

自由論

——ドロッカー研究のうち——

三戸公

- 一、序
- 二、ドロッカーの所説
- 三、自由——その本来の意味
- 四、自由——その歴史的意味
- 五、自由——責任との関連
- 六、結

一

「人間としての人間を、そして人間的なものとしての世界にたいする彼の関係を前提したまえ。そうすれば、君は、愛は愛とだけ、信頼は信頼とだけ、交換することができるのだ。」

もしも君が美術を享受したいと思うなら、君は芸術的素養のある人間でなければならぬ。

もしも君が他人に感化を及ぼしたいと思うなら、實際に他人を刺戟しふるいたせる人間でなければならぬ。君が人間にたいして——また自然にたいしてふるまうとき、それらはすべて、君の現実の個人的生命が、君の意志の対象におうじて、それぞれ特定のしかたで、發現したものでなければならぬ。

もしも君が相手の愛をよびおこすことなしに愛するならば、すなわちもしも君の愛が愛として相手の愛をつくりださないならば、もしも君が愛しつつある人間としての一個の生命、發現によって君を愛される人間とするのでないならば、君の愛は無効であり不幸である。」(傍点は原文)

彼は、人間ないし人間関係は、本来このようなものであるべきであるし、このようにありたい、と願った。その意のつよさは、この文章の緊張度のなかに十分読みとることができる。

そして、その彼はアゼンスの落ちぶれたタイモンの洞窟の前の独白のなかに、貨幣の本質をみた。

「金、貴とくきらきら光る黄色い金？」

いや神々よ！

こいつがたくさんありさえすれば、

黒いも白いに、みにくい女も美人になり、

悪人も善人に、としよりもわかものに、

臆病者も勇敢に、卑しい男も貴人になる。

こいつはね、……祭壇から坊主をおびき出す。

なおりかけの病人からやわらかい枕をひったくる。

まことに、この赤い奴隷めは、信仰のきずなでさえも、ゆるめもすれば固めもする。呪われたものでも祝福する。

癩病やみでもいとしくし、泥棒さえも尊敬させ、

元老院なみの地位と拝跪と権勢を泥棒さまにさしあげる。

さかりのすぎた後家さんに求婚者をつれてくるのもこいつなら、

傷口に膿をため、反吐といっしょに病院から追いだされたげすな女を、

花かんばしい乙女に若がえらせるのもこいつめだ。

いま美しい金属め、諸国民の間に争をおこす、きさま、下等淫売め。」(シェークスピア『アゼンスのタイモン』第四幕第三場)

だから、彼は貨幣の秘密を徹底的に解き明かし、貨幣の転化物たる資本、すなわち自らは働かずして貨幣を恒常的規則的にしかも合法的に取得可能にする仕組みを、暴きつくそうとすると同時に、それを廃絶する論理を現実そのものにおいてとらえんとした。そうすることによって、彼は、彼の希求する人間のあり方の実現する社会の到来を可能ならしめる具体的な筋道を求めたのであった。

彼の理論は、人間はしたがってまた社会はかくあるべしという理論すなわち規範論と、現代社会はこのようになっていくという現状把握の理論と、現状をかくあるべしという方向にもってゆくための政策論からなりたっている。いうまでもなく、彼の名はカール・マルクス(Karl Marx, 1818—1883)であり、冒頭の引用文は、『経済学哲学手稿』の一節である。

さて、ピーター・ドラッカー (Peter F. Drucker, 1909-) の理論もまた、マルクスと同じように、人間したがってまた社会かくあるべしとする規範論と、現代社会はこのようになっているとつかまえる現状把握の理論と、現状をかくあるべしという方向へ導びいてゆくための政策論からなりたっている。すなわち、ドラッカーが希求したものは「自由」であり、彼が自分自身にもまた他人にも課そうとした規範は自由であった。そして、彼は現代社会を専門化と統合という組織の原理によってつらぬかれる社会としての産業社会であると把握し、この産業社会において自由が実現する方策としての独自の経営管理論を展開するのである。ドラッカーの理論は、ごく大ざっぱにいつて、このようにまとめることもできよう。さて、規範論と現状把握理論と政策論からなり立っている理論を、あまり適切な表現ではないが、適当なものが見つからないので、とりあえずグローバルな理論となづけることにする。マルクスの理論もドラッカーの理論も同じようにグローバルな理論であり、マルクスもドラッカーもいずれもグローバルな理論家である。⁽¹⁾⁽²⁾ドラッカーとマルクスとの対比はここでおわる。

わたくしは、まず、ドラッカーの規範論をみてゆくことにしよう。彼は、人間、そしてまた社会は、本来どのようなものであり、どのようにあらねばならないと把握していたか、これをみてゆくことにしよう。

(1) 二つのものを比較することはやさしいことではないらしい。人は、ドラッカーをマルクスとならべることを、許容しないかもしれない。

カール・レヴィットは、ウェーバーとマルクスを論ずるにあたつて、次のようにいつている。

「なすべきことは、両者の共通性に即して差別性を明らかにするにある。こういう比較には三つの前提がある。第一に、比較すること自体が、マルクスとウェーバーはその人格と業績に関して《比較しうる》ということ、両者は対等の価値をもってたがいに匹敵するということを前提にしている。第二に、ある物とあるものとを比較するいうときには、比較しうるものは

特定の、しかも中心的な点において同一でありながら、しかも同時に異ったものである、という前提が基礎になっている。第三に、第三者たるわれわれがある者と他の物を比較するというときには、以下の前提がその基礎になっている。すなわち、両者の研究が志向しているものの相異が、すなわち、人間に関する直観が同種のものでありながら、その理念が正反対であるということが、比較を通じて明らかにされなければならない。」……(K. Löwith, Max Weber und Karl Marx, 1932. 柴田・脇・安藤「邦訳」未来社十ページ)

同一性をとらえ、その上で差別性をあきらかにするという比較の前提は、レーヴィットのいうように、これほどまでにきびしいとなると、ドラッカーをマルクスと対比することは、最初から不可能となる。ドラッカーは、まさに凡百を抜く論者ではあるが、やはり、マルクスと比較したとき、「その人格と業績に関して比較しうる」し、「両者を対等の価値をもったがいに匹敵する」という、第一前提からひつかかる。だが、二人の人間は、もともと、人格と業績において、その両者の価値が対等であり、たがいに匹敵するのではなく、同一性をもちながら、しかもなお差別性をもち、その同一性と差別性の質そのものが問題とせられるわけだから、ドラッカーをマルクスと並べてとりあげることは、別にさしつかえあるまい。そうすることによって、ドラッカーも、またマルクスも、その一面が強調的にあきらかにされることになる。

ちなみに、エーリッヒ・フロムは、マルクスとフロイトを論ずるにあたって、まず、ふたりの思想家に共通な基本的前提として、つぎの三点をあげている。「すべてのことについて疑わねばならぬ」『懷疑精神』『批判的精神』『科学精神』。「人間的なるもので自分に無縁なものはない」『ヒューマニズム』『人間主義』。「真実は人を自由にする」『変革の武器』。そして、異なるのは、マルクスは主として社会経済を、フロイトは精神を問題とした、ととらえている。(Erich Fromm, Beyond The Chains of Illusion, 1962. 坂本・志賀訳『疑惑と行動』——マルクスとフロイトとわたし』、第二章)

(2) シェーンブルークはドイツ経営学の学派分類を次のように試みている。

シェーンブルークは、まず「規範科学が存在科学か、価値設定的科学か、本質の認識が事実の確認か」に上って、規範的個別経済学 Normative Einzelwirtschaftliche と経験的・実在的個別経済学 Empirisch-Realistische Einzelwirtschaftliche に分け、後者をさらに、技術学派 Technologische Richtung と理論学派 Theoretische Richtung にわける。そして、ドイツ経済学における代表的論者をそれぞれに区分けしつづける。Fritz Schöpfung, Methodenproblem, in die Einzelwirtschaftslehre, 1933 (古村喜楽監修・大橋昭一・奥田幸助訳『経営経済学』有斐閣) 北川宗蔵教授は規範論的経営学な

いしはシェーンブルークを「ドイツ経営学ファッショ化デマゴギー」してわが国経営学のファッショ化反動化への影響において大きな役割を演じたものとして、批判を展開しておられる。(『経営学批判』研進社、『経営学方法論序説』淡清堂) 北川教授の意図はともかくとして、その批判はどれほどの内在性をもち、実効力をもつものといいうるであらうか。そのことは、教授の立場に近い論者において、この分類を採用して自分の理論を理論学派とし、利潤追求の技術論と区別し、觀念論的なものとしてではないとして規範学派とみづからを区別せしめることにも示されている。

市原教授は、グリヒティング Emil Griching の言を引用しながら、「この配列原則はそれのものだけに對しては、一言も非難することはできない」といわれながら、しかし、超越的に分類のわくをつくり、現実の学説をそれにはめこむという方法をわれわれは避くべきである」とされる。そして、具体的にえらびだされた論者とその三分類の配列の不当、欠陥を指摘しておられる。(市原季一『ドイツ経営学』森山書店第一章ドイツ経営学の分類。)

だが、この分類それ自体、その分類の原則それ自体において、すでに問題があると思われる。

まず、「価値設定的科学か没価値的科学か」 Wertsetzende oder wertfreie Wissenschaft によつて、規範論的経営学と経験Ⅱ實在論的経営学とに二大別することに誤りがある。なぜなら、没価値なる概念が、現実には成立しえないからである。Wertfrei は、あくまで「価値自由」であつて「没価値」ではないからである。ひとは誰も没価値たりえない。何等かの価値をもつからである。没価値を主張したと誤解されている(シェーンブルークも誤解している) マックス・ウェーバーの次の一句を引用しただけでも、ことがらは明らかにになる。「何が研究対象となるか、またこの研究がはてしなくつづく因果連関のなかへどこまでさかのぼつてゆくかということを決定するのは、研究者とかれの時代とを支配する価値理念なのである……」。研究者は、他のばあいとおなじくここにおいても、人間の思考の規範というものに束縛されることはいふまでもない。また、こうもいっている。「経験的な實在を《法則》に還元することが、科学的研究の理想的な目的とみなされるべきだという意味においての文化現象の《客観的な》とりあつかいというものが、無意味だということである。」(Max Weber, Die, Objektivität, 'sozial wissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, 1904. 出口勇蔵訳『社会科学および社会政策の認識の《客観性》』、河出書房版)

このように、ひとはすべて没価値たりえないし、實在の法則還元化が無意味であるとすれば、規範論的科学と経験的實在論的科学の二分化はなりたたないことになる。

さらにみてゆけば、シェーンブルークは、規範論的科学について、次のようにいつている。「規範論的考え方の意欲は三つの課題群に分けられる。(1)権威ある規範および価値の発見と確立。(2)経験的存在における事象の解明。(3)統一的な意志の流れを正しいと認識されたものの方向へ導くことと、この目標実現のための手段を指示することという二重の意図と結びついた課題群。」この把握は、首肯できる。しかも、すでにみたように、価値設定的と没価値との区別はなりたらず、何びとたりとも価値なり理念なりから離れられないわけであるから、経験的實在論的経営学のうち理論学派はいまの三つの課題群の第二のものに、解消され、技術論学派は課題群の第三のものに相当することにならざるをえないのである。

ここで、価値から離れることができないにもかかわらず、しかも、理論なり實在把握に客観性をもちこむためにはいかにあるべきか、また客観性の成立しうる根拠いかなの問題がある。ウェーバーは、この問題を当然同時にとりあげているわけであるが、ここでは、とりあげることはしない。

二

マルクスが資本主義の告発者であるとするなら、ドラッカーは全体主義の告発者として登場した。自由を最高の価値として包懷しているドラッカーは、自由を圧殺する全体主義のもとで生きてゆくことができなかった。彼は、ヒッラー・ナチスから追われ、その後につづく文筆活動のいっさいは、まさに、自由の擁護といってもよい。

彼の第一作『The End of Economic Man—A Study of the New Totalitarianism—, 1939 (岩根忠訳『経済人の終わり——新全体主義の研究——』)の「序文」の冒頭は、次の文章で始まっている。「これは政治的な書物である。それなりにここでは、世間を超越した学者の態度や、新聞記者の周到な不偏不党の立場で書いているとはいわない。この書物には政治的な役目を果たさせたい願ひがある。自由をすてて全体主義にかたむいてゆくこととする兆しの多いきやうこのごろ、このすう勢に対抗して、自由を擁護しようという意欲を強め高めたいというのがそれである。これに

は、ヨーロッパの伝統の基本的なものの考え方と、全体主義の考え方との間には、妥協はありえないという、予見的確信がもたれているのである。」

彼は、自由を圧殺する全体主義の社会と戦い、自由な社会を指向し、自由な社会をうちたてようとする。だからこそ、全体主義とは何であり、それは何故生れてきたか、いかなる運動法則をもっているかを冷静に見定めようとする。マルクスが人間の本来的なあり方をねじまげる貨幣と資本とはいったい何であり、いかにして生れてき、いかなる運動法則をもっているかを、冷静に徹底的に見ようとする態度と同じである。マルクスは、そのとき自由の敵として貨幣・資本・資本主義をとらえ、ドラッカーは全体主義を自由の敵としてとらえたわけである。そのとき、ドラッカーにしろ、マルクスにしろ、自由を熱望し希求するのあまり、対象・敵の把握において冷静さを欠き、対象の客観的把握が主観的把握におちいったとすれば、それはそれだけ、彼等の科学的精神の弱さをもの語るものである。彼等の作品の価値は、彼等の科学的精神の強靱さに支えられるものである。彼等がもとめる自由にたいする願いの熱心さは、決して彼がむかう対象にたいする冷たさと矛盾するものではない。ヴィルトゥオーゾにとっては、願いたいする熱さがつよければつよいほど、対象にむかう冷たさはいやまずのである。

では、ドラッカーの希求する自由とは、いかなるものであろうか。いま、その序文の一部を引用した処女作『経済人の終り』は、彼自身この書は自由擁護の書だと宣言してはいるが、自由の何たるかについてその概念を積極的なかたちでは、論じてはいない。ここでは、彼は、彼が自由の敵として告発の対象としたファシズム・ナチズムの社会的経済的研究に終始している。第二作『The Future of Industrial Man—A Conservative Approach—, 1942 (田代義範訳『産業人の未来』未来社)』の第六章「自由な社会と自由な政治」において、はじめて、徹底的に論じられる。⁽¹⁾

もともと、自由とは何かについての意見はひとの顔が違うほど数多くあるとさえいわれている。⁽²⁾ いったい、ドラッカーはどのような内容のものを自由ととらえていたのか。あるいは、ドラッカーが自由という名で言いあらわそうとしているものは、どのようなものであろうか。

もちろん、彼のいう自由は、好き勝手なことをする、気ままとか、放縦とかいったようなものではない。むしろ、まったく、その逆のものでさえある。だから、彼は、次のようにいう。「自由は、楽しいものではない。それは、個人の幸福と同じものではなく、安全ないし平和および進歩でもない。芸術や科学が繁栄する状態でもなければ、また、すぐれた清らかな統治ないし最大多数の最大の福祉でもない。以上のことは、自由が、これらの価値のすべてあるいはそのいずれかと、本来的に両立できないと言っているのではない。——両立しないかもしれないし、ときには両立しえないであらうけれども。ともあれ、自由の本質は別のところにある。」

自由が個人の幸福でもなければ、安全平和進歩でもなく、はたまた文化芸術学問の繁栄でもない。⁽³⁾ さらに立派な政治でもない。というのなら、いったい、彼は自由の名において、何を求め、何を守ろうとしているのであろうか。彼が、個人および社会の幸福繁栄を犠牲にしてまでも、——別に彼のもとする自由がつねにこれらと対立し、両立しないというのではないが、しかし、自由が脅かされた上に築かれた幸福繁栄なら——守ろうとしたものは、どのようなものであろうか。彼は、端的に、言う。

「それは、責任ある選択 responsible choice である。自由とは、権利 right というよりはむしろ義務 duty である。真の自由 real freedom は、何物かからの自由ではない。そんな自由は許可証(ライセンス)のようなものであろう。真の自由とは、何事かをするかしないか、ある方法をとってやるか他の方法でやるか、ある信念をもつかある

いはそれと反対の信念をもつかについての二者択一の自由にはかならない。それは免除 *release* ではなくて、責任である。それは面白らしいものではなくして、人間に負わされた最も重い荷物である。すなわち、社会的行為はもちろんのこと彼自身の個人的行為を彼自身で決定し、この二つの決定にたいして責任をもつことである。」

彼のいう自由は、直截である。責任ある選択、これである。個人は誰でも、どのような考えをもつか、何をするか、どのような手段方法をとってそれをするか、の決定に関しそれは自分自身がなすべきであり、それに対して責任をもつべきである、というのである。意志決定はつまるところ選択にはかならないから、責任ある選択を自由というのである。だから、自由なきところ、すなわち、各個人が責任ある選択をなさないところにも、幸福や安全や平和や進歩はあるであろう。各個人の自由のもとに、幸福や安全・文化が傷われることもあろう。だが、それは奴隷の幸福であり、人間本来の生き方ではない。自由こそ、人間に負わされた最も重い荷物であり、この重い荷物を背負って生きつづければならない宿命のもとにある。人間とは、本来そのような存在なのだ、というのである。

では、このような人間観はどこから生れたか。このような自由の概念の基礎は、奈辺にあるのであろうか。彼はいう。「自由の唯一の基礎は、人間の本性にかんするキリスト教の概念、つまり不完全で、弱く、罪人であり、塵となるべき運命をもった塵であるが、神の思召でつくられ、そして自分の行ないに責任をもつ、という考え方である。ただ、人が根本的に、つねにかかわらず、自分を不完全で一時的なものにすぎぬと考えるとき、そのときにのみ自由は哲學的に本質的かつ必然的に存在する。またもし、人が基本的かつ不可避的に自分の行為と決定にたいして責任があると考えらるならば、さらに彼が不完全であり一時的な存在にすぎないにもかかわらず、むしろそうだからこそ責任があると考えるならば、自由が政治的に可能になるとともに要求せられてくる。人間という存在に安全を求める哲學はど

んな哲学でも自由を否定するものであり、倫理的責任を放棄する哲学もまた、そこに自由はない。」

人間は、本来不完全で弱く罪人である、と考えるところに、人間の自由がある。人間の自由の基礎は、ここにのみあるといっている。そのことの確かさは、逆に、人間がおのれを不完全で弱く罪人でありやがて死すべき運命をもつものだと考えないところには、自由はない、ということをも驚くほどの説得力をもって論じている、「人間の完全についての仮設、あるいは人間の完全性の認識や完全性にいたる過程の認識という仮設は、不可避免的に専制政治と全体主義に導びく。人間性全体から、ある一人の人物だけが完全であるとか、彼の仲間より完全に近いとか考えられるやいなや、自由は存在不可能になる。何故なら、人間の完全や完全性の仮設なるものは、人間の選択すべき権利と義務を是認するからである。」

完全な人間は絶対的な真理を所有している。彼は、すくなくとも仲間より真理に近づいている。あるいはまた、真理にいたる確実な道を知っている。だが、絶対的真理が認識されたり、認識出来るのであれば、疑問や選択の正当性はない。絶対的真理にたいして自由すなわち責任ある選択はなく、絶対的な正しさに反対はあろうはずはない。真理が認識されているときにそれは別の選択をすることや、正しいことが語られているときに利己的な意志決定をすることほど、おろかなことはない。もし頑強に固執すれば、悪事となり反逆となる。

完全ないしは完全に行ないうると思っている人は、だれでも絶対的な支配権を与えられているばかりでなく、支配を引きうけるべき道德的義務がある。彼は批判や反対や意見を異にする勧告を無視するに相異なる。そして、まさに彼だけが彼の従属者にたいして何が善かを知っているのだから、彼は従属者の選択の自由についての一切の表現を義務として抑圧する。意見を異にしている者の拷問とその收容所、反対者にたいする射殺権、さらにすべての人々の言

業行動および思想をスパイする秘密警察は、完全ないし完全性を要求したり、それをもっている支配者の観点からすれば、まったく正当なものである。なぜなら、支配者の命令を受け入れない人びとは、故意に真理を否認しているからである。彼等は喜んで、わざと悪を選択しているからである。

このことは、一人の、決して誤りのない支配者のかわりに、一団の人びとをもつてきても、ことがらはまったく同じである。専制政治以外の政治は、ある人あるいはある一団の人びとが正しいとする仮設にもとづく以外には不可能である。「いかなる専制政治も絶対的真理と絶対的正義の主張に基礎をおいているものほどより圧制的、より完全なものではなかった。《汝等、神のごとく、善悪をわきまえるべし》という言葉は、つねに悪魔の助言であつた。」

素晴らしい論述である。自分が完全であり、あるいは自分が他人より優越していると信ずる者は、当然、彼は他人が彼の意志に従うべきであるし、彼は他人を彼の意志に従わせる義務がある。彼だけが何が善であり何が悪かを知っており、彼だけがより善きものに到る道を知っているからである。彼と異つた意見をもつ者は、悪であり、人間を不幸におとしめる者であり、人間の敵である。彼にとってある者は、服従者と味方と敵である。彼にとって、敵を放置することは悪である。彼と意見を異にする者、すなわち真理にはむかう者を黙認することは出来ない。表面化している反対意見者は勿論のこと、潜在的な反対意見者をも探し出して、彼等を絶滅させねばならない。自分の敵対者すなわち人類の敵を放置しておいてはならない。彼等を絶滅し、全員が彼に喜んでついてくるようにしなければならぬ。あらゆる手段をつくして。そうすることだけが、善であり、そうしないことが悪だからだ、というのである。完全者、優越者が一人であろうと、一団の人間であろうと、事情はおなじだというのである。

(1) ドラッカーの『産業人の未来』は、一九四三年に英国版が William Heinemann から、米国版の出された翌年に出されて

いる。英国版は、労働党员ブレイルスフォード Henry Noel Brailsford に the true humanist と副え書きして捧げられている。

(2) アイザイア・バーリンは、次のように論じている。「幸福とか善とか、自然とか実在とかと同じように、この自由という言葉の意味もきわめて多義的であるから、異論にたえうるような解釈はほとんどない。わたくしはここで、思想史家の手で記録されているこの千変万化の言葉の歴史を洗ってみようというのではないし、また二百以上に及ぶその意味についての論議をしようというのでもない。わたくしが検討してみようと思うのは、そのうちの二つの意味にすぎない。けれども、この二つの背後に大きな人類の歴史を負うた中心的意味、あえていえば今後なお中心的たるべき意味がある。自由という言葉の政治的な意味の第一は——わたくしはこれを《消極的》negative な意味と名づけるのだが——、次のような問に対する答えのなかに含まれているものである。すなわち、その問は《主体——個人あるいは個人の集団が——いかなる他人からの干渉もうけずに、自分のありたいものであることが放任されている、あるいは放任されているべき範囲はどのようなものであるか》。第二の意味——これをわたくしは《積極的》positive な意味となづける——は、次のような問、すなわち、《あるひとがあれよりもこれをする、あれよりもこれであること、を決定できる統制ないし干渉の根拠はなんであるか、まただれであるかという問いに対する答えのなかに含まれている。この二つの問は、それへの解答は重複することがあるにしても、それぞれ明らかに区別されるちがった問なのである。》

そして、このバーリンのいう積極的な自由こそ、ドラッカーのいう自由の概念にほかならない。すなわち、《責任ある選択》これである。「自由という言葉の積極的意味は、自分自身の主人でありたいという個人の側の願望からくるものである。わたくしは自分の生活やさまざまな決定をいかなる外的な力にでもなく、わたくし自身に依拠させたいと願う。わたくしは他人のでなく、自分自身の意志行為の道具でありたいと願う。わたくしは客体ではなく主体でありたいと願い、いわば外部からわたくしに働きかけてくる原因によってではなく、自分自身のものである理由によって、自覚的な目的によって動かされるものでありたいと願う。わたくしはなにももの somebody かであろうとし、なにもものでもないもの nobody ではありたくない。決定されるのではなくして、みづから決定を下し、自分で方向を与える行為者でありたいと願うのであって、外的な自然あるいは他人によって、まるで自分が物や動物や奴隷——自分自身の目標や方策を考えてそれを実現するという人間としての役割を演ずることのできない——であるかのように働きかけられることを欲しない。少なくともこれが、わたくしが理性的であると

いい、わたくしを世界の他のものから人間として区別するものはわたくしの理性であるというときに、意味していることがある。なかんずくわたくしは、自分が考え、意志し、行為する存在、自分の選択には責任をとり、それを自分の観念なり、目的なりに関連づけて説明できる存在でありたいと願う。わたくしはこのことが真実であると信ずる程度において自由であると感じ、それが真実でないと自覚させられる程度において隷従させられていると感じるのである。」(傍点は引用者) 一見、他人から干渉、抑圧をうけずに何かであり、何かをする自由と、自分が自分の行為に選択の自由をもつということは、一見その表現が消極的かあるいは積極的かの表現の曇りにすぎないように見えるが、しかし、この二つの概念はその展開の方向はそれぞれ異なる方向に展開され、最後には直接に衝突するところまでゆく、とバーリンはいう。現在、おなじ自由の名のもとに二つのイデオロギーが大きな衝突を起している。この問題については、別の機会にとりあつかいたい。 Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 1958. 生松敏三訳『歴史の必然性』みすず書房、より。

(3) 後節でとりあげるフロムの自由の概念は、ドラッカーのそれと殆んど同じであるとみてよい。だが、ドラッカーが「自由は個人の幸福と同じものではない」としているのにたいして、フロムは次のように言っている。「まことに自由は、人間にとって必須条件であるとともに幸福の必須条件である。自由は気ままな選択をゆるす能力という意味でもなく、また必然からの自由というものでもなく、それは人間が、可能性としてもっているものを実現する自由であり、人間存在の法則に従って、真の人間性を充実する自由である。」(E. Fromm, *Man for Himself*, 1947 谷口・早坂訳『人間における自由』創元新社、二九三ページ)

三

自由とは責任ある選択であり、責任ある選択こそ自由だとは、いったい、いかなることであろうか。

「自由とは必然の洞察なり」という言があるが、必然に抗することは愚かであり、必然とは所詮はそうならざるをえないものだからである。だとすれば、必然を洞察し、それに立つ以外にない。責任ある選択が、人間にとって人間

を人間たらしめる根本的決定であり、人間的必然であるとするなら、責任ある選択は人間にとって自由の根元的な意味となろう。そして、ドラッカーは人間は本来不完全であり、弱く、罪人であり、塵となるべき運命をもった塵であるという存在だから、そのように生きる以外にはないのだ。そのように生きることが、人間は責任ある選択をするのだ。そして、このような人間観は、キリスト教の概念なのだ、というのである。

人間は智慧の果実を食べ善悪をした、だが生命の樹の果実をとって食べるまえにエデンの園を追われた。神は全知全能であり、無限に生き不死なのをたいして、人間は不完全でやがて死すべき運命にありながら、しかも智慧を持ち善悪を分別することの出来る存在だといふのである。この創生記の樂園追放の話は、キリスト教を信じようと信じまいと、その理解はきわめて容易であり十分に納得できるものである。人間は、かぎりある智によって生き、永遠ではなく限定せられた時間において生きる以外になくなった。

ブルトマンは、『イエス』Rudolf Bultman, Jesus, 1926. (川端・八木『邦訳』未来社)において、次のようにいっている。

「イエスにとって人間の本質は意志に、自由な行為にある。」(五一頁)

「イエスは、人間というものは、その今ここにおいて、決断の中に立ち、その自由な行為によって決断する可能性を持っているのだ、と見ている。」(五七頁)

「人間は彼が出会うもののためにして絶対に保証せられてはいないとする。人間はなすべきことが何であるかをあらかじめ決めてかかることはできないのである。人間は決断の瞬間に根本原則へ、一般的倫理的理論へとしてかえし、ここからなすべきことを演繹して、それによって決断の責任から逃れる、ということは出来ないものである。むしろ、

決断の各瞬間は本質的に新しいのである。」(八七頁)「決断の瞬間は、そこで一切の傍観者性が放棄されるような状況、今の時だけが問題になる状況なのである。今何をしなければならないか。何をしてはならないかを知らなくてはならない。そして過去や普遍からの尺度は何もない。このことを決断というのである。これは、もちろん、人にはその行為の経験上の可能性や体験的事象としての行為の結果が見透せないということではない。決断は、じっさいのところ、賭けではない。むしろ体験上の可能性に対する洞察がはっきりしていればいるほど、決断の性格は明確になる。決断とは、諸可能性間の選択は可能性への洞察によって決定つくされるものではないということ、むしろ選択は自由であり、責任がつきまとうということなのである。」(九〇頁)

人間についてのこのような認識は、とくに信仰の対象と特別にかかわりがあるようにも思われないし、何かそこに神秘的なものも伏在しているとは思えない。そのとおりだと誰にでも納得できるものとも思われる。しかし、そのような認識に立つてつねに行動できるかどうかとは、おのづから別である。このような認識にはっきりと立つということが、ブルトマンのいう「イエスの歴史的な姿との出会い」であり、このような認識に立った行動をするようにつとめることが、いわゆる「キリストのまねび」というのであろうか。

いま、ここに、自分ひとりの意志において選択をするという自由は、考えてみれば、人間において普遍的事実であり、そのことを意識しようと意識すまいと、自覚的であろうと無自覚的であろうと、人間はつねにあらゆる場所ですのような自由の上になつてゐるのである。なぜなら、人間は、誰でも、生きるということは、今、ここに、このようにしているということ以外にはありえないし、また、人間が意識あるかぎり、このままの状態であるか、他の行動にうつるか、あるいは甲の行動をするのか乙の行動をするか、たとえば選択、決定の連続の上に立っているからであ

る。そして、人は誰も、この事実から離れることは出来ないのである。その事実から離れたとき人は人でなくなる。死である。このあたり前の事実を、ブルトマンはイエスにおける人間の本質といっている。キリスト教の何たるかを知らないわたくしには、ブルトマンのこの言葉がイエスの真実を伝えるものであるかどうかは知らない。しかし、聖書のなかには、このような事実を述べていることは、周知のことである。ドラッカーは、次のように言う。「自由の根は、山上の垂訓と使徒パウルの書簡にある。自由の樹の開花は聖オーガスティンだった。しかし、これらの根から二〇〇〇年の後、われわれはいまだに自由が決定や責任の問題であって、完全や能率の問題でないことを理解するのに苦労している。」『産業人の未来』一〇五頁

さて、われわれは、決断において迷い苦しむ。可能性の選択にその最終的見通しをもちえないからである。選択の結果を洞察しつくすことができない。過去の事実にもとづく予測だけについても、過去の事実についての知識にすでに限界性があるので不確実であり、ましてや未来におこる諸事象（過去の事実からの予測外の）まであるからである。人間は、誰も、自分の意志決定の結果を知りえぬ、しかし、まったく知りえぬものとして意志決定するのではなく、過去の事実にもとづいて、いくつかの可能性を設定し、そのうちの一つを選択するのである。その選んだ一つをあくまで可能性として。可能性が現実性となる保証は百パーセントのものでないとして。

人間は、孤立的人間として存在していない。それはあくまで、ひとつの抽象である。人間は社会的存在である。個人の意志決定、選択が、彼が孤立的個人として存在するかぎりには、個人の問題であり、選択の結果は彼にのみかえってくるものであり、彼にのみかわるものである。しかし、彼の意志決定は、彼が社会的存在たるかぎり、他人に作用を及ぼし、他人に直接間接かわりをもたざるをえないものである。もっとも単純な、極端な例を引けば、甲が乙

を殺そうと意志決定し行動すれば、それは乙自身の存在の抹殺である。あるいは、ある会社が污水处理装置をもうけずに汚水を流せば、土地をけがし海をけがし、水俣病やイタイイタイ病さらには原因不明の奇病をつぎつぎに人に生ぜしめるのである。大きくは、ある人の意志決定が、戦争として大量の人間を殺したり殺されたりし、また小さくは小さな範囲で人々は楽しくなったり悲しくなったり不愉快になったりするのである。社会的諸現象は、いっさい、個人の意志決定の結果の綜合である。

したがって、人間は、だれでも、彼の意志決定すなわち選択にたいして責任をもたねばならない。ある人は責任をもち、ある人はもたないでもよいものではない。選択が人間の精神の働らきなら、責任もまた同次元の精神の働らきとして存在せしめねばならない。いっさいの選択は責任がともなわねばならない。選択は責任ある選択でなければならぬ。責任ある選択だけが自由でなければならぬ。このことも、別に、キリスト教をまつまでもなく、当然の論理だと思える。だが、やはり、この問題をキリスト教は、もっとも強く押し出しているように思える。「目には目を、歯には歯を」は、復讐の言葉ではなく、それは本来は責任倫理をといいたものである。

「もし人が互に争つて身ごもつた女をうち、これに流産させるならば、ほかの害がなくとも、彼は必らずその女の夫の求める罰金を課せられ、裁判人の定めるとおりに支払わなければならぬ。しかし、ほかの害がある時は、命には命、目には目、歯には歯、手には手、足には足、焼き傷には焼き傷、傷には傷、打ち傷には打ち傷をもって償わなければならぬ」(出エチプト記二二章二三―二五節)

「だれでも、人を撃ち殺した者は、必らず殺されねばならない。獣を撃ち殺した者は、獣をもつてその獣を償わなければならぬ。その人が隣人に傷を負わせるなら、その人は自分がしたように自分にされなければならない。すな

わち、骨折には骨折、目には目、齒には齒をもつて、人に傷を負わせたように、自分もされなければならない。」(レビ記二四章十七—二〇節)

ここに責任の何たるかが、もっとも明らかにのべられている。責任とは、人が人と接触し、関係をもつところに生まれてくる第一の倫理であり、それは社会の倫理である。この倫理こそ、社会倫理として根元的なものであり、社会をなしたしめる基本的倫理であり、この倫理がより守られておればおるほど善い社会であり、逆に守られておらなければおらないほどそれは悪い社会である。

以上、自由、「責任ある選択」についてみてきた。人間は、いま、ここにおいて、自覚しようとすまいと、可知と不可知の上に立って、たえず選択し、その選択の結果については人が孤立的個人でないかぎり責任をもたねばならない。このことは、誰しも認容せざるをえないことである。そして、このことについて、とくにキリスト教が多くのことを語っている。信仰の問題があるとすれば、その問題は、このことに連がりをもちながら、しかもその彼方のことと思われる。なぜなら、このことの理解・認識は、とくに信仰をまつまでもないからである。

(1) 人間の行為にともなう責任は、意志決定にともなう責任である。意志決定なきところには、責任はない。だから、機械それ自体は責任はない。人を轢き殺したり、怪我させても自動車には責任はない。自動車は人間ではなく、意志決定する存在ではないからである。責任をとるものは人間だけであり、人間以外のものは責任をとらない。人間のなかで責任をとらないのは、それは、人間でありながら人間ではないもの、すなわち、「人でなし」である。

意志決定にのみ責任がともなうわけであるから、それを更に一歩おしすすめれば、意志決定しながら実行しなかった場合ももちろん、意志決定以前にいてすなわち選択するまえにひとつの可能性としてとりあげた段階、簡単にいえば思っただけでもそれは無責任ではありえぬという論理が成り立つことになる。責任論理をこの段階までおしすすめて説いたのが、イエスである。「汝姦淫するなかれ、といえることあるを汝等きけり。されど我は汝等に告ぐ、すべて色情をいだきて女を見るものは、

既に心のうちに姦淫したるなり。」「マタイ伝」第五章二七—二八節）という山上の垂訓の一節は、まさにこれを象徴的に示している。

そして、人間はいかにつとめてもつねに不完全で、他人に悪を及ぼす意志決定をせざるをえないというふかい嘆きに立つて、はじめて、他人に対する寛容といはしめ、愛が生れてくると、するのであらうか。

(2) 「目には目を、齒には齒を」という責任論理は、ふつう復讐の言葉として知られている。だが、旧約聖書のここにおける引用は、それが誤まれることを証明してあまりあらう。(イザヤ・ベンダザン『日本人とユダヤ人』山本書店第十三章参照)。

この「目には目を、齒には齒を」というこの旧約聖書の規範と冒頭に引用したカール・マルクスの規範「信頼には信頼を、愛には愛を」という規範は、まったく同一次元のものであり、同一発想のものである。一方は、あしきことがらを他方はよきことがらを取りあげているにすぎない。

イザヤ・ベンダザンは、こうもいつている。「ユダヤ人の思想家をたどつてゆけば、ミカ以来、多かれ少かれ、こういった考え方(1)富者が貧者を搾取するのは罪である。(2)故に、この搾取した富によって築かれた神殿は罪の成果であるから、神はこれを打ち壊すであらう)をもたなかった思想家はいなかったといえる。イエスと同時代の多くのラビたちも、中世のラビたちも、カール・マルクスもその発想の基底は同じである。」「(同書』第六章)

四

自由とは、責任ある選択をいう。すなわち、人間はいま、ここに、不斷に意志決定し、そしてその決定にたいして責任をもつてはじめて社会は成立しえ、全体のなかの単位としてのインディヴィデュアルたりうる。人間とはまさに、かかる存在であり、自由こそ人間の本質である。だから、ドラッカーは次のようにいう。

「自由は人間存在 human existence 《の本来的な》状態 “natural” state である。それは歴史的に人間 man の原初的狀態 original condition でもなければ、心理学的に本能的または情緒的な選択でもない。だが、それは形而上

学的に metaphysically 本来的 natural であり、必然的 necessary であり、不可避免的 inevitable である。」(The Future, 一〇二頁)

人間は、本来自由であり、そこから離れることも逃れることも出来ない。だがしかし、それは、人間にとって原初的な状態ではない。すなわち、責任ある選択は、本能的な状態でもなければ情緒的な選択でもない。人間が自覚的に責任ある選択に立ちうるのは、一定の人間精神の成長の上に立たねばならぬ。

選択なきところに自由はなく、責任のないところに自由はない。それは、「個人」の確立、私の自覚のうえにのみなり立つものである。だから、すべての人が自由なのではない。シモーヌ・ヴェーユ Simone Weil (1909—1934) は、次のようにいう。「善意を欠く人間たち、子供から抜け出せない人間たちは、どんな社会状態においても、決して自由ではない。選択の可能性が共同の利益を損うまでに広汎圏におよぶ場合、人間は自由にたいして欲びを感じない。なぜなら、彼らは、無責任、幼稚な言動、無関心といった避難場所、つまり、倦怠しか見出すことの出来ない避難場所に援けを求めるか、さもなければ、他人を侵害するのではないかという危懼によって、ことあることに責任の重圧に押しひしがれてしまうか、このどちらかの状態に追い込まれてしまうからである。このような場合、人間は、おのれが自由を所有すると誤認し、しかもその自由を享受していないと感じる結果、ついには、自由は善ではないと考えるに至るのである。」(シモーヌ・ヴェーユ『根をもつこと』著作集第五巻・春秋社・三二頁)

ヴェーユは、自由は善意を欠く人たち、子供から抜け出せない人たちにはないという。そして、自由を重圧という。自由の重圧と自由の歴史的意味、個の自覚の歴史とのかかわりにおける自由の意味を探ったのが、フロム (Erich Fromm) である。

フロムも、ドラッカーと同じく、「自由は人間存在そのものを特質づけるもの」だとまで把握する。だが、彼が主として追求するところは、「自由の意味は、人間が自分を独立し、分離した存在として意識する程度にしたがって異なってくるということ」、この点である。人間は、もろもろの絆に結ばれ、つながれている。この絆からきり離されて、人間ははじめて、独立し、個として確立し、自由となる。幼児を母親と結びつけている絆、子供を家族と結びつけている絆、未開社会の成員をその氏族や自然と結びつけている絆、中世の人間を教会やその社会的階級、土地やギルドと結びつけている絆、この絆から次第に切り離されるにつれて、独立と自由は拡大し、個性化は進んでゆく。この独立と自由の拡大、個性化の進展は、同時に不安と孤独の増大である。なぜなら、絆に結ばれているということは安定であり、個が全体のなかに埋没しておれば、そこに孤独はないからである。」(Escape from Freedom, 日高六郎訳『自由からの逃走』創元新社、第一章第二章)

プロテスタンティズムおよびそれによって促進、進展せられた資本主義は、それまで人間を繫縛していたもろもろの絆をたちきり、精神的社会的経済的政治的自由を拡大し、責任ある選択の主体たる自我の自覚と成長に大いに貢献した。しかし、資本主義は他面において、必然的に、それと表裏の関係にある現象を増大した。それは、個人をますます孤独な孤立したものにし、かれに無意味と無力の感情をあたえざるをえなかったのである。(『上掲書』第三章・第四章)

個人は孤独と不安にたえ、無力感を克服し、責任ある選択の主体となり、自覚ある自由人として生きてゆかねばならない。それは、他人と自発的に積極的な関係をうちたててゆく以外にはない。具体的にいえば、愛と生産的な仕事である。自覚的な外部との結合である。ともあれ、絆から解放される度合が大きくなり、個の独立が大となり、選択

の幅が拡大されるにともない責任は重くなる。個人は、その責任の重さにたえかねて、自由から逃避しようとする。個人的自我の確立をすてて、彼の外部の何物か何事かと自分を合体融合させようとする。失われた古い絆にかわって、新しい絆を求めようとするのである。そこでは、個性と自由は失われる。その第一のものは、權威主義であり、一つの權威に意識的無意識的に服従することにより、孤独と不安を解消する。第二のものは破壊性であり、たえがたい無力感からの逃避である。第三のものは、機械的画一性であり、これにより、他の人々とまったく同じになることにより私と外界の区別はなくなり孤独感はなくなる。〔上掲書』第五章〕

このような大衆の自由からの逃走、個人個人が自ら意志決定し責任を負うことを放棄したとき、そこにファシズム・全体主義は必然的に成立してくる。ましてや、支配階級はつねに学校制度、新聞、雑誌、司法制度、軍事制度を把握しておるのである。ファシズムは、それがどのような名前をもち、大義名分をかかげようとも、個人を外的な目的に従わせ、純粹な個性の發展を弱める組織である。それに対して、守られ伸ばされなければならないのは、デモクラシーであり、それは個人の自由、個人の完全な發展に関する經濟的・政治的諸条件をつくり出す組織である。〔上掲書』第六章・第七章〕

以上のフロム⁽¹⁾の分析により、自由が人間の本来的なものでありながら、しかも、きわめて歴史的な意味をもつものであることがよくわかる。ドラッカーは、「自由は社会的生活の組織原則である」〔『産業人の未来』一〇七頁〕といっているが、人間の社会生活あるところすべて自由はあるとはいえ、その社会生活のあり方いかんにより自由のあり方は異なり、また自由に対する自覚のいかんにより、個人と社会の状況はことなってくる。選択の幅、選択の枠が拡大すればするほど、この原則の意義は増大してくるのである。

伝統的な社会、農村を中心とした封建的な社会においては、選択の枠はせまく、意志決定は伝統的なパターンに適合するものがなされる。そこには、責任の重さは感ぜられない。資本主義は、農民と土地との結合をきり離す。彼は土地からの緊縛からとき放たれ自由になるとともに孤立させられ、自分のもつ労働力を唯一の財産として市場に出てゆき、賃銀労働者として市場に出てゆき、賃銀労働者としてフォーゲルフラインな人間として生きてゆく。他方、生産手段の所有者は資本家として、労働力を買い入れ、利潤追求を市場法則・価値法則に規制せられながらおこなう。資本家の、また賃銀労働者の意志決定はいずれも市場における法則・価値法則が審く。彼等の意志決定の善悪は価値法則によって審かれる。彼等が商品ないし資本の所有者、価値物の所有者として市場で振舞うかぎりの意志決定は価値法則によって、おのづから責任を結果する。そして、資本主義社会におけるもつとも主要な舞台は市場なのである。

ところが、この資本主義的生産の発展は、巨大な資本を生み出し、市場を支配する独占資本をつくり出す。独占資本はもはや競争的な多数の資本のようにもはや価値法則に従い、それによって審れる存在ではなく、逆にみづから需要を測定し、需要を創造し、供給量を左右する力をもつことによって、みづからが価格を設定し維持し、価値法則を膝下にくみしくことになる。独占資本の意志決定を審くものはや、価値法則ではなくなる。意志決定をするのは、あくまで人間であつて資本ではない。独占資本、すなわち巨大企業の意志決定は、巨大企業における意志決定者にその責任を負わさねばならない。

資本主義の発展は、その内部に組織社会をはぐくみ、それを一途に成長させてゆく。人間の社会的行為はすべて、巨大な組織でもって営まれることになる。企業はもちろん、行政体も、学校も、病院も、教会も、政党も、巨大な組織体となる。人間は誰でも、いずれか、一つまたはそれ以上の組織体に属して生きてゆく以外にない。しかも、組織

社会は、伝統的社会と完全に袂別した社会であり、イノヴェーションの社会である。意志決定の一つ一つがいかなる結果を生むか経験的にたしかめられていないで、その結果いかなる事態がひき起されるか、いまだ知られていない。ここにおいて、責任はいよいよ重かつ大となる。しかも、個人は組織に埋没する可能性をほらみ、組織は本来的には責任を負うものではなく、個人だけが負うものである。かくして、「自由は社会的生活の組織原則である」というドラッカーの命題が、現代社会において、決定的な意味をおびてくる。

現代社会において、最大の規範は自由であり、責任ある選択である。現代社会において自由がなくなったら、責任がなくなったら、そしてまた選択がなくなったら、現代社会は崩壊する以外にはないであろう。そして、それは公害というかたちをとって、人間はまさにほろびの道を進んでいる。

(1) フロムの『自由からの逃走』は、ドラッカーの『産業人の未来』が出版せられた前年の一九四一年に出版せられた。二人とも、ナチスから追われ、ナチス・ファシズムを科学的に告発するの書を、ほとんど同時に問うたわけである。それは、いずれも、自由の擁護、個人の尊厳の主張である。そして、面白いことに、カトリック教徒のドラッカーは、自由の根源を新約聖書に求め、ユダヤ人のフロムは旧約聖書に求めている。彼の *You shall be Gods, 1966* (『ヒューマニズムの再発見——神・人間・歴史』河出書房) は、旧約聖書解説である。

また、ドラッカーが感情的な反共産主義者であるのにたいして、フロムはむしろマルクスに忠実であらうとする。だが、ソ連にたいしてはマルクスの名において非難するのである。(とくに『疑惑と行動』、第十一章、「いい残したこと」)。

五

自由が人間存在における本来的なものでありながら、しかもなお、それが責任ある選択たるかぎり、責任なきこと

ろ、選択なきところには、自由はない。ドラッカーは、本能的情緒的狀態を自由なき狀態としてあげるとともに、主として、完全・絶対・優越を信ずるところにも自由はないとして、これについて力説するのである。その点について、最初に紹介したが、この問題について、なお闡説すべきことが残っている。

たしかに、自分を絶対であるとし、完全であるとし、あるいは優越していると見たときには、そこには自由はないという指摘はまことにするとく、現代社会にとつてまことに重要である。自分が絶対であり、完全であり、優越していると考えれば、他人を自分の考えに従わせることだけが善であり、自分と異なった考えの存在を許すことは悪となるからである。思想イデオロギー信仰の場において、はげしい戦いや抑圧や果ては殺人が人間や社会の幸福あるいは自由の名においてなされるのは、この故である。カルヴィンの名があげられ、社会主義・共産主義者の他の思想に対する態度、社会主義者の流派の違いの間に見られる激しい闘いを、われわれは日常的に見る。ドラッカーは、マルクスの思想を絶対とみることから起る心理的社会的諸現象とマルクスの思想そのものを混同するという大きな誤まりをおかしている。このことは、はっきり指摘しておかねばならない。ドラッカーは、ナチズムとマルクシズムを同列におこうとするきらいがある。ナチズムはそれ自体が優越思想であり全体主義思想であるのに対して、マルクシズムは本来優越思想でもなければ、全体思想でもない。それがきわめて類似した現象を引き起こすのは、マルクシズムを信ずる者が、この思想を絶対的なものとし、他の存在を積極的に認めることをしないことから起るのである。⁽¹⁾マルクスの思想が本来そのようなものでないことは、冒頭の一節だけで、もはや十分であろう。ラスキーは、ドラッカーだけではなく、ヨーロッパ人一般のこのようなあやまちを、キリスト教その他ヨーロッパの歴史をひきながら、いましめている。「マルクシズムの一変形としてのボルシェヴィズムを、ムッソリーニやヒットラーの教説と同一視しようと

するのは、とんでもない誤りである」(Harold J. Laski: Faith, Reason and Civilization, 1944 中野好夫『信仰・理性・文明』岩波現代叢書・二一四頁)

およそ、自分の考えを正しいと信じなければ、積極的な行動は出来るものではない。多数の考え、多数の行為が正しいとは限らない。人は時として流れに抗し意志決定しなければならない。他人の思想、他人の思考と自分のそれを戦わさなければならぬ時は、少なくない。ドラッカー自身、多数派からずしも、正義でも善でも真理でもないことをよく知っていた。⁽²⁾多数に抗して自説を固持し、行動するには、強い信念・志操がなければならぬ。ウェーバーは、責任と並べてこの志操を人間の行為に関する二つの倫理としてとらえている。志操倫理 *gesinnungsethik* と責任倫理 *Verantwortungsethik* がこれである。そして、志操倫理それ自体は責任倫理をふくむものではなく、志操倫理のみかられたとき、ドラッカーの最も忌みきらう、無責任と絶対にもなう支配抑圧、諸価値の剝奪が生ずるのである。いささか長いが、ウェーバーのこの間における深淵の凝視をみよう。

「ここに決定的な論点があるのです。私たちが、明らかにしなければならないのは、すべて倫理的な方向をもつ行為は二つの根本的に異った、調停し難く対立する原則のもとに立ちうるということです。すなわち《志操倫理的》な方向か、《責任倫理的》な方向かということです。志操倫理とは無責任ということで、責任倫理というのは信念がないということだといっているではありません。もちろん、そんな問題ではありません。けれども、信念倫理の原則に従って行為する——宗教的にいえば『キリストは正しきを行ない、その結果は神に委ねたもう』——か、それとも、自分の行為の予知しうる結果について責任を負わねばならぬという責任倫理の原則に従って行為するかというのは、測り知れぬほど深い対立があります。志操倫理を奉じ、不動の確信をもつサンディカリストにむかっ

て、『君の行動の結果は、反動のチャンスを増し、君の階級に対する圧迫がひどくなり、その發展を妨げることになるだろう』と大いに説得力のある説明をしたところで、彼には何の感動も与えないでしょう。純粹な信念から出た結果が悪いものであった場合、サンディカリストは、その責任が行爲者になく、世界にある、他の人々の愚かさや——こういう人間を創造した神の意志にあると思うのです。これに對して、責任倫理を奉ずる者は、人間の一般的な欠点を計算にいれます。なぜなら、彼には、フィヒテが正しく申しましたように、人間を善良で完全なものとして優先する権利がなく、予測が可能なかぎり、自分の行爲の結果を他人に転化できるとは思っていませんから、彼はこう言うでしょう。『こういう結果になったのは私の責任です。』志操倫理を奉ずる人が《責任》を感じるのは、純粹な志操の炎、たとえば社会秩序の不正に對する抗議の炎を絶やさないようにすることだけであります。信念の炎をたえず新たに燃え上らせるのが彼の行爲の目的なのですが、この行爲は、起りうる結果から判断すれば、全く非合理なもので、戒めとしての価値しかもちえない、持つてはならぬものであります。』

ウエーバーは、さらにまた問題は終つていないとして、志操倫理に容易に付着し、それによつて、志操倫理全体が挫折せざるをえなくなつてゆく、その問題をとりあげる。「多くの場合、善い目的を達成するためには、道德的に疑わしい手段、少なくとも、危険な手段、それから、善い副産物の可能性や蓋然性までも我慢せねばならないものです。が、こういう事實は、世のいかなる倫理もさけることができませんし、また、世のいかなる倫理も倫理的に善い目的ということを理由にして、倫理的に危険な手段と副産物とを正当化するということが、どういふ場合、どんな範囲でできるのか、それを明らかにすることは出来ないであります。』

この目的のために手段をえらばぬ、また、もろもろの悪い副産物をも目的の大義のために正当化、責任を回避しよ

うとすることは、あらゆる倫理につきまとう可能性があること、特に志操倫理行為者にまちうけている大きな、⁽³⁾ある。ウェーバーは、むしろ、「倫理上、志操倫理というもののだけが、道徳的に危険な手段を用いる一切の行為を非難することができる」といつている。ガースとミルスが「志操倫理」*gesinnungsetik* を、*ethik of absolute ends* と英訳して *ethik of responsibility* となら⁽³⁾っているのは、名訳というべきか否か。それにしてもウェーバーは、えぐる。「信念のために戦かう人の場合」、「内的な謝礼というのは、現代の階級闘争という条件の下では、憎悪と復讐心とを満足すること、とりわけ怨恨と似而非倫理的な独善の欲求との満足、つまり敵を中傷し、異端者扱いしたいという欲求の満足であります。外的な謝礼というのは、冒険・勝利・戦利品・権力・俸給などであります。指導者が成功するか否かは、全く彼のこのような装置の操作にかかっております。」

ウェーバーは、志操倫理を否定しているのではない。逆である。彼は志操倫理の高く、清く、その持続的たらんことを願っている。責任倫理の重みにたえながらも、しかもなお、志操倫理を高くかかげることを願っている。だから、彼は次のように言う。

「結果に対する責任を本当に深く感じ、責任倫理に従って行為している成熟した人間——老若を問いません——が、ある一点で、私はこうするより仕方がありません。私はここに立っていますと申しますなら、それは測り知れない感動を与えます。これは人間的に純粹なもの、魂をゆり動かすものであります。なぜなら、内部が死んでいないかぎり、私たちはみな、いつかは、こういう状態に立ちいたらざるをえないからであります。この限りにおいて、志操倫理と責任倫理とは絶対的な立場ではなく、むしろ、両者が相互に補いあって、『政治の天職』をもちうる真の人間を作り出すのであります。」

このように、ウェーバーは自由が、また責任倫理がいかにきびしいかをよく知っていたし、ドラッカーもまた、選択の自由を奪うもの、無責任がどこから起ってくるかを告発している。だが、両者ともきわめて個人的な視点からのみとらえている。そして、組織がいかに自由を損うものであるか、人間を無責任にするか、については積極的に論ずるところがない。ドラッカーは、自由を社会生活における組織原則であり、現代社会を組織社会であるとの把握をし、ウェーバーもまた、現代から未来への社会は官僚制の一途に進化する社会であり、官僚制が比類なき抑圧の器であると主張していたにもかかわらず。

ウェーバーは、ピラミッド型の現代組織たる官僚制（——それが行政官庁であろうと大企業であろうと。もっともウェーバーはとくに行政官庁をピラミッド型組織の典型ととらえている——）を構成する人間（官吏）にたいしては、責任倫理をまったく要求していない。彼が責任倫理を求めているのは、政治家にたいしてだけである。⁽⁴⁾官吏は、組織構成員は上級者の命に、自分の考え信念はいかんとあれ、誠実にあたかも自分の信念にもとづくがごとく、正確におこなうこと、規律と自制とを求めている。官僚組織は、目的に対する手段であり、合目的な装置として必然的につくりあげられてきたものであり、その目的、その方向を与えるものは、官僚制組織それ自体ではない。だから、官僚制組織を構成する人間は、一人一人、誰でも、その手段的性格に徹し、組織の一員としてのみ意志し、行動すべきだ、それが組織人の倫理だ、というのであろう。手段たる組織それ自体は人間ではない。人間でないものに責任はない。構成員はこのような意味からすれば、人間ではないのだから、そこには責任はない。逆にまた、「責任ある選択」こそ人間の特質であるとするなら、責任を感じず、責任を負わない組織人は人間ではない。

ピラミッド型の組織＝官僚制が単なる手段にすぎず、その手段の使用者たる主人公ないし支配者 Herr がいて、彼

が一切の責任を人間として背負っているときは、組織構成員は無責任であるとしても、許されるかもしれない。（本当は許されないのだが。）だが、組織構成員なり組織のトップに立つ者が官僚制組織の主人公なり支配者に、なったとき、やはり組織構成員（官吏）にはなお責任はないのであろうか。政治も政党政治となり、政党が官僚制的組織に、ますます強固なピラミッド型の組織になりゆきつつある現実を目を覆うことは出来ない。ウェーバーのいう政治家が次第に組織人、官吏になりゆきつつあるのである。また、企業も次第にその支配者は機関所有にもとづく経営者支配となり、企業体のトップ、組織体のトップ・マネージメントが支配力をにぎってゆきつつある。しかも、いつもの意志決定が伝統的でなく、一つ一つが革新的となり、その結果が予測しがたく、いかなる社会的結果を惹起するか明確に洞察できないようになってきた。公害という人類破滅的現象をおこしている企業の意志決定を想起するだけで、十分である。企業に責任があるとするは、企業を人間になぞらえたにすぎない。企業に責任があるとするのは、その実、何よりもまず企業構成員にとりわけ企業のトップに責任があるということであり、企業における意志決定者に責任があるということである。

組織は、組織本来の目的の達成の手段でありながら、容易に組織それ自体の維持拡大を自己目的とするにいたる。そのような内的必然性をもつ。理想やイデオロギーすら、組織拡大の為の手段に転化する。組織構成員にとって、組織の維持・拡大のために活動することが最大の使命のようになり、それが彼の倫理となり、規範となる。この組織における目的と手段の転倒、これを防止し、組織を本来の目的達成のための手段たらしめておくことは容易なわざではない。その唯一の道は、責任倫理以外の何ものでもない。責任倫理だけが、組織の自己目的化を防ぎ、組織を人間の手段たるの位置にとどめておくたつた一つのものである。官僚制社会なればこそ、責任倫理が高くかかげられねばな

らないのである。そうでなければ、人類は公害によって、破滅の淵に沈むであろう。責任倫理による公害の解決でなかったら、かりに公害は克服できたとしても、公害よりさらに恐るべき何ものかが組織によってもたらされ、人類の危機はいっそう深まってゆくであろう。

(1) 丸山真男『増補版現代政治の思想と行動』未来社、第二部、とくにその二、および三戸公『アメリカ経営思想批判』未来社、三三一頁を参照されたい。

(2) ドラッカーはいう。「今日西欧世界において一般に容認されている多数支配 majority rule の概念は、自由とは絶対に、かつ真向から対立するものであり、自由の政治にたいする直接の攻撃である」と。

ドラッカーは、次のように、多数支配を批判する。多数支配は、「少なくとも、多数派は少数派よりも、一層多く理性と真理を所有している。換言すれば、数字上の多数派は少数派よりも完全であるか完全に近い、という仮説に立っている。」そこから、多数派が正しいと決定することは正しい。なぜなら、多数派が正しいと決定したからだし、というふうに、自明の理とされる。

この仮設のもとでは、実際問題として、つぎのようになる。「五一パーセントの人々が望むことが決ると、他の四九パーセントの人々は、多数派に加わる道徳的義務をもつ。多数派が発言する前に、自由な討論や自由な談話をしたり、いろいろの疑念や異議をとり扱うことが出来るが、多数決の仮説のもとで理論的で可能であるかも知れぬ。しかし、ひとたび多数派の意志が確立すると、疑念や異議の表明の正当な理由はなくなる。また、実際に多数決前の限られた自由さえも、事実上なくなる。現在の多数派は、それ自体を永続させ、同時に来るべき全時代の確立的な規則を決めるであらう。では、どうすればそれをさへげることが出来るであらうか。もし、多数派が多数の力で道理ないし正義をもっているならば、どうして、またなぜ多数派は制限さるべきであるのか。」

このように、「多数決の仮説のもとでは、多数派だけが権利と義務をもちうる。だが、自由なものは、少数派および個人の権利と義務なのである。そして、それは、多数派の権利から独立し、それに対立するものである。」

多数派ができる最善のことは、「多数派が自発的に自制し、少数派に保護をあたえることである。」だが、このことは、「実践的にも、理論的にも、不可能である。」

かくして、自由の旗手た然とするドラッカーは、「現代の多数決の教義は、自由とはまったく両立できないのである」と、結論づける。『産業人の未来』第六章第三節)

(3) H. H. Gerth and C. Wright Mills, From Max Weber—Essays in Sociology. 1949. p. 9.

(4) 「政治家の行為は、官吏の行為とは全く異った、ちやうど正反対の責任の原則に従っているのです。官吏の面目は、上級官庁が——彼の考えに反して——彼が間違っているかのように執行する能力にあるのでありまして、この最高の意味における道徳的規律とその命令が彼自分の信念と一致しているかのように執行する能力にあるのでありまして、この最高の意味における道徳的規律と自制とがなかったら、全機構は崩壊してしまうことでしょう。これに対して、政治的指導者、したがって、指導的政治家の面目は、自分の行為の責任をもっぱら自分一人で負うところにこそあるのであって、彼はこれを回避したり、他人に転化したりすることは出来ませんし、また、それは許されません。官吏として道徳的にすぐれている人物にかぎって、劣った——特に政治的な意味で無責任な、また、この意味で道徳的に劣った——政治家なのであります。——悲しいことに、私たちはこういう人々が指導的立場の人たちのうちにいるのを何度となく見てまいりましたが、これこそ官僚政治というものなのです。」(Max Weber, Politik als Beruf, 1920, 職業としての政治『ウェーバー政治社会論集』河出書房、四〇二ページ)

結

社会科学の学派分類において、規範論学派・理論学派・技術論学派と三分類するむきもあるが、いわばグローバルな理論というものは、この三者より立つものであり、ドラッカーの理論もまさしくそれであることを指摘することから出発し、ドラッカーの規範論たる自由論について、これに若干の言説をほどこしたものが本稿である。

まず、ドラッカーの説く自由の概念の中核的部分を紹介した。自由とは責任ある選択であり、それは自己を完全・絶対・優越とすることにより破壊されるというものであった。

次に、ドラッカーがこの自由の概念はキリスト教の教義に根をもつという指摘にからませながら、この自由の概念

の本来的な意味をさぐった。それは、人間存在の一つの根元的な事実の指摘であつた。すなわち、人間は、個人として、いま、ここに、知りえていることと知りえていないことの上にたつて、つねに新たな決断選択をなす存在であるということ、そして個人はあくまで全体のうちの一単位にすぎないわけであるから、その選択が他人に及ぼしたものについてはそれだけの責任を負わねばならぬ、ということである。そして、これはキリスト教において多く説かれてゐるとしても、それはとくに信仰をまつまでもなく容易に理解できることがらである。

さらに、この自由の本来的な意味の上にたつて、自由の歴史的な意味ないし意義をさぐつてみた。自由は本能的情緒的状态ではない。また、諸集団たとえば家族・教会・氏族・自然等と一体化している状態でもない。このような絆から解放せられるにしたがつて選択の枠は拡大し、責任は大きくなる。資本主義は中世の諸束縛をうちやぶることにより、個の自覚とともに、安定をうしない自由の重荷をました。加えて資本主義社会のなかに胚胎した組織社会は、いっさいの伝統から袂別する革新の常規化した社会であり、その意志決定・選択の責任の重さはいっそう増大してきただのである。そして、そこにおける戦略的意志決定者において責任ある選択自由の觀念が乏しいことは、まことに重大なことといわねばならぬ。公害はその産物にほかならない。

最後に、自由をおびやかすものとして、ドラッカーのいう完全・絶対・優越の思想ないし觀念の危険性を確認したうえで、人間行動における二大倫理たる責任倫理と志操倫理をとりあげた。そしてウェーバーの所説をかりて、責任倫理と志操倫理は本質的にまったくことなるものではあるが、両者は絶対にあい容れないというものではなく、責任倫理の上に立つて志操倫理を高く持続的にもつべきをといふ。そして、組織社会における決定的倫理こそ責任倫理であり、この社会が立つも立たぬも、この倫理すなわち自由が守られるか守られぬかにかかつてゐることを強調した。

人間の本性が責任ある選択であるかぎり、責任ある選択のない人は人でなしであり、人でなしばかりの社会は人間の社会ではなく、人でなしばかりの社会は、やがて崩壊し、滅亡するばかりである。

ドラッカーの社会理論、ドラッカーの政策論については、いずれ稿をあらためて論ずることにしたい。

追記 「責任」なる語は、英語では周知のように responsibility すなわち response 応答・返答と ability との結合語であり、独語では Verantwortung と字義どおり応答・返答の意である。この語のなかに、「責任」なる概念は本来いかなるものであるかを十分に含意していると思われる。くどいようだが追記しておく。