HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	バーリンの自由論（一）
Author(s)	小川, 晃一
Citation	北大法学論集, 36(1-2), 39-83
Issue Date	1985-09-30
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/16471
Type	bulletin (article)
File Information	36(1-2)_p39-83.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

バーリンの自由論（一）

小川晃一

一

バーリンが「二つの自由概念」を書いたとき、そこで主張しようとしたことは、いくつかに分けて考えられるであろう。まずこれを明らかにしたい。

一。まず最初にあぐべきものは、自由という同じ言葉で指されているが、意味もまたその機能も全く異る――むしろ別の言葉を用いてしまった方がよいくらいな――二つの概念がある。いうまでもなく、一つは「消極的自由」の概念、もう一つは「積極的自由」の概念である。バーリンはこの二つの自由の概念を峻別しようとする。

二。積極的自由は「自己支配」と規定しうるが、この概念はこれと似ている（しかし同じものではない）概念に意味が転化されてゆき、その果てには消極的自由を否定するような危険な役割を現実政治の中で果しがちである。

三。消極的自由も積極的自由もいずれもバーリンは価値あるものとみる。だが、消極的自由は単純で素朴な自由の概

念であり、積極的自由ほど《崇高な》意味への転化などなされることが少ない。それは単純で平凡であるにもかかわらず、というよりまさにそれゆえに、積極的自由以上にさえ重要である。

四。自由の概念は、これと似ている他の概念、「地位の承認」とか、人民の（絶対的）主権（デモクラシー）とかと意味論的に区別さるべきであり、さもなければ、それらは消極的自由を否定する傾向がある。

五。多元主義。消極的自由と積極的自由とは全く別の概念であるが、この二つはまた、平等や正義や友愛など他の価値とは意味論的に全く別の価値・概念である。一般に、価値、人間の目的は多様で、かつすべてが互に矛盾のないものではなく、一方をたてれば、他方が立たず損なわれることのありうるものである。したがって、絶対的な諸要求の間で人間は選択を迫られ、現実において、われわれは選択し決断しながら、それらを適宜組合せ、バランスをとってゆかねばならない。

バーリンは後に書いた『自由論』の「序論」の中では以上の考えを敷えんしたり、さらには新たな考えを提出しさえしていると思われるが、本論文では、本論の中の「自由についての二つの概念」を中心に説明し、それぞれの説明の終りに「序論」で述べられている事を加えてゆきたい。

そののちバーリンの自由の概念、とりわけ消極的自由の概念について検討する。検討は、分析的に、及び思想史的に行うが、とくに分析的な検討に力点をおきたい。政治上の概念がどこまで分析しうるか、どこまで分析的に明らかにしうるかには問題があろう。「社会や政治に関する用語はどうしてもあいまいである。政治学の語彙をあまりに明確なものにしようとする試みは、無益・無用な試みに終るであろう」とバーリンも云う[1]（366）。しかしバーリンが、それ以上分析することが無意味・無用なほど自由の概念の意味を明らかにしたかどうかは別問題である。では、分析はどこまでゆく

と、無意味・無用になるのであろうか。これは実際に分析してみなければわかるまいが、おそらくこういえるであろう。日常よく用いられている言葉使いが基準となるであろうと。日常語の用法は確かに直観的習慣的であり、意識的に必ずしも明確に規定されておらず、したがってこれを明確にしてゆく必要のある場合が多かろう（自由はそうしたものであろう）が、それは、実際的に、かなり正確なものである。したがって、日常語の意識的な規定は、日常の用語法を基礎にしえよう（さもなければ、社会科学の用語の重要な部分は欠けることになろう）し、また、その用語法に基づいてフィードバックされねばなるまい。したがってそれは、日常用語の論理的整理ということ以上にそれほどでるものではなかろう。もちろんそれには、その用語が日常ひんぱんに用いられているという前提がある。自由という言葉は、欧米ではむろんのこと、日本においてもこの前提は十分にみたされているとなしえよう。

二 — 1

バーリンは自由には消極的なものと積極的なものの二つの概念があるとし、この二つの概念は重なるところがあるが、意味的にも機能的にも二つを峻別すべきだと説く。

消極的自由の概念とは、「主体——一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、自分のしたいことをし、自分のありたいものであることを放任されている、あるいは放任されているべき範囲はどのようなものか」(303)という問題に関するものである。一言でいえば、人（々）がしたいと思うことを他人から妨げられずになしうる（範囲）ということになろう。他人から妨げられずになしうる範囲でもあるから、この範囲が広ければ広いほどより自由であることになろう。「自分が主人である領域、主人であるべき領域はどれぐらい広いか」、この広さが問題であ

り、消極的自由の概念はこの広さを現わすものである。(65)

しかし問題は他人から妨害をうけない範囲ということだけであろうか。「序論」ではこういうようになっている。

ある人の消極的自由の範囲は、いわば、どのドアーが、いくつ彼に開かれているか、各ドアーのかなたにどんな見晴しが開けているか、どのくらい開かれているかの函数である。しかしこの図式はあまり推し進めてはならない。というのは、すべてのドアーが等しい価値をもつわけではなく、また、ドアーの外にある道がどんな機会を提供するかは、それぞれ異っているからである。(73)

つまり、消極的自由は、一応、ドアーがどれぐらい開かれているか、その広さ・面積の問題であるとされながら、「すべてのドアーが等しい価値をもつわけではなく」、いわばドアーの《質》の問題が入ってくるために、それはそう簡単に規定できる問題ではないというのである。

特定の環境の下で、総計した自由の増大がいかにして確保されるか、それをいかに配分すべきか……一言にしていえば、ある具体的な場合に、機会を最大限にするにはどうしたらよいかという問題は極めて困難な問題であり、杓子定規で解けるわけがない。(73～74)

他方、積極的自由の概念とは一言でいえば「自己支配」ということであるが、バーリンはこれを次のように説明している。

わたくしは自分の生活や様々の決定をいかなる外的な力にでもなく、私自身に依拠させたいと願う。私は他人のではなく、自分自身の意志行為の道具でありたいと願う。私は客体ではなく、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。わたくしは何ものかであろうとし、なにものでないものではありたくない。決定されるのではなくて、みずから決定を下し、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、まるで自分がものや動物や奴隷――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。……なかんずく私は、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。(319～20)

以上のことが「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」(320)のである。以上のバーリンの説明では積極的自由の観念とはどのようなものかは必ずしも明らかではないが、一言でいえば、それは「自己支配」self-mastery であり、さらにいえば、「私は私自身の主人である」し、「私はいかなるひとの奴隷でもない」ということになる。恐らく、こういってよいであろう、「私に関係することは私自身できめられること」であると。国民が自ら統治する、あるいは国民が統治する者を選ぶデモクラシーも、したがって積極的自由の一形態であるということになる。

積極的自由が消極的自由と異るところは、消極的自由においては他人から妨げられないということが本質的なことであって、他人との関係が問題である。他方、積極的自由の方は自ら事を決定しうるという自己のあり方が問題にされるといってよい。一つは「権威そのものを抑制しようとし、他はその権威をわが手中におかんとする」ものである、ともバーリンはいっている。この二つは「人生の目的に対する二つの全く相異る、和解せしめ難い態度」であって、しかも「両者それぞれの要求はいずれも絶対的な要求」である。いずれとも「同等の権利をもつ究極的価値」なのである。(381)

これは、「積極的」な――自己支配という――意味における自由の信奉者たちの目標のほとんど対極に位置するものである。前者〔「消極的」自由の信奉者〕は権威そのものを抑制しようと欲し、後者はその権威をわが手中におかんとする。これが基本的な争点である。それは、一つの概念についての二つの異った解釈というのではなく、人生の目的に対する二つの全く相異る、和解せしめ難い態度なのである。たとえ実際上はしばしば、この両者を妥協せしめることが不可欠だとしても、このことははっきりと認めた方がよい。なぜなら、両者それぞれの要求は絶対的な要求なのであるから。その要求はいずれも完全に満足せしめえないものである。けれども、そのそれぞれが

満足させることを求めているところのものは、歴史的にも道徳的にも、人類の最深・最大の関心事のうちにあって同等の権利をもつ究極的な価値なのだということを認めないものは、社会及び道徳の理解における重大な欠陥なのである。(380～81)

この二つの概念は相互にあまり違いがないようにみえるかもしれない。しかし、ごく近接したところにある二つの概念もそれぞれ異った方向に展開され、最後には両者が直接衝突するところまでゆく。

ひとが自分自身の主人であることに存する自由と、私が自分のする選択を他人から妨げられないことに存する自由とは、文字面では相互にたいした論理的な違いのない概念であるようにみえ、ただ同じことを消極的にいっているか積極的にいっているかのいい表し方の違いがあるにすぎないと思われるかもしれない。けれども、この自由の「積極的」観念と「消極的」観念とはそれぞれ異った方向に展開され、最後には両者が直接衝突するところまでゆく。(320)

積極的自由の概念はすぐ後に述べるように、これに似た様々の意味がこれに加えられ易く、やがて、はじめには思いもかけなかった意味の概念に転化され、思いもかけなかった役割を荷負わされるようになり、消極的自由を否定しさえしてしまうようになる。バーリンはこのこともあって、二つの自由の概念は峻別されねばならないと考える。二つは権威に対する全く別の態度、「人生に対する二つの全く相異る、和解せしめ難い態度」を現わすものなのである。

二―2

「自己支配」と規定される積極的自由の概念は、似ている――が、同じものではない、といえよう――意味の他の概念に接続され易く、あるいは《少しずつ》意味の転化が行われ易く、このためそれは自由、とくに消極的自由を否定してしまうという危険な役割を果すことがある。

「自己支配」としての積極的自由は、自己を抑制することによって――意味転化がなされないままでも――消極的自由を狭め、否定することもありうる。それは、外部の世界に障害が多いとき、自分の欲望や行動の目標を縮小したり抑制したりして、束縛感を鎮め、安心立命するのである。それは自己否定の一つであり、自己支配によって、外的障害に妨げられがちの欲望や目標を自制し、さらにはこの抑制感さえなくし、そうした欲望なしで自然に生きられるようにするのである（《東洋的》といえようか）。

わたくしは自分に実現できないと知っている欲望から自分を解放せねばならない。わたくしは自分の王国を支配する主人でありたいと願う。しかしその国境線は長く、攻撃を蒙り易い。だからこの攻撃をうけやすい範囲を縮小し除去するために、国境線を狭めねばならない。……確実に手に入れることができると考えられないものを追い求めることはすまいと心に決める。……わたくしはもはや財産に愛着を示さず、投獄されているか否かを意に介さず、自分のなかの自然的情愛を圧殺してしまっていたとすれば、その暴君もわたくしをその意志に従わせることはできない。(325～26)

こうした考えは、禁欲主義者、静寂主義者、ストア派の哲人、仏教の賢者たちの「伝統的な自己解放」のやり方であった。

ところで、こうして内なる一定の欲求を抑制する場合、抑制する方の自我を《真の》自我とみ、「みずからをこの支配者と同一視」(327)するようになるかもしれない。ここでは欲望は除去されないまでも、《真の》自己によって支配されることになる。つまり「自律的」なのである。「わたくしは自律的であるがゆえに、また自律的である限りにおいて、自由」となるといわれる(328)。ここでは自由は「自律」と同じになる。

わたくしは法則に従う。けれどもわたくしは自分の強制されざる自我のうえにこの法則を課したのであり、いいかえればその自我のうちにこの法則を見出したのである。自由は服従である。しかしこれは「われわれがわれわれ自身に命ずる法則に対する服従」であって、

なんびとも自分自身を奴隷とするわけにはゆかない。（同）

外的障害があるとき、それにぶつかるような欲望をもたないこと、あるいは外的障害の有無に関係のない欲求しかもたないこと、これは、そうすることが《真の自己》の支配であり、自由であるという主張、「自律」に転化する。いわばカント的な自由の観念＝自律に転化するのである。「この学説が個人に適用された場合、そこからカントのような人々の考え、つまり自由を欲望の除去とまではいわないにしても、欲望への抵抗および欲望の支配と同一視するという考え方までは、それほど大きな距離があるわけではない」（327）。つまり、カント的自由の観念＝自律は、外的障害のあるところにはあえて進むことをしないとか、あるいは個人の内部にとじこもることとかと、なんら矛盾しないし、バーリンによれば近い距離にあるという。少なくとも二つは結びつき易い。(2)

真の自我という内なる砦に逃げこんだ理性的賢者の概念がその個人主義的形態において現われてくるのは、ただ外部の世界がとくに圧制的で残虐かつ不正であることが明らかになったときのみであるかにみえるということは、おそらく一言ふれておくだけの価値はあるであろう。（333）

自己支配としての自由は、それ自体人間の本質に属する、という観念を生ぜしめ易いが、更にそこからは、情念を支配する理性的な自我は真の自我であり、情念に支配されている自我は真の自我ではない、という観念が生れてくる。意味転化のきっかけは、支配する自我と支配せしめられ服従される自我との区別である。前の自我は、理性とか、「より高次の本性」とか、「真の」、「自律的な」自我、「最善の」自我とかいったものと同一化され、後のものは、非合理的な欲望とか「低次の」本性とか、「経験的な」自我とかとされる。したがって自己支配とは、真の自我による――そうではない――経験的自我の抑制、あるいは低次の本性を克服して真の自己を実現することとされる。こうした自我の区別

によって自己支配は大きな意味転換を進めるのである。

ところでこの支配する自我は、理性とか、「より高次の本性」とか、また結局は自我を満足させるであろうところのものを目ざし計算する自我とか、「真実の」、「理想的」の、「自律的」な自我、さらには「最善」の自我とかいったものとさまざまに同一化されてくる。そしてこの支配する自我は、非合理的な衝動や制御できない欲望、わたくしの「低次」の本性、直接的な快楽の追求と対置される。(321)

そしてやがて、「この二つの自我はさらに大きなギャップによってへだてられたものとして説明されること」になる(同)。例えば真の自我は「個人的な自我よりももっと広大なもの」というようにである。

バーリンが積極的自由の観念の意味転化と消極的自由の否定のプロセスを描いたとき、彼はファシズムや共産主義などの全体主義の生成という強烈な現実の経験を背景にしていたであろう。確かに、意味転化の《理論的》プロセスは、イギリス形而上学派によって示唆されたところが多かったに違いない。少なくともそれはこのプロセスの原型の一つであったろう。バーリンは、「わたくしを一個の奴隷と化すところの《低級》な本能、情念、欲望などをとり除き、抑圧しなければならぬ。同様にして……社会における高次の要素……は、社会の非理性的な部分を理性的ならしめるために強制を加えても差支えない。なぜなら——と、ヘーゲルやブラッドレーやボーザンケットはしばしば確信した——理性的なるひとに服従することは、われわれがわれわれ自身に服従することなのだから」といい、ここでヘーゲルとともに、イギリス形而上学派のブラッドレーやボーザンケットをあげている。[3] しかし——彼がとくに頭においている哲学者はフィヒテやヘーゲル(それにカントも)たちドイツの哲学者であるかもしれないが——カバーされる範囲はずっと広い。

後期のフィヒテ、またヘーゲル、その後ではマルクスや実証主義者〔例えばコント〕から最近のナショナリスト、あるいは共産主義者

に到る……。(355)

ところで、ここで注意しておくべきことは、バーリンのいう意味転化は、論理必然的なプロセスではなく、論理的には《飛躍》であるということである。一見似ている観念の間で、《飛躍》によって橋渡しがなされるのである。バーリンの言葉によれば、意味転化は「魔術的な変換あるいは奇術（ウイリアム・ジェームズの言葉）」(324) なのである。

意味転化の第二番目（自己実現）は、「批判的理性」によって、もの事の必然性、つまり真の現実（その必然性）や原理・理想を完全に認識し、これを内面化すること、いわば「理性による解放という積極的学説」(341) である。つまり、無知によって一見自分を束縛するかにみえるもの――制度とか歴史とか等――を真に理解し、これを内面化することによって、真の自己を実現せしめようとするのである。

規則は、もしわたくしが自覚的にそれを自分に課し、それを理解して自由に受けとるのであるならば、それが自分によって発案されたものであろうと、他人の考案によるものであろうと、理性的なものである限り、つまり事物の必然性に合致するものである限り、わたくしを抑圧し隷従させることはない。なにゆえ事物がそうあらねばならないことを理解することは、事物がまさしくそのようにあることを意志することである。(340)

こういう考え方は、スピノザから、ヘーゲルの最新の（時としては無自覚な）弟子たちにいたる啓蒙的合理主義者によって述べられたこととも、「活力学説的な社会生活のモデルを提供して古い機械説的モデルに代えた」(338) ヘルダーやヘーゲルやマルクスによって述べられたこととも、原理的には同じである。

第三に（「サラストロの神殿」）、以上のような考えは、単に人間の内面生活、あるいは個人の生活のみならず、やがて社会の他の成員たちとの関係において適用されるようになる。わたくしは真の自我の命ずるままに生きたいと思う、

が、他の人々もまたそうでなければならない、とこう考えるのはしごく当然であろうから。その《論理》は普通こうである。もし「いかなる問題にも一つの、ただ一つの真の解答がなければならない」とし、ある人たちがそうした解答を発見しているとするならば、他の同じく理性的な人々も同じ結論に達するはずであって、そこにある不一致は解消できる。ただ教育のない非理性的な者のみがこれを認識できないが、彼らも教育されるならば、同じような結論に達するはずである。彼らはそう教育されるよう強制されねばならないし、彼らの逸脱的行動は強制的に抑制されねばならないと。

こうした見解の源流がルソーにあることは、フランス革命以来の多くの思想家が知っていた。「フランス革命は、すべての大革命と同じように、少なくともそのジャコバン的形態においては、まさしく国民としての解放を感じたフランス人の総体において集団的自己支配という《積極的》自由への欲求が爆発したものであった」(374)。ルソーは、厳格な理想的民主国家が個々人の恣意を厳しくしめだすものであることを説いてやまなかった。彼は「自由の法は圧制の軛よりもはるかに峻厳なものであることが明らかになるだろう、と誇らかに語っていた」のだ(同)。

ルソーの云う自由は、ある一定の領域内で干渉をうけないという個人の《消極的》自由ではなく、一社会の十余の資格ある全成員――そのうちのある成員ではなく――が公的権力を分けもつことであった。この公的権力はあらゆる市民の生活のいかなる局面にも干渉する権利を与えられている。一九世紀前半の自由主義者たちは、この《積極的》な意味における自由は、自分たちが神聖視しているすべての《消極的》自由を容易に破壊してしまうであろうことを、正しく見通していた。人民の主権は個々人の主権を容易に破壊しうるであろうことを指摘していたのだ。(同)

「序論」ではこういわれている。

それはともあれ、当然のごとく、《高次の》自我は、制度、教会、国民、人種、国家、階級、文化、政党と同一視されるようになり、あるいは一般意志、共通の福祉、社会の革新的勢力、最も進歩的な階級の前衛、《天与の使命》というような漠然としたものと自然に同

一視されてしまった。私の考えでは、当初自由の理論として始ったものが、そうしたプロセスの間にやがて権威の理論、ときとして抑圧の理論に変り、そして現代あまりにも見慣れた現象だが、専制政治のお気にいりの武器となってしまった（66）。

バーリンは、こうして自己支配としての自由の積極的観念が意味の転化のプロセスをたどり、全体主義――共産主義的なものであれ、ファシスト的なものであれ――に到り、自由、とりわけ消極的自由を削減し、やがてこれを否定することにさえなる、と述べるのである。

二―3

バーリンが主張する第三の点は、積極的自由も消極的自由に劣らずに重要なものであるが、消極的自由、この単純で平凡にみえる自由は、人間において基本的なものであり、より貴重でさえあるということである。それは「きわめて広範にうけいれられているとともに、また人間の実際の本性にきわめて深く根づいており、今日までのところ、ひとりの正常な人間が思い描かれるときにその本質的部分をなすもの」（378）である。消極的自由は人間の基本的な要求であり、「それ自体価値あるもの」なのである。

ひとりの人間が正常であるという場合、わたくしの意味していることの一部には、その人が激変のためにめまいを覚えることなしに、これらの規則〔歴史上長くうけいれられた、人間がその内側を侵されてはならない境界線を定めた規則〕を簡単に破ることはできないということが含まれている。（380）

消極的自由は核となる二つの原理に支えられてきた。一つは権力ではなくて権利のみが絶対的なものとみられること、

もう一つは、人間がその内部を侵されてはならない境界線は「人為的にひかれたものではなく、歴史上ながくうけいれられてきた規則」によって定められたものであるということである。

ある人が裁判もなしに有罪であると宣告されたり、ある反動的な法律によって罰せられたりするとき、また子供にその両親を告発せよと命ぜられたり、友人同志が互に裏切るようにと命ぜられたり、兵士たちが野蛮・残忍な方法を用いよと命ぜられたり……そんなときに破られるのがまさしくこの規則なのである。……それは、あるひとの意志を他人に押しつけることへの絶対的な防壁というものの——法律にはかかわりのない——道徳的な正当性が認められていることから生ずる。(380)

情熱のこもったこの文には侵すべからざる自由へのバーリンの深い信念が現われている。この信念は、長い歴史の中から生み出された人間の基本的要求を現わすものとされている。彼は歴史の重みをきわめて重くみる思想家なのである。

私がこれを擬経験的なものというのは、地球上の大部分にわたり、また記録された歴史の極めて長い時代にわたって、生活と思考とを支配してきた概念やカテゴリーは、これを超越してしまうことがなかなか困難であるし、またそうすることが現に不可能だからである。このいみで、それらは変り易く意のままになる自然科学の構成物や仮説とは違っている。(81)

長い時代にわたって、生活と思考とを支配してきた概念やカテゴリーは、これを超越することはむずかしく、現実に不可能だということ、これは、バーリンの基本的観念といってよい。(4)

またバーリンは、消極的自由が積極的自由よりも、「より真実で、より人間味のある理想」であるよう思われるという(389)。より真実である、というのは、それが、

人間の目標は多数であり、そのすべてが同一単位で測りうるものではなく、相互にたえず競いあっているという事実を認めているからである。(同)

また、「人間味がある」というのは、それが、

ある高遠な、とりとめのない理想の名において、人間から、かれらの人間としての生活に欠かしえないと思われる多くのものを奪い去ることをしないからである。(同)

バーリンはここで、消極的自由は、一つは、価値の多元性を認めており、もう一つは、積極的自由においてしばしばあるように、「とりとめもない理想」(意味転化を通じて)のために、本来の自由や、そのほか人間の生活に欠かしえないと思われるものを抑圧し否定してしまうことがない、というのである。

消極的自由が「より真実で、より人間味のある理想」であるという箇所は、消極的自由を――ソフトであるが――最も強く弁護するものであり、このため、現に多くの人々によって「《積極的》自由に対して《消極的》自由を無条件に弁護したものと広くうけとられた」のである(89)。しかしながら、バーリンにとって、積極的自由は、「それ自体価値あるもの」であるし、その価値において消極的自由に劣るものではない。[5]「序論」で彼はこう弁護している。

「誰によって私は支配さるべきであるか」という問いに対する答えとしての《積極的》自由は、普遍的に妥当な目標である。どうしてこのことや、これについで次に出てくる命題を私が疑っていると思われたのか理解できない。この命題とは、デモクラティックな自治というものは、人間には基本的に必要なものであり、消極的自由その他どのような目標の要請と衝突しようがすまいが、それ自体価値あるものである……。(71)

他方、バーリンは、消極的自由が自由を削減しないものではない、ともいっている。というより、このことはバーリ

ンにとって、いうまでもないことなのであり、あらためて力説する必要のないことであった。消極的自由は社会的ダーヴィニズムと結びついて、現に多くの人々の自由を削減してきた。このことに目をつむることはできない(68)。が、バーリンが着眼したいとするのは、そのことではなくて、自由の意味の転化の可能性と、現実のその帰結である。「積極的自由の観念が反対物——権威の物神化——に転化することは現実に起ったし、それが長い間現代の最も見慣れた憂うつな現象の一つになっている」という。意味転化がどのくらい不可避的なものかはともかく、現にそれは起った。これに対し、消極的自由の方はそうした意味転化があまり起らなかった、起ったとしてもそのもともとの姿を失いつくすことはなかった。

私がいいたいのは、消極的自由の信条は、最も陰険な形をした《積極的》自由のチャンピオンたちが自分の信条を弁護するのによく使うような見せかけの議論や詐術によって弁護されたり偽装されたりすることがはるかに少なかったということである。(68)

消極的自由の観念の方は、抑制のない場合破滅的な結果に陥ることがあるかもしれないが、それでも、もとの意味から離れて晦渋な哲学になってしまったことがなく、「なお本来の罪のない起源がもつ連想を利用しうる」(71)のである。破滅的な結末を生ぜしめても、それを生ぜしめているものが何かは、その観念の単純明快さによって識別がつき、したがって処方も構し易いというのであろう。

二—4

自由に類似の観念と自由との意味論的区別と、その実際的重要性。バーリンは自由と似ている他の概念を自由と区別する。一つは「地位の承認」との区別である。つまり、自分の属する社会から一人前の人間として扱ってもらえるよう

につとめること、たとえ自分の行為が攻撃され、そのために罰せられるとしても、それは、そうした行為をなすだけの一人前の人間として扱われていることの証しであり、それゆえに自分が存在することを感知できる、とこういう状態、それを求めることが「地位の追求」である（262）。自分の存在を社会から認められるということ、これは、「強制をうけないこと、勝手な拘留とか虐待とか行動の機会の剝奪とかから免れる」というような消極的観念とは別のものである。

「地位の承認」への要求は人が社会的存在であることの強調による。「わたくしの個人的な自我は、他人との関係から切り離しうるものではないし、またわたくしに対する他の人々の態度いかんによる私の属性から切り離せるものではない」（同）。私がどのような存在であるかは、私に対する人々の態度いかんにかかってくることになる。ところで、そのように自分の存在を規定するような人々とはどのような人たちなのであろうか。「私をそのように認めてくれ、それによって私が何ものかであるという感覚を与えてくれる人々」はどういう人たちなのであろうか。それは、当然に、「歴史的、道徳的、経済的、また恐らくは民族的に自分がそこに属していると考えられる社会の成員のみである」（362）。

こうすると、自分の属する集団の人々から自分の存在を認めてもらうため、そのあまり、人々は自分の消極的自由を捨ててまで、さらに一層集団に一体化しようとするであろう。

たとえ自分の社会の諸成員の手によって「消極的」自由の獲得が妨げられるにしても、彼らがわたくしと同じ集団の成員であり、わたくしが彼らを理解するように、彼らがわたくしを理解してくれるというのであれば、この理解はわたくしの中に、自分もこの世界においてなにものかであるのだという感覚を生みだすわけである。（364～65）

もし自分が属している集団が他から十分顧慮されていないと感ずるならば、「私は自分の階級全体、国民全体、民族全体あるいは同業者全体の解放を願い求めることになろう」（364）。もしこの集団がしいたげられた存在であるなら、ま

すます集団への同化は強まり、消極的自由は軽視されるであろう。戦後解放されたアジア・アフリカ諸国の人たちは、今日国家の成員によって手荒く扱われているが、それでも、「外部からの慎重・公正・上品・善意の行政官によって統治されていたときよりも不平」をいわない。それは以上の理由によるという(365)。この理由は、自由の要求ではないし、平等の要求でもない。

一般に被抑圧階級あるいは被抑圧国民が要求するものとは、たんにその成員の妨げられることなき行動の自由といったものではなく、またなによりもまず社会的あるいは経済的な機会の平等であるわけでもない。ましてや、理性的な立法者によって考えだされた摩擦のない有機体的国家内にある地位が割り当てられることでもない。彼らが欲しているのは……それ自身の意志をもち、その意志にしたがって行為しようとする一個の実在として(彼らの階級、国民、皮膚の色、民族を)認めてほしいということ、ただそれだけなのである。(362～63)

「あるもの、あるひとを近寄せないでおくという」消極的及び積極的自由の観念と、承認への要求とは全く違ったものである。後者は「結合、より緊密な理解、利害の統合、……への欲求」であり、自由の要求ではない。自由への欲求と地位の渇望との混同、とりわけ自分が――個人レベルではなく――「社会全体」と同一化され、「社会的自己支配という観念と同一視されることによって、いっそう混乱が生じ」てくる(367)。独裁者の権威の下におりながら、解放され自由であると主張するようになる。集団による成員の統制や訓練は、自己訓練、自発的自己統制にほかならぬこととなり、個々の行為者も《自由》であることになる。こうして地位の承認の要求は自由と混同され易い。それは「自分の人格にあまりに低い価値しか与えられることがないようにとの欲求、自分の人格が自律的・独創的な《真正の》行動のできないものとみられたくないという欲求」であり、「自分の階級なり集団なり国民なりの《人格》を主張したいという願望」なのだ(369)。こうした欲求や願望は、消極的自由のそれとは異ろう。が他面、自己支配としての積極的自由とはなにがしか判然と区分しえない共通のものがある。人々は「兄弟的関係や社会的連帯という言葉、ならびに自由と

いう言葉の《積極的》意味の内包のいく分かを意味し伝達するような言葉を用いることによって、自由の混合形態として記述」(370) しうる何ものかがある。この「自由の混合形態」は、今日「他のいかなるものよりも顕著な理想」となっているという。しかもこの理想の追求において、人々は消極的自由を殺してしまう。

自由のために戦った人々は一般に自分たち自身、あるいは自分たちの代表によって統治される権利のために戦ったのだ――必要とあらばその統治は、スパルタのように、ほとんど個人的自由を伴わぬ峻厳な統治であってもかまわない、ただその集団生活の立法や行政に自分たちが参画できる……ものでなければならない……。(372)

バーリンがもう一つ自由と区別しようとした類似の概念は、人民の（絶対的な）主権あるいはデモクラシーである。

ルソーのいう自由は、ある一定の領域内で干渉をうけないという個人の「消極的」自由ではなく、一社会の十余の資格ある全成員が公的権力を分けもつことであった。この公的権力はあらゆる市民の生活のいかなる局面にも干渉する権利を与えられている。(374)

この自由が消極的自由と区別されることは、いまや《常識》であるし、それが消極的自由をしばしば抑圧するものであることも明らかであって、ここではバーリンの叙述を繰返すことはしない。[6] バーリン自身、二つのタイプの葛藤はすでに一九世紀前半バンジャマン・コンスタンによってはっきりと表現されているとしている。コンスタンは、「民衆の政府によって押し潰されるか、君主によってそうされるか、あるいは一連の抑圧的な法律によってなのかということ、この違いをどうしてそれほど考える必要があろうか」(375) と問うほどであったのだ。

「自由の二つの概念」においてバーリンがとりあげなかった区別で、後「序論」でかなり力点をおいてとりあげるようになったものに、自由とその条件との区別がある。即ち、自由の《定義》と、自由を可能にし豊かにする条件の区別であり、後者は例えば貧困からの「自由」[7] とか技術の進歩とかである。この区別は自由について論ずる際、きわめて重

要であり、自由の概念をより純粋にし、それを一層明確なものにしえよう。だが、この区別が明示されるようになったのは「序論」においてであり、ここでは説明をせず、バーリンの批判のところで紹介したい。

二 — 5

多元主義と一元論(モニズム)の否定。バーリンは、人間すべてのものがただ一つの至高の価値を抱き、コスモスはこの価値を中心に調和的に配列されうるものであるという考えに反対する。この彼の考えを要約すればつぎのごとくである。人間すべてのものはただ一つの目的、即ち理性的な自己支配という目的をもつということ、あらゆる理性的な存在者の目的は必然的に一つの普遍的で調和的な型に配列されねばならず、しかもこれはある人が他の人よりもより明確に識別しうるものであるということ、一切の葛藤、したがってすべての《悲劇》は、ただ単に理性と非理性的なものとの衝突にのみ由来し、この衝突は原理的には避けることのできるものであり、理性的存在には起りえないものだということ、すべての人間が理性的になってしまえば、彼らはすべて、同一のものである自身の本性の理性的な法に服するであろう、かくて彼らは完全に遵法的で、同時に自由な存在となるであろうということ、こうした《一元論的》考え、これをバーリンは否定する(258～59)。

バーリンは確かに自由をきわめて高く評価する。「序論」の中では、「自由そのものにはどんな価値があるのか」、またより具体的に、自由とは「人間の基本的な要請への答えなのであろうか、それとも単にほかの基本的な要請の前提にすぎないのであろうか」と問う。これに対して彼は、自由とは人間の基本的な要求であるとして、次のようにいう。

自由それ自体を価値ありと考えた人びとは、他人に選択されるのではなく、自ら選択する自由を、人間を人間たらしめる不可譲の要素であると信じた。そしてこの信念がつぎの二つの積極的な要求の根底にあるのだ。一つは自分の属している社会の法や慣習について発言する権利、今一つは自分自身が主人である一定の領域、すなわち、自分の行動について、組織された社会の存続に抵触しない限り、誰にも説明する必要のない《消極的》領域を、必要とあらば人工的に切り分けて、与えられることを求める要求である。(91)

自由、とりわけ消極的自由は、人にその理由を何ら説明しないで求めうる人間の根本的な要求なのだ。つまり、自由はそれ自体価値であり、ほかの基本的な価値の《手段》ととらるべきものではあるまいというのである。[8]

他方、バーリンは、自由が《唯我独尊》的な価値、あるいはもろもろの価値の上にあり、それらのものを統括しさえする価値であるとは考えない。このことは「二つの自由」の終節「一と多」で扱われているが、「序論」では特に力説されている。自由は他のいくつかの価値とともに、多元的な価値の一つに《すぎない》のである。

個人の自由の境界について私が主張していることは、どのような意味での自由も絶対的な意味で不可侵であり、自足的なものと云おうとしているのだととってはいけない。(92)

ところで、消極的自由と積極的自由とが、同じ自由という言葉があてられているとしても二つは全く別のものとされたように、自由そのものは、平等や正義や友愛などの価値とは全く別の価値である。こういいかえてもよい。平等や正義や友愛などは、自由とともに、自由とは独立した、またそれぞれが独立した価値として重んぜられるべきものであると。実際彼の価値論は多元主義的なものである。即ち、もろもろの価値——究極的価値——は相互に他に還元しえない独立のものであって、すべての価値が相互に調和的に統一されるものではなく、どの価値も他の諸価値を《系》として導いたり調和的に統合せしめたりしうるものではないということである。彼の見解の特徴は、自由とか平等とか友愛と

か正義とかの価値がすべて調和的で、相互に他を助長し合ったり、あるいはそれらが一つの価値に収約・還元されうるということはなく、逆に、しばしば相互に対立し、一方をとれば他方はそれだけぎせいになる、という関係のものであるということにある。彼は、「古くからの信仰」であり、「人々が信じてきたすべての積極的価値は、最後には矛盾することはなく、おそらく相互に必要とし合うものであるという確信」(382) を拒否するのである。

「自然は、真理、幸福、徳を断ち難い鎖で互いに結びつけている」と、この信念に生きた最上の人の一人はいい、自由、平等、正義についても同じような言葉を語った。しかし、はたしてこれは真理であろうか。(382)

価値というものは多元的なものであり、相互に独立し合っている。したがって、ある価値の実現のため他の価値がぎせいにされないですむということはめったに考えられない。人間は多くの場合、価値間の対立の意識なしですましているし、このことはコモンセンスに反しているとはいえない。がしかし、価値間の対立や矛盾の意識をもつということは人間の《病理》を現わすものではなく、かえってノーマルなことを示す。人間は鋭く価値を意識するならば、価値の間の葛藤を意識せざるをえず、したがってあい葛藤する価値の間のバランスについて選択と決断を迫られることになる。このバランスについて選択と決断をするということは、人間の宿命なのである。

人間の目的が多数であり、そのすべてが原理的には相互に矛盾のないものではありえないとするならば、衝突・葛藤の可能性——悲劇の可能性——が、個人的にも社会的にも、人間の生活から完全に除去されることはありえない。そうとすれば、絶対的諸要求の間での選択を余ぎなくされるという事態は、人間の状態の不可避的な特徴ということになる。(385)

価値の衝突・葛藤が完全に除去されることがありえないとすれば、人間はいずれは「絶対的諸要求の間での選択を余ぎなくされる」のであり、これが人間の状態の本質なのである。

ここで述べた価値の多元性と価値の衝突の不可避性の観念は、自由論に勝るとも劣らないほど、バーリンが社会・政治論に貢献した点であるといってよかろう。

三

バーリンの自由についての考えを、最も問題になりそうなもの三つ（ないし四つ）の点から検討してみたい。

㈠　消極的自由の観念はバーリンがそう考えているほど単純明快なものであろうか。

㈡　消極的自由の観念は、積極的自由の観念と違い、意味転換がなされないだろうか。

㈢　自由とその他の価値との区別。

㈣　バーリンは、消極的自由が古代にはなく、近代になってはじめて生れてきたとしている（60～62）と思われるが、中世においてはどうであったかには全くといってよいほどふれていない。[9] われわれは中世において libertas なる言葉がよく用いられたことを知っている。最後にこれを検討してみたい。

バーリンは、消極的自由の観念が素朴で、単純明快だと考えているように思われるが、はたしてそうであろうか。消極的自由とは、「いかなる他人からの干渉もうけずに、自分のしたいことをし、自分のありたいと思うものであることを放任されている、あるいは放任されているべき範囲」のことである（これは日常語の用法に近いであろう。今後これを簡単に、「他人から妨害をうけずにしたいことをなしうること」ということにする）。[10] とすると、まずここには、重要な二つの意味が含まれていると思われる。即ち、

一、他人から妨害をうけないこと。[11]
二、したいことをなしうること。[12]

このうちの前者（他人から妨害をうけないこと）に力点をおけば、それはホッブスやベンタムの自由の観念に非常に近くなる。

自由とは、（ほんらいは）反対（ポジション）の欠如をあらわし（反対とわたくしがいうのは、運動の外的障害のいみである）、それは非理性的な非生物的な被造物についても、理性的なものについてと同じく用いることができる。なぜなら、どんなものでも、しばられたりかこまれたりして、ある外的物体の反対によって決定された一定の空間のなかしか動けなければ、それはそれ以上に行く自由をもたない、とわれわれはいうからである。すべての生ける被造物については、それが壁や鎖で監禁されたり拘束されたりしている場合にわれわれはそういうのだし、また水の場合には、それが堤防や容器によってその中に保持され、そうでなければ、より大きな空間に広がるだろうという場合に、われわれはそれらのものがそういう外的障害がないときに動くように、動く自由をもたないというのを常とする。[13]

バーリンは、彼の自由の観念がホッブスやベンタムのそれに近いとし、法は常に「足かせ」であるとか、「すべての法は自由をおかす」とかという彼らの言葉に賛意を表している（308～75）。

第一の意味が消極的自由の外的な人的環境＝機会を現わすとして、問題は、「したいことをなしうる」ということがこれにどのような重みをもって関係してくるかである。バーリンは確かに消極的自由の規定にこの第二の意味をいれている。実際、ホッブスでさえ、人間の自由については、単に「反対の欠如」とだけいっているわけではなく、「本来の一般にうけいれられている言葉の意味」によれば、「自由人とは、彼の強さと力によって彼がなしうるものごとの中で、彼がする意志をもつもの事を行うのを妨げられぬ人」であるとしている。[14] では、もし自由が「したいことをなす」のに妨害がないというのであれば、これと《反対に》、次の場合はどうであろうか。

(1)、したいと思わないことに、障害がない場合。

(2)、したいと思わないことに、障害がある場合。

人はこれらの場合自由であるといえるであろうか。(1)の場合は、論理的意味はとにかく、結果的には比較的答えがだし易く、恐らく自由であるということになりそうである。問題になるのは(2)の場合である。もし「したいと思うこと」とか、「したいと思わないこと」とかが重要で、外的障害の有無と同じくらい自由の概念に決定的であるとするなら、人はこの場合にも自由であるともなしえよう。そうではなく、外的障害の有無の方がずっと重要であるとするならば、この場合には自由はないとせねばならないであろう。バーリンはこの問題を正面から論じていない。

バーリンは、自由の規定において、外的障害の有無に力点をおき、「したいと思うことをなしうる」の方はあまり考慮していないように思われる。したがって、(1)の場合はもちろん自由があるとしようが、(2)の場合に（も）自由がないと答えそうである。にもかかわらず、彼は「したいことをなしうる」をはずすことをしない。そればかりか、「序論」では彼は表現法をかえたいとしていう（56）。「私は初版で、人間の欲求の充足に対して障害がないこと、これを自由とみて論を進めた」とし、「これが、自由という言葉を用いる場合、普通の、おそらくは最も普通の意味である」といいながら、こうした表現が「私の立場をよく表現しているとはいえない」として次のようにいいかえている。（消極的）自由とは、「可能な選択や活動に障害がないこと――人が歩もうと決意している道に障害がないこと――をも含む」と（58）。

私が使用する意味での自由は、単に欲求不満がない（それは欲望を殺すことによってもえられよう）というだけに終るのではなく、可能な選択や活動に障害がないこと――人が歩もうと決意しうる道に障害が存在しないこと――をも含むのである。こうした自由は、究極には、私が少しでも歩もうとするかどうか、どれぐらい歩もうとするかによるのではなく、どれぐらい多くのドアーが開かれているか、どれぐらい広く開かれているか、またそれが私の生活にどれぐらい相対的な重要性をもっているかに依るのである。また、私の社会的・

政治的自由の範囲は、現になしている選択ばかりではなく、私がなすかもしれぬ潜在的な選擇――私がもしそれを選んだ場合に行動する方向――に障害がない範囲ということになる。(同)

現になしている選択のみでなく、「潜在的な選択」にも障害がない場合に、自由があるといいうるとして、欲求を人の直接的な欲求以上に広げ、欲求をより普遍化し、《客観化》するが、やはり欲求というカテゴリーは落していない。実際、バーリンはここで、消極的自由の問題は、ドアーがいくつ開かれているかという量の問題だけではなく、開かれているドアーが「私の生活にどれぐらい相対的な重要性をもっているかに依る」といっている。さらにいう。

私のこれまでの立場を要約しよう。ある人の消極的自由の範囲は、いわばどのドアーが、いくつ彼に開かれているか、各ドアーのかなたにどんな見晴しが開けているか、どれくらい開かれているか、の函数である。しかしこの図式はあまり推し進めてはならない。というのは、すべてのドアーが等しい価値をもつわけではなく、またドアーの外にある道がどんな機会を提供するかは、それぞれ異っているからである。(73)

「すべてのドアーが等しい価値をもつのではない」ともいっている。これがどのような意味をもつのかそれほど明らかではないが、ドアーにも価値の違いがあり、それはドアーがどのような道に通じ、どのような機会を提供するかにかかっている、開かれているドアーを通って何がえられるかによってドアーの価値、ドアーが開かれていること(自由)の価値がきまってくる、ということであろう。[15] 開かれているドアーも、したいと強く思っている方向のものであればあるほどより自由であると感ぜられないであろうか。バーリンは、消極的自由の範囲は、ドアーがいくつ開かれているかの量の問題だけではなく、各ドアーのかなたにどんな見晴しが開かれているか、どんな道に向って開かれているかに依存し、それによって開かれているドアーの価値がきまってくるというのだ。開かれているドアーの価値とは、なんらかのものにとっての自由の価値なのであろうか。それとも、《より(多く)自由》であるということなのであろうか。バ

ーリンは、単に外的障害のない面積の問題（開かれているドアーの数）ではないとしているように思われるが、では面積以外に、何が、どう問題になるのであろうか。「したいことをなしうること」はどう位置づけられるのであろうか。バーリンはこのことについて動揺しつつ、外的妨害の不存在の方に力点を移してしまっているのではあるまいか。そう推測できる証拠はいくつかある。[16]

バーリンは「したいと思うことをなしうる」の方は真正面から検討することをしなかった。したがってまた「したいと思わないこと」に、障害がない場合、あるいは障害がある場合」について検討をしなかった。恐らく、日常語においても、「したいと思わないこと」について、自由があるとかないとかという問いはあまりせず、「したいと思うこと」について妨害があるかどうかを問題にするだけであろう。自由かどうかをみるのに、「したいと思わないこと」については、日常語では関心がもたれないに違いない。ということは、日常語の性質からいって――実際生活においてあまり役に立たない言葉は淘汰される――自由という言葉は「したいと思うこと」についてのみ問題にされ、「したいと思わないこと」については関係がない、とされているのであろう。自由というものが人間的な概念であるとすれば、およそ人間の行動が向いそうもない方向について、自由があるかどうかを論じてみてもはじまらない。およそ人間の欲求が関係なく、ただ他人からの妨害がない――《真空》の――空間などというものは、ひゆ的に用いるのならともかく、人間の世界をみるのに意味のある想定とはいえまい。自由を論ずるのに欲求と無関係になすことは無意味である。人間の欲求や行動は、物体のように、おされればどの方向にでも動くというものではなく、個人差はあろうが、いくつかの傾向性をもっている。そこで、自由の問題を論ずるのに意味があるのは、人の欲求やその方向との関係においてであり、その限りではバーリンの消極的自由の規定は正しかろう。では、欲求の強弱は自由の問題に関係してくるであろうか。バーリンはこれを問題にしなかった。日常われわれは、「したいと思うこと」でも、より強く欲することと、それほどには欲

しないこととで、妨害がある場合、自由について区別をつけるであろうか。おそらく区別がつけられているのではあるまいか。

人が強く欲するところに障害がある場合と、あまり欲していないところに障害がある場合とで、自由でないどあいは同じであるといえるであろうか。人が向う傾向の強いところに障害があり、あまり向いそうもないところには障害がない場合と、人が向う傾向の強いところに障害がなく、あまり向いそうもないところに障害がある場合を比べて、障害のあるなしの広さが二つの場合同じようであるなら、自由のどあいは同じである、といえるであろうか。他人からの妨害の有無を問題にするだけで、欲求の強弱いかんを問題にしないで、自由のどあいを論ずることはできるであろうか。欲求を現にある欲求と、潜在的欲求とには分けるが、欲求を《のっぺらぼう》に中性化して、自由を論ずるのにそれを無視してもさしつかえないであろうか。この点、チャールズ・テイラーがだしている例はおもしろい。[17] 宗教心のうすいアルバニア（アルバニアでは宗教は禁止されている）の社会主義者がロンドンを訪問したとする。彼はロンドンで、礼拝は自由だが、交通信号の数が非常に多いので大へんな不便を感じ、自分の国の首都ティラーナでは信号の数はずっと少なく、また確かにロンドンでは礼拝の自由はあるが、礼拝に行く人など人数は知れたものだし、それもせいぜい週に一度ぐらいにすぎないといって、もし彼がロンドンよりもティラーナの方がずっと自由であるというとすれば、どうであろうか。それは全く不合理なことになろう。というのは、人が自由であるのは、単に妨害のないどあい（回数や面積）のみによるのではないからである。イギリス人は交通信号で感ずる不便さ――かりに交通信号の有用性を計算に加えないとしても――よりも、宗教の自由のある方が大切だと考えており、このことがこのアルバニア人によって考慮されていないのはおかしいとみるであろう。自由のどあいを論ずるには、したがって、妨害されない範囲の広さのみならず、欲求の強さ、その向う方向もみてゆかねばならない。バーリンは――しばしばそうしているかにみえるが――正面から

この検討をしていない。欲求に力点をおくならば、「内なる砦への退却」など意味転化がなされ易いと考えたのかもしれない（しかし必ずしもそうならないことについては後述）。

およそ人が欲しそうもないところに妨害がないとしても、その妨害のなさは自由にとってあまり意味がない。したがって、欲求のあるところに妨害があるかないかが自由にとって重要であるが、さらにこういうことができるであろう。人には欲求の強弱があり、よい強い欲求があるところに妨害がない方が、弱い欲求しかないところに妨害がない場合よりも、より自由であり、より強い欲求があるところに妨害があった場合には弱い欲求に妨害がある場合よりも自由ではない、といえるのではあるまいかと。最も自由であるのは、強い欲求のあるところにもまた弱い欲求のあるところにも妨害がないとき、つぎが、強い欲求のあるところに妨害がなく、弱い欲求のあるところに妨害がある場合、そのつぎが強い欲求のあるところに妨害があり、弱い欲求のあるところに妨害がない場合であると。つまり、消極的自由は、外的妨害の有無の範囲（広狭）とともに、欲求の強弱（あるいはえられる価値の高低）に依存するのであり、そのいずれもの函数であると。開かれているドアーの数も重要だが、どのドアーが開かれているか、ドアーがどの道に通じているかの方向も重要である。自由には開かれているドアーの数とともに、その《質》も重要である。バーリンが「序論」の中でよく述べている開かれているドアーのひゆもこのようにみてゆかねばならない。バーリンにおいてはひゆの意味は明白ではないが。

消極的自由の観念において、「したいことをなしうる」という要素にも力点をおき、消極的自由とは、一、人が欲することをなすのに、二、他人からの妨害がないことであるといえるであろう。こうした自由の規定はバーリンが否定したマッカラムの《三幅対》の規定[18]に近くなる。Yをしようとするときに、Xからの妨害がないということ、がこれである。そうすると、消極的自由というものも、実は《からの自由》のみならず、《への自由》も含まれていることになる。

この意味では、消極的自由とされてきた自由も、《消極的》であるとともに、《積極的》であることにもなる。《消極的自由》から《消極的》を除去した方がよいかもしれない（積極的自由の方は「自己支配」としてこれとは全く別のものとなしえよう）。

以上の検討によって、バーリンの消極的自由の概念はあいまいであるし、不完全でもあること、その規定はそう簡単なものではないことを示した。実際バーリンの消極的自由の規定は著しく動揺している。そして最後に、私なりの《消極的自由》の観念を示唆した。私は私の観念の方がバーリンのものよりも、より日常語に近いのではないかと考えていることも加えておこう。

四

「二つの自由」における一つの大きなテーマは積極的自由の概念の意味転化であった。では消極的自由の方はどうであろうか。それは意味の転化が行われるであろうか。バーリンは確かに、「この魔術的な変換あるいは奇術が、自由の《消極的》概念についても同様やすやすと行われうることは明らかである」(324) といっている。

> この場合には、干渉されてはならない自我はもはや普通に考えられるような、現実の願望と要求をもった個人的自我ではなく、経験的な自我の夢想だにしない理想的な目的の追求と一体化された、内なる「真実」の人間である。そして「積極的」な意味で自由な自我の場合と同じく、この実体はある超個人的な実体――国家、階級、国民、歴史の進行そのもの――にまで拡大されて、経験的な自我よりも一層「真実」な諸属性の主体とみなされる。(同)

これは「二つの自由」の中で消極的自由の意味転化についてなされている説明の全部である。バーリンは確かに消極

的自由の意味転化がありうるとはみていた。「序論」の中では、バーリン自身、消極的自由も積極的自由と同じような運命をたどりえたであろうことも、「十分慎重に私は指摘しておいた」といっている。

消極的自由の理論も、状況によっては、こうした運命をたどりえたであろうということも十分慎重に私は指摘しておいた。二つの自我を区別する二元主義者のなかには、《高次の》あるいは《理想的な》自我が進む道の障害を取除くこと、つまり、《低次の》自我による妨害やそれへの隷属をなくすこと、この必要を説くものもあったし、――とりわけユダヤ教やキリスト教の神学者、また一九世紀の観念論形而上学者たちも――、また、この低級なものが制度の形になって現われ、《真の》《高次の》自我、《最良の自我》の本来の発展を妨げるような、非合理的で悪しき激情や悪の力につかえている、とみたものもあった。政治的教義の歴史は（プロテスタント諸派の歴史のように）あるいはこうした《消極的な》形をとったかもしれない。ただし、実際にそうなったのは……比較的に稀であったことに注意しなければならない。（66～67）

この「序論」で指摘されていることが実際に「二つの自由」で述べられていることと同じかどうかはそれほど明確ではない（実際、この短い文章の中から真の意味をさぐることは容易でない）。また、もし消極的自由も積極的自由と同様に意味転化が「やすやすと行われうる」とするならば、積極的自由の意味転化の容易さと消極的自由の意味転化への《抵抗性》のバーリンの力説も意味を失ってしまうであろう。しかし、バーリンの主張が積極的自由の意味転化の方にあり、その可能性の多さであることは全体として明らかである（したがって右のことはここでおくとしよう）。バーリンが消極的自由の意味転化において述べる《高次》の自我は、「干渉されてはならない自我はもはや普通に考えられるような、現実の願望と要求をもった個人的自我ではなく、経験的自我の夢想だにしない……内なる《真実》の人間」であり、この自我によって、現実の経験的な自我の抑制や禁圧が行われる、とされているように思われる。では、より強い経験的な欲求、あるいはより高い経験的な価値のために――その実現を妨げる――より低い価値がぎせいにされたり

抑圧されたりすることはないであろうか。消極的自由も十分に《論理的な》――実は「奇術的な」――意味転化のプロセスを辿りうるのではないか。そのプロセスとは例えばどういうものであろうか。

消極的自由とは、他から妨げられずにしたいと思うことをなしうる範囲であった。このうち、かりに、「したいと思うこと」を除去し、「他人から妨害をうけない範囲（面積）」のみをそれが主張するものとしてみよう。そうすると、自由の観念の否定・抑圧に対する《抵抗力》は、（消極的）自由に対する信念の強さ、あるいはそれに対する評価の高さにのみに依存することになる。より強い信念をもち、より高い評価をもつならば、それだけ、抑圧に対する抵抗は強くなろう。

しかしながら、消極的自由の概念は、妨害されない範囲のみの問題ではなく、（他人の妨害なしに）「したいと思うことをなしうる」という意味を含むのであった。とすると、問題は複雑になってくる（三参照）。この複雑な《論理》の中には次のような道のりを辿りうるものがあり、バーリンが少なくともはっきりとは述べていないような意味転化が行われる可能性があろう。かりに、消極的自由の観念中に、「したいと思うことをなしうる」が含まれていないとしても、消極的自由の観念はいずれはこれ（欲求）をとりこみ、合成してゆかざるをえなかろうから、その欲求（「したいと思うことをなしうる」）を消極的自由の概念の中に意味論的に含めるか否かは、ここでは――さし当り――重要な問題ではない（意味論的にかりに含めない――これは前述のように不合理である――とすれば、人間の世界で自由を論ずる時、欲求は当然に議論に入ってき、外的妨害の有無の問題に、既述のように、関係づけられてこざるをえまい）。

(1) 「したいことをなすのに他人から妨害がないこと」、これを自由とすると、したいと思うことに妨害がなければ、あまりしたいと思わないことに妨害があっても、自由であるとすることができよう。

(2) これを一歩進めよう。真にしたいと思うことについて他人からの妨害がなければ、あまりしたいと思わないことに

ついて他人からいかに妨害があっても、その方が、あまりしたいと思わないことで妨害されない領域・面積がずっと広い場合よりも、（より）自由であるということになろう。

こうもいえよう。より強い欲望をもつことについて他人から妨害がない方が、より弱い欲望しかないことがらについて他人からの妨害がない場合よりも、より自由であるということになろう。

こうすると、欲望の強さの順位にしたがって自由さに段階がつけられることになる。

(3)欲求を《価値》におきかえてみる。つまり、客観的によいと信じているもの、あるいは他人にもよいと認められると信じているもの、価値にである。そうすると、より価値あるものの獲得や実現に他人からの妨害がない方が、価値の少ないものについて他人からの妨害がない場合よりも、より自由であるとされることになろう。

あるいは、真に価値あるものの追求に他人からの妨害がない場合こそ、真に自由であり、そういう社会こそ真に自由な社会であると。

(4)さらに進む。真に価値あるものの実現に妨げとなるような行為は、これを抑圧した方が真の価値の追求のためにはよいことであり、その方がより自由であり、真の自由に合すると。

(5)これをさらに進めると、真に価値ありとされるものの追求に妨げとなるような欲求や行為は、自分の欲求・行為であろうと、他人のそれであろうと、抑圧してよいし、その方がより自由であると。

以上は、消極的自由の観念の意味転化による自由の否定であろう。消極的自由の否定にまで導くこのプロセスの《論理性》は、積極的自由の観念の意味転化とそれによる消極的自由の抑圧に到るプロセスの《論理性》――実はいずれも《奇術》的――とどこが異るであろうか。

バーリンによれば、積極的自由の方が意味転化がなされ易い、それは、積極的自由の観念、「自己支配」の中にはす

でに《二つの自我》という「人間の自己分裂」が――含まれるのではないにせよ――「示唆」されているからであるという。

自己支配としての「積極的」な自由観は、人間の自己分裂を示唆するものであるから、この人格の二分化に手をかすのはいともたやすいことである。つまり、超越的・支配的な統制者と、訓練され服従させらるべき一群の経験的な欲求や情念と(324)。

自己支配には支配する自己と支配される自己とがすでに示唆されているというのであろう。そしてこれはよくある人間観にも近接しているし、しかもこの観念はきわめて加工し易いものであるという。だが、消極的自由は積極的自由に比べて、意味転化をうけずらいであろうか。価値に序列がつけられる場合、とりわけ鋭い序列がつけられる場合、あるいはより低い価値の追求がより高い価値の実現を妨げるとされる――よくある――場合、低い価値の抑圧は容易に導かれるのではあるまいか。価値の序列づけはそれほど稀な現象ではないし、《鋭い》序列づけも、《哲学者》によって、あるいは政治的危機においてはしばしばなされてきた。

T・H・グリーンをみてみよう。

強制を単に取り除くこと、人に自ら欲するごとくなさしめること、それは、それだけでは、真の自由に何らプラスしない。……真の自由の理想は、社会の全員がひとしく自分の能力を最大限発揮できるということである。(「自由主義立法と契約の自由」。バーリンもこれを引用)

これは意味転化のプロセスの(3)までの段階に当るといってよかろう。ここまでは(消極的)自由の抑圧は直接問題にならない。が、グリーンはさらに、よき生活に対する障害を除去するよう行動しなければならない(4)とし、バーリンが云うように、二つの自我を区別しながら、「個々人の小川、対、それらが流れ込む社会の河という教説」になると、自由の意味転化はさらに進み、専制政治に手をかすようになる可能性があろう。ただ、バーリンは、引用文中の、「真の

自由」と「自分の最大限の能力」という言葉をとって、ここでの自由が「積極的自由の古典的な叙述」であるといっている（76）。しかし、グリーンの出発点は消極的自由であったこと（上掲引用文中の最初の部分）を認めなければならない。消極的自由の観念はグリーンの思想の中に現にあることは認めねばならない。たとえ消極的自由からの意味ではないとしたとしても、積極的自由の意味転化を妨げることはできなかったということになろう。また、バーリン自身、消極的自由の意味転化の例として、「一九世紀の観念論形而上学者たち」をもひき合いに出している。実際、消極的自由を説く者の中にも、「二つの自我を区別する二元論者」がおり、「その中には」意味転化を進めたものがいるとしている（66～67）。「序論」においては混乱が増したという印象はまぬがれない。[19]

さらに、過去の歴史をみれば、自由を重んずるがゆえにマエナスの価値への自由をも抑圧しないことを選ぶか、それとも自由を抑えて害悪をなくすことを選ぶか、つまり、より広い自由を選ぶか、マエナスの価値の減少を選ぶか、この選択（可能性）は常にあった。また、こうした選択に面して、《害悪》への道を開きやすい自由を拒否し、その道を閉してしまうという例は、歴史上めずらしくはない。例えば、一七世紀ニューイングランドに渡った指導者のウインスロップは有名な演説の中でこういっている。

われわれの独立が何を意味すべきかについて誤ってはならない。つまり、一種の堕落した自由というものがある。この自由の実行は人間にも動物にも共通のものであり、すきなことをするということである。この自由はあらゆる権威の敵である。……そうした自由とともにあるとき、われわれは人間以下となる。それは真理と平和の敵である。神はそうした自由に反対して立たねばならぬと信じ給う。アメリカ連邦で力を占めているのは、市民的・道徳的自由であり、権力の使命は実にそれを保護することにある。つまり正しく善なることはすべて恐れることなく実行する自由である。この神聖な自由はいかなる危険を冒しても、必要とあれば生命を賭しても守ってゆかねばならない。

「人間にも動物にも共通な……すきなことをする自由」は敵であり、「そうした自由には反対して立たねばならない」が、「正しく善なることはすべて恐れることなく実行する」という「神聖な自由」は、いかなることがあっても守ってゆかねばならないというのである。神政政治に近い体制がつくられるのはこうした思想を背景にしてであった。ここでは、好きなことをなしうる自由は人間を動物と同じものにしてしまうのであり、より高い価値の実現の妨げになると考えられ、そうした自由は否定される。自由は価値であろうが、それを突き抜ける「神聖な」価値があるとされたのである。自由もこの価値と組み合されて「神聖な自由」となる。自由の制限や抑圧がなされるのはこのようにしてである。ここには自由は広ければ広いほどよいという観念はあるまい。鋭い価値序列がつけられるとき、自由は容易に抑圧されるのである。

バーリンは、消極的自由について、「人間の目標は多数であり、そのすべてが同一単位で測りうるものではなく、相互にたえず競いあっているという事実を認めている」ゆえに、それが「より真実」であるという。[20]「目標の多様性……」は確かに《真実》であるかもしれないし、それは消極的自由の意味の転化とその抑圧を防ぐことができるかもしれない。[21] しかし、それは消極的自由の観念の中に含まれてはいまいし、またそれは消極的自由が拠ってたつところの根拠でもない（バーリンもそういっているわけではなく、単に消極的自由が「認めている」といっているだけだ）。「したいと思うことを他から妨げられることなくなしうる範囲」という観念は、「目標の多様性」の否定、あるいは一次元的価値順列をなんら排除するものではあるまい。実際、バーリンもそうだろうか。消極的自由の観念はそれ自体人間に基本的なもの（の一つ）とされているのであって、何らか他の根拠に基づいて正当化されるものではない。

バーリンは「二つの自由」の中で、あれほど多くの思想家を引用しているにもかかわらず、ラスキのことは一言もふれていない。ラスキは『現代国家における自由』という有名な著作を書いたばかりか、その他の著作においても自由を

論じた箇所がきわめて多いにもかかわらずである。[22] この点不思議である。実際、彼の自由論の展開には自由の意味転換となにがしか接点をもつものがあろう。ラスキにも二つ少なくとも複数の自由の観念があった。そのうちの一つは《消極的なもの》である。『政治学大綱』（一九二五年）にもあるし、[23]『現代国家における自由』（一九三〇年）においては、「自由とは本質的に拘束の存在しないことである」とも主張されている。[24] もう一つの自由は、よく積極的といわれているもので、政治においては国家のあり方を積極的に構成してゆくというものであって、《積極的自由》といわれるものである。それはバーリンの「自己支配」というように一般的に規定されてはいないが、考え方の基礎にあるものはそれにごく近い。『現代国家における自由』になると、積極的自由は背景に退き、消極的自由の観念が前面に出てくる。現実の国家の在り方に面し、ラスキはこちらを強く主張するようになったのである。ところが、さらに後の時期になると、消極的自由は少なくとも背景に退けられ、バーリンが積極的自由の転化された形態といいそうな自由が前面に出、その体制が大胆に肯定されるのである。

ラスキは現代文明の底知れぬデカダンスと腐敗、その下における民衆の失意と絶望と孤独感とを根底から一掃して「人間精神の更生」「価値体系の再建」「精神的高揚」をもたらす役割をボルシェヴィズムに強く期待するにいたった。……ラスキの価値重点の著るしい移動が実に『文明論』〔『信仰・理性・文明』〕の全体を貫くトーンを『現代革命論』〔『現代革命の考察』〕を含めてのそれ以前の著書からかなりハッキリと異ならしめているのである。例えば『革命論』では、まだ相当強調されていたスターリン政権に対する西欧民主主義の立場からの批判は『文明論』においては背後に退き、むしろ「独裁」のアポロジーに終始している感がある。……社会主義的な考え方の否認がまだまんえんしているような雰囲気の中では、ソ連の共産党は、その信仰の中心観念を到底選挙人の偶然な決定に委ねるわけには行かないのだ。西欧民主主義では批判の自由が許されているのは、批判の自由が変更の自由にまで発展しないという安心感があるためで、この安心感が一朝揺ぐと、たちまちにして露骨な国家権力の発動が支配層から要請されることは幾多の実例で証明されている。ソ連の実験は究極において「人間の造りかえ」であり、それは利潤獲得原理の上に立った全世界への挑戦である……ソ連の実験がいかに大きな挑

戦であり、いかに大きな憤激を旧世界の人々にまき起したかは想像に余りがある。一方の憤激は他方の憤激を呼ぶ。憤激と恐怖の心理が拡がっている条件の下では、新しい原理を同意と説得による政治に基礎づけることが可能な段階にはまだ達していないのだ。「ソ連の官僚主義、政治的発言の自由への妨害、大規模のテロ、党の無誤謬性に関する醜いビザンチン主義、――こうしたことに対する一切の抗議が出揃った後においても、ソ連では十月革命以後、世界のどこよりも多く自我を実現する(self-realization)チャンスをもっているという厳粛な真理は否定すべくもない」――これが、一切のプラス・マイナスを計算した上でラスキがロシア革命に与えた勘定書である。[25]

ラスキはソ連を世界のどの国よりも、「自我を実現する」self-realization チャンスをもつ国として、この「厳粛な真理」を述べるのである。ここではソヴィエト体制は、まさにバーリンがいうように「自己実現」の観点から正当化されている。

他方、われわれはラスキの消極的自由の観念の側からもながめてみる必要がある。彼は前期においては消極的自由の観念を強くおしだしていたからである。したがって、この観念が強くおしだされていたにもかかわらず、この観念はラスキ自身が全体主義体制を支持し、消極的自由を軽視するようになることを妨げえなかった、ということになろう。

私は、自由も平等という面を除けば何の意味もないという確信を抱いて、アメリカから帰ってきた。そして平等もまた生産手段が社会的に所有されない限り何の意味もない、ということを理解しはじめていた。[26]

まさにこれは、バーリンのいう、「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するあまり、自由それ自体が忘れ去られがちな」例であろう。そこでは、とバーリンは続ける。「たとえ自由のことを忘れないとしても、改革者や革命家は、自分が没頭してきた他の価値に多くの場所を与えようとするため、自由を片隅に追いやってしまう傾きがある」(83)とし、自由がその条件の重みによって押しつぶされてしまうのである。

消極的自由、積極的自由いずれにおいても、意味の転化は起りうるし、それは現に歴史上起り、自由の抑圧の理論と実例とを供してきた。ところで、意味転化はいずれの場合においても、《論理必然的》なものではなく、そこには論理的《飛躍》があった。バーリンもこれを「魔術的な変換あるいは奇術」といっている。《架橋》＝転化は、そのつど橋の両側の観念が一見似ているところから生れるにすぎず、また歴史上現に起ったということにすぎない。こうすると、《飛躍》は、少なくとも理論的には、防ぎうることになる。いかにしたら、いかなる条件があるなら、それは防ぎうるであろうか。

一つには、消極的自由はそれ自体価値あるものであるという見方、あるいは意識をもつことである。これがなく、例えば、消極的自由が単に他の価値のための《手段》とのみみられるなら、手段として有効かどうかによって判断され、有効でないとみられるなら捨て去られてしまい、転化や自由の抑圧は簡単に行われてしまうであろう。他方、消極的自由がそれ自体価値をもつとされているなら、――自由の削減に対する拒否や抵抗が常に成功するとは限らないが――少なくとも、自由の削減のマエナスと、その削減によって得られるであろう他のプラスの価値との比較考量・選択の可能性や態度は常に存在することになる。

もう一つは、バーリンもくり返し述べているところであるが[27]、価値の間に客観的ないし普遍的に鋭い順位をつけうるという見方に対する疑問ないし拒否である、少なくとも、他人に強制しうるほど確実にその順位をつけられるという見方に対する疑問ないし拒否である。欲求の強さはともかくとして、価値の高低の順位、あるいは真の価値とそうではないものとの区別はそう簡単につけられるものではないという見方が必要である。実際、よくいわれているように、価値（その順位）について、それが価値ありとなしうる客観的証明はありえまい（それは個人的な確信の問題）。また価値経験においても、人により状況により、価値の意識は多様である。確かに価値間のあるていどの整理はできよう。動物

的な欲求は価値は低いとなしえるかもしれない。しかし貧しい人々にとって食物はまずもって確保さるべき欲求の対象であろう。彼らには高尚な教養など見向きもされないであろう。高尚な教養が求められるのは、一般に人間の基礎的な（動物的な）欲求が満されてのちであり、貧しい人々にとって先ずさし迫った欲求は食欲であろう。が、多くの人々は、また貧しい人々とても――一応の文明の段階に達した国民ならば――がつがつ求める食物が高尚な教養よりも高い価値をもつとは考えまい。欲求の緊急性と価値の上下とは区別しうるし、現に多くの人はそうしている。欲求や価値は一応このように整理できよう、が、それは同時に価値についての一次元的順位はつけえないことをも意味している（いわば二次元）。緊急性と価値（高尚さ）、いずれを選ぶかは人の環境いかんによって異ろう。さらにまた、二つのそれぞれの中においても、いずれが優先しいずれが選ばれるかは人によって異ろう。また同じく食物についても、空腹（むしろ飢餓）を満す以上のものとなると、趣味の違いが歴然としてくる。こうして、一次元的な価値評価はおろか、およそ一義的な価値評価は不可能であるといってよい。少なくとも、多くの人が完全に一致できる価値評価の順位はありえない、ということはいいうるであろう。このことが認められるならば、《高次の》価値の実現のために、その実現の妨げとなるとされる欲求や《低次》ないしマエナスの価値の追求への門戸を鎖したり、《低次の》価値の追求に《耽る》人たちを《高次の》価値の追求にむけて強制するということもなくなるであろう。《真に》価値序列を知っていると信じること、またこれを他人に強制しようとすること、これが問題である。

自由は単なる手段ではなく、それ自体貴重な価値であること、及び、価値や価値の順位の確信――これはありうるし、何ら非難さるべきではなく、反対に、一定の確信は望ましく、精神的な優越の証拠であろう――に基づくその強制、あるいは余りにも強い普遍主義を抑え、拒否すること、この二つは、積極的自由のみならず、消極的自由の意味転化とそれによる自由の抑圧を防ぐ真摯で賢明な態度であるといえよう。

(1) 本論文で扱うのは *Four Essays on Liberty*, 1969 中の Two Concepts of Liberty と Introduction の箇所である。引用は、小川ほか訳『自由論』(みすず書房) による。引用箇所は本文中にカッコで示すことにし、いちいち本註でとりあげない。

(2) カントの法・政治思想においても、バーリンは批判的である (356〜58)。カントは、その自由論で「《消極的》理念とほとんどすれすれのところに到達し」、「一見したところ、正統的自由主義とほとんど異るところではない」ほどであるが、「決定的な点は、個人の自由の《限界の精確な確定と保証》の規準をいかにして定めるかにある」としている。バーリンは、カントが言うようには、そうした「限界の精確な確定と保証」の規準などありえないし、そうした発想自体がおかしいとするのである。この点、稿を改めて検討してみたい。

(3) 例えば、ボーザンケットたちイギリス形而上学派の考えによれば、すべての個人はその内容・表現法においてなんら疑う余地のない「真の意志」をもち、しかもこの「真の意志」は国家すべての構成員に共通かつ同一のものである。国家とは、かかる共通意志の最高の体現者にほかならない。個人の自由の本質が自己の本質の実現、即ち「真の意志」に従うことであるとすれば、それはまた国家への服従こそその真髄でなければならないというのである。

したがって、バーリンがイギリスのこれら観念論的形而上学者をここに含めたことは、それほど異とするにたりないかもしれない。ところが、彼は「序論」の方では、むしろ、消極的自由の主張者であり、かつ、後述のように、消極的自由を否定に導く系列の中に含めてしまっているように思われる。

消極的自由の理論も状況によっては、こうした運命（権威や抑圧の理念への転化）をたどりえたであろうということも十分慎重に私は指摘しておいた。二つの自我を区別する二元主義者のなかには、《高次の》、あるいは《理想的な》自我が進む道の障害を取り除くこと、つまり、《低次の》自我による妨害やそれへの隷属をなくすこと、この必要を説くものもあったし――とりわけユダヤ教やキリスト教の神学者、また一九世紀の観念論形而上学者たちも……(66〜67)。

(4) バーリンは世の通念、コモン・センス、あるいは、日常言語、「きわめて長い時代に亘って生活と思考を支配してきた概念やカテゴリー」(81) をきわめて重くみる。

これは決定論の《拒否》においてもみられる（「序論」10〜13)。

私が言っていることは、ただ、決定論を支持している議論は確定したものではなく、もし決定論が信条として広く受け入れられ、それが一般の思想や行動のうちに組み込まれるようになるなら、人間の思想の軸をなす若干の概念や言葉の意味と用法はすたれてしまうか、さもなければ根本的に変更しなければならなくなるだろう、ということだけである。

簡単にいえば、決定論をとるならば、日常言語の重要な部分と矛盾してしまい、決定論者は実生活でたいへん不便に追いこまれるということである。

私はここで二者択一〔責任か決定論か〕のうちいずれか一つを弁護しようというのではない。ただ、人々は昔からずっと普通の会話では、選択の自由を当然のこととしているのだ、と言っているだけなのだ。更に言えば、もしこの考えがあやまっていると真に確信するようになったら、その確信は当然基本的な用語や観念の修正や変更を求めるが、その修正・変更は、現代の決定論者の大部分が考えているのよりもずっと大きくかつまた徹底的なものとなるであろう(13)。

(5) バーリンが積極的自由の観念を放棄すべきであると考えているといって、彼を批判する思想史家の一人はC・B・マクファーソン(*Democratic Theory*, 1973, 日本訳、田口富久治監修『民主主義理論』V)である。マクファーソンの批判には鋭いところがあるにしても、バーリンの考えの基本的な方向を理解していないように思われる。

(6) すでにこのことは「二つの自由」の中の最初の方で、「注目さるべき」ことの一つとして述べられている(315〜17)。

(7) 経済的に貧困で、《……をすることができない》ということを、よく「自由がない」という言葉で表現する。しかし、これは自由の「もっともらしい」表現であるが、「自由の欠除と呼べない」(305)。このことは「二つの自由」の中で述べられているが、「序論」(八一ページ)では、自由とその条件というタームで整理される。この点、マクファーソン(上掲書)はきわめて不当である(訳一六六、一七二ページ参照)。

(8) ミルには自由の原理について二つの観念が混同されてあるという(313〜14)。一つは、「強制の反対である無干渉は、それが唯一の善ではないとしても、そのものとして善きものである、という観念」である。他方は、真理の発見や性格の涵養はそれ自体よいものであるが、それは「自由の状態においてのみ可能だ、という観念」である。「この二つの観念はいずれも自由主義的見解である」が、結びつきはそれほど緊密ではない。というのは、「人間の天才の生育のためには自由が不可欠の条件であるとするミルの議論はくつがえされることになるから」である。

バーリンは、ミルの道徳・社会理論に共感するところが多いと思われる(『自由論』中の「ジョン・スチュアート・ミルと生の目的」参照)。が、ミルの理論は、一元論的な功利主義理論からはえられるものではなく、ゆるい多元主義的な考え方からきているところが多い、とみている。それは功利主義からはみ出すところが多く、しかもそこにミルの考えの偉大さがあるというのである。拙稿「日本におけるJ・S・ミル研究」『思想』一九七六年八月号参照。こうしたバーリンの見方に対する反論ももちろんある。

(9) バーリンは、ミシェル・ヴィレーの『法哲学史講義』を参照し、オッカムの名しかあげていない（313～315）。

(10) バーリンは、彼の消極的自由の観念が「イギリスの古典的政治哲学者たちが自由という言葉を使ったときに意味していたもの」であるといっている（307）。ここで脚註にバーリンは、ホッブスとベンタムをあげている。

(11) バーリンがこの（社会的・政治的）自由論で扱うのは、人間によってつくられた妨害である。したがって人間がつくったのではない妨害や障害はここでの自由の規定には含まれない（73）。

私がつまづいて転び、行動の自由が邪魔されても、私が基本的人権の喪失をうけたとはいえまい。自由に対する障害で人間的なものと人間外的なものとを区別しそこねたことによって、自由の諸タイプの重大な混乱、及び自由それ自体と自由の条件との致命的な同一視……が、始まっているように思われる。

(12) バーリンは「二つの自由」の中の脚註で（318）、「自由の程度は次のような諸点によって定められる」としている。

(a)どれほど多くの可能性が自分に開かれているか（この可能性を数える方法は印象主義的な方法以上のものではありえないが）。

(b)これらの可能性のそれぞれを現実化することがどれほど容易であるか、困難であるか。

(c)性格や環境を所与のものとするわたくしの人生設計において、これらの可能性が相互に比較されたとき、どれほど重要な意義をもつか。

(d)人間の行為によってこれらの可能性がどれほど閉じられたり、開かれたりするか。

(e)行為者だけではなく、かれの生活している社会の一般感情が、その様々な可能性にどのような価値をおくか。

しかしバーリンのこうした列挙は論理的というより羅列的であるように思われる。(b)や(d)は――後に提出される区別である「自由と、その行使の条件」において――自由の行使の条件であり、自由の規定ではないように思われる（81、63）。(e)は、外的な障害（か、さもなくば自由と区別される「地位の追求か」）である。すると、(a)と(c)が残るが、(a)は――(e)とともに――外的妨害とみうるし、(c)は欲求やその傾向、あるいは価値観ということになり、結局本文のように整理せねばならないことになろう。

(13) 『リヴァイアサン』第一四、第二一章。

(14) 同。

(15) 前註12参照。そこで(c)は、開かれているドアーの《質》が問題にされていると思われる。本文の引用のすぐ後で、バーリンは、「ある具体的な場合に、機会を最大限にするにはどうしたらよいかは、極めて困難な問題であり、杓子定規で解けるわけがない」と

いっているが、これは前註12での「二つの自由」からの引用につく文章と対応しているように思われる（したがって、ここでのドアーのひゆは前註12での引用に対応するとみられえよう）。(a)(b)(c)(d)(e)を述べた後、バーリンはこういっている。

以上ずべての諸点が「統合」されねばならぬ。したがって、その統合の過程から引き出されてくる結論は必然的に正確なもの、異論のないものでありえない。おそらく数えきれないほどの自由の段階があり、いかに頭をひねってもそれを一つの尺度で測ることはできないであろう。……概念のあいまいさ、そこに含まれる規準の多様性は、主題そのものの属性であって、われわれの測定方法が不完全であるとか、われわれが正確な思考をなしえないとかいうことからきているのではない（317）。

(16) バーリンが「したいと思うこと」、欲求を落してしまったこと、少なくとも軽視していることはつぎのようなことにも現われている。(1)一つはG・C・マッカラム（*Philosophical Review*, 1967）に対する反論（97～68）の中である。マッカラムによれば、「自由は常に三幅対の関係」であるとされる。即ち、人がXから自由になろうとするのは、ただYをしよう、Yになろうとしてであるというのである。したがってすべての自由は、同時に消極的であり、積極的であることになるのだという。あるいはどちらでもないという。しかしバーリンによれば、「これは誤っている」。

自分の鉄鎖に対して戦っている者や奴隷状態に対して戦っている人民は、目ざす先の状態については明確な意識をもっている必要はない。自分が将来自由をいかに行使するか、その仕方を知っている必要はない。軛を取り除こうとするだけである。階級と国民とかの場合もそうなのである（68）。

バーリンはここでは、人の欲求を落してしまおうとするのである。なお、バーリンのこの実例には問題があろう。というのは、こういう戦いをしている人民は、さきに述べたように、自由を追求しているのではなく、バーリン自ら自由と区別しようとしてわざわざ一節を設けて説明しようとしている「地位の追求」を求めているのかもしれないからである。ここにおいても、「自分が将来自由をいかに行使するか、その仕方を知」らないで行動している場合があろう。多くは同時に《積極的自由》をも求めている（したがって「混合形態」なのだが）のであるが。バーリンの文章で示唆される《独立》という言葉は一般に様々の要素、自由の二つの概念やら地位の追求やら自律やら、様々の要素を含むものであり、バーリンのように、ここで消極的自由のみを求めているともなし難かろう。なお、「付言」参照。

さらに、マッカラムの批判に対し反論を加えたバーリンは、それから少し後に、消極的自由を考えるのに、単に妨害がないだけではなく、妨害がなく《ドアーが開かれている》場合そのドアーの向うに何があるか、どんな見通しが開けているか、が重要であると

しているのだ。「ある人の消極的自由の範囲」は、いわばどのドアーがいくつ開かれているか、「各ドアーのかなたにどんな見晴しが開けているか」の函数であるといっている（73）。

(2)前にも述べたように（六二ページ）、バーリンは「序論」で、「私は初版で、人間の欲求の充足に対して障害がないこと、これを自由とみて論を進めた」（56）が、この表現を変え、「可能な選択や活動に障害がないことを含む」とした。その理由は、「欲求の充足に対して障害がない」ということであれば、欲求の範囲や度合いを自ら縮小するという内的処理によって、現に障害があっても（つまり、バーリンにとって自由がないといわねばならないような状況にあっても）自由であるとされてしまう、ということをおもんばかってである。バーリンはこうした《ストア派的な》内的処理に関係なく、現に欲求があるなしに関係なく、外的障害があるかないかに着目しようとしたのである。このために人間の欲求の要素は自由の規定でますます後退してしまったであろう。

(3)バーリンは消極的自由を論ずるのに、現になしている選択ばかりではなく、「潜在的な選択」にも障害ないとしており、ここで欲求や選択という言葉をつかっているが、「潜在的」という言葉を用い、これによって欲求を広く、より普遍的なものにし、それを《中性化》しようとしているように思われるのである。欲求の範囲を広くし、さらに潜在的欲求と現にある欲求との区別を設けず、双方の比重を考えないようにする、こうして欲求という言葉を自由の規定の中に挿入して、この概念を人間化し、同時に欲求を中性化することによって、欲求が自由の意味ずけの中で特別の実質的な意味を入りこませるのをふせぐ、とこう考えようとしたのかもしれない。

(17) Charles Taylor, What's Wrong with Negative Liberty, *The Idea of Freedom*, Essays in Honour of Isaiah Berlin, Edited by Alan Ryan, 1979.

(18) 前註16参照。

(19) 六八―六九ページ参照。二つの自我を区別するのは積極的自由の主張者に限られるわけではない。せいぜいこの区別が「自己支配」という積極的自由の観念からの方がひきだし易いかどうかということになろう。それでも――二つの自我の区別がなくとも――価値序列の意識のあり方から、前述のように、自由の意味転化は起りうるのである。

(20) 前述五二ページ参照。

(21) 後述七六―七七ページ参照。

(22) 『ヨーロッパ自由主義の発達』（一九三六）。その外のものは本文参照。

(23) 『政治学大綱』ではこういわれている。

強制とは……自由とは全く対立的な意味の外部からの拘束を意味する。それは、個人が自ら進んで参加することを欲しない経験に、彼を強制的に従わせることである。

これは「消極的」自由であり、「積極的」自由の方は例えばこうである。

自由とは、人々が最善の自己となる機会をもつような雰囲気を熱心に維持することである。……それゆえ、自由とは積極的なものであり、単に拘束がないというだけを意味するものではない。コントロールは明らかに人間が共同生活を営むことの結果である。……重要なのは、つくられる法が、私が従いえ、そして大体においてうけ容れることのできる経験を現わすものでなければならないということである。

ラスキの「積極的」自由がバーリンのそれとどれぐらいあい蔽うかはとにかくとして、共通するものをもつことは否定できない。

(24) ラスキはここでは、バーリンのように、人が欲するところに、とはいっていないが、他の箇所ではこういっている。

自由とは近代文明のなかにあって、個人の幸福を保障するために必要な社会的条件に、なんらの拘束が加えられないということである。(『現代国家における自由』)

ここでは、「個人の幸福を保障するために必要な社会的条件」ということがいわれている。こちらを本文中に引用しなかったのは、文章の意味に必ずしも明らかではないところがあると考えられるからである。なお、富田容甫「ラスキの自由理論」、横越英一他『ハロルド・ラスキ研究』参照。

(25) 丸山真男『現代政治の思想と行動』第二部二、二六一—六三ページ。

(26) Harold J. Laski, in Clifton Fadiman, ed., *I Believe: The Personal Philosophies of Certain Eminent Men and Women of Our Time*, 1939, p. 139.

(27) 例えば、「二つの自由」三五八—五九ページ。