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(二)

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/10258/3391

現代自由論の研究(二)

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.

1. First, 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.

2. Secondly, this paper examines where Engels' statements on liberty should be placed in the modern theory on liberty.

はじめに

自由とは何か。この問に対して，ただ一つの解答を与えること，これは，現代世界が緊急に必要としている，理論作業の一つである。なぜなら，世界政治と各国国内政治とにおいて，東西，左右の陣営が対立している最大の争点の一つが，いずれが自由な社会か，どちらが人々に自由を保障するのか，この点に

あるからである。だが自由という語は多義的であり，意味の曖昧な概念である。それゆえ，両陣営は，それぞれの自由の定義を前提として，ともに自らを自由の守護神と主張する。しかし，これでは議論はかみあわず，論争は不毛なものとなるほかはない。このことの論理的帰結は，両陣営の対決を，人々の理性的な判断にもとづく選択に委ねることによって，平和的解決に導くのではなく，力による決着，核戦争による終末的「解決」の道へと向かわせることにならざるをえない。従って現代世界の危機を解決するためには，東西，左右のいずれを選択するのかを，人々の冷静な判断に委ねること，その判断のための基準を確定することが，是非とも必要であろう。それゆえ，自由をめぐる論争を実りあるものとし，どちらが真に自由を保障するのかを明確にするために，自由に一義的で明快な定義を与えることが求められているのである。筆者は，前稿(「現代自由論の研究（一)」，室蘭工業大学研究報告，第10巻　第3号，以下前稿と略記）で，この現代の差し迫った理論的課題に，筆者なりの解答を与えようと試みた。本稿も，自由の統一的尺度を探求しようとする問題意識に導かれている。

自由についての一つの尺度を探求する上で，解決を必要とする論点の一つは，エンゲルスの自由概念を，自由論の中にどう位置づけるか，という問題であろう。なぜなら東西の自由論が最も鋭く対立してきたのは，このエンゲルスの自由の定義をめぐってであったからである。即ち，東側は，エンゲルスの語る自由こそ真の自由だと主張し，このような自由概念を含まない西側の自由論は，抽象的で形式的な自由を言い立てるのみで，何ら実質的な自由を保障しえないと断ずる。西側は，まさに東側の自由論がこのエンゲルスの自由概念に立脚しているがゆえに，強制を自由だと言いくるめて人々を惑わし，現実には政治的自由の一片も保障されない全体主義社会を，自由が花開く社会だと主張して恥ないのだ，と論難する。このような状態では，東西間で自由概念についての合意を確立し，これを判断基準として，人々に選択を求めることなぞ到底不可能であろう。それゆえ，自由論論争において，東西が相対立する焦点の一つとなっている，このエンゲルスの自由概念をどう位置づけるか，これに対する解答が

いま求められているのである。本稿は，エンゲルスをめぐっての論争を交通整理しつつ，若干の私見をもって，この論争に一枚加わろうとする。

(一) 東側自由論の一典型――東独の自由論

東側自由論の一典型として，ここでは，ドイツ民主共和国の一著作[1]を取り上げる。ここでの自由の定義はこうである。「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。自由とは，客観的合法則性の認識に照応して，人間がかれらの生活諸関係を，事柄についての知識にもとづく決定によって形成する能力である。」[2]この自由論では，自由は，一貫してエンゲルスの自由概念にもとづいて把握され，そこから一歩も出ていない。即ち自由は，必然性と人間の自由との関係において，自然や社会を支配する客観的諸法則と人間との関係のみにおいてとらえられている。この限りでは，当然のことながら，人間個人は誰であれ主体的決定を，自然・社会諸法則を無視して実現できるわけではない。また主体的決定自体も，自然と社会の諸条件に規定されていることはいうまでもない。従って「自由は，人が欲することをなしうる，ということを意味しているのではない。そのようなことは決してなかったし，また今後もないであろう」[3]。「人間がどの程度の自由を獲得しうるか，また現実に獲得しているかということは，まず第一にかれらの意志に依存しているのではなく……根本的には生産諸力と生産諸関係との客観的弁証法によって規定されている。」[4] 人間は，客観的諸条件と無関係に，自己の目的を実現できるわけではもちろんない。つまり自由には，歴史的，具体的性格が与えられている。また「生産諸力と生産諸関係との弁証法……は，敵対的な階級社会においては，自由の階級的性格をも規定している」[5]。従って「自由なのは……自己の目標や行為を，客観的な歴史的必然性および合法則性にしたがって設定し規定するところの階級である」[6]。こうして「これまでの全歴史は，全体的に人間による前進的な自然支配の歴史，従ってまた，人間的自由のたえざる進歩とみなされうる。同時にしかし……階級社会

においては，おのおののこうした進歩は，労働する人間の，かれらに固有の社会関係に対する，力の喪失の深化と結びついていた。……科学と技術がここでより広範に発展すればするほど，当該の社会的諸関係にたいする支配としての実在的自由の欠落が，ますます強く感じられる」[7]。

以上のように，この著作は，エンゲルスの自由概念を自由のすべて，自由そのものとする視点で貫かれている。現代自由論の課題は，現実の生身の人間個人の，思想の自由，選択の自由，行動の自由という，個人の自由の全局面，自分で考え，自分で選び，自分で実行したいという人間の普遍的願望，人間の尊厳の証としての自由，これらのそれぞれの局面を，そしてまた全局面を肯定し保障するための，理論的基礎づけにある，と筆者は考える。いかなる社会でも，従って社会主義社会でも保障されねばならない，あるがままの個人の自由[8]は，上の著作のような自由論では，理論的に基礎づけることなど到底できないのではなかろうか。即ちここでの自由は，個人ではなく階級の，客観的諸法則の認識にもとづいた，自然と社会に対する支配である。あるがままの，未だ科学的認識に到達していないかもしれない個人が，試行錯誤を重ねつつ，自分で考え行動する自由，資本主義社会においてであれ，社会主義社会においてであれ，無数に存在する普通人の自由は，一切考察の対象とはなっていないのである。ここで語られているのは，社会階級が思い通りに自然や社会を支配することができるための，科学的，哲学的な理論的根拠といったものであり，これが自由論のすべてとされているのである。それゆえ，上記に引用したように，階級社会における科学と技術の発展は，一路労働する階級の隷属の深化を導くものとしてしかとらえられない。これでは，資本主義社会の中で，経済権力，政治権力の抑圧に抗して闘いとられてきた民主主義的諸自由を評価する視点は出てこない。労働する人間は，階級社会にあっても，否，階級社会だからこそ，自己の人間性を否定する権力に対して，生身の人間として，人間の尊厳を獲得しようとする闘いを生み出し，権力からの自由，権力を批判する自由，権力を覆す自由を制度として確立してきたのである。客観的諸法則と人間との関係を問題とする自由論，その限りでは妥当な自由論も，生身の個人，普通の個人たちの，

権力との関係でとらえられた自由を重視し，これを理論的に基礎づける論点を欠いていたのでは，現代にふさわしい自由論とはいえないのではなかろうか。あるいは，客観的諸法則と人間の関係で自由をとらえる，所謂「哲学的」自由論からは，現代において解決しなければならない自由の問題の一つ，即ち社会主義国家権力からの自由をどう基礎づけるか[9]，という視点は出てこないのではなかろうか。現在我々は，アフガニスタンへのソ連の侵略やポーランドにおける戒厳令を目撃しつつあるのであるが，このような逆噴射型社会主義権力からの自由，この誤りを正すための自由を確立することは，核発射型資本主義権力からの自由，これをやめさせる自由と同様に，差し迫った現代の課題である。だが，エンゲルスの自由概念をもって自由の定義だとする議論からは，このような自由は問題とならないのではなかろうか。否，逆噴射型社会主義は，まさにそのような定義を理論的基礎として形成されてきたのではなかろうか。この点を次に検討しよう。

上記の著作においても，個人の主観的自由が語られていないわけではない。「もし人間が，環境の影響をたんに執行するだけの機関であり，自分の内的主観的動因から決心した行為を，自分でたてた目標にしたがっておこなう能力をもっていないとすれば，個人の自由について語ることはできないだろう。個々人……の態度は，客観的諸関係によって絶対的に決定されているのではなく，外的決定は主観的な諸要因による規定をも受ける。……行為は，現実の諸傾向と諸関連との客観的な多様性が同時に表現されるところの，もろもろの可能性の範囲をもっている。……自由……は，人間の行為の客観的な諸決定因子のあいだで価値的に区別をおこない，いくつかの現実的可能性のもとで一つの……可能性を行為において実現する人間の能力のうちにある。」[10] ここには，個人の自由の全局面と，それぞれの局面の自由が，現実に存在するのだということが肯定されている。即ち内的主観的動因という内的意欲形成の自由，決心としての価値選択の自由，それを行為において実現する行動の自由が，人間にはあるのだ，という事実の肯定が含まれている。しかもそのことには客観的根拠がある。即ち人間の行為は，もろもろの可能性の範囲をもっており，選択するこ

とのできるいくつかの可能性が，現実には存在している，というのである。この事実の肯定は，個人が主観的に考え，選択し，行動する自由，一人ひとりの人間の自由，個人の尊厳を保障することの必要性の主張へと論理的に発展するはずである。現実に生活する生身の個人が，必ずしも科学的認識，必然性の洞察にもとづくわけではない主体的決定を，自分であれこれと試行錯誤しつつ実行してみる自由は，人間の尊厳の不可欠の一側面である。それゆえにこそ，個人には，自己と社会とに対する責任があるのである。その中から，一人ひとりの個人の正しい認識が発展し，それこそが個人の確信となって，諸個人の創造的エネルギーが生み出されるのである。

ところが，上の著作は次のように続ける。「おのおのの行為において，いろいろな選択の可能性が与えられているということは，さしあたりは自由に関して未だなにも表明していない，……人間は与えられた諸条件のもとでさまざまなことを欲し，願望することができる。そこには，かれの自由ではなく，さしあたりその全く一般的な主観的前提のみが表明されているにすぎない。そこに含まれているのは，人間は，かれの態度を内的動因によって決める，意識をもった存在であるということである。さまざまな可能性のうちの一つを選択することとしての意志の自由とともに，自由は始まる。だが，自由は，行為が客観的必然性と一致しておこなわれる場合にはじめて，自由として示され，実現される。」[11]「与えられた諸条件のもとで，最も好都合であり，社会的利益の確保のために最も効果的である可能性の選択ということで，個人の自由の一つの重要な前提が与えられている。しかし，それはまさに一つの前提にすぎない。なぜなら，自由は，結局のところ，実践のうちで，つまり共同体と社会の成員としての個々人の行為のうちで，その実が示されるからである。認識と決心とに結びついている選択は，実際の行為のうちで実現される。個人の自由は，主観的な前提行為と外的な成果との全体として現われる。なおその際には，規定的な意味は実践にぞくする。正しい認識と決心は，それらが効果的な行為をひきおこす場合にはじめて，自由の契機になる。生産的な働きが照応しないような認識と決心のうちにいつまでも留まることを，個人の自由の表現とみなすこと

はできない。」[12]「さまざまな行為の可能性のうち，普通その一つが，与えられた諸条件のもとで最良のもの，すなわち最適のものである。それを見つけ出すためには，認識，洞察が前提として必要である。……最適な選択項の選択は，直接には個人から出発していても，純粋に個人的な出来事ではなく，社会的に決定されている。社会の連関と発展にかかわるもろもろの行為は，階級利益によって影響される。個人が進歩的階級—労働者階級—の利益と一致して活動するようになり，かれの行為を社会主義社会の完成に向けているときは，個人は自由に行為する。」[13] このような理論展開，この「哲学的」自由論からは，個人の認識と決心の自由を，個人の尊厳の不可欠の一部分として承認し，これを保障することが大切だ，という視点は出てこない。労働者階級によって洞察された最適の選択項，即ち社会主義社会の完成，これに従事する場合にだけ，個人は自由である。それ以外の認識と決心と行為は，人間の自由とは認められない。この自由論からは，個人の思想，選択の自由を，基本的人権として保障しなければならないという認識は出てこない。思想の自由とは何か。ある社会，政治体制の根幹にかかわる事項への批判の自由を含まない思想の自由は，思想の自由とはいえない。体制を支持する自由なぞは，どこにだって存在するのである。上の自由論では，社会主義社会における，このような批判の自由を理論的に根拠づけることはできなかろう。建設的な批判，社会主義建設に奉仕する限りでの批判は自由だが，それ以外の批判は思想の自由には含まれない，このようになるであろう。ある批判が建設的なものか，反革命的なものかの判定は，誰が行なうか。その判断が時の政治権力に委ねられるなら，建設的批判も反革命として断罪される可能性がある[14]。上記の著作は指摘する，「社会主義は全面的に発達した，全面的に自己を発展させる人格を要求する。というのは，もしそうでなければ，社会主義はそれに客観的に内在する可能性のもとにとどまり，社会主義の優位をただ限定的にしか展開しえないからである」[15]。まさにそうだろう。だが，全面的に自己を発展させる人格は，おおらかな，自由な雰囲気の中での自由な討論，自由な試行錯誤を通じてしか生み出されえない。その中から自己の確信をつかみとった諸個人こそが，自発的に創造的活力を発揮

しうるのである。まさにそのために，批判の自由は全面的に保障されねばならない。つまり批判の自由は，反革命的な批判の自由を含み，それが反革命的なものか否かの判定は，批判と反批判，討論の自由自体に委ねる，このような形で保障されねばならないのである。しかし，上の自由論には，このような観点はない。即ち，社会主義自体は既に洞察された必然性であって，この建設に従事することをおいて，ほかに自由はないからである。ここには「社会主義制度を堅固にする」言論，表現に限って自由を保障する，という論理はあっても，「社会主義制度を堅固にする」ためには，思想，表現の自由が必要だ，という論理はない[16]。

くどいようだが，今少し検討するために，引用を続けよう。「労働者階級は，……階級社会を克服し，それとともに人間的自由のすべての階級的制限の克服を成就するという，歴史的課題をもっている。……人間の自由はここでは，大衆の意識的革命的行動であり，歴史の合法則性への洞察にもとづく科学的プログラムにしたがって古い資本主義世界を新しい社会主義，共産主義の世界に改造することである。」[17]「人民大衆がこのことをなし得るのは，労働者階級がその歴史的役割を意識しており，他の勤労諸階級と諸階層の指導を引き受ける場合だけである。労働者階級は，かれら自身の指導的な力が科学的認識と科学的方法で武装された党であるばあいに，この任務を果たすことができる。」[18] 更にまた「社会主義社会の自由にとって……本質的なのは……国家権力の社会主義的性格である。本質的なのは，国家権力の社会主義的性格が，マルクス・レーニン主義のなかにその堅固な理論的基礎をもつ諸原理にもとづいている，ということである。他のなにものにもまして，マルクス・レーニン主義党による社会主義国家と社会主義社会建設との指導は，これらの諸原理の構成部分である。」[19] このように，マルクス・レーニン主義党の指導を中心的原理とする，国家権力の社会主義的性格が，社会主義社会の自由を保障するのであり，その自由とは，歴史の合法則性への洞察にもとづく科学的プログラムに従って，社会主義，共産主義の世界を建設することだと言う。だが，マルクス・レーニン主義党を名乗る党が指導しているというだけでは，歴史の合法則性への洞察は

保証されえない。その党が洞察を誤る場合もある。その時には，ここにいうところの自由もありえないことになる。従って，問題はその中味である。この党の洞察が，真に科学的認識と科学的方法であることが立証されうるためには，すべての人民の意志形成と意見表明との完全な自由の保障の上に立って，これら人民の圧倒的大多数の支持をかちえていることが必要である。このような前提があってこそ，洞察の正しさが保証されようし，上にいう自由も確保されよう。洞察を誤った時には，それを正すための道筋，即ち全人民の批判の自由が確立されているからである。だが，上記の自由論では，党や権力が洞察を誤った場合に，これを批判する自由は，実際のところ認められないことになる。なぜなら，この著作は「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出すための，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」[20] としつつも，それは建設的な批判の自由だけであって，「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」[21] し，「反革命的な帝国主義的立場からの『批判の自由』への容認を意味しない」[22] と述べているからである。洞察を誤った党，逆噴射型権力の軌道修正は，これではできないのではないか。というのは，逆噴射型権力は，逆噴射型であればこそ，建設的批判にも反革命，反社会主義の烙印を押すであろうから。これでは，ポーランドやアフガニスタン問題での誤りを正すことはできない。この誤りに対する批判は，反社会主義的諸勢力，反革命的な帝国主義の立場を利するものだとして，否定されるであろう。残された手段は，人民の力による，実力による批判だということになるのだろうか。だが，これでは，危機の平和的解決の道が閉され，力が正義だ，理論的検討は無用ということになろう。このような自由論，自由をこのようなものとしてとらえているから，ソルジェニツィンの国外追放やサハロフのいわば流刑が生ずるのではないか。つまり，自由を必然性とのかかわりのみでとらえ，そこから一歩も出ない自由論，エンゲルスの自由概念を自由そのものとする立場は，基本的人権としてとらえられる個人の自由，自分で思想を形成し，価値を選択し，行動する自由を，単に理論的に基礎づけら

れない，包摂できないというだけでなく，この自由を自由ではないものとして，軽視または無視し，現実にこれを保障されないものにしてしまうのではなかろうか。

長々と同じ著作を検討してきたが，最後に，革命後数十年を経過した社会主義社会のことを考えてみよう。社会主義革命から時代が経るにつれ，当然のことながら，革命を経験していない人々が増加し，革命時代の熱情は稀薄になっている。大多数の人々にとっては，社会主義社会は既成の事実，生まれた時からの当り前の現実である。だが，現実の社会主義社会は，未だその客観的な発展段階からして，不十分なものであろう。そこには様々な矛盾がある。そうした事態は，とくに若者たちには，不満の意識を醸成しよう。青年たちの不満の意識は，社会主義社会そのものへの疑問につながったり，社会主義社会建設への無関心，無感動を生み出しやすいであろう。このような事実はしばしば報道されている。このような青年たちを，個人的利害のみを求める行動に向かわせたり，「自由」を求めて外国に亡命させたり，あるいはまた社会主義社会転覆の実際行動に走らせたりしないためには，何が必要だろうか。これらの若者たちに社会主義の優位性を確信させ，社会主義社会建設に創造的エネルギーを発揮させるためには，どのようなことが行なわれねばならないだろうか。教育によって，必然性を洞察するよう促しても無駄である。彼等は，そのような教育を既に受けていよう。残されている手段は，自己教育であろう。自分で考え行動し，試行錯誤し，その中から自分で確信をつかむ以外に方法はない。そのためには，資本主義と社会主義とを，自ら比較しうるために，外国の書物，新聞，放送が自由に入手できなければならないし，外国への移住と帰国の自由がなければならないであろう。その上で，完全な言論，出版，結社の自由，討論と批判の全き自由が保障されていなければならない。そのような大らかな自由があって，はじめて若者達は，まさに自由に自己を全面的に発展させつつ，自らの確信によって社会主義を選択するであろう。若者に限らず，人々が社会主義社会にあって，日々社会主義を選択し直すということが，社会主義の発展にとっては必要である。上述の諸自由の制限は，それを妨げる方向に作用しよう。外

国からの書物や新聞を取捨選択して，国民が自由に読むことを禁じたり，権力機関が洞察したものだけを新聞や放送で流して，国民の目と耳を封じたり，自分に都合の悪い批判は反革命として弾圧したり，うさん臭い結社は禁じたり，官製の集会，行進以外は鎮圧したり，このようなやり方では到底駄目であろう。即ち，既に必然性は洞察された，これに間違いはない，これに従って行動することが自由だ，それ以外のことは何ら見聞するに及ばないし，まして実行する必要はない，それは不自由を帰結するだけだ，改めて，一人ひとりが必然性の洞察を自分でやり直すことは無用だ。こういうことでは，人々の，とりわけ若者のエネルギーを引き出すことはできない。次代を担う青年に大らかな自由を保障しないで，どうして人々に生きる喜びを与えながら，社会をダイナミックに発展させることができよう。だが，これまで検討してきた所謂「哲学的」自由論からは，必然性の洞察を，ただ一方的に上から要求するという方向しか出てこない。

(二) 西側からの批判――バーリンとクランストン

さて，以上のような東側の自由論に対して，西側の論者はどのような批判を加えているであろうか。バーリンは，マルクス主義自由論を批判の対象の一つとして念頭におきながら，次のように論ずる。即ち，自己支配としての積極的自由は，次のごとく魔術的に変換される，自己支配→真の自我による支配→自己がその一員である社会的全体の意志の支配，こうである。かくして，理性的な，目標を認識した人による支配と抑圧が，自由と同一視される[23)]。自己支配としての自由を求める思想家の「想定は次のようなものである――われわれの『真』の本性の理性的な目的は一致しなければならぬ，……自由とは，非理性的なこと，愚かしいこと，あるいは悪いことをする自由ではない。経験的な自我を正しい鋳型へと押しこめることは圧制ではなく，解放なのだ」[24)]。かくて，理性的目的を認識したエリートによる教育，強制が，自由だとされるに至る，こうバーリンは語る。そして彼は，このような主張の根底には，「自由を達成

する唯一の真の方法は，批判的理性を用いて，必然的なものと偶然的なものとを理解すること」[25)]，その必然性と自己とを同化することだ，という認識がある，と指摘する。

バーリンの自由論が断定するような，積極的自由の魔術的変換は，積極的自由の論理自体によって，いつでもどこでも必ず生ずる，とは言えない[26)]。だが，スターリン以来のソ連の官僚主義政治，またその大国主義的対外政策，アフガニスタン，ポーランド，チェコ事件等を考える時，歴史的には，そのような変換があったということは否定できないであろう。そして，自由とは必然性の洞察とそれにもとづく行動だ，とする認識を哲学的基礎として，唯一つの「最適の選択項」を人々に強制することが人々を自由にする，こうした政治的実践が行なわれてきた，このことも疑いのないところではなかろうか。

クランストンも次のように述べている。即ち，マルクス主義哲学においては，自由とは必然性の認識である，と[27)]。そして「実際政治の領域においては，マルクス主義者の提供する『自由』は，『強制的』自由である。マルクス主義国家の市民やマルクス主義政党の党員にとっての『必然性の認識』とは，実際には，『命令にたいする服従』である」[28)]。

このクランストンの指摘は，正確ではない。つまりマルクス主義哲学においては，自由は「必然性の認識」ではない。それはヘーゲルの自由概念である。また「マルクス主義国家」「マルクス主義政党」のすべてが，「必然性の認識」を強制したり，命令に対する服従を要求したりするわけではないからである。国家や政党が，マルクス主義にもとづいているものである場合には，必ずそうするのだ，とは言えないからである。ただ，「洞察された必然性」と称するものを強制する「マルクス主義」国家と「マルクス主義」政党が存在したし，現存していること，その政治的実践の理論的基礎に，エンゲルスの自由概念がある，このことは事実である。この事実によって，クランストンの指摘が，多くの人々にとって，説得力をもつものとなっているのである[29)]。

以上，(一)(二)節において，筆者は，エンゲルスの自由概念にもとづく自由論では，現代自由論に要請されているものに応えることができないこと，個

人の自由を理論的に基礎づけることができないこと，それればかりか，個人の自由を理論的にも，実践的にも否定する結果を導かざるをえないこと，これらの点を論証してきた。

(三) ソ連における再検討の試み——ムィスリフチェンコの自由論

第(一)節で検討した自由論の不十分さを認め，これを再検討しようとする試みは，東側にも存在している。本節では，ソ連の一著作[30)]を取り上げて，それが効果的再検討たりえているかどうかを検証しよう。

この論者の出発点は，次のような問題意識である。「長いあいだ，マルクス主義哲学の文献では，自由の問題は，主として，一般的な社会的，歴史的な局面で，すなわち，多数の人民大衆の生活における自由と必然性との相互関係として分析されてきたのであって，客観的必然性と相互連関のなかでの，個々にとらえられた人格の自由の内的メカニズムは，まったく不十分にしか研究されてこなかった。だが，じつは，自由の主体と担い手となるのはまさに人格にほかならない。それゆえ，人間は，かれ自身のあらゆるふるまいにさいして，あれこれ選択をおこない決意をするよりもまえに，客観的現実の合法則性の一定の総和を科学的に認識しなければならないとか，認識された必然性としての自由という公式が，人間の自由のどんな表出をも，人間によるあれこれの行動様式の選択をも説明するのに十分であるとか，そのように考えるとすれば，正しくないであろう。」[31)] そして，必然性と個人との関係について，彼はこう指摘する，「経済的必然性，社会的発展の諸法則がけっきょく自己の途をつらぬくが，おのおのの個々の場合ごとにではなく，多数の個人的決意をとおしてつらぬくのである。そのさい，人々はこの外的必然性にかならずしもつねにおのずからしたがうわけではなく，この外的必然性を支持したり，それに反抗したりするのであり，まさにそれによって，自分の意志の自由と自覚とを表出する」[32)]。このように，彼は，個人の内的自由の存在を事実として肯定し，マルクス・レーニン主義の古典家たちが，「内的に自由に，自立的に，強いられて

ではなく，自分の信念にしたがっておこなうということも，自由の一部である」[33] と強調していた点に言及しつつ，この内的自由の分析に進んでいる。

まず第一に，彼は，内的自由の観念的前提として，人間の認識活動をあげている。「われわれが周囲の現実をいっそう認識すればするほど，それにかんするわれわれの観念がいっそう正しくなればなるほど，われわれはこの現実を実践的にわがものとして獲得するなかで，より大きな自由を達成する。個人の自由は，……事柄についての知識をもって決意する能力のうちにある。」[34] ここのところは，（一）節で検討した自由論と同じである。だが彼は次のように続ける，「しかし，認識された必然性としての自由という……規定は，その基礎においてはむろん論議の余地なく正しいけれども，とくに自由の主観的・道徳的側面，個人の内的行為としての自由という側面を考察する場合には，けっしてこの問題性のもつあらゆる複雑さをつくしてはいない。……外的必然性の認識は自由の必要条件ではあるが，しかし，けっしてつねに十分条件とはかぎらない」[35]。そして，彼は次のように問答する，「ある特定の行為の外的諸条件，必然性を認識すれば十分であり，そうすれば人間は自由な選択をおこなう可能性がえられる，と断言できるのか。あるいは，そればかりでなく，認識された客観的諸法則にもとづいて人間がおこなう選択はつねに現実に自由である，と断言できるか。もちろん，否である。なぜなら，外面的には自由であるようにみえる（客観的必然性の認識と考慮にもとづいてなされるかぎり）選択が，じっさいには，もっと検討してみるならば，選択が人間の内的信念，かれの良心，個人的利害にさからってなされたために，不自由であることがわかるという状況もありうるからである」[36]。こうして，彼は，内的自由の次の構成部分として，「現実に自由な選択とは，選択によって決定される内容が同時に，なにか人間にとって外的で疎遠なあるものではなく，人間の内的な願望と合致しているような，選択である」[37]，こう指摘する。筆者は，この指摘は極めて重要だと考える。これは，各個人は外的必然性の認識に反抗する場合があることを，事実として肯定しているばかりか，個人が内的信念によって，自立的に選択し行為することを，自由の一部として積極的に承認している。なるほど，選択さ

れた価値が現実に実現されるためには，即ち実現可能性の契機を含んだものであるためには，正しい認識，事柄についての知識にもとづく選択と行動が必要である。しかし，その選択が，当の個人以外の他の何ものかによって，押し付けられたものである場合には，その個人は，それを不自由と自覚する。正しい認識にもとづかない選択であっても，当の個人の内的願望と合致したものであれば，個人はそれを自由として自覚する。これを個人の自由の一部として重視し，これを保障する必要性の認識が，上の指摘には含まれているのである。アフガニスタンの例で考えてみよう。アフガニスタンの民衆にとっては，王制，封建制からの解放は，即ち民主主義革命と民主主義社会の建設とは，自由として，自由の増大として自覚されよう。だが，そのように自覚されるためには，革命と建設とが民衆自身によって選択されたものとして，民衆が自ら選んだ仕方でなされねばならないであろう。たとえ遅々とした歩み，時には後戻りしながらの試行錯誤ではあっても，自分達で考え，自分達で実行する，このような自由がなければ，革命と建設は成功しないであろう。他国ソ連が洞察した仕方を，軍隊を送り込んで，アフガニスタン民衆に強制するならば，民衆はこれを不自由と自覚し，これに対する反抗を自由と感ずるであろう。圧倒的なソ連軍に対する反抗を成功に導くために，民衆は，王党派とも貴族勢力とも手を結び，武器援助を求めて核発射型権力にも接近しよう。こうした事態は，当初の民衆の目的，王制，封建制からの自由を，その実現を遅らせるに至るであろう。国際社会における自由の権利，即ち民族自決権は，このゆえに原則として，侵犯されてはならないのである。つまり，自分達の社会と政治のあり方と発展方向は，自分達で決定する，たとえ他国からみて，必然性を洞察せざるものであっても，自分達の事業を自分達で試行錯誤を続けながら推進する，この自由の承認と保障が不可欠なのである。その中から必然性は洞察されようし，それこそ人々の確信となって，社会発展のための不動の基礎，エネルギーの源泉となるのである。国際社会における民族自決権は，一国の内部では，各個人の自立の権利である。ある個人の認識と選択とが，客観的にみて必然性の洞察にもとづかないものであったとしても，それは個人の自由の不可欠の一部として保障さ

れねばならないのである。

ところで，この論者の内的自由の承認と保障の観点は，最後まで貫かれているだろうか。この点を次に検証しよう。この著者は，次にこの内的自由と道徳との関連について論じている。「人間はもちろん，自分のふるまい，選択の自由を，自分の真実性，自分の良心と一致させなければならない。ただ，全問題は，この個人的真実性の内容が善悪の客観的基準と矛盾しないということにある。」[38] つまり，個人の選択は，当の個人の内的願望と一致している場合は，一応自由だと言えるのだが，もう一点，その個人の内的願望の内容が，社会的な道徳基準からみて善でなければ，真の自由とはいえない，というのである。なぜなら，彼は続ける，「内的自由は，それ自身のなかに，選択をおこなう個人のモチーフの誠実と誠意とを含んでいる。しかし，人間の内的世界は外的なものから孤立してはおらず，一定の社会的環境の影響のもとで形成されるのであって，結局のところ，人間のモチーフは階級的利害によって制約されている。それゆえ，あれこれの選択の評価にさいしては，これらのモチーフの社会的方向，つまり，誠実と誠意が客観的に何に奉仕しているか，つまり，社会進歩に奉仕しているか，それとも反動勢力に奉仕しているか，ということを考慮にいれなければならない」[39]。このように，選択の自由の問題が，道徳的評価の問題と結びつけられ，個人の内的願望が，道徳的に社会が善と評価できる内容をもっていれば，即ち進歩勢力に奉仕している時には，その選択は自由である，とされている。ここからは，第(一)節で述べたように，「勤労者の利益に」奉仕するものに限って，言論，出版，集会の自由を保障するという論理しか出てこないのではないか。言論，出版等の自由を保障することが，「勤労者の利益に」奉仕することになるという観点は導き出せない。民族自決権，個人の自立としての自由権が，ここでは，同じ論者によって，道徳的評価という視点を持ち込むことによって，否定されている。彼は続けて語っている，「個人の自由が，さまざまな積極的価値の基礎であるのみならず，不公正，無原則，非道徳主義と結びつくいっさいのものの基礎となりうる以上は，自由な自立的な選択という事実それ自身は，人間のふるまいを道徳的に評価するための唯一の原則

とはなりえない。それゆえ，マルクス主義理論は，内的自由，選択の自由の問題を，人間が選択する価値（積極的価値または消極的価値）の客観的内容と，人間のモチーフの社会的意義と方向性の評価と結びつける」[40]。なるほど，自由な自立的な選択というだけでは，道徳的に正しいとも間違っているともいえない。そもそも，それらは別の事柄である。自由と道徳的評価とは，別種の問題である。自由な選択であれば，道徳的に善であるとは言えず，また道徳的に正しい選択であれば，自由だとも言えないのである。それらは予め結びつけてはならない問題である。人間は，自己の内的願望によって，自分にとっての価値を選択し，実現しようと努力する。これが自由である。そして，自分自身でそうしたのであるがゆえに，彼は，自己と社会とに対して責任を負うのである。つまり，その選択と実行とが正しい認識にもとづいていなかった場合には，失敗として，それらが社会的評価を得られない場合には，非難として，責任が自分にふりかかってくるのである。こうして，彼は正しい認識と，社会の中で自分の占める位置，果たすべき役割の認識とを獲得していくのである。ところが，予め個人の選択と道徳的評価とを結びつけ，道徳的に善なる選択，即ち進歩勢力に奉仕するような選択に，個人の選択の範囲を押しこめるなら，自由は窒息死しよう。もちろん，こう言ったからといって，筆者は，個人の自由にいかなる枠をもはめてはならない，と主張しているわけではない。他人を殺したり，搾取したりする自由は，個人にはない，あってはならない。なぜなら，そのような行為は，他の個人の自由を否定するもの，他の個人の自由の障害となるものだからである。これを一般的に言うと，対立的な価値の選択と実行は，制限ないし否定されなければならない，という命題となる[41]。だが，この点をこえて，進歩的階級の利益に奉仕しているか否かという点に，道徳的善悪の基準を設け，この枠内に自由を限定するなら，社会発展に不可欠の伸びやかな自由は失われよう。しかし，まさにこの論者は，このような道徳的基準を設定し，こう語る，「無政府主義的，無責任な『自由』，なにによっても正当化されない『自由』は，もはやこの言葉の真の意味で自由ではなく，恣意にすぎない。……真の自由は，社会にたいする個人の道徳的責任と道徳的義務という条件のもとで

可能である」[42]。こうして，この論者ムィスリフチェンコは，個人の内的自由の構成部分として，まず個人にとっては外的な，必然性の認識をあげ，次いで個人の内的願望の重要性を指摘し，更にこの内的願望が，個人にとってはやはり外的である場合もある，社会的道徳的な基準に合致することの必要性を論じ，結局のところは，自由の問題における，個人の内的願望の重要性を葬り去っているのである。もはやムィスリフチェンコには，必ずしも必然性の洞察にもとづくわけではない個人の選択の自由を，これも人間の自由の一部として，積極的に認め，保障しようとする見地はない。社会主義を批判したり，時の政府を批判したりする自由なぞは，恣意にすぎないのであって，何ら「真の」自由ではない。従って，これを社会発展に不可欠のものとして，保障する必要はいささかもない，とされたのである。このように，ムィスリフチェンコは，個人の自由における，内的なものと外的なものとの一致の問題を，外的なものを優先させること，外的なものに内的なものを一致させることで解決している。そして，彼は，そのことの客観的基礎が社会主義社会にはあるのだ，と語る。つまり社会主義社会にあっては，社会的利害と個人的利害とが一致しているからだというのである[43]。もともと個人的利害，個人の内的願望は，社会的利害と一致しているのだから，ことあらためて個人の内的願望にもとづく選択の自由を保障する必要はない，というのである。だが，彼にあっても，「社会主義のもとでの，個人と社会，個人的利害と社会的利害との統一は，これらのあいだにおける若干の矛盾と葛藤の可能性を排除するものではない」[44]とされ，その矛盾を生み出す客観的諸条件として，都市と農村，知的労働と肉体的労働の区別や経済的不平等が存続している社会，及び人々の社会主義的意識の不十分さをあげている[45]。客観的諸条件が矛盾を生み出しているのであれば，なおのこと個人の言論，批判の自由を保障することによって，対立と相互批判の中から，矛盾の解決と躍動的な社会発展がもたらされるのではなかろうか。だが，ここではムィスリフチェンコには，個人の自由を重視する視点は全く消え失せている。矛盾の解決は，社会の指導者の洞察に委ね，個人はそれに従っていればよい，というわけだ。なぜなら，彼にあっては，「個人と社会とのあいだの矛盾

は，個人が社会に損害を与える時に生じうる」[46] のであって，社会が個人に損害を与えることは考慮に入れられていないからである。社会が個人に損害を与えるのではないから，個人の批判の自由は問題にならない。個人が社会に損害を与えたのだから，個人には唯々反省あるのみである。即ち「ときどき生じてくる葛藤しあう状況は，社会主義的諸関係の発展，個人的利害にたいする社会的利害の優位についての個人による自覚，教育と自己教育の過程で，解決される」[47]。

こうした観点は，内的自由の第三の構成部分として，ムィスリフチェンコがあげる「選択の行為それ自身」[48] にも貫かれている。「個人は，社会的に制約されているとしても，同時に創造の自由と価値・目標・見解のあれこれの体系を選択する自由をもっている。こうした見解が個人を一方の人々と結びつけ，他の人々からひき離す。」[49] このように，彼は，まず一応は個人の思想，価値選択の自由を承認する。次に彼は「真の」自由について語る。「社会主義のもとでも，若干の人々にあっては，内的自由は，かれらの意識がまだ非科学的な，神話化された，またはたんに凡俗な信奉者的観念から解放されなかったために，制限されている。」[50] 彼らには「真の」自由はない。「客観的必然性・社会史の基本的な合法則性と社会発展の機の熟した要求との担い手である進歩的階級の見地にたつ必然性・の認識にもとづく選択のみが，真に自由な選択であろう。」[51] もちろん個人の選択は，それが実現可能性の契機を含みうるためには，客観的必然性の認識にもとづいている必要がある。だが，実現可能性の契機を含まない選択は，「真の」自由ではないとするならば，個人の自由の不可欠の一部である思想の自由，価値選択の自由は，直ちに否定されよう。そればかりか，正しい認識にもとづいた選択の実現の道も閉ざされよう。なぜなら，「真の」自由をもたらさない選択，これの自由を保障する必要性は否定されるであろうから。また正しい認識の強制は人々の反発を招き，かえってその認識とは逆の方向に人々を追いやる場合があろうから。そして最後に，その正しい認識の「正しさ」は，人々の批判の自由にもとづく自発的同意によってしか保証されないからである。もし言論表現の自由，批判の自由がないなら，誰が客観的

必然性の洞察の「正しさ」を担保するのか。間違っていた時には，どのようにして，誰が正すのか。これでは，所謂「真の」自由は保障されないであろう。こうした危惧は，ムィスリフチェンコがチェコ事件を例にあげて語っているところで，一層深いものとなる。彼は，社会主義のもとでも，進歩勢力と反動勢力とのあいだで，個人が選択をしなければならない状況がありうるとし，その一例が1968年のチェコ事件だとしている。そして，彼は，ソ連やワルシャワ条約機構諸国の選択が，「真に」自由な選択であり，ズボボダやドプチェクの選択は，幻想的選択あるいは恣意だとする見地に立っているのである[52)]。

以上の如く，ムィスリフチェンコは，道徳的基準や「真の」自由の視点に立って，結局個人の自由や民族自決権を否定し，時の「社会主義」政府に従うことが自由だと結論づけたのである。彼の自由論も，第(一)節の自由論の不十分さを克服できなかった。これは，エンゲルスの自由概念を自由そのもの，真の自由とする思考伝統から，直接論理的に出てくる帰結である。

(四) 日本における再検討の試み――鯵坂真氏の自由論

同じ問題についての，日本の論者による再検討を見てみよう[53)]。鯵坂氏も，ソ連における検閲制度の存在やソルジェニツィン問題の原因として，ソ連の哲学的自由論をあげている[54)]。ソ連ばかりか，日本でも従来のマルクス主義的な哲学的自由論においては，「社会主義的自由は，『必然性の洞察』としての自由であるから，『無制限の自由』『無政府主義的な自由』ではない」とされてきた[55)]。この自由論が，上述の事柄の原因の一つである。このような反省に立って，彼は，「『必然性の洞察』としての自由という論理だけでは，今日の自由をめぐる諸問題に対処するには不十分であるとする立場」から，この自由以外に，個人の内面の自由，市民的自由という契機をも重視しなければならない，と考えている[56)]。そこで彼は，秋間氏[57)]に倣って，「必然性の洞察としての自由」，即ち「必然性の洞察にもとづく，自然と社会とに対する支配としての自由」(鯵坂氏は「必然性の洞察としての自由」という表現を頻繁に用いているが，前後

の文脈からみて,「自然と社会とに対する支配」の部分をも含むと解されるので,このように言い直した。但し,「必然性の洞察としての自由」という表現は,誤解を生みやすいので,注意が必要であろう。その誤解の上に立って,「必然性を認識すれば,自由になれると考えるマルクス主義者……」,この手の非難が繰り返し加えられているからである[58]。)を自由Ⅰとし,「人間の個人的意志決定の自由」を自由Ⅱとして,この両者の区別と連関を明らかにする必要性を確認する[59]。そして彼は自由Ⅰを本質,自由Ⅱを現象ととらえる[60]。諸々の自由Ⅱは,自由Ⅰの多様な現象形態であって,この多様な現象形態の根底にあって,不動の統一性をもったもの,これが自由の本質としての自由Ⅰであり,また本質的自由としての自由Ⅰは,個々の自由Ⅱという現象を通してしか発現しない,と考える。また彼は,この本質とは,根拠,基礎,前提というのと,内容的には同じものだとする[61]。このような説明は,人間の自由という概念を明確にし,自由についての一つの尺度を求めるのに役立つであろうか。個人の自由の承認と保障のための理論的基礎づけたりえているであろうか。そもそもそのような解釈は理解可能であろうか。自然と社会の客観的な発展法則が本質であり,自由Ⅱがその現象だというのなら,分かる。即ち運動する物質としての自然と社会,これを支配する法則が,人間の認識と行動の基礎,根拠,前提として,人間を規定している。だが,これらの発展法則は,直接的に個々人の認識と行動を制約して,自己を貫徹するのではない。これらの発展法則について無知であったり,認識していてもそれに反発したり,そのような多様な諸個人の価値選択と行動を通して,結局のところ発展法則は貫徹するのである。ここに個人の自由が客観的に存在する根拠がある。だが,鰺坂氏にあっては,発展法則ではなく,その認識にもとづく支配,即ち自由Ⅰが自由Ⅱを通じて現象するのである。なるほど諸個人は,自由に選択した価値を実現させるためには,自然と社会の発展法則を認識し,これにもとづいた行動をすることが必要である。つまり,自由Ⅱの中味が実現可能であるためには,発展法則を認識し,自然と社会とを支配しなければならない。この意味でなら,即ち自由Ⅱが実現可能性の契機を含みうるためには,自由Ⅰが必要だ,従って自由Ⅰは自由Ⅱの基

礎，根拠である。これなら理解できる。しかし，このことと，自由Ⅰが自由Ⅱの本質であると言うのとは，意味が異なる。なぜなら自由Ⅱが自由Ⅱたるゆえん，つまり自由Ⅱの核心，自由Ⅱの本質は，発展法則について無知であったり，必然性の洞察とは対立する選択と行動，従って実現可能性の契機を含まない選択であっても，それが自律的になされた選択であれば，それは個人の自由だとする点にある。このような個人の自由が事実として存在することを認め，これを肯定的に積極的に保障しなければならないという観点があるからこそ，自由Ⅱを自由Ⅰと区別して論じているのである。だが，自由Ⅱは自由Ⅰという本質の現象だとすると，どうなるであろうか。「必然性の洞察にもとづいて，自然と社会を支配する自由」は，「必然性を洞察しない自由」「洞察された必然性に反抗する自由」として現象する。こういうことにならないだろうか。だが，このような説明は一体理解可能だろうか。自由Ⅰを自由の本質とする立場から，果たして自由Ⅱを保障しなければならないという観点は出てくるであろうか。必然性を洞察しない自由も，それはそれとして，つまり人間の自由の不可欠の一部分として大切だ，人間の尊厳にとって必要だとする主張は導き出せないのではないか。あるいは，鯵坂氏の真意が，上述のように自由Ⅱは自由Ⅰなしには実現されえない，という点にあるとするならば，つまり自由Ⅱが実現可能性の契機をもつためには自由Ⅰが必要だ，この意味で自由Ⅰが自由の本質だと言っているのだとしよう。氏は次のようにも語っている，「人間は自然，社会および心理的な必然性にさからって自由を獲得するのではなく，逆にそれらの必然性を認識することによって自由を獲得する」[62]，また「われわれにとって，自由の問題の基本は，たんなる内的主観的自由，『意志の自由』『選択の自由』の問題ではない。それはあくまで社会的・歴史的な問題である。客観的必然性，社会発展の法則的必然性を正確に認識し，これにしっかりと立脚してこそ真の人間の自由（鯵坂氏も「真の」自由について語っている点に注意！）はありうる。個人にかかわる自由，いわゆる基本的人権にかかわるような自由（思想・信条・言論・出版・集会・結社の自由など）もこのような客観的法則性にもとづく社会的歴史的な認識，エンゲルスのいう『必然性の洞察』としての自由を

基礎あるいは根拠として，はじめて実現される」[63]（ここでも「必然性の洞察」が自由として語られているが，不用意な表現だ。それは，思想形成の局面及び価値選択の局面における，一つの自由，即ち無知からの自由にとどまる。人間の自由には，その同じ局面における他の自由，即ち権力や物質的障害からの自由があるし，更に行動の自由という局面がある[64]。従って「必然性の洞察」だけで，自由が獲得できるわけではない。それとも，氏の真意は，文字通り「必然性の洞察」が自由だとする点にあるのだろうか。そうだとすれば論外である。なぜなら，それは，人間の自由を，ある局面の中の一つの自由にすぎないものに，限定してしまうことになるからである。そして，その限定された自由を自由Ｉとし，自由の本質だとしてしまう結果となって，氏自身が重視する，自由の実現の局面が含まれないことになるからである。あるいは，まさに氏は「必然性の洞察」を自由だと考えているのかもしれない。だからこそ，自由Ｉが自由IIという形態をとって現象する本質だ，ととらえることができたのかもしれない。というのは，諸々の個人の自由，意志，選択の自由，言論，批判の自由，即ち自由IIを通して，「無知からの自由」，即ち自由Ｉが現われるからである。これなら，その通りである。そしてまた，ここには，個人の自由を保障しなければならないという観点が含まれてもいる。だが，こうして得られる自由は，「無知からの自由」にとどまる。これは，人間の自由の他の部分，他の局面を含んではいない。自由の中味を実現する行動の局面が含まれていない。そのような自由を自由の本質と語ることは，「本質」という語の濫用ではないか。)。ここでは，個人が自律的に選択し，行動する自由といっても，それが実現可能でないなら，それは抽象的，観念的な自由，つまりたんなる主観的自由にとどまる，自由IIが実現可能であるためには，自由Ｉが必要だ，と語られている。この意味で自由Ｉは自由IIの本質だ，これなら理解できる。しかし，こういう意味で自由Ｉが自由の本質だとしても，問題は残る。つまりこのような論理では，例えば社会主義社会において社会主義を批判する自由，即ち自由IIはどうなるだろうか。社会主義社会では，社会主義を批判する自由は，自由Ｉと矛盾する。即ち，社会主義社会は共産主義社会へと発展する，この発展法則を洞察

して，自然と社会を支配する，つまり共産主義社会建設の事業に従事する，これが，この場合の自由Ｉである。社会主義社会を否認する自由は，この自由Ｉと対立している。この場合でも，自由Ⅱは自由Ｉによって獲得される，と言いうるか。社会主義を批判し，それを行動に移し，実現する，つまり社会主義社会を破壊して，何か別の社会に改造する，このような自由Ⅱの実現は，共産主義社会建設の事業に邁進するという自由Ｉによって，獲得されるか。そんな馬鹿なことはなかろう。だとするならば，一般に自由Ｉと対立するような自由Ⅱは，自由ではないもの，例えば自由の「仮象」「幻影」「擬態」[65]として否定されるか，それとも，実現可能性のないような価値の選択と実行は，無意味なのだから，これを自由権として保障することなど不必要だ，とされる以外になかろう。実現可能性の契機を欠いた，諸々の個人の自由Ⅱは，なるほどむなしい。だが，実現可能性の契機を不当に強調して，これを自由の本質，自由Ｉとし，これによって「真の」自由が得られるのだとすると，自由Ⅱは軽視されるか，否定される結果をもたらすばかりでなく，自由Ｉの強制を招来することになりかねない。なんとなれば，自由は実現されねば無意味だ，実現のためには自由Ｉが必要だ，従って自由Ｉが自由の中で最も根本的なものだ，ところで社会主義社会とその共産主義社会への発展自体は既に洞察された必然性だ，だからこの必然性に従った価値選択と行動のみが，真の自由を実現するのだ，社会主義を批判する自由なぞは，洞察された必然性に反するものであって，建設的批判ならばともかく，否定的批判は自由とは認められない，むしろ，そのような自由は抑圧し，自由Ｉを強制することが，人々に真の自由を保障する所以である。こうなるであろう。これでは，未だ洞察されていない必然性，例えば社会主義が共産主義へと発展する具体的な道筋，その途上に現われるであろう諸々の困難の解決方法，これらの洞察もおぼつかないであろう。なぜなら，こうした事柄の洞察には，研究，言論，批判，試行錯誤等の全き自由が不可欠だからである。

以上，鯵坂氏の「本質一現象」自由論の分かりにくさ，あるいは理解できるものとしても，そこから出てくる問題点，これを考察してきた。この考察で示

された，この自由論の難点は，そもそも自由を「本質一現象」というカテゴリーでとらえることの無効さを，証明しているのではなかろうか。氏自身も，自由Ⅰと自由Ⅱとを「さしあたり『本質一現象』というカテゴリーでとらえなおしてみることが有効ではなかろうか」[66]と述べ，本質と現象との哲学的連関を，そのまま自由に宛がってみただけで，それほど確信をもって展開しているわけではない。この「本質一現象」というカテゴリーで，自由をとらえることから生ずる困難は，次の点に明白にあらわれる。即ち，氏は「本質は現象しなければならないが，しかし本質はかならずしも直接にありのままに現象するわけではない，……直接にあらわれた事物の姿である仮象を本質の姿であると思い誤ってはならないであろう」[67]と言い，仮象の一例として「搾取の自由」をあげている。「人類史の視野で自由の本質の発展過程を考察するとき，『人民の自由』こそ全人類の自由の発展方向にそった自由であり，『搾取する自由』のごときはなんら真の自由の名に値しないものであって，自由の仮象，自由の擬態，自由の幻影としかいいえないものである。もちろん仮象にもそのような姿をとらざるをえない客観的根拠はあるのであって，存在しない事態が幻のように見えているわけではない。『搾取する自由』はなんら真の自由ではなく，自由の仮象にすぎないものではあるが，資本家はこの『自由』を現実に行使しているわけであり，存在しない事態なのではもちろんない」[68]，こう彼は述べている。これは実に苦しい説明ではなかろうか。自由Ⅰは自由の本質である。本質は現象しなければならない。諸々の自由Ⅱを通して発現しなければならない。だが，自由Ⅰと矛盾するような自由Ⅱはどう位置づけるべきか。搾取の自由，信教の自由，社会主義を批判する自由，これらの自由は，自由Ⅰ，つまり資本主義から社会主義，さらに共産主義へと社会は発展する，この法則を認識し，その法則に則って社会を改造する，このような自由とは対立する。だが，本質は直接ありのままに現象するのではないのだ。しからば自由Ⅰと矛盾する自由Ⅱは，自由の幻影であって，真の自由なんかではないのだ。もちろん幻だといっても，存在しないものではない。仮象にも客観的根拠があるのだ。こういうことである。この説明は，なんとも訳の分からない判じ物ではなかろうか。信教の自由，

社会主義を批判する自由は，自由の仮象であって，なんら真の自由に値しないのだろうか。そうだとすれば，社会主義社会では，それらの自由は認められないことになる。なぜなら，宗教なぞは科学的認識に反するものであり，社会主義批判も既に洞察された必然性と相容れないものであり，いずれも「人民の自由」たる自由Ⅰに反しているからである。このような自由は一切禁止して，洞察された必然性に従うよう強制することが，手っ取り早く人民に真の自由を保障する道だ。こうなるだろうからである。また一体搾取の自由は仮象なのだろうか。資本家階級の搾取の自由こそ，封建社会から資本主義社会への移行，資本主義社会自体の発展，更には結局のところ社会主義社会がそれにとってかわる，このような発展の起動的原因とも言えるものではないか。資本家階級にとっては，まさに搾取の自由こそ，擬態どころか，真の自由であって，彼らのその他の諸自由，政治社会支配の自由や生活上の様々な自由を彼らにもたらす根源なのであり，法律上も実態としても明確に，そして確固として保障されているのである（もちろん，資本家階級も，搾取の自由のゆえに，資本主義経済の諸法則から自由ではありえないし，社会の社会主義社会への移行を永久に阻止する自由はないのであるが)。資本家階級のこの自由が，他の人々の自由と対立しているのである。搾取の自由は，他の人々にとっての障害だからである。こうして搾取の自由と搾取からの自由の対立関係の中から，まずは人民の自由が，部分的に法律的形式において制度化され，終には実態として獲得される地点にまで，歴史はつきすすむのである。自由と自由の対立の弁証法が，歴史を動かすのである。だが鯵坂氏にとっては，自由Ⅰが自由の本質である。従って自由Ⅰに合致した自由の現象だけが，自由Ⅱである。その他は自由の幻影である。幻影は保障するに及ばない。従って社会主義社会では，社会主義批判の自由も信教の自由も保障されない。それらは自由Ⅰに合致しない自由の幻影だから。しかし，そのような社会主義社会は躍動的発展を望めるか，そのためのエネルギーを人々から引き出すことができるか。思うに，鯵坂氏は自由ならざるものを自由とし，しかもその自由を自由の本質としたことで，迷路に踏み込んでしまったのではなかろうか。この点の解明は第(五)節で行なおう。

鯵坂氏の自由論に今少し付き合ってみよう。彼は次に「内容—形式」というカテゴリーを自由の問題に当てはめている[69]。彼は語る，「この内容というカテゴリーを用いることによって自由という理念はいっそう明らかになるだろう」[70]。果してそうだろうか，検証してみよう。結論的に言って，彼がここで主張しているのは，必然性の洞察とそれにもとづく自然と社会とに対する支配，つまり真理の発見とそれの実践への適用とは，意志の自由，選択の自由，言論表現の自由等，個人的市民的自由の徹底した保障なしには，不可能である，このことである。それゆえ検閲制度などはあってはならない。全くその通りである。これなら，何の異論もない。しかし，彼にあっては，「必然性の洞察にもとづく支配」は，自由の真の内容，自由Ⅰである。諸個人の自由に実質を与えるための手段ではなく，自由そのもの，最高次の「真の具体的自由」[71]である。こうなると問題が生ずる。このように言い換えられると，理論的にも実践的にも，個人的市民的自由は軽視されるか，無視されるほかないであろう。即ち，社会主義社会においては，人民の真の自由，具体的自由は「必然性の洞察にもとづく支配」である。社会主義社会は，いわばこの自由の具現，自由そのものである。社会主義建設の事業もまた，「必然性の洞察にもとづく支配」そのものであって，まさにそれが人民の自由なのだ。所謂自由Ⅰを自由そのものとする立場を論理的に展開すると，このようになるであろう。他方で個人的市民的自由，即ち自由Ⅱは抽象的形式的自由だとされている。ここからは，自由Ⅰに反する自由Ⅱ，社会主義とその建設の事業を批判する自由といえども，徹底して保障しなければならぬという命題は出てこない。検閲制度が出てくるだけである。けだし，人民の真の自由と，社会主義を批判する抽象的形式的自由とが比較考量されれば，どちらが優先されるかは自ずから明らかであるから。彼は，ヘーゲルを引用しつつ，「内容—形式」という哲学的カテゴリーについて説明し，内容と形式とが相互依存の関係にあるとし[72]，内容はそれに適合した形式をもたねばならず，その形式は，それなしには内容もありえないような形式である，と説く。そして，このカテゴリーを自由にあてはめ，自由Ⅰを内容，自由Ⅱを形式だとする。内容・自由Ⅰは，形式・自由Ⅱを不可欠の前提と

する[73]。最高次の真の具体的自由の位相，即ち自由Ⅰは，最低次の極めて抽象的，形式的な，内容の最も貧しい自由の位相，即ち自由Ⅱをとおして発現する[74]，というのである。ここからも難問が生ずる。自由Ⅰは自由Ⅱなしにはありえない。だが自由Ⅱは無内容な形式である。無内容な形式から，真の自由が生じうるか。というのは，無内容な形式と鯵坂氏が言う場合，この「内容」とは，自由Ⅱの現実に行使しうる程度を意味しているからである。彼は，資本主義社会における個人的市民的自由は無内容な形式だと語っている[75]。その自由には物質的保障がないからである。自由はあっても行使できない，だから無内容だというのである。彼は，「内容」という語を，時に応じて別の意味に用いている。即ち「社会主義的自由は自由の理念の真の内容をなすもの」[76]，この場合は「内容＝自由Ⅰ」である。また「必然性の洞察としての自由……こそは，抽象的形式的自由などではなく，自由の理念に内実あるいは内容を与えるもの」[77]と言ったり，社会主義社会は，物質的手段を保障することによって，「市民の自由を形式的に承認するにとどまらず，内容的にも保障する」[78]と言ったりする，この場合の「内容」は，自由Ⅱが実際に行使できる程度をさしている。そして，ここでは「自由Ⅰ＝内容」ではなく，「自由Ⅰ＝自由Ⅱに内容を与えるもの」である。「内容」と「内容を与えるもの」とは明らかに別ものでなければならないであろう。鯵坂氏は，一つの語に二つの意味を付与し，且つ「内容」と「内容を与えるもの」とを区別していない。これでは「自由の理念をいっそう明らかにする」ことはできないのではないか。さて話を元に戻すと，無内容な形式としての自由Ⅱを通して，真の自由の内容をなす自由Ⅰは発現しうるか。単に形式的に保障されているのみで，実際には行使できない個人的市民的自由を通して，どうして自由Ⅰが発現しうるのか。もし，そのようにして自由Ⅰが発現するのなら，社会主義社会において，個人的自由に物質的保障を与える必要があるか。法律的形式的自由を抽象的に保障すればよい，ということにならないか。また，このような観点では，資本主義社会における個人的市民的自由を正当に評価できないのではないか。その自由権の法律的形式自体，誰によって，何のために，どれほどの年月を費やして獲得されてきたのか，その

形式に内容を与え実態にまで高めようとする努力は，誰が何のためにやってきたのか。また資本主義社会にあっても，社会発展の法則の洞察とそれに従った運動とが行なわれているとすれば，ここでの個人的市民的自由は，必ずしも無内容ではなかったのではないか。そこで，鯵坂氏の真意は，「自由Ⅰ＝内容」だという点にはなく，「自由Ⅰ＝自由Ⅱに内容を与えるもの」だとすることにあるとしよう。資本主義社会でも，自由Ⅱは，民衆の下からの運動によって獲得されてきた，とはいえ何時でも形骸化の脅威にさらされている，従って自由Ⅱは抽象的形式的なものになりがちである。これに対して，社会主義社会は，自由Ⅰによって自由Ⅱに物質的手段を保障し，これに内容を与え，実質を付与された自由Ⅱによって，自由Ⅰが発現する。このように彼は主張しているのだとしよう。既述のとおり，彼は，内容，本質と基礎，根拠，前提とは同じだと言い，また趣味等の個人の自由も，生産力等その社会の客観的諸条件を抜きには語れないと指摘したりしている[79]ので，「自由Ⅰ＝自由Ⅱに内容を与えるもの」と考えている可能性が強い。そこで，彼のこの主張は，どのように論理的に展開できるかを考えてみよう。自由Ⅱは無内容な形式である。これに物質的手段を保障することによって，内容を与えねば無意味である。物質的手段をすべての人々に保障するためには，生産力を飛躍的に高め，社会主義的生産関係を一層強固なものにしなければならない，つまり洞察された必然性に従って自然と社会を支配せねばならない。即ち自由Ⅰが，まずもって，しかも最も重視されねばならない。なぜなら自由Ⅰは，自由Ⅱに内容を与えるもの，それなしには自由Ⅱが無内容となるような，基礎であり，前提なのだから。従って自由Ⅱは，社会主義制度を堅固にする方向で行使されねばならない。こうである。我々が，ここから検閲制度に到達するには，ほんの一歩が必要なだけである。さて，こうして，社会主義制度の発展によって，自由Ⅱには物質的手段が豊かに保障された。この内容豊かな自由Ⅱを通して，自由Ⅰは発現しうるか。否である。今では，自由Ⅱは検閲制度によって，「抽象的形式」を奪われているからである。このように「自由Ⅰ＝自由Ⅱに内容を与えるもの」だとしても，検閲制度が発現するのみで，自由Ⅱを通じて自由Ⅰは発現しなかった。

ところで，鰺坂氏によれば，社会主義社会においても，自由Ⅱは抽象的，形式的で無内容なものである。つまり，彼は，一方では，社会主義社会において「普遍的意志」，真理，即ち自由Ⅰは，徹底して自由Ⅱを保障する中から形成される，と述べ[80]，この自由Ⅱは抽象的で無内容な形式ではあるが，これなしには内容，即ち自由Ⅰもありえないような形式である，と語っている[81]。同時に他方では，彼は，社会主義社会では自由Ⅱは，物質的手段を与えられることによって，内容を保障されており，この点に社会主義的自由の優越性が示されている，と指摘している[82]。それゆえ彼の説明からは，自由Ⅱは，内容を保障されていても，やはり無内容な形式だということにならざるをえない。これはどういうことだろうか。自由Ⅱは，物質的保障を得て内容豊かなものとなり，現実に行使可能なものになっている。にもかかわらず，その自由Ⅱは依然として抽象的で形式的なものだ，とは。これは理解できない。いや，そうではない。彼の論理に従えば，十分理解できることである。即ち彼にあっては，自由Ⅱは自由Ⅱであって，自由Ⅰではないからである。自由Ⅰこそ真の内容，具体的自由の位相，自由の本質である。自由Ⅱは，いかに内容豊かであっても，あくまで抽象的形式，自由の現象にとどまる。こういう規定が予め付与されているからである。自由Ⅰこそ，最も重視さるべきもの，自由そのもの，真の自由として擁護しなければならないもの，という理論的要請が，ア・プリオリに設定されているからである。なぜか。エンゲルスが，自由Ⅰを自由として語っているからである。そして自由Ⅱはあくまでも自由Ⅱであって，自由Ⅰではないから，抽象的で無内容な形式にとどまらねばならない。こうなのではなかろうか。だが，一体，自由Ⅱは抽象的で無内容な，単なる形式なのだろうか。この規定から，個人の自由を豊かに保障しなければならない，という命題は出てくるのだろうか。かけがえのない，ひとりの人間である個人が，自分で考え，自分にとっての価値を選択し，実行する自由は，「内容が貧しい空疎な自由」[83] なのか。他の人からみれば，必然性を洞察せざる価値の選択と実行であっても，自分で選択し実行してみる，この点が人間の尊厳にとって不可欠ではないのか。それこそ人間の人としての証ではないか。だからこそ，このような個人の自由自体

が，その個人の選択する価値と同等の，不可欠の，不可侵の価値と位置づけられねばならないのではないか。つまり自由Ⅱ自体が，人間にとっての一つの価値なのである。このような視点に立ってこそ，自由Ⅱを理論的にも実践的にも，確固として徹底的に擁護し保障しうるのである。藤坂氏は，自由Ⅱを説明して，「自由落下」という場合の自由が，自由Ⅱの一例だ，と述べている[84]。彼にあっては，自由Ⅱは，人間だけにではなく物質の運動にも当てはまる概念である。この自由Ⅱは，人間の，個人の願い，一回限りの短い生を意味あらしめるために，個人が選択した価値，自らの人間としての証を求めての，その実行，このような事柄と関連したものだ，とは必ずしもとらえられてはいない。物理学上の自由も，人間学上の自由も引っ括めての，自由一般が問題にされているのである。だからこそ，自由Ⅱは抽象的形式，無内容な，ただきまたげられないというだけの空しい自由になるのである。自由Ⅰが発現するための，ただの形式として最低次の位相に位置づけられざるをえないのである。従ってまた，人間学上の自由Ⅱについて論じられる場合も，自由Ⅱの客観的条件や物質的裏付けのみが強調され，「さまたげられない」というだけでは，これらの条件を欠いているから，内容の最も貧しい自由だと語られるのである。つまり人間の自律，内面的主観，願望という，自由Ⅱの核心に位置しているものを，一つの価値としてとらえる視点が欠如しているのである。なるほど客観的条件，物質的手段は大切である。これがなければ，自由Ⅱは現実に行使できない場合があり，また選択した価値を実現することができない。しかし，これを強調し，しかも個人の主観的願望を価値の一つとしてとらえる視点を欠いていれば，どうなるであろう。既述のごとく，客観的条件の強調は，自由Ⅰを真の最高次の自由，人間の自由そのもの，自由の本質であり内容とする視点と結合して，検閲制度を発現させてしまったのである。

以上で，自由の問題に，「本質一現象」「内容一形式」というカテゴリーを当てはめることの無効性を論証できたと考える。自由を，自由Ⅰと自由Ⅱとに区別し，それらを高次と低次の位相においてとらえることの不当性を論証できたと考える。自由の理念は，藤坂氏によっては，明らかにされなかった。この失

敗の原因は，彼がエンゲルスの定義した自由を，真の自由とする自由論に立脚していたことにある。エンゲルスの自由概念を，自由Ｉと位置づけてしまったことに，直接に起因している。マルクス主義哲学者として，エンゲルスの自由概念を擁護し，この自由を，自由論の中心に据え付けなければならないという理論的要請を前提として，自由論を展開したからである。だが，彼の自由論にも，迷路からの脱出口が，ほの見えていた。それは，彼が，自由の基礎，根拠，前提について語った所にある。その道を真直に進めば，出口に行き着けたのである。しかし，彼は，自由Ｉの道を辿った。そして，迷路をさまよい続けているのである。

（五）エンゲルスの自由概念の位置づけ

これまでの論証から明らかなように，東独の自由論も，ムィスリフチェンコの自由論も，鯵坂氏の自由論も，エンゲルスの自由概念を自由そのもの，「真の」自由ととらえていた。このことが，それらの自由論に多くの困難をもたらした。即ち，それらの自由論は個人の自由を理論的に基礎づけられないばかりか，個人の自由を否定する論理を展開するはめになってしまったのである。この責任は，もちろん，エンゲルス自身にはなかろう。そこで，本節ではエンゲルスの自由概念そのものを検討しよう。

エンゲルスはどのように語っているのか。問題となっている箇所を引用しておこう。「ヘーゲルは，自由と必然性の関係をはじめて正しく述べた人である。彼にとっては，自由とは必然性の洞察である。『必然性が盲目なのは，それが理解されないかぎりにおいてのみである。』自由は，夢想のうちで自然法則から独立する点にあるのではなく，これらの法則を認識すること，そしてそれによって，これらの法則を特定の目的のために計画的に作用させる可能性を得ることにある。これは，外的自然の法則にも，また人間そのものの肉体的および精神的存在を規制する法則にも，そのどちらにもあてはまることである。——この二部類の法則は，せいぜいわれわれの観念のなかでだけたがいに分離でき

るのであって，現実には分離できないものである。したがって，意志の自由とは，事柄についての知識をもって決定を行なう能力をさすものにほかならない。だから，ある特定の問題点についてのある人の判断がより自由であればあるほど，この判断の内容はそれだけ大きな必然性をもって規定されているわけである。他方，無知にもとづく不確実さは，異なった，相矛盾する多くの可能な決定のうちから，外見上気ままに選択するように見えても，まさにそのことによって，みずからの不自由を，すなわち，それが支配するはずの当の対象にみずから支配されていることを証明するのである。だから，自由とは，自然的必然性の認識にもとづいて，われわれ自身ならびに外的自然を支配することである。したがって，自由は，必然的に歴史的発展の産物である。」[85]「社会的に作用する諸力は，自然力とまったく同じように作用する。すなわち，われわれがそれらを認識せず，考慮に入れないあいだは，盲目的に，暴力的に，破壊的に作用する。しかし，いったんわれわれがそれを認識し，その活動，その方向，その結果を把握したなら，それらをますますわれわれの意志に従わせ，それらを手段としてわれわれの目的を達成することは，まったくわれわれしだいのことになる。」[86]「いままで人間を支配してきた，人間をとりまく生活諸条件の全範囲が，いまや人間の支配と統制に服する。人間は，自分自身の社会的結合の主人になるからこそ，またそうなることによって，いまやはじめて自然の意識的な，ほんとうの主人となる。これまでは，人間自身の社会的行為の諸法則が，人間を支配する外的な自然法則として，人間に対立してきたが，これからは，人間が十分な専門知識をもってこれらの法則を応用し，したがって支配するようになる。これまでは，人間自身の社会的結合が，自然と歴史とによって押しつけられたものとして，人間に対立してきたが，いまやそれは，人間自身の自由な行為となる。これまで歴史を支配してきた客観的な，外的な諸力は，人間自身の統制に服する。このときからはじめて，人間は，十分に意識して自分の歴史を自分でつくるようになる。このときからはじめて，人間が作用させる社会的原因は，だいたいにおいて人間が望んだとおりの結果をもたらすようになり，また時とともにますますそうなってゆく。これは，必然の国から自由の国への

人類の飛躍である。」[87] エンゲルスは，このように述べている。エンゲルスの自由概念を自明の理とするのではなく，改めて，しっかりと見据えるために，敢えて長々と引用したのである。

さて，ここでエンゲルスは何を語っているのだろうか。彼は，自然と社会には法則があること，人間がこれらに盲目である場合には，人間はこれらの法則の奴隷であると述べている。つまり人間がこれらを認識しないなら，これらは人間にとって外的な障害だというのである。従ってまず自由であるためには，その障害から自由であるためには，これらの法則を認識することが必要である。なぜか，法則を認識しなければ，人間が内的に決意した目的を実現できないからである。しかし，この「法則の認識」自体は，盲目的法則という障害からの自由，無知からの自由にとどまる。なぜなら，第一に，法則を認識しても，人間の様々な目的の実現にとって障害となるものすべてが，直ちに除去できるわけではない。障害を除去するための具体的行動が必要である。例えば，社会発展の法則が認識されたとしても，その法則通りに社会が発展するためには，様様な障害が実際に除去されねばならないのである。第二に，法則を認識したとしても，人間は必ずしもその法則に従って行動するわけではない。資本主義社会は社会主義社会へと発展する，ある人がこのように認識したとしても，その人は，資本主義社会延命のための決意と行動を選択するかもしれないのである。従って「法則の認識」は，無知という障害からの自由にとどまる。だが，その自由によって，人間は，自分が内的に形成した意欲，それにもとづいて選択した価値を実現するために必要な，一つの前提を得たのである。但し，この場合も，その人間の「特定の目的」が，認識された法則に合致していなければならないことは言うまでもない。なぜなら，人間の目的選択は，いつでも法則に合致してなされるとは言えないのだから。この場合は，「法則の認識」は，目的実現のための前提たりえない。従って，エンゲルスがここで述べていることは，人間が自己の目的を達成するためには，まず法則を認識すること，そしてその目的が法則に合致したものであること，これが必要だとする点にある。人間の選択した目的が，実現可能性の契機を含んだものであるためには，この点が不

可欠だと指摘しているのである。これが,「法則を認識すること,そしてそれによって,これらの法則を特定の目的のために計画的に作用させる可能性を得ることにある」と述べられていることの意味である。この後に続けて語られている「意志の自由」,「判断の自由」の意味も,これと全く同じである。即ち,意志や判断は,無知,盲目的必然性という障害から自由であれば,しかも,その意志や判断が,認識された必然性の方向に沿ったものであれば,実現可能性の契機を含んだものだと言いうる,ということである。これと反対に,「無知にもとづく」「気ままな選択」は「みずからの不自由を証明する」。つまり,必然性についての無知,この障害から解放されていない場合には,人間の選択した目的は,実現可能性の契機を含みえない。つまりそれを実行に移したとしても,思い通りの結果が得られないのである。なぜなら,意志や判断が実現可能性の契機を含んだものであるための,第一の前提,即ち無知からの自由が欠如しているからである。このことが,意志や判断を実践した結果,証明される。つまり,意志や判断は不自由であったことが,証明されるのである。

ここでエンゲルスは,「不自由」を「支配するはずの当の対象にみずから支配されていること」とし,「自由」を「自然的必然性の認識にもとづいて,われわれ自身ならびに外的自然を支配すること」と述べている。この箇所から,「自由とは,自然と社会の必然性(自然だけでなく,社会をも含めた必然性であることは,上記の第二,第三の引用文から明らか)の認識にもとづいて,自然と社会を支配すること」という定義が引き出され,広く受け容れられ,この定義が,マルクス主義自由論の伝統となってきたのである。果してこれでよいか。「支配する」(上記第三の引用文に「統制」とか,社会と自然の「主人」とか語られているのも,これと同義である)とは,どういう事だろうか。人間は,内的意欲にもとづいて価値を選択し,それを行動によって実現しようとする。人間は,諸々の価値を実現しようという目的を持って行動する存在である。上述の通り,人間の活動の対象をなす自然や社会,これらの法則について無知であれば,人間は目的を実現できない。意図した通りの結果は生じえないのである。また,法則を認識しただけで,思い通りに目的を達成できるわけでもない。

資本主義社会で，ある個人が，または労働者階級の多くが，社会発展の法則を認識したとしても，社会主義社会を直ちに実現することはできないばかりか，彼等の思い通りに，資本主義社会を社会主義社会へと発展させることができるわけでもない。つまり，思い通りに社会を「支配」できるわけではない。そのためには，諸々の障害，資本主義国家権力，経済権力，人々の反社会主義的意識等，除去しなければならない障害が無数に存在している。また，それらの障害を除去して社会主義革命を成功させたとしても，直ちに共産主義社会へと急速に社会を発展させうるわけではない。古い社会政治諸制度，人々の残存する資本主義的意識，未だ未だ不十分な生産諸力等，除去し解決しなければならない障害が山積していよう。更にまた，社会主義社会固有の発展諸法則が，完全に解明され尽しているというわけにもいくまい。つまり，必然性が盲目的に作用するという事態もありえよう。そうであれば，もちろん目的を達成することはできない。その場合は，エンゲルスの言う「それらを手段としてわれわれの目的を達成す」べき，法則の発見，必然性の認識自体が，一つの目的となろう。こうして，論理的には，一切の障害が除去され，すべての難問が解決されて，はじめて人間は自然と社会の主人になれるのであろう。つまり自然と社会を思い通りに支配できるのであろう。「人間が作用させる社会的原因は，だいたいにおいて人間が望んだとおりの結果をもたらすようになり，また時とともにますますそうなってゆく。」このように，「自然と社会を支配する」とは，人間が思い通りに「目的を達成すること」，人間が意図した通りの「結果を得ること」，このことを意味している，と一応理解できるわけである。だが，思い通りに目的を達成する，という場合の「思い通りに」はどう解すべきか。「支配」は支配であって，自由ではない。「支配」そのものに自由という語をあてる必要はない。すると，この「思い通りに」が，自由と関係があるのだということが理解されよう。人間の自由が問題となる全局面を，ここで考えてみよう。人間が意欲を形成し，価値を選択し，それを実行に移し実現する。この全局面に障害がなければ，人間は完全に自由だと言える。つまり，人間は，「思い通りに」自己の決定を結果としてわがものとすることができるのである。これらの局面

における障害を除去すること，即ち障害からの自由を獲得すること，これによって，「思い通りに」人間は目的を達成するのである。この障害を除去するためには，その当の対象たる障害を科学的に認識し，その認識に従った実際の行動が必要である。個人にとっても，社会全体にとっても，「特定の目的」に対する障害物を認識し，これを除去する行動がなければ，目的を思い通りに達成できない。つまり，「必然性の認識にもとづいて，自然と社会を支配」しなければ，障害が除去できないのだ，と考えることができる。即ち「必然性の認識にもとづく支配」によって，これを手段として，障害を除去し，従って，「思い通りに」目的が達成できるのである。「法則の認識」は，エンゲルス自身が「それらを手段としてわれわれの目的を達成する」と述べているが，上述の通り，法則の認識だけでは，目的を達成することができないことは明らかであって，それは一つの手段にとどまる。目的を達成するためには，他の手段，即ち盲目的必然性以外の障害を除去する手段が必要である。つまり，人間は，実践的行動によって，諸々の障害を実際に除去しなければ，目的を実現できない。「自然と社会を支配する」ことによって，これを手段として，それらの障害を除去しうるのだ，と考えることができる。こうして，「必然性の認識にもとづく支配」を，目的を達成するための手段，障害を除去するための手段，自由を獲得するための手段と位置づけることができるのである。「いままでは人間を支配してきた，人間をとりまく生活諸条件の全範囲が，いまや人間の支配と統制に服する。」このことによって，「人間が作用させる社会的原因は，だいたいにおいて人間が望んだとおりの結果をもたらすように」なる。このように，「自然と社会とを支配する」ことによって，思い通りに，つまり障害なしに，自由に，「望んだ通り」の結果を得ることができるのである。こうして，エンゲルスの「自由」概念，「必然性の認識にもとづいて，自然と社会を支配すること」は，障害を除去するための手段，または方法，自由を獲得するための手段，方法だと言うことができるのである。人間は，そのような手段なしに，障害を除去できない，自由であることができない。このような場合には，手段の獲得自体が，人間の一つの目的となるのである。そのような目的の達成もまた，前稿

で指摘したように，自由を通して行なわれるのである[88]。即ち「必然性の認識」は，自由で多様な実践，また自由な研究，自由な討論，自由な批判を通じて得られ，人々の自由な試行錯誤を通じて，人々の確信となり，そのエネルギーによって，「自然と社会に対する支配」が可能となるのである。

従来は，この手段が自由として理解されてきたのである。「必然性の洞察にもとづく支配」が真の自由，自由そのもの，自由の本質であり内容とされてきたのである。だが，「支配」は支配であって，自由ではない。「支配」の語に，自由という意味をあてがい，「支配」=「自由」とすることは，クランストンではないが，自由の語の濫用であろう。この手段を「自由Ⅰ」だと規定したところに，間違いがあったのである。これを「真の自由」ととらえると，どうしても，所謂「自由Ⅱ」の軽視が出てこざるをえない。統一的にとらえるといっても，やはり「自由Ⅰ」が最高次の位相，「自由Ⅱ」は低次の位相にあるものとされざるをえなかったのである。そのことから，個人の自由を，人間にとって不可欠の価値だととらえる視点，個人が選択した価値及びその実現と同等の価値をもつものだととらえる視点，これが欠落してしまったのである。個人が選択した価値は，実現できなければ，無意味だ，という実現可能性の契機のみを重視することから，個人の自由な自律的な選択というものの価値が，見失われたのである。目的を実現するためには，「洞察と支配」がなければだめだ，だから「洞察と支配」こそ，「真の」人間の自由だ，こうなったのである。だが，その結果，「洞察と支配」自体が，何によって得られるのか，誰によって保証されるのかが，分からなくなってしまったのである。それを保障し，保証するのが，個人の自由でない以上，理性的目的を認識したエリートに頼らざるをえなくなってしまうのである。こうした困難は，エンゲルスの「自由」概念を，自由実現のための手段と位置づけることによって，解消しよう。手段は手段であって，自由ではない，大切なのは自由だ，ということによって。また，手段の獲得自体が，一つの目的として，この目的は，やはり大切な自由を通じて達成される，こういう論理によって，困難は解消しよう。

最後に，このエンゲルスの「自由」概念に関する，若干の論者の主張を概観

しておこう。筆者と同様の理解をしている，と考えられるのは，林田茂雄氏である。彼も，秋間氏の区別を用いて，次のように述べている。「いわゆる自由IIでいうところの『自由』は，……どんな自由を求めるかという問題，すなわち自由への欲望・あこがれ・要求の問題であり，いわば『自由の意欲』または『自由の思想』を総括した概念である。ところが自由Iでいうところの『自由』は，その『意欲』をどうやって自由に達成するかという実践的な方法の問題なのである。……だから自由Iと自由IIとの関係は，どちらがどちらを包摂できるかできないか，というものなんかではない。意欲としての自由と，方法としての自由とが，全く性質を異にした概念であることは明白なのに，この両者の混同は，スターリン主義的自由論以来今日まで，マルクス主義哲学界の大部分をおかし続けている。」[89] このように，自由Iは自由IIを達成する「実践的な方法の問題」，「方法としての自由」ととらえられている。しかし，「方法としての自由」とは，いかにもこなれていない表現である。林田氏自身「自由は，それが抑圧されている場合にこそ問題になる。従って自由の実現または維持は，その障害の克服なしには不可能である」[90] と述べ，その自由を保障するのが，必然性の認識に従った行動である，と指摘しているのであるから，これは，すっきりと手段，または方法と言い切ればよかったのである。この点では，やはり，自由を「自由I」と「自由II」とに区分したことに，問題があったと言わざるをえない。秋間氏がこのように提唱したことは，極めて積極的な意義をもったものと評価できる。つまり解明さるべき問題を，非常に明確なかたちで提起したという点が，それである。しかしその半面では，解決しがたい問題を，その提起の中に含ませてしまったのである。つまり，「自由I」と「自由II」を区別したことで，エンゲルスの「自由」概念を，自由の一つと確定してしまったのである。その上で，もう一つの自由，即ち「自由II」との関連が問われるということになり，鰺坂氏も，林田氏も，この延長線上で，「自由I」を位置づけねばならなかったのである。

次に，向井俊彦氏の所論をとりあげてみる。彼は次のように語る。エンゲルスの自由概念を，「行動の自由を必然性の認識と関係させて発展させたもので

あり，また政治的・市民的自由を含蓄しないものではないと解釈でき，そう解釈するとエンゲルスの自由論が，『自由Ｉ』と『自由Ⅱ』を統一して理解するための基礎を与えることになると思う」[91)]。「行動の自由のいう『障害がない』ということは，行動の結果の認識を踏まえた大きな視野から考えると，行動の条件を支配できていることによって保障されるのだからである。」[92)] 向井氏は，エンゲルスの「自由」概念を，一応自由の定義として認めつつも，それが，行動の自由の保障について語ったものだとしているのである。これは，人間の行動が，首尾よくその目的を達成する上で不可欠な，障害を除去するための手段，方法を示したもの，というのと同然である。但し，自由と自由を保障するものとは，区別されねばならない。一方は自由であり，他方はその為の手段だからである。向井氏はこれらを区別していない。彼は，秋間，粟田両氏のエンゲルス把握には誤解がある，と批判している[93)]が，その批判が出てくる原因が，ここにある。即ち向井氏は，自由（「自由Ⅱ」）と自由を保障するもの（「自由Ｉ」）とを区別せず，両者をともに自由として「統一して理解する」。これが，向井氏の誤解である。この誤解から，先の批判が出てきたのである。

粟田賢三氏は，「エンゲルスの言う自由は，われわれが行動する際には自然および社会の環境的な諸条件を支配して，行動の目的を支障なく達成することなのである」[94)] と述べ，この意味での自由は，「社会的自由の拡大の土台をなすもの」[95)] だと指摘している。彼も筆者と同様の理解をしていると言えるが，未だエンゲルスの言う「自由」を，自由の一種と表現し，言い換えると「土台としての自由」ということになって，こなれた表現を与えているとは言えない。

粟田氏と同様の把握をしている論者として，中野徹三氏をあげることができる。彼は，「エンゲルスの規定は，それ自身，人間の諸自由の発展度を究極的に規定するもっとも根本的な条件を指示している」[96)] と述べている。但し，中野氏は，エンゲルスの言う「自然的必然性の認識」には社会的必然性が含まれていない，と理解している[97)]。この点に，彼の認識の致命的欠陥がある。彼のように理解すれば，彼自身が強調する社会的自由，従ってまた，彼がこの自由と弁証法的関係にあるとする人格的自由[98)]が，何を「根本的条件」として得ら

れるのか，説明できなくなる。それゆえ，彼は，階級社会における自然支配としての「自由」の増大を，社会関係における隷属の深化をもたらすもの，としてしか理解できない[99]。また，彼のような視点では，社会支配としての「自由」が，自然支配としての「自由」を発展させる，という弁証法も理解できないことになる。だが，他方では彼も，階級社会での社会的自由の増大の事実について語らざるをえない[100]。矛盾である。

最後に指摘しておかねばならないのは，上述の「土台としての自由」,「方法としての自由」，また「行動の自由の保障」，これらの把握は，次のような方向に展開される可能性をもっている，という点である。つまり，これらにおいては，やはりエンゲルスの言う「自由」が，一つの意味の自由としてとらえられ，これが，「土台」「方法」「保障」とみなされているのである。すると，「土台」「方法」「保障」なしに，「社会的自由」「意欲としての自由」「行動の自由」は得られるか。否。それらを得るためには「土台」「方法」「保障」が必要だ。しかも「土台」「方法」「保障」とは，そもそも「自由」なのである。即ちエンゲルスの言う「自由」が，「社会的自由」その他の獲得のためには重要だ。必然性の洞察に従った行動が，何よりも真先に必要だ。このように展開される危険性があるのである。やはり，手段は手段，大切なのは自由ととらえ，手段自体も自由によって獲得される，このように明確に位置づけることが肝要なのである。

(昭和57年5月20日受理)

(註)

1) Gottfried Stiehler et al., *Freiheit und Gesellschaft, Die Freiheitsauffassung im Marxismus-Leninismus* (Berlin, 1973)(以下 *Freiheit und Gesellschaft* と記す)，岩崎允胤訳,『マルクス主義自由論』(汐文社，1978年)(以下 *Freiheit und Gesellschaft* に続けて，同訳とのみ略記)。本稿では，この著作からの引用文は，同訳書の訳文には必ずしも依らない。
2) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 89. 同訳，82頁。
3) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 90. 同訳，84頁。
4) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 103. 同訳，94-95頁。
5) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 105-106. 同訳，97頁。

6) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 90. 同訳，84頁。
7) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 107. 同訳，98頁。
8) この点については，前稿で詳論した。
9) この点については，前稿第5節参照。
10) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 261–262. 同訳，236–237頁。
11) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 264–265. 同訳，239–240頁。
12) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 267. 同訳，241–242頁。
13) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 265. 同訳，240頁。
14) この点については，前稿第5節参照。
15) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 240. 同訳，219頁。
16) この点は，藤田勇，『社会主義における国家と民主主義』（大月書店，1976年），240頁参照。
17) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 112–113. 同訳，103–104頁。
18) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 186–187. 同訳，171頁。
19) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 184. 同訳，168–169頁。
20) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 251. 同訳，228頁。
21) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 250. 同訳，227頁。
22) *Freiheit und Gesellschaft,* S. 251. 同訳，228頁。
23) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London, 1969), pp. 132–133. 生松敬三他訳，『自由論Ⅱ』（みすず書房，1971年），320–323頁。但し，引用文は，この訳書に依らない場合がある。
24) *Ibid.,* p. 148. 同前訳，347–348頁。
25) *Ibid.,* p. 141. 同前訳，336頁。
26) この点についてのバーリンに対する批判は，C. B. Macpherson, *Democratic Theory* (Oxford, 1973), pp. 104–116. 西尾敬義他訳，『民主主義理論』（青木書店，1978年），174–195頁参照。
27) M. クランストン，『自由』，小松茂夫訳（岩波書店，1976年），60頁。
28) 同前，62頁。
29) バーリン自身の自由論とクランストン自身の自由概念とに対する詳細な批判は，前稿第1–4節で行なわれている。
30) ア・ゲ・ムィスリフチェンコ，『マルクス主義の人間概念』，岩崎允胤訳（大月書店，1977年）。
31) 同前，146頁。
32) 同前，131頁。

33）同前，147頁。
34）同前，149頁。
35）同前，150頁。
36）同前。
37）同前。
38）同前，150−151頁。
39）同前，151頁。
40）同前，152頁。
41）この点については，前稿第3節参照。
42）ムィスリフチェンコ，前掲訳，152頁。
43）同前，153頁。
44）同前。
45）同前。
46）同前，153−154頁。
47）同前，154頁。
48）同前，155頁。
49）同前，157頁。
50）同前，160頁。
51）同前，157頁。
52）同前，158−159頁を見よ。
53）本節では，鰺坂真，『自由について』（大月書店，1981年）を取り上げる。
54）同前，69頁。
55）同前。
56）同前，75頁。
57）秋間実，「マルクス主義哲学的自由論の課題」，『科学と思想』15号。
58）例えば，クランストン，前掲訳，60頁に曰く「『自由』とは，マルクスおよび彼の追随者たちは述べる，『必然性の認識』である」。
59）鰺坂，前掲書，212−213頁。
60）同前，78−82頁。
61）同前，79頁，及び209−210頁。
62）同前，51頁。
63）同前，52頁。
64）この点については，前稿第6節参照。
65）鰺坂氏は，「人民の自由」と対立する自由に，まさにこのような表現を与えている

（鰺坂，前掲書，82頁）。この点は，後で詳論する。

66）同前，78頁。

67）同前，81頁。

68）同前，81－82頁。

69）同前，82－90頁。

70）同前，82頁。

71）同前，226頁。

72）同前，85頁。

73）同前，89頁。

74）同前，223－226頁。

75）同前，83頁。

76）同前，86頁。

77）同前，84頁。

78）同前，87頁。

79）同前，220－221頁。

80）同前，88頁。

81）同前，89頁。

82）同前，87頁。

83）同前，223頁。

84）同前。

85）フリードリヒ・エンゲルス，「反デューリング論」，マルクス・エンゲルス全集第20巻，118頁。

86）同前，288頁。

87）同前，292頁。

88）この点については，前稿第6節参照。

89）林田茂雄，「自由論における形而上学と弁証法」，『唯物論』10号，49頁。

90）同前，52頁。

91）向井俊彦，「歴史の必然性と主体」，『唯物論』7号，63頁。

92）同前，64頁。

93）同前，62頁。

94）粟田賢三，「マルクス主義と現代の自由」，『科学と思想』No. 15，6頁。

95）同前，8頁。

96）中野徹三，『マルクス主義と人間の自由』（青木書店，1977年），50頁。

97）同前，53－54頁。

98) 同前，33頁。
99) 同前，60頁。
100) 同前，61頁。