



室蘭工業大学

学術資源アーカイブ

Muroran Institute of Technology Academic Resources Archive



現代自由論の研究(一)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 室蘭工業大学 公開日: 2014-06-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 白石, 正夫 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10258/3385

現代自由論の研究(一)

白石正夫

A Study on Liberty

Masao Shiraishi

Abstract

Capitalism or socialism? This alternative is one of the greatest problems that we should solve today. Which can give more liberties to us? This is one of the greatest questions that we must answer, when we choose between them. When we, then, ask what liberty is, we are surprised to find too many answers to the question. Especially, the West and the East are very different from each other concerning the meaning of liberty.

This paper takes up some theories on liberty, criticizes the defects of them and tries to seek one measure of liberty with which we can measure the quantity of liberties on both sides, the West and the East.

はじめに

資本主義か社会主義か。これは現代人が否応なく選択を迫られている最大の課題の一つである。どちらが人々により多くの自由を保障しうるか。これが、その選択に際して、判断の基準とすべき最大の問いの一つである。

人類の歴史は自由拡大の歴史である、と言われる。この場合自由とは、人間にとって価値あるもの、時間と空間とを超越して、すべての人間が希求して止まぬものと看做されているのである。この所謂「大文字で書かれた自由」⁽¹⁾を保障するのは、いずれの社会かを判断すべく、人々は問う。自由とは何か。だが、その解答の余りの多様さに、人々は驚き、とまどう。

J・J・O'Rourkeが言う如く、人間の自由という概念ほど、東西間で意味の異なるものはないであろう⁽²⁾。それゆえ、資本主義社会は自由社会だと主張され、また社会主義社会こそ真の自由を保障すると論じられる時、必ずしも、それらの主張は不当だと難ずることができないのである。なぜなら、それらの議論はいずれも、それなりの自由の定義を前提として語られているからである。しかし、これでは我々が直面している問題の解決に役立たない。我々が必要としているのは、二つのものを計る一つの秤である。資本主義社会と社会主義社会との両方に当てはめることができる、自由の一つの尺度である。そのためには、様々な自由を、それらが自由の名に値する限りにおいて、互いに関連づけつつ、一つの構成にまとめる必要がある。

小論は、若干の論者の自由論を取り上げ、その欠陥を指摘しつつ、あるべき自由論、統一的な自由の尺度を探求しようと試みる。M・Cranstonの言うように、自由という語は歓喜語であり、称賛語である⁽³⁾。正に人間にとって価値あるものとしての自由を守り発展させるためには、また上述の判断を曇りなき目で下すためには、様々な自由論の真偽を見分けることができなければならない。Cranstonは、自由の意味の分明化を目的として、言語分析からその著作を始めながら、自由主義と資本主義とを等号で結ぶような記述を行なっている⁽⁴⁾。自由が称賛語であることを利用して、自由ならざるものを人々に説得し、受容させようとする。このような不分明化から、自由を救い出すこと、これが小論の意図するところである。

(一) 消極的自由と積極的自由

I・Berlinは、政治的自由を消極的自由と積極的自由とに区分する⁽⁵⁾。消極的自由とは、他人の故意の干渉を受けないでいたいことができる自由であり、積極的自由とは、自分で考え、自分で決定し、自分で行為し、その選択には責任をとる存在でありたいという願望からくる、自己支配としての自由である、と定義づける。そして彼は、前者を「からの自由」、即ち個人の自由、後者を「へ

の自由」, 即ちデモクラシーと言い換え, この間には必然的関連はなく, その相違は大変なものであって, 今日のイデオロギー対立は, ここから生じてきているのだと論ずる。この二つの自由のうち, 彼は, 消極的自由の方を, より真実であり人間味がある理想だとして, 人々に推奨する。なぜなら, 積極的自由, 即ちデモクラシーは消極的自由を侵害することがあるからというだけではなく, 自己支配としての自由は, 魔術的変換によって, 強制を自由と言いくるめる点にまで行き着くからだ, というのである⁽⁶⁾。

Berlin の言う消極的自由が, より真実で人間味のある理想かどうかはともかく, 他人や権力の干渉からの自由⁽⁷⁾は, どの時代どの社会でも, 人々が求め続けて止まなかったし, 今も求め続けている自由として, 人間が人間であるために不可欠の自由として, 大文字で書かれた自由の中に, しっかりと位置づけられねばならないと考える。なぜなら, 奴隷制社会以来, 人間は自己の生存と活動を脅かす, 自己のものではない, 自己と対立する権力からの解放を求めて闘ってきたのであり, 人類の歴史は, この意味での自由拡大の歴史と言うこともできるからである。また近代市民社会の出発に当たって要求された, 国家権力からの自由も, 商品経済の発展と絶対主義国家の圧制とを背景として出てきた新興ブルジョアジーのイデオロギーであったとしても, やはりそれは, 絶対王政の支配下で苦しむ被支配人民すべての要求であったのであり, 現代においても, 資本主義国と社会主義国とを問わず, 自分の意のままにならない, 自分の利益と対立する権力に対する闘いは, 到る所で行なわれているのだからである⁽⁸⁾。従って, J・N・Dawydow のように, 「からの自由」を抽象的・形式的なものだとし, この自由を「への自由」の問題に転化させて済ませてしまったり⁽⁹⁾, H・Steininger の如くに, 資本主義国家における政治的自由を形式的なものにすぎないと, その否定的側面のみを指摘し, その「形式」自体が誰によって, どのようにして獲得されてきたのかという, その肯定的側面を一顧だにしない主張⁽¹⁰⁾は斥けられねばならない。また Kaminsky のように, このような自由は資本主義社会に特有の自由であって, 社会主義社会はそういう自由を含みえないとする⁽¹¹⁾のは誤りであると言わねばならない。即ち, 他人や権力から干渉されたくない, 仮

にそれが真理であり、善や幸福であっても、強制はされたくないという願いは、歴史的にも日常生活の上でも経験的に確認することができる人間の普遍的願望なのであって、この意味での自由は普遍的自由としての価値を持つものと看做さなければならないのである。

Cranston も、自由を「からの自由」、即ち束縛の不在と解し、この自由を「心から愛している」⁽¹²⁾。そして彼は、この自由はイングランドの自由主義者にとっては国家の束縛からの自由を意味する、と指摘している⁽¹³⁾。なお、Berlin が自由を消極的と積極的とに区分するのに対して、Cranston はこのような区別は無意味だとする。Cranston は、積極的自由、即ち「への自由」も、結局のところ何かをするのに束縛がないということ、つまり束縛の不在、即ち束縛「からの自由」を意味するからであるとする⁽¹⁴⁾。自由についての一つの秤を求めようとする小論の目的からして、筆者は Cranston を支持したい(但し、日本語の持つ意味から言って、束縛の不在というよりは、障害の不在とするのがよいと考える。束縛は障害の一種。問題はどんな障害からの自由かという点である。この点は後に詳述したい)。なぜなら、その方が単純明快だからという理由だけではなく、人間は誰であれ、正に自分で考え、自分で決定し、自分で行為したいという願望を抱く(自由よりも強制を好む人間の問題については後述)がゆえに、他人や権力の干渉、強制、束縛からの自由を求めるのだからである。しかも、Dawydow⁽¹⁵⁾や中野徹三氏⁽¹⁶⁾、そしてまた Cranston⁽¹⁷⁾も指摘するとおり、人間は自らの内的欲求によって選択した価値を実現しようとして、その障害となるものからの自由を求めるのである。だからこそ、Berlin 自身が言うように、自由は人間にとって不可欠の価値の一つなのである⁽¹⁸⁾。Berlin は「からの自由」と不可分の関係にあるものを、積極的自由として定義し直し、これと消極的自由とは論理的には「完全に分離できない」⁽¹⁹⁾と認めながらも、積極的自由は歴史的には消極的自由と分離し、強制を自由と同一視する地点にまで墮落するからという理由で、真実味と人間味が少なく、支持しがたいと論ずる。しかもその際、彼が積極的自由として例示した、自己支配としての自由とデモクラシーとを一緒に否定してしまうのである⁽²⁰⁾。ともあれ、自由を消極的と積極的

とに区分することは、自由を人間の主体性、自律性から切り離してしまうことで、消極的自由自体をも無内容なものにしてしまう結果となり、支持しがたいのである⁽²¹⁾。

(二) 自由と実現可能性

前節で、我々は「からの自由」を人間にとって普遍的価値をもつ自由だと位置づけた。そして、それは政治的意味では、Cranston がイングランドの自由主義として指摘するように、なによりもまず国家権力からの自由だと確認できよう。ところが、これを確認するや否や、直ちに次の問題が生ずる。それは、Berlin 及び Cranston も認めざるを得ない問題である。彼等はこの問題に言及し、その扱いに苦慮しているが、結局のところこれを解決することができない。なぜ解決できないのか。それは彼等の自由論が、その問題を解決する鍵を、自由とは別のものとして切り離してしまっているからである。ではその問題とは何か。まず Berlin と Cranston 自身にその問題を語らせよう。Berlin は言う、即ち「狼にとっての自由は、羊にとってしばしば死を意味した。……無制限のレッセ・フェールの害悪は、消極的自由や基本的人権（これは抑圧者に対する壁としてつねに消極的な観念である）、表現や結社の自由を含めた基本的人権の、野蛮な侵害になってしまうのだ」⁽²²⁾。また Cranston はこう語る、即ち「雇用者は……正規の政府よりも、より以上の権力を行使し、より多くの束縛をひとびとに加え、より余すところなくひとびとを束縛し得る」、「大手雇用者は、政府の束縛を受けず、そのおかげで雇用者自身は〔労働者を〕束縛し得る」⁽²³⁾と。つまりこの問題は、突き詰めれば、第一に、飢えた人間にとって、国家権力からの自由はどんな意味があるのか、ということであり、第二に、単なる国家権力からの自由だけでは、社会的権力のほしいままの支配を結果するばかりか、(Macpherson が言うように、国家権力は社会的権力関係を維持する任務をもつ⁽²⁴⁾のだから) 国家権力の社会的弱者に対する独裁を生み出し、大多数の人々の国家権力からの自由をも侵害することになる、という問題なのである。以下

本節では第一の問題を、次節で第二の問題を論ずる。

自由とは、人間が自らの内的欲求によって選択した価値を実現しようとする、その過程に存在する様々な障害からの自由を意味する。だとするならば、人間の自由にとっての最初の障害となるものは、欠乏であろう。あるいは次のように言うべきであろうか。即ち、欠乏のため自分のやりたいことも思いつかないという状態は、自由の問題が発生する以前の問題、自由の前提の問題だと。しかし、人間が「人間」である証が、意識的に行為できるという点にあるとすれば、そのような欠乏状態は、「人間」の問題ではなく、従って未だ「人間」の自由の問題は生じないし、それゆえ自由の「前提」の問題も生じないと考えるべきだろう。自由が「人間」の問題であり、「人間」にとって一つの価値であるなら、それは「前提」として自由から切り離すべきではなかろう。即ち、欠乏のためにやりたいことも思いつかないという問題は、欠乏のためやりたいことができないという問題と、同じ問題として扱われねばならないし、欠乏は人間の自由の問題として位置づけられねばならないであろう。欠乏は人間の自由にとって障害である。欠乏という障害からの自由は、人間の自由の不可欠の一部である。欠乏からの自由を人間の自由の不可分の一部と位置づけることの重要性は、次の事態からも指摘できる。即ち、絶対的欠乏（飢え）と相対的欠乏（その社会の生活水準からみて欠乏）とは、人々をして自由よりも強制を好ませる一因である。欠乏を恐れて、即ち「人間」ではなくなることを恐れて、人々は大樹（国家権力、社会的権力や他人）の陰に寄る。このような状態が長年にわたって続けば、人々は自ら考え、自ら行動することが不可能となり、自律的に思考し、選択し、実行することなぞ思いつきもしなくなるであろう。Berlinは「からの自由」を強調しながら、この人間の自由の構造の最初に位置すると考えられる、欠乏という障害を、自由の条件の問題として、自由から切り離す。彼は言う、「自由と自由の条件とを区別すること、このことは重要である。もし、ある人があまりにも貧乏・無知・虚弱であって自分の法的権利を利用しえないとすれば、この権利によって彼に与えられる自由が彼にとっては無意味であるとしても、この自由はそのことによってなくなってしまうわけではない」⁽²⁵⁾と。

しかし、他人から強制されずに、自分で考え行動する自由が人間にとって不可欠の価値であるなら、上述したように、欠乏は自由の条件の問題ではなく、自由の問題として、即ち欠乏からの自由としてとらえねばならない。それを自由の条件として切り離すがゆえに「無意味な自由」について語らねばならないのである。欠乏のため自律的に思考したり選択したりできない人間や、自分の選択した価値を実行に移すことができず、また実現できない人間であっても、依然として彼は自由だと言う。このような自由は、単に空しく無意味だというだけでなく、自由の名に値しないとすべきであろう。なるほど、勝田吉太郎氏の言うように、「消極的・防衛的自由の価値を貶下して専ら『…への自由』の樹立だけに努めるならば、その結果は、自由なき社会主義や全体主義的福祉国家といった事態の出現へと導くおそれがある」⁽²⁶⁾、また Berlin も論ずるように、「自由が真の価値となりうるような社会的・経済的諸条件をつくり出そうと熱中するあまり、自由それ自体が忘れ去られがちなのである」⁽²⁷⁾。確かにこのことも事実であろう。だがこの点では、全く逆の言い方も可能である。即ち、所謂「自由の条件」の価値を貶下して専ら「からの自由」の樹立だけに努めるならば、自由なき資本主義や全体主義的搾取国家の出現へと導くおそれがある、と。思うにこうしたことは、自由と「自由の条件」とを分離したり、優先順位をつけたりすることによって生ずるのではなからうか。一方を優先すれば、他方が忘れ去られる。だがその結果は、優先された方も、無意味となるか、不十分となる。即ち「自由の条件」を優先すれば、「からの自由」が忘れられる。だが「からの自由」が忘れ去られた抑圧的社会で、「自由の条件」は満たされるであろうか。あるいはまた、それは十分な発展を遂げることができるか。否である⁽²⁸⁾。「からの自由」を優先すれば、「自由の条件」が忘れられる。「自由の条件」が忘れられた欠乏社会で、「からの自由」は保障されるであろうか。否である⁽²⁹⁾。要するに、自由と「自由の条件」とは分離できず、優先順位をつけてはならないのである。どちらを優先しても、自由は空しいものとなり、政治的には独裁を生み出そう。

ところで、欠乏からの自由は、いわば人間としての最小限であろう。人間の

自由の問題は、今始まったばかりである。それでは人間の自由の最大限は何か。人間が内的に意欲したことが、何でもできる自由である。人間が自由を求めるのは、自己の願望が何らかの障害、精神的・物質的・社会的・政治的障害によって達成できないからである。人間の欲望水準は、社会の発展とともに高くなり、様々な障害を不自由として意識し、それらからの自由を求める。このことの論理的帰結が、なんでもできる自由という、いわば全的人間の理想ということになる。もちろんこの自由の程度は、生産力の発展の程度と、配分、即ち社会的、政治的人間関係とによって、根本的に規定されている。従って全的人間の理想が実現するのは、この点での障害が一掃されるような、はるか遠い未来社会だということになる。それまでは我々は、このような自由について語ることが許されないのであろうか。そうではあるまい。一回限りの人生を生きる人間にとって、その時代その社会で可能な最大限の自由が、人生を生きるに値するものとするためには必要なのである。それが、その時その社会で除去可能なあらゆる障害から自由に、なんでもできる自由だと言うことができよう。人間の自由にとって、内的決定を実行できる、実現できるということが、この場合大切である。内的願望だけに自由を留めることは、単なる夢をみる自由にすぎないであろう。もちろんこの内面的自由自体は、他人や権力から自由に、自律的に思考する自由として必要不可欠であるが、人間の自由はこの局面に尽きるものではない。実行に移すことができ、実現することができる（前述のとおり、これは社会発展のその段階が許す最大限という制約がある）という局面が、次に存在しなければならないのである。この「できる (can)」ということが、人間の自由の全局面から抜かされてはならない。Cranston は、英語の意味分析から、「われわれ英語国民は、あれこれのことをなす自由を或るひとが持つ場合、そのことを示すには、'may' という言葉を使い 'can' という語は使わぬ」、自由は能力がなければ、さほど意味はないが、そうだとすると、両方の表現の意味が同一だとは言えない、と論ずる⁽³⁰⁾。なるほど何かをする能力があっても、そのことが法律で禁じられていれば、自由ではない。だが Cranston も認めるように、能力がなければ自由は無意味となる。自由という語と能力という語とは、

それぞれ表現しようとする意味は異なる。だが Cranston 自身が述べたとおり、自由は主体的意欲と不可分である。主体的決定を実行し、実現しようという意欲と切り離すことができないのである。意欲はあっても、能力という点で障害があれば、人間の自由の全局面からみて、不自由だということにならざるをえない⁽³¹⁾。要するに、人間の自由にとっては、‘can’の契機を含まねば、‘may’は無意味となり、無意味な自由を人間の自由と語ることはできないのである。自由と能力とは切り離すことができない。それらを切り離すことは、意欲の実行と実現の契機を含みえないのであるから、人間の自由を主体的決定の局面だけに限定してしまうことを意味する。あるいは、主体的決定は自主的に物事を判断する精神的能力を必要とするのであるから、限定されたこの局面での自由も否定する結果となろう。Cranston は語る、即ち「束縛を受けぬとき不安であるひとびとがいかに多数いようと、それを上回るもっと多数のひとびとが、……自由を束縛の不在と解し、そのような自由を好み、それどころか、そのような自由を心から愛し、死の瞬間までそのような自由をいつくしんでいる」⁽³²⁾。だが正に所謂「自由社会」が、自由に不安をおぼえる人々を大量生産しているのは皮肉である。E・Fromm は言う、「自由は近代人に独立と合理性とを与えたが、一方個人を孤独におとし入れ、そのため個人を不安な無力なものにした」⁽³³⁾。なぜそこでの自由が不安なのか。É・Ansel は答える、そこでの自由が「空しい形式的な自律、即ち孤立した人々にとっての単なる選択可能性と同一視」されるような自由だからだと⁽³⁴⁾。「人はこの空しい自律の下では、寄る辺なくとまどう。そして実際にそこから逃げ出そうとする。とりわけ、社会が逃走のメカニズムを組織している場合は。」⁽³⁵⁾つまり「自由社会」の自由は、主体的決定の自律性だけに限定された自由、条件や能力から切り離された自由であり、その社会は、意欲はあっても、それが実現できない人々が「自由」(なぜなら、Berlin や Cranston に言わせれば、ある人に条件や能力が欠如していても、依然としてその人は自由なのだから)に生きることができる社会なのである。意欲を実現できるのは、条件や能力(「自由社会」で、これらの最大最強のものは、資力、経済力である)のある人々だけ、それらが欠如した人々は自由に不安をおぼえ

る。日々努力して生きる人々にとって、意欲が実現できることは死活的問題である。それが実現できない不安は、生きることへの不安である。このような状態の継続は、人々に意欲自体を、そして更に意欲を抱く能力を失わせるであろう(日本で、中流意識を抱く人々が圧倒的多数であることの原因はこれか)。加えて、条件と能力のある人々による社会支配、政治支配は、一方においては、生きることへの不安を背景として、「自由」を保障しつつも人々を強制、束縛し、他方においては、真偽とりまぜての情報過多と、これを通じての情報操作、更には競争主義・能力主義教育・つめ込み教育によって、人々の自主的判断力を喪失せしめ、あるいは形成不全に至らしめる。これが、所謂他人志向型人間、現状追認主義・既存体制依存主義人間の大量生産のメカニズムである。このような人間は、自由に不安を感じて、そこから逃走するなどということは、もはや思いつきもしないであろう。これは、Ancselが指摘する「人々が自由の欠如を意識しないような、不自由の状態」⁽³⁶⁾の一つと言えよう。なぜなら、人間の自由が始まる第一の局面、即ち意志の形成、内的意欲、主体的決定がすでに侵害されているからである。ここでは自由の問題は生じない。自由の問題が生じないところで、「自由」と「自由社会」について語り、これを愛し、人々に推奨することほど滑稽なことがあるか。ともあれ条件や能力、即ち実現可能性から切り離された自由について語ることは、欺瞞であり、多くの人々は、その切り離された自由さえも喪失する、という結果をもたらそう。

(三) 自由と平等及び民主主義

我々は、他人や権力からの自由が、人間にとって不可欠の普遍的価値をもつ自由だと考えた。その際、自由とその条件や能力とは不可分のものだと論じた。なぜなら、条件や能力の欠如は、人間が主体的決定を実行し、実現する上で、障害となるものだからであった。これらの障害からの自由が、人間の自由には欠かすことができない。ところで、以上の如き自由が、人間が人間であるため

に必要なものなら、それが人間の尊厳にとって不可欠であるならば、それは一部の人々だけにではなく、すべての人間に保障されねばならないであろう。即ち、自由は自由という点での平等を要求する。そうだとするならば、人間にとっては自由が不可欠の価値だとする理論は、Macphersonの言う「非対立性の仮定」⁽³⁷⁾を含まなければならない。なぜなら、各人は等しく自由だと言っても、ある個人又は集団の自由な活動が、他の個人の自由な行動を侵害し、否定する結果をもたらすとすれば、侵害された者にとっては、自由は何の意味もなくなるからである。従って、人間にとって意味のある自由とは、他人に対して障害とならないような価値を選択し実行し実現する自由、他人の自由と対立しない自由だけだと言わねばならない。対立的な価値の選択と実行は、制限されなければならない。それは他の多くの人々にとって障害となるものだからである。勝田氏は論ずる、即ち「平等の人為的実現が自由と調和しえないことは、自明であろう。自然一つまり、人為的干渉の欠如の状態一は、決して平等ではないのである。もしも平野をいたる処に作り出そうとするならば、人間が山を崩し、谷を埋める作業をしなければならぬ。平等の樹立は、このように常に継続的な力の干渉を前提とする。しかしそれは、原理的に自由と矛盾するであろう。自由と平等とは、もともと本質的に対立する観念であるといわねばならない」⁽³⁸⁾。しかし、資本主義社会の政治・社会諸制度は、人為的干渉の欠如状態であろうか。所謂「自由社会」、「自由世界」の維持のために、継続的な力の干渉を必要としないであろうか。ともあれ勝田氏がここで、平等と原理的に対立すると論ずる自由は、他の人々にとって障害となるような対立的な力の自由な行使であろう。人間の自由にとって障害となる対立的力とは何だろうか。その最大のもは国家権力であろう。だからこそ、国家権力からの自由は、人間の自由に欠かすことができない。だがそれだけではない。それだけでは不十分である。なぜなら、国家権力から自由に活動する社会的権力、就中経済権力、これが近代以降現代に至るまで、人間の自由にとっての巨大な障害となってきたからである。社会的権力は、国家権力から自由に活動した結果、国家権力そのものを我がものとするこゝで、もはや国家権力からの自由を必要としなくな

る。あるいは未だ国家権力からの自由を必要としているとすれば、民衆の下からの要求を反映して、民主主義的性格をもつことを余儀無くされた政策（例えば、普通選挙制度、労働諸法、社会福祉政策等）、その部分からの自由だけであろう。こうした事態、即ち国家権力と社会的権力とが結合した巨大な権力、これが圧倒的障害として、大多数の人々にのしかかっている、これが現代社会の特徴であろう。そうだとすれば現代の自由論は、単に国家権力からの自由を問題にするだけでは、明らかに不十分なのであって、社会的権力からの自由をも問題にしなければならないのである。Berlinも Cranstonも、この問題に気づいている（注(22)、(23)で引用した部分。勝田氏が社会的権力からの自由について語る場合、それは経済権力ではなく、「デモスの社会・経済的欲求と水平化的圧力」⁽³⁹⁾である）、だが解決はしていない。ただ、それでも国家権力からの自由は大切だと言っているだけである。社会的権力からの自由や自由という点での平等を確保しようとすれば、社会的権力のほしいままの行使を制限する国家権力の民主主義的性格が必要となる。国家権力や社会的権力が自分達の自由の障害となっている人々にとっては、国家権力からの自由を確保するためにも、また国家権力によって社会的権力を統制するためにも、国家権力を我がものとせねばならないであろう。即ち民主主義が不可欠なのである。Berlinは「個人の自由とデモクラシーによる統治とのあいだにはなにも必然的な連関があるわけではない。『だれがわたしを統治するか』との問いに対する答えは、『政府がどれほどわたしに干渉するか』という問いとは、論理的にはっきり区別される」と論じ、自由（消極的）は専制政治とも両立しうるし、デモクラシーは自由を抑圧することもありうる、と述べている⁽⁴⁰⁾。だが正は人は「統制の範囲」（Berlinの言う個人の自由）を確保するために、「統制の源泉」（Berlinの言うデモクラシー）を問うのではなからうか。デモクラシーは自由を侵害することもあるのだから、それは自由と対立する、このようにデモクラシーを拒否する場合、デモクラシーを単に形式的制度としてのみとらえているのではなからうか。勝田氏は定義づける、即ち「民主主義は、国家のなかへ人民の権力を導入しようとする政治技術である」⁽⁴¹⁾。従って、国民の多数の支持をえて権力の座に就いた A・Hitler

の全体主義体制も、民主主義的と言いうるとされる⁽⁴²⁾。しかし人々は、単なる形式的制度、政治技術を求めて、デモクラシーを闘いってきたのだろうか。Macpherson や宮田光雄氏が指摘するように、デモクラシーは単なる形式以上のもの、あるいはその政治制度によって達成しようとする目的・内容をもっている⁽⁴³⁾。それが基本的人権、即ち諸自由である。なるほど多数決によってファシズムを成立させうるかもしれない（その多数の形成に、どれほどのテロやデマが必要かは問わないとして）し、民主主義的政治形態の国家権力も、基本的人権を侵害しうる。これは事実である。しかしこれらは、政治制度が民主主義的であることから論理必然的に生ずることとは言えない。むしろこれらは民主主義の目的を侵害していることによって、同時に形式としての民主主義をも損っている例と言わねばならない。つまり民主主義の内容を実現しない民主主義の形式は、民主主義的とは言えないのである。ここから導き出される課題は、民主主義の実質化・徹底化ではありえても、民主主義の否定や拒絶ではありえない。

国家権力からの自由とは、自己と対立する国家権力からの自由であろう。そのためには、国家権力を自己のものとする必要があるであり、同時に自己のものとなった国家権力が常に自己と一致するとはかぎらないのであるから、国家権力からの自由は依然として必要である。そのためにも社会的権力からの自由が不可欠であろう。なぜなら、国家権力からの自由の下で、即ち政治的・市民的自由の憲法的保障の下でも、実態としてのその自由の形骸化、社会的権力による強制及びイデオロギー支配によって、容易に社会的権力は国家権力と結合し、社会的権力の政治的独裁がもたらされるからである。更に付け加えれば、国家権力からの自由の論理的帰結は、国家権力のない状態ということになる。しかし、国家権力からの自由のみを強調し、自由の消極的観念を優先させる論者は、国家権力を自明のものとし、しかも誰が国家権力を握っているかは問わず、実際には社会的権力が国家権力であることを不問に付すのである。また彼等は平等を軽視し、民主主義を蔑視し、社会的権力からの自由については僅かにしか語らない。結局彼等の強調する自由、条件や能力、即ち実現可能性から

切り離された自由を愛することができるのは、社会的権力を有する人々、条件や能力に恵まれた人々だけであろう。Macpherson は端的に指摘する、それは「強者が市場の規則にしたがうことによって弱者を打ち負かす自由」⁽⁴⁴⁾だと。

(四) 自由と個人主義

近代の思想家たちが要求した自由は、国家権力と身分制度からの個人の自由であった。個人を解放すること（手段）によって、個人の自己実現と社会の発展（目的）とが同時に達成されると信じられた。だがそれは結果としてそうなるだろうという楽観的願望にすぎなかった⁽⁴⁵⁾。それゆえに歴史的現実の中では、その手段のみが追求され、目的は完全に手段の中に解消してしまった。その結果個人の自由は、「不平等競争に基礎を置いた弊害と悲惨の連続的過程」⁽⁴⁶⁾を通じて、一方では高い生産力と豊かな富をもたらし、同時に他方では経済的強者の社会的権力、政治権力を生み出し、弱者を強者の手段の地位に陥れることで、弱者の不自由・人間性の否定を伴ったのである。正に三浦氏が言うように、「各人が文字通り利己的に解放されたこの世界では、この原理的建前としての個人の自由と自立とは裏腹に、万人が競争相手からくる不気味な圧力と脅威に怯えなければなら」ず、「個人は自立した自由な主体どころか、一敗地にまみれて、他人の営為の機能的手段の一部」⁽⁴⁷⁾となってしまうのである。個人の自由という思想から出発しながら、それが現実に生み出したものは、それとは正反対のものであった。大多数の人々は、自分の内的欲求によって選択した価値を、日々努力して生涯かけて実現するといった風ではなく、自分と家族の生活の為に、必ずしも自己の内的欲求に合致しない仕事に生涯しばりつけられる。自分が人間らしさを、従って自由を感じられる時間と領域とは、その仕事を離れた時間、仕事とは別の、例えばささやかな趣味の領域でしかない。この個人主義的自由主義の社会、言い換えると、自己の利害に従っててんでんばらばらに行動する個人の寄せ集めとしての社会、三浦氏が言うところの「全体としての世界は、目的を欠く混沌に、したがって無意味に化する……、それに意味と目的を与え

るのは、それに利用的に臨む個々の主体の主観的思い付き以外ではない⁽⁴⁸⁾」、このような社会、ここでの自由は、強者と弱者とが競争する上で何の障害も存在しない、という意味での自由である。このような自由がもたらすものは、弱肉強食の法則とその帰結でしかありえない。この自由を最大限に保障するのが、「良い」社会、「自由社会」なのである。秩序は譲歩でしかなく、従って刑罰による脅迫がなければ維持されえない。強者は巨大な組織体へと成長し、弱者はこれに身を寄せる以外に生きる術を知らない。競争するのは、もはや個人と個人ではなく、巨大な組織体同士である。巨大な組織体を動かす動機、即ち利潤追求が、すべての人々の動機となってゆく。「お金」が人生の目的、生きがいの対象となり、人間を評価する唯一の尺度となる。社会の底辺に蠢く弱者たちの間では、巨大な組織体の「おこぼれ」にありつこうとする競争が激烈に行なわれる。このような社会には、社会の仕組み自体の中に道徳を生み出すものがない。道徳、即ち法律による強制がなくとも社会に秩序をもたらす規範であって、社会的共同性から自ずと生まれてくるものは、このように編成された社会からは生じえない。従ってここでは、金銭が、またしても人間関係を律する唯一の道徳とならざるをえない。あるいはここでは道徳は、この社会体制以外のところから、といっても事実としての社会の共同性（社会体制がどうあれ、人間は社会的共同的存在）を下敷にしつつ案出され、教育として、または宗教として持ち込まれねばならない。しかし、そのような道徳と現実とのあまりの乖離のゆえに、道徳はその機能を有効に果たしえない。自由を否定ないし減少させられた人々、ばらばらにされた諸個人、その上階級権力的に編成された社会で二重に（つまり諸個人間の関係と個人と国家権力との関係とにおいて）共同性を喪失した人々には、広く深く疎外感情が浸透しないではおかない。こうしてニヒリズムが人々の心を冒しはじめる。犯罪が増加する、とりわけ少年の犯罪と暴力が日常茶飯事となる。これに対処するに、道徳が役立つ以上、刑罰による脅迫、即ち重罰化と社会の隅々まで権力が監視する体制の整備以外にないであろう。こうして個人の自由は一層切り縮められる。

(五) 自由と共同主義

前節に描かれた状況を克服するには、どうすればよいのか。このような事態をもたらした原因は何であったか。それは、社会の共同性を無視して、社会を個人主義的に編成したこと、対立的な価値（物質的富）による、あるいはこれを目差しての自由競争に人々を駆り立てたこと、そしてその結果巨大な社会的権力が生み出され、社会的権力は必然的に国家権力と結合する、こうであった。そうであるとすれば、これの克服のためには、諸個人がそれぞれ自らの内的欲求にもとづいて選択した価値を実現する、このような自由を保障しながら、しかもなお、その結果が誰か他の諸個人が同様なことを為す上での障害とならない、このような社会が必要である。人間の尊厳にとって自由が不可欠であり、それゆえ万人が自由でなければならないのなら、このような社会が是非とも樹立されねばならないであろう。そのためには、事実としての社会の共同性を、社会の仕組みとして体制化することが必要である⁽⁴⁹⁾。社会全体としての目的（例えば、全社会成員の生活向上、あるいは成員諸個人の潜在的諸能力の全面的かつ完全なる発達等）をもった社会、その意味で個人と社会の利益が一致する社会、社会の仕組み自体から道徳が生み出されるような社会、個人が社会との関係の中で生きがいを見出し、生きる意味を知ることのできる社会、このような社会でなくてはならないであろう。G・Stiehler が指摘するように、このような構想の先駆がドイツ観念論である⁽⁵⁰⁾。だがそれは、私的所有をそのままにした共同主義の主張であった。私的所有の上に築かれた階級的編成の社会、ここでの共同主義はペテンであろう。それは、広範な諸個人の自由と人間性との否定の回復を意味しないばかりか、その一層の否定をもたらすファシズム的全体主義の利用する武器となろう。そうであるなら、我々の構想すべきは、共同所有にもとづく共同主義社会⁽⁵¹⁾でなければならない。

このような社会は、喜びと悲しみを感ずる主体、一回限りの生を生きる個人、神の子ではなく、天皇の赤子でもなく、また高遠な理想の単なる僕でもない、人類の一員としての個人の、他人や権力によって強制されずに価値を選択する

自由、それを実現しようとして行動する自由を前提としていなければならない。即ち、歴史的現実の中で否定されてしまった近代思想の理念を、はじめて普遍的に実現するものでなければならない。そうでなければ、近代から現代に至る歴史の反省の上に、社会を一步前進させるという現代人に課せられた任務を果たすことができないであろう。更にこの社会は、これまでに獲得されてきた、政府を形成し批判するための言論、思想、結社等の政治的自由を実質的に保障するのでなければ成功しえないであろう。なぜなら共同所有といっても未だ抽象的であって、個々人が共同所有の主体としての実質を確保するためには、政策決定、その実施、生産と分配の全過程に参加する自由、それらを批判する自由が必要だからである⁽⁵²⁾。それなしに共同社会が実現されたとしても、それは一時的なものにすぎず、やがて危機をむかえよう。これを要約すれば「政治的自由・民主主義なければ、共同主義なし」ということになる。藤田氏が指摘するように、生産力の発展水準との関係で、未だ分業という不平等が、従ってまた分配の点で不平等が残存し、「真の自由の実現という観点からみて矛盾的存在」としての国家⁽⁵³⁾が必要な段階にあっては、とりわけこのような自由が必要である。

この点で、Steininger は、搾取からの自由が達成されれば、分業が存続する条件の下でも、労働する人間は自由だと論じている⁽⁵⁴⁾。これは、G・Redlow が指摘する、自由の歴史的、具体的性格⁽⁵⁵⁾とも矛盾するばかりか、藤田氏が述べている「自由の制約の深い根源である分業の諸形態」⁽⁵⁶⁾、即ち「ある者が自らの内的欲求に適合的な労働に、他の者が生活の手段としてよぎなく選択する労働に従事しつづけるという不平等」⁽⁵⁷⁾の状態を無視したものと言わねばならない。また Stiehler は、社会主義社会では「討論と批判との自由は、発展のそのつどの最上の方法を見いだすための、そして客観的に与えられた諸課題を効果的に解決するための、どうしても必要な前提である」⁽⁵⁸⁾としつつも、「このことは反革命的な帝国主義的立場からの『批判の自由』への容認をなんら意味しない」⁽⁵⁹⁾し、「この自由を、反社会主義的諸勢力のイデオロギー的立場を公然と弁護する、かれらにとっての可能性と取り違えてはならない」⁽⁶⁰⁾、「反社会主義的、

反革命的な思想にとっての自由がありえないのは、そのような『自由』などは、労働者階級とその同盟者が犠牲的な闘争のなかで獲得した自由を危険にさらすものだからである」⁽⁶¹⁾と論じている。彼も批判の自由は「諸矛盾のもとで実現される」(諸矛盾とは、彼によれば、未熟な社会主義的態度の表現であって、その批判を抑えつけ、隠そうとすることから生ずる)のであるから、批判の権利を行使する場合、「おこりうる衝突を避けてはならない」と述べている⁽⁶²⁾。だが、あらかじめ反革命的、反社会主義的思想の自由は認められないとされている上に、例えば政府に対する批判が抑えつけられる場合に、たとえそれが未熟な社会主義的態度の表現であれなんであれ、「反革命」というレッテルをはられることがしばしば現実に行なわれている。このような事態は、建設的な批判であっても、それが時の政府に向けられるものである場合には、「衝突」、即ち「反社会主義」のレッテルをはられる危険性があるということを示しており、結局はそのような批判も封じられる結果をもたらすであろう。即ち社会発展に不可欠の自由な討論、自由な批判は、窒息してしまおう。このような論理は、ソ連等既存の社会主義国の憲法規定の解釈にもみられるであろう。即ち「労働者の利益に適合し、かつ社会主義制度を堅固にする目的で」市民に言論、出版、集会等の自由を保障する⁽⁶³⁾、というのがそれである。この規定が、藤田氏の指摘するように、「社会主義のもとでの自由がもつ客観的な社会的論理として、あるいは、自由を行使する権利主体の側の内的原理としての意味をもつ」⁽⁶⁴⁾ものと解釈されるのではなく、思想、表現の自由の権力的規制の根拠として解釈されているのである。

このような既存の社会主義諸国における政治的自由の欠如、その原因としていくつかの歴史的条件があげられる⁽⁶⁵⁾。そして、これらの条件が存在しないか、または少なければ、政治的自由を通しての社会主義への移行、及び成立した社会主義社会での政治的自由確保の展望があると語られる。しかし今日の条件の下でも、自国内で社会主義者の自由な政治活動を認めず、自国が平和的に社会主義に移行するのを許さないという決意を固めている諸勢力、他国といえども、社会主義に移行しようとする場合は、武力を用いてでもこれを阻止しようとし、

既存の社会主義国をも、願わくは消滅させたいと考える諸勢力、これら諸勢力が権力を掌握している諸国家の存在と現実の行動が、自由のうちに社会主義へ移行することを困難にし、既存の社会主義諸国における政治的自由を狭くする役割を果たしている現実も忘れられてはならない。しかし上述の如き思想・表現の自由を規制する論理は、歴史的諸条件や今日の客観的諸条件だけから形成されたのであろうか。自由そのものについての考え方に問題があるのではなからうか。Redlow は、F・Engels の周知の一節を引用した後、自由を次のように定義づける。即ち「自由とは、自然および社会の合法則性の科学的認識にもとづく人間の自然および社会的諸関係にたいする支配である」⁽⁶⁶⁾。なるほど、あれこれ願望したり、選択可能性が多様というだけでは、自由の主観的前提について語っているだけであり、夢の中での自由にすぎないかもしれない。行為する人間にとって、自己の願望や選択した価値が実現できなければ、その自由は空しい。だが、盲目的法則や無知との関係だけで自由をとらえ、これを現実の社会・政治過程に適用するとどうなるであろうか。法則が一旦認識されたかぎりは、すべての者が、つまり未だその認識に達していない者も、今は未だ認識したくない者も、それを認識し、それをもって対象の支配に携わること、これがすべての人間が自由になる道だ。それを批判したり、批判のための結社をつくったりすることは、自由とは無縁であり、自由の否定にほかならない。ゆえに真理たる法則を強制することが、人間を自由にする。勢いこういうことにならないであろうか。これでは、Berlin や Cranston の批判に到底耐え得ないであろう。もちろん人間は、人間にとって思い通りにならない盲目的な自然や社会の作用を制御しようと努力してきた。つまり法則との関係で自由を獲得しようとしてきた。だがそれだけではない。自己を否定し強制する社会的権力、国家権力から解放され、自分の目的を自分で選択し、自分で実行したいと願い、餌をあてがわれる動物ではなく、何か他のもののための道具ではなく、人間の証明、個人の尊厳を求めて闘ってきた。こうした個人の尊厳という意識は、たとえそれが真理であり、自分にとっての幸福であるかもしれないものであっても、他人や権力から強制される時には、断固としてそれを拒絶するという事態をも

生み出すのである⁽⁶⁷⁾。人間の価値選択そのものは、その時々において共通した傾向、一定の方向性があるのは当然であり、それはその社会の発展方向に沿ったものであろう。問題は、その共通価値以外のものを選択しようとする人々の自由である。しかも法則を認識し適用しようとする政府、あるいは他人、何らかの団体が無謬であるとは断言できず、その認識と適用を誤る場合もある（特に個々の政策決定において）ことを考慮するなら、更にまた法則の認識自体が発展するのであり、認識の発展は自由な雰囲気、自由な討論によって始めて達成されるのだという点を考えれば、次のような自由が是非とも保障されていなければならない。即ちその時々法則の認識と適用を強制されない自由、教育も受け、自分で学習もし、体験し、やがてそれを認識し、それが自分にとって価値のあることだとわかるようになるとしても、今は認識しない自由、それを批判する自由、認識を発展させ、政府や他の誰かが間違った時には正すための政治的自由、要するに強制からの個人の自由が必要なのである。換言すれば、一般に人間にとっては教育が必要であり、体験やその他の自己教育によって人間は変わりうるものだ、ということ的前提としつつ、あるがままの個人の価値選択の自由が、いかなる社会においても必要な自由として位置づけられねばならないのである。

人間は社会的存在、社会によってこそ人間たりうるのである。即ち社会は事実としては共同主義社会である。それを個人主義的に編成したことで、個人にも社会にも悲劇的状况が生み出された。この上は諸個人の共同体としての社会の再建が必要であらう。人類の生存という見地からも、個人の福祉という観点からも、全体としての社会の目的が設定されねばならないし、そうした社会の存立と発展は、必ずや個人の自由、おおらかに伸びやかな自由の存在なしにははかられないであらう。このような社会は、名付けるとするならば、共同主義的自由主義の社会と呼ばれよう。

(六) 自由の尺度と構成

問題を整理しよう。人間の自由は、彼の主観的願望、主体的意欲と結びついている。なぜなら、意欲のないところでは、自由の問題は未だ生じえないから。従って人間の自由について語るためには、人間は自ら意欲し、価値を選択し、実行に移し、実現しようとする存在だ、ととらえることを前提とする。人間をこのように理解すれば、人間的意欲がない状態をも自由の問題としてとらえる必要が生じる。即ち意欲の欠如は、何らかの障害があって、意欲が形成できない状態として、つまり自由の問題としてとらえねばならないのである。すると自由の問題は、人間が最初に意欲を形成し、最後にそれを実現するという全行程において、彼がでくわす様々な障害、これを不自由と意識し、この障害からの解放を自由として認識する、このような形で生ずることになる。従って人間の自由とは、一義的に障害の不在、障害からの自由を意味すると言うことができる。なぜ障害からの自由を求めるのか。自分が意欲し選択した価値を実現するためである。このように考えれば、「自己の意欲し選択した価値の実現」を自由の「目的」と言うことができよう。そしてその目的が「障害の不在」という「形式」を通して実現されると考えられる。この「自己の意欲し選択した価値の実現」は、Macpherson が発展的自由⁽⁶⁸⁾と呼ぶもの、O'Rourke が、K・Marx の自由概念として指摘する人間学的自由概念、即ち自律的自己実現の自由⁽⁶⁹⁾、更にまた Berlin が自己支配として特徴づける積極的自由、これらと同じものである。しかしこれらの概念において「自由」と呼ばれているものは、いずれも、「何の障害もなく」、「自分の思い通りに」、「他人に妨げられずに」といった意味をもっているのであって、結局これらは、上述の「目的」を達成する上で障害がないということを表示しているだけなのである。問題は、障害が具体的に何であって、それらが障害となる当の対象が何かということである。そこで、人間が意欲を形成し、価値を選択し、実行に移し実現する、この全行程のそれぞれの局面が、どのような障害にでくわすのかを検討すればよいことになる。意欲の形成の局面が自由（思想の自由）であるためには、どのような障害が不

在であればよいか。国家権力、社会的権力あるいは他の個人によって奴隸的抑圧を被っているならば、また非科学的教育や誤った情報を与えられているならば、更にまた非人間的な生活水準という障害があれば、自律的に人間的意欲を形成することはできないであろう。価値選択の局面（選択の自由）はどうか。意欲の局面で述べた障害物によって、価値選択を強制又は抑圧されれば、あるいはそのような障害がなくても、無知のために、意欲に適合した価値選択ができないことが考えられよう。この局面においては、それゆえ二つの自由について指摘することができる。即ち無知という障害からの自由、及び強制や抑圧からの自由である。無知にもとづく価値選択は、内的意欲の実現という点で一つの障害である。従って我々は無知からの自由について語ることができる。しかし次の場合はどうであろうか。強制や抑圧からは自由であるが、無知にもとづいて価値を選択し、それを実行に移し、実現しようと努力した。だが思い通りの結果が出なかった。この場合は不自由なのか、それとも自由なのか。筆者はこれも自由の一つと言うべきだと考える。つまり、この場合は、「自分で」価値を選択したかどうかの問題なのである。客観的に正しいと思われる選択であっても、つまり無知という障害からは自由な選択であっても、他人から強制されたものであれば、人間はこれを拒絶することがありうるからである。それゆえ自律的になされた選択であれば、無知にもとづくものであっても、人間の自由の一部としてとらえねばならない。その選択を実行に移し実現しようと努力する、その結果に対して人は責任を負うのである。自らの体験が人をして正しい選択に向かわせよう。Ancsel は、自律的選択というだけでは、未だ自由ではないとし、その選択の内容が必然性に合致していなければ、それは空しい自律であると述べ、必然性と一致した選択を自律的に行なうこと、これが自由だと論じている⁽⁷⁰⁾。だが、自律的に必然性と一致した選択を行なえるのは、どのような人間だろうか。彼はどのような認識の発展過程をたどったのであろうか。高度の科学的認識に達した人々のみが自由であって、そうでない他の人々は空しい自律の段階にとどまるというのでは、万人の自由について語っている我々にとって、全く空しいではないか。認識が自らの実践を通じて発展する、そのような認識だ

けが、人の確信となって、その人の行動のエネルギーになるのだとすれば、Ancselが言うところの「空しい自律」をも自由としてとらえねばならないのではないか。さもなくば、人々をして「自律的」に選択したと感じさせるように、人々を強制することが、人々を自由にする道だということになる。ここでもやはりあるがままの個人が、「自分で」選択することが、人間の自由にとっては大切なのである。もちろん、既述のとおり、他の人々の障害となるような価値を選択することは、自由のうちに含まれてはいない。最後に、選択した価値を実行に移し実現しようと努力する。この局面（行動の自由）ではどうか。ここでは、実行し実現するために好都合な物質的諸手段、社会的、政治的諸制度や諸慣習が欠如していたり、不都合な諸制度等が存在すれば、それらは障害となろう。これらの障害があれば不自由であり、目的を達成することができない。

人間が意欲を形成し、実現するに至る過程には様々な局面がある。またこのことが行なわれる人間活動には様々な分野(精神的、文化的、社会的、経済的、政治的諸活動)がある。これらの活動分野すべての全行程に障害がなければ、人間は完全に自由だということになる。これらの各分野、各局面の自由の合計が、その社会が自由な社会かどうか判断基準となろう。即ち、その社会がそれらの障害をどれだけ除去しているかが、自由の尺度になる。但し、どこかの局面に障害があれば(例えば無知という障害)、もはや人間の自由については何も語りえないというわけではない。また、どれかある活動分野の一つの局面だけの自由(例えば、国家権力からの自由のみを取り出したり、あるいはまた条件や能力だけを取り上げたり)をもって、これが人間の自由のすべてであり、この自由の多少が自由社会かどうかの基準だとするのも誤りである。どのような障害が除去できるかは、その社会の生産力の発展水準と社会的、政治的人間関係によって規定されているのであるから、我々は、その社会が除去しうる障害の程度に応じて、自由を獲得できるわけである。また一局面だけの自由を取り出して、これが自由のすべてだとすることは、そもそも自由の目的を忘れた議論であって、あくまでそれは、その局面における部分的自由としてとらえねばならない。

我々は、自由の問題を、障害の不在という形式及びその目的に区分し、且つ各活動分野及び各局面における部分的自由というように整理した。ここで最後に問題となるのが、障害の除去はどのような方法で行なわれるのか、ということである。障害を除去しなければ、それからの自由について語るができない。目的を実現する過程とは、正に障害を次々に除去してゆく過程である。自然と社会には、人間にとって障害となるものが、いくつも存在している。筆者は、その位置づけをめぐって盛んに論争が行なわれている、例の周知の Engels の自由概念をここで取り上げることが可能となると考える。即ち、必然性の洞察にもとづいて自然や社会を支配すること、正にこのような仕方では障害が除去されるのである。必然性の洞察自体は、選択の局面における部分的自由、即ち無知や盲目的法則からの自由にとどまる。これをもって個人や集団が対象を支配すること、即ち、これまで人間にとってどうにもならなかった様々な障害を除去すること、このことによって、障害の除去の程度に応じて人間は自由になるのである。こうして Engels の自由概念は、障害を除去する手段、方法を表わしているのだと考えられよう。そして、更に付言すれば、その手段の獲得自体が一つの目的となり、その目的は自由という形式を通して実現されるのである。

こうして今や、我々の自由論の構成は明白である。即ち自由という形式とその目的及び自由獲得のための手段、このような構成によって成り立つのである。そして自由の尺度は、人間活動の全分野と全局面とにおいて、どの程度障害が除去されているかどうかということ、これである。自由な社会とは、その社会において除去可能な障害を最大限まで取り除いている社会である。

(昭和56年5月20日受理)

- (1) これは、粟田賢三、『マルクス主義における自由と価値』(青木書店、1975年)、85頁に紹介されている H・カミンスキーの表現。カミンスキー自身は、あらゆる社会をはかる基準となるような、大文字で書かれた自由の存在を否定している。
- (2) James J. O'Rourke, *The Problem of Freedom in Marxist Thought* (Dordrecht-Holland, 1974), p. 1.
- (3) M・克蘭ストン、『自由』、小松茂夫訳(岩波書店、1976年)、15頁以下。
- (4) 同前、83頁。

- (5) アイザイア・バーリン、「二つの自由概念」、バーリン、『自由論II』、生松敬三他訳(みすず書房、1971年)。
- (6) これと同様の主張は、克蘭ストンにも見出される。彼は、自由とは理性による支配だとする理論は、強制可能な理性的自由の理論を派生するとし、これは自由の理論ではなく、単に人間を二分する理論だと断ずる(克蘭ストン、前掲訳、31頁以下)。
- (7) バーリンがこの自由に付け加えた「故意」という要件、これに対するマクファーソンの批判は、C・B・マクファーソン、『民主主義理論』、西尾敬義他訳(青木書店、1978年)、163頁以下参照。
- (8) 韓国やチリ、ポーランドや中国の今日の事態。
- (9) ユ・エヌ・ダヴィドフ、『自由と疎外』、藤野渉訳(青木書店、1972年)、11頁以下。
- (10) ヘルバート・シュタイニンガー、「社会主義社会の自由の諸基礎」、ゴットフリート・シュティラー編著、『マルクス主義自由論』、岩崎允胤他訳(汐文社、1978年)、163-164頁。
- (11) 粟田、前掲書、85-86頁による。
- (12) クランストン、前掲訳、65頁。
- (13) 同前、73頁以下。
- (14) 同前、4-5頁。
- (15) ダヴィドフ、前掲訳、15-16頁に曰く「人間的自由の外的な諸制限は、人間的活動にたいする関係においては、かなりの程度内的なものであることがわかる」。
- (16) 中野徹三、『マルクス主義と人間の自由』(青木書店、1977年)、90-91頁。中野氏はここで「自由とは、人間の意識から独立したある客観的な事態そのものでも、その属性でもない」とし、自由の問題は、人間が自己を不自由と意識することによって生じる、そしてその前提には、その人間の要求、願望、即ち価値選択がある、としている。
- (17) 「なにか事をなそうとする意欲がもしわれわれに全く存在せぬならば、束縛という語の意味はわれわれにはほとんど理解不可能であろう。束縛はわれわれの欲求と対立する。自由は束縛と対立する。」(克蘭ストン、前掲訳、5頁)
- (18) バーリン、前掲訳、309-310頁参照。なお、「自由と価値との間には必然の関係はない」という粟田氏の主張(粟田、前掲書、9頁)に対して、中野氏が批判している(中野、前掲書、21頁)が、この点では筆者は中野氏を支持したい。
- (19) バーリン、『自由論I』、小川晃一他訳、65頁。
- (20) バーリンの積極的自由の概念とその展開の仕方に対する行き届いた批判は、マクファーソン、前掲訳、180頁以下。
- (21) マクファーソンは、バーリンの自由の区分を批判し、より有効な区分として発展的自由と反抽出的自由の区分を提起している(同前、195頁以下参照)。筆者は、この反抽出的自由の尺度は、資本主義社会までの諸社会には当てはめることができるが、社会主義社会には当てはまらないと考える。なぜなら、社会主義社会は、定義上抽出的力を除去した上で成り立つ社会だからである。しかもなお社会主義社会は、反抽出的自由と置き換えてしまうことのできない消極的自由、即ち権力からの自由を必要とする社会なのである。この点は後述する。

- (22) バーリン、『自由論Ⅰ』, 68-69頁。
- (23) クランストン, 前掲訳, 82頁。
- (24) マクファーソン, 『現代世界の民主主義』, 粟田賢三訳 (岩波書店, 1977年), 94頁以下参照。
- (25) バーリン, 『自由論Ⅰ』, 81頁。
- (26) 勝田吉太郎, 『現代社会と自由の運命』 (木鐸社, 1978年), 17頁。勝田氏はここで, 政治的・市民的自由という消極的自由を, 人間的自由の全システムの不可欠の前提とし, しかも手続上, まず最初に確立すべきものとし, そののち, はじめて自由のシステムの積極的側面 (氏はこれを能力, 機会, 力としているが, これはバーリンの言葉で言えば「自由の条件」であろう) について語ることが許される, と論じている。
- (27) バーリン, 『自由論Ⅰ』, 83頁。
- (28) ポーランドや中国の今日の事態は, このことの例証であろう。
- (29) 中米, 南米の軍事独裁諸国が, それを立証しているよう。
- (30) クランストン, 前掲訳, 28頁及び29頁。しかし日本語では, 自由と能力とは不可分のものとして表現される。即ち「耳が不自由」, 「お金に不自由している」等。
- (31) この点での中野氏のクランストンに対する批判は, 適切であると考え (中野, 前掲書, 51-52頁参照)。
- (32) クランストン, 前掲訳, 64-65頁。
- (33) エーリッヒ・フロム, 『自由からの逃走』, 日高六郎訳 (創元社, 1953年), 4頁。
- (34) Éva Ancsel, *The Dilemmas of Freedom* (translated by János Boris, Budapest, 1978), p. 50.
- (35) *Ibid.*
- (36) *Ibid.*, p. 52.
- (37) この点については, マクファーソン, 『民主主義理論』, 87頁以下参照。筆者は, このマクファーソンの主張は極めて説得力あるものだと考える。
- (38) 勝田, 前掲書, 151頁。
- (39) 同前, 153頁。
- (40) バーリン, 『自由論Ⅱ』, 315-317頁。
- (41) 勝田, 前掲書, 149頁。
- (42) 同前, 149-150頁。
- (43) マクファーソン, 『現代世界の民主主義』, 30-31頁, 及び宮田光雄, 『現代日本の民主主義』 (岩波書店, 1972年), 9-11頁参照。
- (44) マクファーソン, 『自由民主主義は生き残れるか』, 田口富久治訳 (岩波書店, 1978年), 2頁。
- (45) 三浦和男氏はこの点を次のように指摘している, 即ち「社会を開放し, 人間個人に対象操縦の立場を保証すれば, 個人の自由と際限のない進歩が同時に保証されると楽観的に信じられた」 (三浦和男, 「哲学的自由と社会的自由」, 日本哲学会編, 『哲学』 No.28, 14頁)。

- (46) 同前, 12頁。
- (47) 同前, 10頁。
- (48) 同前, 9頁。
- (49) 三浦氏が「社会の有機体性を緊急に回復しなければならない」(同前, 16頁)と述べているのも、これと同様の意味であろう。
- (50) この点については、ゴットフリート・シュティーター、*「マルクスとエンゲルス以前における自由問題の歴史によせて」*, シュティーター編著, 前掲訳, 54頁以下参照。
- (51) 既存の社会主義諸国における, 社会的所有と社会主義社会のイメージから自由であろうとして, 敢えてこのような語を使用する。
- (52) この点の分析は, 藤田勇, 『社会主義における国家と民主主義』(大月書店, 1976年), 232頁参照。
- (53) 同前。
- (54) シュタイニンガー, 前掲論文, シュティーター, 前掲訳, 153頁以下。
- (55) ゲッツ・レートロウ, 「マルクス・レーニン主義の自由観」, シュティーター, 前掲訳, 96-97頁。
- (56) 藤田, 前掲書, 227頁。
- (57) 同前, 229頁。
- (58) シュティーター, 「社会的自由と人格的自由の弁証法」, シュティーター, 前掲訳, 228頁。
- (59) 同前。
- (60) 同前, 227頁。
- (61) 同前, 231頁。
- (62) 同前, 227頁。
- (63) 「毎日新聞」, 1977年6月5日号の所謂ブレジネフ憲法草案に関する記事による。
- (64) 藤田, 前掲書, 240頁。
- (65) マクファーソン, 『民主主義理論』, 249-250頁, 及び栗田, 前掲書, 72頁参照。
- (66) レートロウ, 前掲論文, シュティーター, 前掲訳, 82頁。
- (67) 今日のアフガニスタンの事態は, もし仮にソ連に一片の利己心もないとするならば, このことを説明する一例と言えよう。
- (68) マクファーソン, 『民主主義理論』, 199頁。
- (69) O'Rourke, *op. cit.*, pp. 27-30. これは中野氏が, マルクスの自由概念として挙げる人格的自由と同じものである(中野, 前掲書, 27頁以下参照)。
- (70) Ancsel, *op. cit.*, pp. 29-30.