるためには、憲法をはじめとした諸法の制定及び議会の開設、国家軍の編成並びに「国語」としての共通の言語を確立するための教育制度等を整えることが必須条件となったのである。

つまり、近代国家における国民（＝民族）意識は、例えば数世代に亘って住み続けた郷土への自発的な愛着や、その地域固有の言語および宗教との結合といった、所謂伝統文化や血脈への意識のなかに自然発生的に成立するものではなかったのである。国民意識は、明確な政治的理念に基づいた政策の実現として形成されるものである。だからこそ民主主義国家にとっては、主権者である国民がその政策決定に関与することがもっとも重要なこととなるわけである。

しかし、近代国家の基盤である国民意識は必ずしもつねに民主的な理念と結びついていたわけではなかった。確かにフランス革命は、新しい国家および国民の意識を個人主義的な理念のうえに形成しようとしたが、フランス革命にも影響されたフィヒテをはじめとするドイツ・ロマン主義の近代的知識人は、個人を包摂する言語及び民族共同体こそが新しい国民意識の母体であると考えたのである。

近代フランスの国民意識が個人意識に基づく比較的弱い民族意識と結合していたのに反して、近代ドイツの国民意識は即ち強い民族意識であった。つまり、国民意識にはいくつかの変種が見られたのである。近代フランスが君主制と共和制のせめぎ合いを経て最終的に自力で民主主義へ向かったのに反し、ドイツ人が19世紀後半以降も基本的に強い帝国の一員であることに満足していたことの原因は、そうした強い民族主義的な国民意識の特性に見出すことができる。20世紀に入ると、ドイツ人は短いワイマール共和国時代に獲得した自由を自ら放棄して、ナチズムという究極の人種主義的民族主義に自らの国民意識を重ね合わせるようになるのである。

以上のように、近代国家における国民意識は、それが強い民族主義と不可分に結びついている場合でも、あるいは個人主義的な性格を基調にしている場合のいずれであっても、国家政策として政治的に形成される類いのものなのだ。

国民意識形成のメカニズムは共通でも、前者と後者が目指す方向には決定的な違いが認められる。それは、国家政策の立案と実現に国民一人ひとりの意志がどの程度反映されるかに関わる違いである。全体論的な民族主義や国家主義の場合、個人としての国民の意志より「国家の意志」や「民族の意志」という虚構が優先されることは、ドイツや日本の近代史が示している通りである。それに反して、個人の幸福を最終的な目的とする民主主義の場合は、可能な限り個人としての国民の意志が尊重されるのである。

18世紀末のフランス革命に始まり、19世紀中頃のダーウィンの進化論の影響によって、西欧諸国でキリスト教の政治的作用が決定的に後退するようになると、不在となった「神」の位置に何者が座るべきなのかという問いが近代人にとってもっとも重要な問題となった。それに対する答えに応じて、国家はそれぞれ異なる相貌を示すようになる。フランス革命は個人としての人間一般を神格化することで神の不在を克服する普遍的理念を発見した。一方、強い神の喪失を埋め合わせることを強いられたドイツ人は、ドイツ民族の「特殊性」のイメージをとおして国家を「神」の位置に据えることで、祖国愛が国民同士を結ぶ強い紐帯であると掲定したのである。(フィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』を参照)

9. イデオロギー時代の「個人」の意味

19世紀中葉以降の近代社会の発展において、フランス人はフランス革命の個人主義的市民社会のイメージがもたらした緩やかな民族主義から、労働者階級に基づく社会主義イデオロギーを分化させ始める。それはもちろん、近代の工業化と都市への労働人口の流入によってもたらされた社会構造の変化によるものであった。だからまったく同様の現象は、1871年によく統一されたドイツ帝国にも起こった。しかし、ドイツ帝国の精神的支柱はあくまでも国民の民族意識であり、その強度は個人主義的なフランス人の民族意識とは比べものにならないくらい強いものであった。同じ時期、民族主義と厳しく対立する社会主義運動も興り、社会民主党は支持率だけを見れば19世紀末には大きな政治勢力に成長した。

このように、近代化の進展は、いずれの国家にも民族主義と社会主義というイデオロギーをもたらした。なぜなら、すでに見たように近代的な国民国家は、一方ではその存立要因である国民意識の共有を必然的に民族主義に負っていたからであり、また他方では近代化の進展、つまり社会の工業化と都市化によって発生した労働者階級は、無力な個人の力を補うために、社会主義というイデオロギーを必要としたからであった。

しかし、個人意識とそれに基づく民主主義の発展について考えるとき、特に次の誤りに陥らないように注意する必要がある。その誤りとは、19世紀の近代的な社会構造を、所謂右の民族主義と左の社会主義との二律背反的な対立構造として捉えることである。個人主義の視点から見ると、民族主義と社会主義はその思想内容の対立的な相違にも拘らず、根本的なところでは個人を越える集団への従属という意味において、実は構造的な共通性を持っているからである。つまり問題にすべきは、それぞれのイデオロギーにおける個人と集団の関係のあり方であって、イデオロギーが標榜する思想内容そのものではないということなのである。

例えばフランスの民族主義は明らかにドイツのそれに比べかなり緩やかで、最終的には個人の自由と平等なる権利の実現のために必要な国家的枠組みを与える以上のものではなかった。それに比べドイツ人の民族意識が目指したのはまず国家の統一とその繁栄であり、しかる後に個人の自由と権利は強い国家から福祉政策として与えられるものであるという国家優位の世界観だった。ドイツの民族主義は単線的に強い国家の建設を最優先させる国家主義を導いたが、フランスの民族主義はイギリスやアメリカと同様に、つねに個人の権利の主張から制限を受ける性質を持っていたのである。

社会主義に関しても同様の考察が成り立つ。ヨーロッパで、ということは世界でもっとも

早く社会主義的性格を帯びた革命が勃発したのはフランスである。それは1871年3月のパリ市民の蜂起で、それによってパリ・コミューンと呼ばれる人民政府が（たった二ヶ月間であるが）樹立された。それにも拘らず、その後のフランスの社会主義はかなり不徹底な組織しか生み出さなかった。つまり、同時期のドイツ社会民主党のような一枚岩で強固な社会主義政党が発展するかわりに、複数の小グループが互いに競合するばかりだったのである。

こうした現象から何を読み取ることができるかという点、民族主義の場合と同様に社会主義運動においても、（特にパリを中心にした北部の）フランス人は個人の自由と平等という価値観を制限する組織への従属を極端に嫌うという事実なのである。畢竟、フランスの社会主義政党の多くは、革命的な社会主義労働者党（アルマヌ派）のように権威主義を嫌う言わば無政府主義的性格を有していた⁷⁾。近代のフランス人は、それが国家であれ政党であれ、個人の自由主義的かつ平等主義的な価値観を制限するような組織への従属を許容しない傾向があったのである。

それに反してドイツの社会民主党の場合は、むしろ権威主義的な価値観が大きな比重を占めていた。権威主義とは権力者による庇護の見返りに、個人が自らの自由を放棄する心的メカニズムであるから、それは労働者階級の自由と権利の実現を目指す社会主義政党にとっては矛盾であるはずだ。1875年のゴータ綱領と1891年のエアフルト綱領によって社会主義の実現を目指していた社会民主党は、90年代末になると早くも修正主義を取り入れ、体制の容認を前提とした社会改良を目指すようになる。さらに、社会民主党は帝国ドイツ最大の政治勢力になったにも拘らず、社会の「不可触賤民」⁸⁾扱われ続けた。それは、近代の発展段階におけるドイツ人が、フランス革命が表現しようとした「人間はみな平等である」という普遍的な人間観を持っていなかったことによる。人間は必ずしも平等ではないという世界観は、宗教改革のルターの信仰観が持つ救済における非平等と通底していると考えられるのである。

しかしここで注目したいのは、当時の労働者階級が社会のなかで排除されていたという社会的現実ではなく、彼らがそうした社会を根本的なところで是認し、許容していたという事実である。それは、第一次世界大戦前の選挙で大勝した社会民主党が、1913年の議会で大軍事予算のための新税導入に自ら賛成しているところに端的に表れている。さらに、彼らは軍のみならず、君主制や植民地拡大政策も許容している。これは一政党の政策の善し悪しを判断するための材料としてではなく、本来であれば労働者の自由と平等を勝ち取ることを目指していたはずの政党が、自らを抑圧する権力に従属することでしか存在基盤を保持できないと考えた、その権威主義的な性格を見極めるための材料として意味があるのである。

このようにドイツの社会主義者はその思想的相違にも拘らず、民族主義者と同様の権威主義的性格を所有していたと言える。それは、政党と党員個人の関係にも反映されている。「社会主義とは組織である。組織を乱すことは社会主義の最大の敵である」⁹⁾という社会民主党党首エーベルトの1913年のことばは、個人の党への服従を絶対視する権威主義的性格を端的に表現している。しかし、個人を包摂する民族や国家や政党こそが近代的個人の実現を保証するものであるというドイツ特有の世界観を、フランス革命が呼び起こした近代精神と無縁なものであると考えるのは間違いではないだろうか。ドイツ人は国民の集合体としての国家および民族を、近代的主体として捉えたからである。仮令それが近代精神の徒花であっ

たにしても、当時のドイツ人の国家観も近代的な国民国家の一変種だったと言えるのである。また、個人の自由と平等を近代社会の普遍的な原理と看做すフランスやイギリスにしても、帝国主義的な植民地政策の次元では、一個の集合的概念としての国家の名において、他民族を侵略し、それによって自らの理念をしばしば裏切ったわけである。

このように、19世紀から20世紀初頭にかけての近代的思考の発展を跡づけてみると、イデオロギー論争とは別の次元で「個人としての人間の価値」を至上のものと位置づけるようになるまでには、ドイツ的権威主義に表れた近代主義の負の側面を克服する必要があったことに改めて気づかされる。その意味で、民族主義と社会主義という近代的イデオロギーを究極の権威主義で結合したナチズム（国家社会主義ドイツ労働者党）、およびそれに類する全体主義勢力を打破することは、近代が民主主義に至る道のりですら乗り越えなければならない試練だったと言えるのである。

10. 「近代的個人」の「孤独」

個人の自由と権利における平等という理念を打ち立てた近代人は、その実現に向かったときはじめて、それがいかに難しくかつ苛酷な要請であるかに気づいたことだろう。自由との引き換えに、それまで自分を護ってくれた一切のものをかなぐり捨て、自分自身で自分を護らなければならなくなったからである。彼らは、神にすぎること、民族や国家の力の陰に隠れることも許されなくなってしまったのである。神や家族、民族や国家、或いは政党などといった外在的な束縛から自らを解放したとき、個人ははじめて自分が文字通り孤独な存在であるということに認識した。自由を求めながらも孤独を受け入れることができない個人がそれから逃れる方法は、フロムが書いているように次の二つしかない。一つは自ら「自由から逃走」して、外的な権威に改めて身を委ねること。もう一つは、日常のなかで与えられた自らの立場と役割を何の疑いもなく受け入れ、あたかも自分自身ですべてを決定しているかのような錯覚に陥ることである。

前者は、すでに先に述べた権威主義的な価値観のことで、これは第二次世界大戦による大きな犠牲との引き換えによって、少なくとも民主主義国家においてはかなり克服されてきた。後者は、一見自由な民主的社会で自ら主体的に行動していると信じて疑わない個人に起こる状況である。つまりそれは、政治社会体制としての民主主義が、即ち個人の自由と主体性を自動的に保障してくれるわけではないことを意味している。近代人が目指してきた民主主義がそれなりに実現したように見える社会でさえ、個人は本当に自由になれるのかもしれないということである。

現代を生きるわたしたちの苦悩は、まさにこの問いのなかにあると言える。フロム曰く、個人の自由を求める近代史の発展のなか、「教会の権威は国家の権威に、国家の権威は良心の権威に交替し、現代においては良心の権威は、同調の道具としての、常識や世論という匿名の権威に交替し」、「われわれは古い明らかな形の権威から自分を解放したので、新しい権威の餌食となっていることに気がつかない」¹⁰⁾でいるというわけである。

市民社会の常識、自由社会での競争、消費社会、メディアを通しての大量の情報操作等々。一見自由な社会で、個人はつねに新たな不安感と無力感に襲われるリスクを負って生きてい

るのである。そうした不安感のなか、個人は制度的な権威主義に回帰することはないにしても、自らに必要以上の苦悩をもたらすように見える自我、つまり近代人が拠り所にしてきた個人意識を無意識に抑制しようとする。自分が所属する組織や社会に無批判に順応し、他者の期待を裏切らない行動をとることによってしか、不安のない自我を確信することができないという、パラノイア的な強迫観念がわたしたち多くの近代人を捕らえていると言えるのである。

このような個人の状態を、フロムは「自動人形」¹¹⁾と呼んだ。それはナチズムやファシズムと対決していた時代の、アメリカ合衆国の所謂自由主義的な資本主義社会における個人の状態を指している。建国の理念が「自由」と「平等」であるアメリカの民主主義においてさえ、個人が真の自我に基づいた自由を獲得することは容易いことではないことがよく分かる。それは、自由の見返りとして個人はつねに孤独であることを強いられるという、近代人の宿命によるものなのである。孤独とは近代の発展のなかで、単に人間の心理を説明する概念にとどまらず、人間が個人としての至上の価値を獲得するために受容しなければならない、むしろ哲学的かつ社会学的な人間の特性へと高められたと言える。

その意味で近代的自由の基盤を成す個人主義は、自己に対して厳しい自立への意識を要求する。自立とはいかなる他者にも従属せず、自らの意志と判断に基づいて生きること、それと同時に自らの行動の責任を偏に自分自身に引き受けるような個人の状態のことを言う。ルソーの**ことば**を借りれば、人間は「自分自身の主人」¹²⁾となるわけである。つまり、近代人にとって「自由に生きる」とは、孤独と責任を自らに引き受けて「厳しく生きる」ことを意味することになる。西欧の近代人は、とても難しい課題を自らに課してしまったと言える。「**独立と自由は孤独と恐怖と同じであろうか。あるいは、個人が独立した自我として存在しながら、しかも孤独ではなく、世界や他人や自然と結びあっているような、積極的な自由の状態があるのだろうか**」¹³⁾という問いに答えることなくして、個人の真の自由はありえない。

フロムはこの自分自身の問いに対して、「人間は自由でありながら孤独ではなく、批判的でありながら懐疑にみだされず、独立していながら人類の全体を構成する部分として存在できることを信じて」¹⁴⁾いると答えている。彼はそのような自由を、「全統一的なパーソナリティの自発的な行為のうちに存する」「積極的な自由」¹⁵⁾と呼び、それこそが真の民主主義の原動力であると主張しているのである。

おわりに：「孤独」は「孤立」にあらず

フロムの「自由でありながら孤独ではない」という表現が、先に述べた近代人の孤独の自覚を否定していると考えるのは間違いではないだろうか。フロムは個人が自らの孤独を積極的に受け入れ、つねにそれを自覚してこそ、孤独を克服できると、むしろ逆説的に考えているのである。孤独な存在であるという厳しい認識に耐えつづけることで、個人は自由で自立した存在になり、同様に自由な他者と共に世界を共有し、そこで共存する可能性を獲得するということである。その意味で、自由な近代的個人の孤独は、他者からの孤立を意味するものではないはずである。孤独は孤立とはまったく異なる概念であり、それは個人が自由で自

立した存在であるための厳しくも輝かしい前提であると言えるのである。

逆に孤立とは、個人がいずれの意味においても自由と自立を放棄した結果、自己の存立基盤（アイデンティティ）を自己の外の力に求めることから生ずる精神的依存状態を意味する。そのような者は、自分が外的な力に支えられているという意識或いは感覚を持たない限り、自分は世界から取り残されているという不安に苛まれることであろう。取り残されているというより、世界に向き合うべき孤独な自分をイメージすることに限りない恐怖感を持っていると言った方がよいのかもしれない。その結果、日常的にも精神的にもつねに他者に寄りそうことで本来あるべき孤独感から目を背け、他者との仮想の「絆」や「連帯感」のなかに自己を解消することに努めるようになる。深刻な例を挙げればドイツのナチズムや日本の天皇制軍国主義時代の国家及び民族への依存がその典型であり、卑近な例ならば暴走族などの集団への依存を挙げることができる。

いずれにしても、そうした個人、つまり自らの孤独を支えきれない個人は、外的な力に依存することで、自分は「孤独」ではないのだと錯覚するのである。それはすでに述べたように、そのような人間にとって「孤独」は即ち「孤立」を意味し、とにかく「孤立」から逃れたいと必死になっていることを意味している。これがまさに、フロムが言う「自由からの逃走」である。換言すると、彼らは厳しい「孤独」を受け入れることによってこそ、他者との対等な連帯が可能になる、ということを知る勇気を持たないということである。「孤独は即ち孤立である」という誤った認識から、彼らはとてつもなく大きな恐怖感に襲われるのである。

かくして「孤立感」から逃れようとする者は、強い力に率いられる集団のなかに自己を消失させることで、見せかけの「絆」につながれて、自らますます自由と自立を放棄することになる。自己放棄の末、己の自由を制限する集団のなかに居場所を発見したつものの者の精神状態こそ、実は「孤立」以外の何ものでもないのである。そこには、他者の「自己」と対等に交流すべき、自らの「自己」が喪失しているからである。

以上、個人主義の発展過程とその意味を跡づけることで、近代の民主主義の根幹を明らかにすることに努めた。この考察は、現在の日本の民主主義の状況を考える際に一つの重要な契機になるはずである。筆者の意図は、まさにその日本の民主主義の実態について考察を加えることであるが、それは次の機会を待つこととする。

注

- 1) 拙論参照：「近代なき『近代の超克』—『世界史的立場と日本』の意味—」、秋田大学教育学部研究紀要、人文科学・社会科学第53集、1998年
- 2) 『国家の品格』や『美しい国へ』などというタイトルを冠した本がベストセラーになったことを想起されたい。また、若い世代が外の世界への指向性を弱め、事物を内向きに捉えようとする傾向も、ある種の民族主義的傾向と言えるのではないだろうか。
- 3) ミッシェル・フーコー：『言葉と物』、新潮社、1974年、328頁
- 4) ルイ・デュモン：『個人主義論考』、言叢社、1993年、第一章
- 5) エーリッヒ・フロム：『自由からの逃走』、東京創元社、1994年、109頁
- 6) 高木八尺他編：『人権宣言集』、岩波文庫、2004年、130頁
- 7) エマニュエル・トッド：『新ヨーロッパ大全1』、藤原書店、1992年、287頁
- 8) エマニュエル・トッド：『新ヨーロッパ大全2』、藤原書店、1994年、21頁
- 9) 前掲書：19頁

- 10) エーリッヒ・フロム：279頁
- 11) 前掲書：282頁
- 12) ジャン-ジャック・ルソー：『社会契約論』、岩波文庫、2000年、16頁
- 13) エーリッヒ・フロム：283頁
- 14) 前掲書：284頁
- 15) 前掲書：284頁