



Title	バーリンの自由論 (2・完)
Author(s)	小川, 晃一; OGAWA, Koichi
Citation	北大法学論集, 36(4), 1-51
Issue Date	1986-03-01
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/16504
Type	departmental bulletin paper
File Information	36(4)_p1-51.pdf



バーリンの自由論（二・完）

小川 晃 一

五

バーリンは消極的自由を規定するのに、人間の欲求の方向をみないではないが、外的な妨害に力点をおいたこと、そのため、人間の欲求と自由との関係について検討をおろそかにしてしまったこと、これは否定しえないところである。他面、外的妨害を重視することによって、内的な処理によって外的妨害を《解消》するという「内なる皆への退却」を自由につなげることを否定できた。

また、バーリンは、個人の内にある内的妨害も問題にしなかった。いったい、ある屈折した欲求や感情（オブセッシヨン）があつて、このため——他人からの妨害がない場合にも——より重要な自分の欲求の実現が妨げられるような場合、自由は削減せられたといえるのであろうか。この点からチャールズ・テイラー教授はバーリンを批判する。⁽¹⁾

自由の帰属は多かれ少かれ重要な目的という背景にある意味に照して意味をもつてくる。というのは、自由とか自由がないかという問題は、目的が実現できるか否かと密接に関係しているからである。さらに、われわれの重要な目的はわれわれ自身の欲望によつて実現をばまれるものであつて、これらの欲望が誤認にもとづくといえるなら、われわれはそれらを真に自分自身のものではないとみ、それを束縛と感ずる。したがつて、人の自由は、外的な障害のみならず、動機における内的障害によつても妨げられるものである。自分の悪意のために、いわばわれにもあらず、最も貴重な人間関係をも危うくするよう駆られる人たち、あるいは、不合理な恐怖感から、自分が真に欲する職業につくの止められてしまった人々は、自分の悪意を発散させ、恐怖心から行為することに對する外的障害を除去したからといつて、現に一層自由であるわけではない。

確かに、こだわりやわだかまり、いわゆる内的オブセッションがあり、自分の欲求を正しくみきわめずに行動したとき、特に、そうしたものがなければ、よりしたいと思うことをなしたであらうようなとき、われわれはときに、そうしたオブセッションに縛られ、自由ではなかつた、という表現を用いる。消極的自由において、外部に妨害があつたときに自由ではないといつたように、この場合にも、内的なものであつても妨害があれば、同様に、自由ではないといえるのではないかと。

しかし、われわれはすでに、欲求には強弱はあるうが、真の欲求とそうでない欲求を区別するか、あるいは、欲求の間に強さや重要さにおいて一次元的な階層性を求めるとかはできないということのみた。オブセッションの感情についても、それと他の欲求（の感情）とで、本人にとつて、いずれが真の感情であり、いずれが重要な感情であるかは、そう簡単にいえるものではない。こうすると、オブセッションも、欲求や感情、その競合の一般的ケースの一例として扱うことができ、ここでそれに特別の位置を与える必要はないと思われる。オブセッションにもとづく行動も、それに對して外的妨害があれば——オブセッションの感情の強さに比例して——自由は少なくなるということができよう。マエナスの価値の追求においても、その行動に對し外的妨害があれば、自由はなくなるのであつた。實際、極端な

場合を除けば、ある感情がオブセッションにもとづくか否かは、それほど明らかなものでもあるまい。

確かに、「われわれの重要な目的がわれわれ自身の欲望によつて実現をはばまれる」ということはあろう。しかしこうした欲望が強かった場合、その他の重要な目的の追求が妨げられてしまったからとして、「これらの欲望が誤認による」ものだといつて、「真に自分のものではない」といえるであらうか。この欲望は自分以外のいつたい誰のものなのであろうか。「真に自分のものではなかった」といつてすまじうものだらうか。自分だけで自責し、反省することはできる。しかし、それが外部に現われ、行動となつて、他人に影響をもたらした場合、自分のものではなかったとしてすまじうるなどと考えることは《稚技》に属しよう。《内的妨害》は、ここでは競合する多くの《内的欲求》の一つの事例にすぎないものであるが、それを《妨害》として認めるとしても、それは他人によつてなされる妨害とは質的に違つている。《妨害》に対する批判や責任のあり方が全く異なつてくることはいうまでもない。

六

バーリンの価値観は多元主義的なものであり、もろもろの価値は相互に独立したものであつて、他の価値(究極価値)に還元しえない独自のものであるということである。バーリンのこの考えは支持しうる。われわれは、ある——最高の——価値さえ把握しさえすれば、それ以外の価値はすべて、そこから導きうるものであるともなほえないし、もろもろの価値はそうした価値に還元しうるのだともなほえない。むしろ、多くの価値は他の(究極)価値から導きうるし、他のもろもろの価値を導きうるような(究極)価値も存在する。しかし、こうした(究極)価値が——最高価値として——必然的に一つのものになると考えることはできない。われわれは、現実には、複数の価値にそれぞれ重みをつけ比重をつけて行動し生活している。というより、もろもろの価値の間の一定のバランスを選んで行動したり、そう生活したり

している。多くは無意識にであるかもしれない。価値やそのバランスについて選択しないで生活しているということはありえない。人間である限り、いつかは、多元的な価値の間の選択、あるいはそのバランスの選択を迫られずにはいないのである。

バーリンにとって、自由も——一つの究極価値ではあつても——他の価値との間のあるバランスの選択を排除するそうした最高価値ではありえない。「自分の欲するがままの生き方を選択する自由のていどは、他の多くの価値の要求との対比において考量せられねばならない」(384)。バーリンはそうした「他の多くの価値」として、たとえば、「平等、正義、幸福、安全、社会秩序」などを「最も顕著な例」としてあげている。バーリンが、自由を、他のもろもろの価値と意味論的に区別し、その意味を《純粹》化しようとするのも、こうしたことと関連している。即ち、そうすることによって、自由とその他の価値(一般的に、諸価値)相互の安易なよりかかり——及び、そこからくる一元論^{モニズム}——を解消させ、諸価値の多元主義的な根源を明らかにしようとするからである。

法についてのバーリンの見解にもこうした彼の思考が端的に現われている。ここでは、彼は、自由を法と融合せしめ、はては法と同一視するよくある考え方に反対する。彼によれば、法は、意味論的に自由と同じではなく、異質のものであり、むしろ反対に、それは「自由の制限」である。法はある特定のタイプの行動の自由を制限する。その結果、他のタイプの行動の自由は広がるかもしれない。また、法はある人々の自由を狭めるが、他の人たち(例えば弱者)の自由を拡大しよう。そこには、自由の制限と自由の拡大とが同時にあり、全体として、自由の制限よりも拡大の方が大きく、法によって社会全体の自由の総量は増すかもしれないが、また情況によつては、自由の制限の方が大きく、社会全体として自由が縮小されることもめざらしくない。「獲得しうる自由の総量が増すかどうかは、もちろん、個々の状況による」のである⁽⁷⁵⁾。それでも法は「依然として自由の侵害」であるというのである。

法はすべて、ある自由を増す手段となるかもしれないが、他の自由を削減するであろう。法が獲得しうる自由の総量を増すかどうかは、もちろん、個々の状況による。一定の範囲で他人を強制してはならないと規定するような法は、多数者の自由を増すであろうが、それさえも、潜在的暴漢や警察官の自由を《侵害》するのである。侵害はこの場合のようにきわめて望ましいこともあるが、それでも依然として《侵害》ではある。法をよしとしたベントラムがこれ以上のことを言うつもりだったと考える理由はない。(75)

バーリンがこのような説明をするのは、自由が法と同じであるとか、法は自由を増すとかと主張する思想家がいるからである。

ロックも言う、「法律のないところには自由もない」、なぜなら理性的な法律とはそのひと「自身の利益」あるいは「一般の善」をもたらしするための指示なのであるからと。そしてさらにつけ加えていう、かかる法律は「われわれを泥沼や断崖からまもってくれる」ものであるから、「制限という名を与えるのは不当」である。……モンテスキューはその自由主義的な諸契機を忘れ去ったかのように、政治的自由とは、われわれの欲すること、あるいはさらに法律の許していることをすることの容認ではなくて、ただ「われわれの意志すべきであることをなす力」である、と言っている。それは実際にカントがくり返えし述べたことだ。またバークは、個人の「権利」はそのひと自身の利益に制限されると宣言している。その理由は、「あらゆる理性的な被造物に推定される合意は、あらかじめ与えられた本物の秩序と合致するものであるから」というにある。(347)

《自由》を法と——同一化ではないまでも——連続させる典型的な哲学は、ドイツ観念論やその流れをくむイギリスの観念論である。バーリンがよく批判を加えるのは、ドイツ観念論の方であるが、後者もときどきとりあげられる。ドイツ観念論は恐らく後者を介してみられていると思われるが、ドイツ観念論やイギリス観念論に対する彼の批判も、ホップハウスの批判 (*The Metaphysical Theory of the State*, 1918) やラスキの批判に負うところが大きかったであろう。自由とは、ヘーゲルによれば、「個々人が所属する特定の社会の倫理的な精神によって解き明かされるような法と慣習、

これらへ的一致ということになる」ととホップハウスはいう⁽²⁾。法律そのものだけでは、ヘーゲルのいう体制の外的側面を現わすだけであるが、日々の生活や社会を規制している《カルチアー》^{ゾットリツヒカイト}を具現するとき、それはわれわれが求めている現実の構造となり、「自由の客観的な表現」となる。ただ、こうした状態、国家は歴史の終点においてのみ、即ち、歴史の中で発展してゆく理性の極点においてのみ可能である。イギリスの観念論哲学者にとつては——ヘーゲルと違い——歴史はそうした段階に達していないが、観念論者の代表格であるボーザンケットの言葉を引用して、ホップハウスはいう。そうした法は、個々の自我を超えた真の自我を現わしていると。ボーザンケットによればこうである⁽³⁾。

(a) 他の自我に対する自我の消極的關係は、共通の自我の概念の前に解体し、(b) 法や政府に対する自我の消極的關係は、ささいで、反抗的なムードに反するような真の自我の観念の前に消え去り始める。他人の中の一人としてという人間の全概念は崩壊し、自分を現に他の者と同一化するとともに、そうあらねばならないと自ら認めるものに自分をしてゆく何ものかを自分の中にみつけ出し始める。

この言葉は「理想主義的な社会哲学の全体であり、本質であるものを含んでいる」とホップハウスはいう。ここには共通の自我が《ひゆとして》ではなく現に存在するとみられているのである。

観念論哲学者は《自由》を法と同一視ないし《連続》視しはするが、その際の《自由》は消極的自由ではなく、すでに積極的自由である。ホップハウスによるば、ヘーゲルの自由の観念は「自己決定」self-determinationであり、⁽⁴⁾ パーリンの分類においては、積極的自由の観念に属するといつてよい。消極的自由なるものはせいぜい《低次》のものであつて、法を考察するときにはカルチャーによつて《のりこえ》られてしまう。法の脈路の中で論ぜられるのは積極的自由の方である。したがつて、さしあたりここでは問題にならない(同一視・連続化は積極的自由においてはごく《自然》といえようから)。ここでとりあげるのは、消極的自由を法と同一視したり連続させたりする見解である。

消極的自由を法と直接連続させてみる思想家として、バーリンは何人か(前述)をあげているが、ここでは比較的議論が整理されている現代の政治思想家をとりあげてみたい。そうした政治思想家の一人としてE・バーカーをあげるこ
とができよう。彼は自由をば「能力それ自体をはたらかせ発展させる道徳的人格という最高の価値」から導かれる派生
的な価値であつて、自由は「そのような人格の本質に係り、それゆえそれによつて規制された自由であらねばならな
い」とする。こうすると、バーカーによれば、行為者一人をとつて彼の本質的な性質に目を向けて自由を規定しても、
また、行為者と行為者との関係において自由を規定しても、同じことになるといふ。つまり、「法的自由は決して各人の
絶対的自由ではなく、常にすべての人々の条件づけられた自由⁽⁵⁾となる。それは相対的で規制された自由である。とこ
ろが、自由はこのように規制されたとしても、「削減されるものではない」。

自由はこのように相対的で規制されたものとして考えられ、一定量の限定されたものとみられるとしても、削減されはしない。反対に
それは増大される。実際にはたつき享受される、相対的で規制された自由は、およそ絶対的自由よりは……量的にもより大なる自由で
ある。

バーカーがここでいう自由とは、一人の人の自由ではなく、ある社会のすべての人の自由の総量であると思われる。
「それは、(1)他の人々と同じ同等の自由を享受しようとする各人の要求によつて、また(b)特定の能力を実現するすべて
の人々の要求によつて、決定され限定された、すべての人々にとって可能な、共通の最大量の自由」とされているので
ある。法と自由との関係について彼はこういふ。

自由が正義の要求する原理もしくは手続き規則の一つであり、法が権利の分配にあつてしたがうべきものであるとするならば、その
場合には自由は法であり、少なくとも法の一部である(このことは、特定の法もしくは法令が自由の毀損とはなりえないということを見

味しない。……過去何世紀かに互るイギリスにおける自由の要求を擁護するにあたり裁判所の活動を研究している人ならば誰でも認めるように、法の一般的な作用はまた自由の作用もしくは実現であるということである。

自由が法と「同一」であるか、「少なくとも法の一部分」であるという意味は必ずしもここで明らかではないし、また自由が「相対的で規制されたものとして考えられ、一定量の限定されたものとみられた」としても、自由は削減されるものではない、という意味は必ずしも明らかではあるまい。おそらく、一定の法の規制があつた方が、衝突が減り、社会における人々の自由の総計は増すというのであろう。果してそうなるであらうか。

法が直接的には人々の自由を制限することはきわめて多い。が、このことはしばらくおくとしよう。そうすると、法がある人々の自由を制限するとしても、確かに、それは他の人々の自由を増しうるといえるであらう。適切な法は多くの個人それぞれを自由を増すことができるし、また、社会全体の人々の自由を総計した《自由の総計》を増すこともできる。しかしながら、ここで注意しなければならないのは、多くの人々のこの《自由の総計》は、意味論的に、多くあるいは全体の個人それぞれという言葉とも、また自由という言葉とも同じではないということである。ここには、自由という言葉とともに——《多くの人々の》という言葉を別にしても——《総計》という言葉の意味が加わっている。こうした意味が加わつた自由には、自由の意味のほかに、《多くの人々の共同性》とかコミュニティとかという⁽⁹⁾ような質的に異つた重要な意味が加えられている。自由にはこうした意味がすでに加わつてい⁽⁹⁾るとする思想家もいよう。

各人のための自由の必要は、必然的に、すべての人々のための自由の必要によつて制限され条件づけられている。それゆえ、Aという人の自由は、BやCやDという人々による同様な自由の享受といつしよに享受しうる自由ということになるであらう。……各人の自由は他の人々の自由に対し相対的であり、他の人々の自由と調整されなければならないがゆえに、それはつねに規制されねばならない。

人それぞれの自由の必要は、「必然的に、すべての人々のための自由の必要によって制限され条件づけられている」というのである。しかしながら、ある人の自由という観念には、他のすべての人々のための自由という観念は含まれていない。いわば、自由の概念の中には《共同性》というような観念は含まれていない。個々人が自分の自由を増すように行動することと、多くの人々の自由の総量を増すように行動することとは、質的に異っている。多くの人々の自由を増すような行動が必ずしも個々人の自由を増すとは限らない、ということからもこのことはわかるであろう。多くの人々の自由の《総計》の意味は、自由、プラス、多くの人々の間の《共同性》である。実際、《アプリオリ》に「ある人の自由に対する配慮が論理必然的に、その人と同様な他の人の自由に対する配慮を必要とする」とはいえない。他人の自由の尊重は自由の意味の中に含まれているわけではないからである。ある人の自由に対する配慮と、その人と同様な他の人の自由に対する配慮とを結びつけるのは、自由ではなくて、例えば正義である。「慣行に参加するか、それによって影響をうける人は、すべての人々に対する同様な自由とあいられる限り、最も広範な自由への平等な権利をもつ」(ロウルズ)⁽¹⁾ということは、正義に基づくものであって、自由の概念から導かれるものではない。「自由の相互的尊重」は弱者の自由を増し、強者の自由を制限することになる。しかし「強者の自由は制限されねばならない」という格率は、自由の概念から論理必然的に直ちにひき出さうるものではない。意味論的に自由とは区別される「相互の自由の尊重」は、また、自由の必然的条件でも、自由を必然的に増すものでもない。他の人々の自由を相互に尊重するよりも、自己主張の強い方が——当の個人の自由を増すであろうということは別にしても——人々の自由の総計をとつても、大きくなるような社会も存在するかもしれない。人々が互いに他の人々の気持を顧慮し、遠慮がちに行動し、小さな私的社會に閉じこもっているような社会よりも、人々が大胆に躍動的に行動する社會の方が——衝突があった場合にのみ、それを調整する機関がしっかりしていれば——自由の総計はより大きいに違いない(自由の総計の拡大のみが社會を評価する基

準ではなく、正義や共同性や《友愛》もそれ自体価値基準になることはもちろんだが）。パーリンは、ひとを一人前の人間として認めるという「地位の承認」の観念を自由と区別した箇所でこういつている。「確かに、それは人間によつて自由と同じく切に必要とされ、……自由に近いあるものだが、自由そのものではない。それとほるかに密接に關係するのは、社会的連帯、兄弟的關係、相互的理解、対等の条件での結合の要求等々であ」(366)る。

パーリンが論ずる人間は、他人との關係では、敵對關係ではないとしても、一種の對抗關係や競争關係が想定されており、そこには協同的な、あるいは共同体的な關係は存在しないのではないかと疑われよう。少なくとも自由論には孤獨な個人が想定されているのではあるまいか。法をみるときにも、ばらばらの個人が前提され、共同体をなした人々の自由が前提されていないのではないか。人間の自由は必然的に人間相互の關係を含むのではあるまいか。パーリンも、他方で自由の観念を考ふるさいに、すでに、それは對物的な關係ではなくて、人と人との間の對人的な關係であると、みずからいつているではないか。¹²したがつて、彼の自由の観念にはすでに人間と人間との關係が含まれているのではないか。人間と人間との關係は共同性であり相互性ではないか。もしこのことを否定するとすれば、人と人との關係は、敵對關係や對抗・競争關係、少なくとも孤立した人と人との關係となつてしまふのではないか。パーリンが想定している社会とはこうしたものではないか、ところいう批判がパーリンに加えられるかもしれない。¹³しかしそうではない、と私は考へたい。

確かに、パーリンは衝突のない社会はありえないと考へている。彼は社会や人間關係が衝突のない調和にみちた共同体になりうるとは考へない。それは、人間が独立した人格であることの必然的な系であろう。

他人との摩擦や抵抗を超越しよう、水に流そうというような涙ぐましい努力にもかかわらず、もし自己欺瞞を望まないなら、いずれば次の事実を認めざるをえないであろう。即ち、他人と全面的に調和することは、自分が独立した人格であることと相容れないこ

と、すべての点で他人に依存しようというのではない限り、他人が勝手に干渉しない、また干渉しないと当てにできる若干の領域が必要であるということである。(65)

しかしさればといつて、社会は、ホッブスの「万人の万人に対する闘争」の状態ではないし、人々は全く敵対関係にある孤立した存在であるわけではない。パーリンは、世の中は闘争状態であるとか、競争関係のみであるとか、協同的な関係は重要ではないとか、自由にとつて協同や法は重要ではないとか、とはいわない。社会の状態とは、完全な調和の關係と完全な敵対關係との間のいずれかの状態にあらう。この状態は、時代により場所により異なるし、またそれは不斷に変化していよう。これら複雑な社会・人間關係のうちどれか一つのみをとりあげて、例えば、ある競争關係とか、ある協同關係とか、ある法律關係とかのみをとりあげて、その中でのみ論ずること、例えば、ここではその中でのみ自由を論ずること、それはリアリステックとはいえない。自由の問題は、個々人がその中に位置づけられている様々な社会・人間關係の網の目の中で、自由が現に事実としてどれぐらい存在するかをみることから始まらう。この自由の大きさの確定は、現存する社会・人間關係の網の目の中で自由がどれぐらいあるか、これを端的にみることであつて、自由を増すものが、相互の人格の尊重であらうが、共同体意識であらうが、競争(心)であらうが、その他いかなるものであらうと、さしあたり關係がない。そうしたものは、ある状況では自由を増すかもしれないし、別の状況ではかえつて自由を減少せしめるかもしれない。法による自由の保護は、ある人の自由を増し、他の人々の自由を減少せしめるのみか——ある時代には自由の總計を全体として増すかもしれないが——つぎの時代には全体としてそれを減らすかもしれない。またつぎの時代にはそれを増やすかもしれない。しかし、この問題は、自由があるかどうか、どれぐらいあるかという問題とは別である。自由がどれぐらいあるかは、確かに、そうした様々の要因の《結果》であるかもしれない。が、その《結果》への貢献は、自由の条件の問題ではあつても、自由の意味と、事実としての自由の總量の問題ではない。

パーリンは「序論」の中で、自由と自由の（行使の）条件とを明白に區別するようになった。この區別がきわめて有効であることはすぐ前の説明からもわかる。自由の意味（あるいはその事実）と自由を現実に可能にする条件とは別のものである。自由の条件についての議論はきわめて重要ではあるが、自由の意味の議論とは同じではない。パーリンが特にとり上げるのは、自由の経済的条件ともいべきものである。自由はそれを現実的にする経済的裏づけがなければ、絵にかいたもちにすぎず、何の意味もないという議論があるからである。⁽¹⁴⁾この議論は、経済的裏づけがないということ、自由がないということと同一視してしまっているのである。

このことは、「経済的自由」とか、その反対の「経済的隷従」とかいう最近の用語法からもひき出せる。もしもあるひとがたいへん貧乏であつて、法律的になんら禁じられていないもの——たとえば一塊のパンとか世界旅行とか法廷への依頼とか——を手に入れたり、やつたりできないときには、そのひとはそれが彼に法律によつて禁じられているときと同じように、それを手に入れたり、やつたりする自由がないのだ、とまことしやかに主張されている。⁽³⁶⁾

パーリンにとつて、意味論的に自由がないといえるのは、経済的な貧困が他の人々によつて意識的に——妨害され——そうせしめられているときのみである⁽³⁶⁾。そうでない場合には、経済的なものが自由にとつて現にいかにも重要であつても、自由があるかないかの問題ではなくて、せうぜい自由の条件として問題となるだけである。

ここで再びラスキのことを思い浮べざるをえない。彼は、使えない自由は使えるものとしなければならぬが、「自由は、使えるための不可欠の条件と同じものではないのだ⁽¹⁴⁾」という。

さらにわれわれは、自由と自由の条件としての種々の価値を混同してはならない。例えば、人が自ら選んだ職業につくことは自由である、という意味では、経済領域における拘束の欠如が存在するであろう。しかしもし彼がたえず失業の危険にさらされているならば、自由の本質とはあいられない精神的肉体的奴隷状態のぎせいとなつてしまふであろう。たしかに経済的安定は自由が有効となる条件ではあ

る、が、それにもかかわらず、それは自由とは同一ではない。⁽¹⁵⁾〔傍点筆者〕

自由と自由の条件を区別するラスキは、こんどは、自由の条件がいかに重要であるかを説く。

財産のみでは人間は自由となりえないということにも全く異存はない。しかし、貧しい人々の日常生活、いつも明白のことを恐れ、災難の逼迫感につきまとわれ、たえず逃れ去ってとらえられない美をしやにむに追いかけるといった生活を知っている人は、経済的安定がなくては自由はもつに値しないということを十二分に理解するであろう。自由であるとはいふものの、自由の目的を表現しないものもある⁽¹⁶⁾のだ。

同じく、「平等は自由と同一ではない」とラスキはいいながら、「いずれの国においても、自由がその目的へと進みゆくためには、平等の存在が必要なのであ⁽¹⁷⁾」って、「自由と平等とは対立的なものというよりはむしろ補完的なもの⁽¹⁷⁾」であるという。バーリンもこういう。もしある人があまりにも貧乏・無知・虚弱であつて、自分の法的権利を使用しえないことになれば、この権利によつて彼に与えられる自由は確かに無意味なものになつてしまふであろうと。しかし、バーリンが力説するのはラスキとは違つたところにある。「この権利によつて彼に与えられる自由が彼にとつて無意味であるとしても、この自由はそのことによつてなくなつてしまふわけではない⁽⁸¹⁾」というのである。自由の条件がいかに重要であるとしても、それによつて自由という言葉や観念は消え去つてよいというわけにはいかない。バーリンはなぜこのことをいわねばならないのか、その理由はこうである。

自由が真の価値となりうるような社会的・経済的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のである。そこで、たとえこの自由のことを忘れまいとしても、改革者や革命家たちは、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ふ傾きがある。⁽⁸³⁾

ここで再びラスキが思い出される。自由はその行使の条件が最少限ととのつていなければ実際に何の意味がないとし、この条件をととのえるという努力にうち込み、あるいは平等化への熱情に没入し、自由を片隅に追いやつてしまうのである。パーリンが警戒するのはこうした行き方である。

二つの自由を混同することや、自由とその条件を同一視することに関していったことは、自由ということばの意味を拡大して、他の望ましいもの——平等、正義、幸福、知識、愛、創造その他それ自体のために追求される目的——との混合物をも含むようにすることについて、一層よくあてはまる。こうした混合は理論上の誤りにとどまらぬ。消極的自由も、活発に行使するための十分な条件がなければあるいは他の人間的欲求の満足がなければ、ほとんど価値がないという真理にとりつかれている人々は、とかくその重要性を軽視しがちで、彼らは自由という名さえそれから剝奪して、一層重要であると考えているものにその名を与え、ついには、社会的にも個人的にも、それなくしては人間生活が萎えしぼんでしまうことさえ忘れてしまう傾きがある。もし今まで私が消極的自由をあまりにも強く弁護しすぎているとしても、また他の価値を無視することは少くとも同じくらい大きな害悪をもたらすこともあるということも、私の批判者たちが求めるほど強くは主張してこなかったとしても、自由のための条件により優先した順序が与えられてもよいとされる世界において、私が自由そのものを力説したからといって、私の分析や議論全体が無効になってしまうとは思われないのである。(89~90)

パーリンを批判する者に、自由を「活動それ自体と同一視する」立場からのものがある。一人はフロムで、自由とは統合された全人格の自発的で合理的な活動であるとされる。¹⁸⁾パーリンがあげるもう一人のものはバーナード・クリックである。クリックはいくつかの点でパーリンを批判するが、そのうちの一つがこれである。

パーリンの戦いのような守勢の戦いにおいて奇妙にも欠けているのは、自由とは、第一に、人々のある特定の型の関係であり、第二に、人々による活動であるというなんらかの体系的認識である。¹⁹⁾

また、

ギリシア語のエリュテロスは奴隷ではないという意味での自由を意味する。自分が奴隷でなく、ギリシア人がこの身分と結びつけていた無私と寛大という資質と、ほとぼしるような力強さをもつならば、そういう人間はエリュテロスであった。自由人とはアレテーをもち、ホーマーのアキレスのような人たち、ローマ人がヴェイルチュと呼び、復活された通俗の形でトム・ブラウンが「男らしさ」と呼んだものをもつ……人たちである。²⁹⁾

しかしパーリンによれば、自由とはこうした行動力や活動力そのものではなく、行動力や活動力がそれほどなくとも、しようと思う方向に妨害がなく、人々が難なく行動できるということなのである。

開いたドアを通して歩く権利をもっているが、もし私がそうせずに坐ってじっとしていたとしても、私がそれだけで自由でなくなくということはない。自由とは行為する機会であって行為それ自体ではなく……。(63)

しようと思う方向に妨害がなく、したいと思うことをなしうる「機会」が豊かにあるということであって、行為それ自体にはない。人が力や活力をもっているなら、外部に妨害があつても、その妨害を排除して自分の欲求を実現することができるであろう。しかし、妨害があるかないなか、妨害が強いかいなかということと、力によってそれを排除し欲求を通しうるかどうかということとは全く別のことである。自分の欲求することが実現できるということでも、外的妨害が少なくてもそうできる場合と、力が強くてそうできる場合とがある。自分の力によって他人の妨害を排除してでも、欲することを実現しようということとは、「権力」をもつといわなければならない。外的妨害がなくとも、全く別のことは区別されるべきである。自由と権力とは、欲することをなしようという点では同じであるとしても、全く別のことといわねばならない。こうすると、行動力や力は自由の行使の条件にはなりえても（社会において、妨害の全くない《真空》状態というものが無いとすれば）、自由そのものではない。

バーリンはもちろん自由を高く評価する。しかしこのことは、自由が最高の価値であり、他のいかなるものにも勝ると主張しているとはとられてはならない。この点は、例えば、現在よくとり上げられる——批判される——ノジクとは異なる⁽²⁾。ノジクにとつては、最高の価値は自由であり、妨げられることのない個人の意志である。ここから、彼の徹底した国家干渉の排除の論理が基礎づけられる。他方、バーリンの場合には、自由とともに、他の価値が自由によらず重要な独立的価値として主張される。そうした価値の中には、共同性や正義もあるのであり、こうした観点から自由の主張との一定のバランスがはかられ、自由の制限が問題とされるのである。したがって国家による干渉は否定されるわけではない。

統制と干渉が度をすぎるときには、消極的自由の観念が優勢となり、また逆に、野放図な《市場》経済がのさばるときには、積極的自由の観念が優勢となる。二つの概念はいずれも、本来ある害悪を抑えるために生みだされたにもかかわらず、その害悪に自ら転化してゆく傾向があるらしい。ところで現今では、自由主義的なウルトラ個人主義が優勢であるとはほとんどいえないのに対し、《積極的》自由のレトリックは、少くとも歪曲された形ではるかに目立ち、より広い自由という名の下に、専制政治のかくれみものとして（資本主義社会の中でも反資本主義社会の中でも）その歴史的役割を演じている。（70）

であるから、現今では消極的自由を声を大にして主張する必要があるというのである。さらに最近では、バーリンの《専制政治》とは別の背景において、消極的自由を主張する必要があるかもしれない（ノジクは極端すぎるが）。

バーリンの価値観は多元主義的なもので、価値は相互に他に還元しえない独立のものであるということである。このことは、意味論的には、もろもろの価値の意味をはっきりさせ、それを相互に分離するという作業を必要とさせたが、またそれは、もろもろの価値がどのような（最高）価値からも導きえないことを示す作業でもある。自由についていえば、それは最高の価値といえるものではなく、そこから他の価値を導き出さうというものではない。それらの価値は

自由から独立であった。では、自由などの価値は他の一層高い価値から導きうるであろうか。例えばE・パーカーは、自由をば、「究極的には、能力それ自体を働かせ発展させる道徳的人格という最高の価値に由来する派生的な価値」としている。パーカーによれば、政治における（というよりは道徳における）最高の価値は「すべての成員における人格の全能力の最大限の発展」である。⁽²²⁾

それぞれの人格という本質的な価値は、ちょうどそれが道徳思想の基礎であるように、政治思想の基礎である。そして人々……の価値が《国家》における最高の価値である。時の経過という条件の下に存在し、これに服しながら、これらの人々は——固定した物体ではなく、非常に多くの成長しつつある核であるが——能力のエネルギーへの転換、あるいは「潜在力」の「行為」への転換としての発展運動に従事している。あらゆる国民社会の目的は、そのすべての成員における人格の全能力の最大限の発展を協力を通じ促進し助成することである。そしてこの目的はこのような社会の正義、あるいは「正しい秩序づけ」であり、それは社会正義という名称で呼ぶことができる。

自由はこの最高の価値から導かれる。この最高の価値にもとづいて社会の秩序を導く「正義」から派生するといつてもよい。

パーカーによれば、政治において同じように重要な派生的な価値は、平等と友愛（協働）であり、三者はいずれも「能力それ自体をはたらかせ発展させる道徳的人格という最高の価値から由来する」が、この二つの派生的価値にどれぐらいの比重を与えて、調整させるかは「正義」の問題である。正義はこの最高の価値にもとづいて、推論し判断しながら、比重を与えてゆく。

もし正義がその成員における人格の全能力の最大限の発展を助長し鼓舞するという目的を指向せる社会の規範としてみなされるとしたならば、正義によって要求されるこれらの手続き規則は、そのような規範から生れそのような目的によって指示された規範ということになるであろう。そしてこのようにしてそれは究極的には人格とその能力の発展という究極の価値から由来することになるであろう。もし

正義が……基本的な社会的・政治的価値——それ自体人格とその諸能力の発展という究極の道徳的価値に基礎をおいているものであるが——とみなされるとしたならば、正義によって要求される手続き規則は、二次的な社会的・政治的価値として考えられることになるであろう。そしてわれわれはまず「正義」、ついで「正義」に基きそれから派生する「平等」「友愛」の規則ということができる。⁽²³⁾

自由とは、平等と友愛（協働）とともに、正義から導かれる派生的な価値である。したがって、自由は政治における最高の価値でないばかりか、より上位の価値である正義から導かれ、それによって秩序づけられる。

このような考えは、バーリンの考えと対極的であるようにみえる。⁽²⁴⁾これに対し、つぎのようなケルゼンの正義論は一見バーリンの考えに似たようにみえよう。ケルゼンによれば、正義なるカテゴリーは、バーカーの場合と同じように、価値の対立があつたときに問題となり、その対立を調整すべく要請されるものである。ケルゼンはいう。

どのような利益が社会において保護をうける価値をもつのか、また、それらの価値の順位はどうなのか。二つ以上の利益が衝突したとき、そのうちのどれが保護されるのか、ということが問題である。そしてこのような利益の衝突が起るところでこそ正義が問題になる。どのような利益の衝突も起らないようなところでは、正義を問題とする必要さえもない。⁽²⁵⁾

正義の問題は「なにをおいてもまず第一に、価値の衝突の問題」なのである。ところが、この問題に対する解答は、解答を出した本人にしか通用しないもの、相対的なものでしかないという。

ここにとり上げられた問題は、いつでも、最終的には、感情的な要素によってきめられた、それゆえ、きわめて主観的な性格をもった判断によって答えられる、⁽²⁶⁾しかない。即ち、これらの問題に対する解答は、その解答を与えた人にだけ通用するものであり、このいみで相対的な解答にすぎない。

こうしてケルゼンにとって、正義とは、一つには、つまり「積極的な」意味でいえば、「主観的な性格をもった判断」なのであり、「相対的」なものである。他方、「消極的に」は、つまり、自分のなした判断も主観的なものでしかないと

いう意識に立てば、積極的に、しっかりと寛容の精神をきそづけるものになるという。

ではこの相対的正義哲学のモラルは何であろうか。それは一体モラルをもっているのだろうか。相対主義は、多くの人々が思っているような没道徳、または不道徳なものでさえあるのだろうか。わたしはそうは思わない。相対主義的価値理論の基礎にあり、または、その結論として生れる道徳原理は、寛容の原理であり、他の宗教ないし政治的意見を好意的に解し、たとえ意見が同じでなくとも、いやまじに同じでないからこそ、他の平和的な意見の発展を妨げないという要求である。相対主義的世界観からは絶対的寛容についての権利は生じないことは明らかであるが……

こうして、正義は、積極的に、対立する価値の調整を果すことができず、せいぜい消極的に《寛容》のモラルしか導きえないということになる。

バーリンは、正義の観念の意味をバーカーやケルゼンのようには使っていないが、議論の仕方は同じであろう。バーリンにとってそれは——バーカーと違って——もろもろの価値を調整し秩序づける（最高の）価値というものはない。例えば、《功利》の原則はどうであろうか。ベントムたちの功利の観念は狭いとすれば、J・S・ミルのような功利の観念、「人類の未来に互る幸福」という観念を窮極の価値基準としたらどうであろうか。実際、ミルは自由をも、この功利の原則から導きうると考えたのである。しかしながら、バーリンは、自由を始め、ミルのもろもろの観念には同意できるとしながら、それらが彼のいう功利の原則から導きうるとなすことはできなかった。⁽²⁸⁾ミルの考えに強い共感をもつバーリンによれば、それらは功利の原則にもかかわらず、生みだされたものである。バーリンには、自由、平等、友愛などの諸価値を導いたり秩序づけたり、根拠づけたりできる最高価値はない。⁽²⁹⁾

こうして、

一、自由、平等、友愛は、それらが価値であることを論証できないものになり、それらのものは、それ自体価値ある

ものとして把握され、確信される対象であらざるをえない。

二、これらのものを秩序づけるより高い価値がないのであるから、それぞれの間の秩序づけは、論理的ではない何らかの観点からなされざるをえない。つまり——バーカーのいうような——《正義》は論理的なものではなくて、なんらか他の仕方で導かれざるをえない。

バーリンは価値の問題について、一元論的見解を厳しく批判し、価値の間の一元論的秩序づけはありえないとした。にもかかわらず——この点ケルゼンと異なるが——自由や平等や友愛などの価値は、究極価値としてだんこ主張しようとする。ここにバーリンの多元主義的立場がある(相対主義的ではない)。とすれば、この多元的な価値の間の秩序づけは、その間の《バランス》をとるということ以外にはありえないことになる。では、どのようにバランスをとつたらよいのであろうか。この点になると、バーリンの立場はバーカーの立場と《意外に》近い。というのは、バーカーは正義の内容の規定において、長い期間に形成された社会的通念ともいふべきものを重視するからである。バーカーは、「思考は長期的な過程の結果として、そこには人間関係の正しい秩序及びかかる秩序の義務的な性質について共通の確信でありまた一般意志でもあるものが出現する」、⁽²⁹⁾といひながら、次のように述べる。

思考の過程の長期的な性質は、基本的に重要な事実である。パークはこの事実を次のような有名な言葉で述べている。「人間は最も愚かで、かつ最も賢い存在である。個人は愚かである。大衆は、彼らが思慮なしに行動する場合には、さしあたっては愚かである。しかし人類は賢い。それに時が与えられたならば、人類としてはそれは殆ど常に正しく行動する。」もし「人類」を「社会」におきかえたならば、⁽³⁰⁾パークの所説は、疑いもなき真理の表現である。共通の確信でありかつ一般意志でもあるものを作り出すためには、時の恩恵が必要である。

バーカーはここで「一般意志」という言葉を用いるが、それはルソーのものとは全く異なる。それは「緩慢なる時間と大衆より以上の何ものかの所産」であつて、「一時的な大衆の集会」によつてつくられるのではない。また、それは《意志》

ですらない。それは《認識》の要素を含む「確信」である。⁽³¹⁾

意志した事がら、もしくは《対象》である。つまり、何よりもまず共通の確信の内容であり、まさしくすでに共通の一般的な確信の内容であるがゆえに、共通の一般的な意志の内容となる事がら、もしくは《対象》である。

バーリンにとつて、価値のバランスの問題は、最後には、各個人の選択にかかるとであろう。この点であるいはパークーと異なるかもしれない。⁽³²⁾しかし、バーリンは、それには国のカルチャーとコモンセンスに根ざすものがあり、このカルチャーとコモンセンスとは十分に依存するにたるもの、と考えているに違いない。価値のバランスは単に「感情的」な問題でも「主観的」な問題でもない。

七

最後に、もう一つバーリンの所論を扱い、これに疑問を提示しておきたい。それは、消極的自由の思想史に属する。バーリンによれば、消極的な意味での自由の観念は古代にはなかった。

古代世界でそれが明確に表明されたという確信を私はまだ見つけえない……。 (60)

古代にでてくるのは、アテネの市民が自治といういみで自由をもっており、いかなる主人の奴隷でもなく、また、ポリスに対する愛から市民的義務を果し、強制の必要がなく、野蛮な法や厳しい監督の下になかった、ということである。しかし、それは、政治的自由や参加であつて、権力からの自由の観念ではない。こうしてバーリンは個人の消極的自由の問題、公権力さえ通常ふみ込むことを許されない自由の境界の問題は古代にはなく、「恐らく資本主義文明の新し

説
い産物」であろうとするのである。それが生れたのは、

論

個人の権利、市民的自由、個人の人格の尊敬、プライバシーや対人関係の重視というような観念を含む一連の価値体系の中の一環としてであろう。(61~62)

しかし、近代においてこうした自由の観念が生れたのは、とつじよとしてであろうか。それ以前、中世において、それと類似の観念があり、それが少なくとも消極的自由の観念の形成の一つの柱となっていたのではあるまいか。中世の *libertas* の観念は、そうした柱であつたのではあるまいか。

中世において、自由とは、まずもつて、他人あるいは外部からの負担や強制の欠除をいみした。自由人とは、賦役を負わないものであることであつた。メイトランドは、『英国憲法史』の中で、「自由保有(人)」「freeholder, *liberum tenementum* と、それと対照的な「農役借地(人)」「*native, villanum tenementum* とを対比させてこう述べている。⁽³³⁾「自由保有人」とは、

第一に、それは農役借地人を排除し、自由保有 *liberum tenementum* は農役借地 *villanum tenementum* と対照される。もし、フランカルモイン、騎士役、サージャンティ、武器工役、ソケージによつて保有しているならば、彼は自由保有地を有し、彼は自由保有人であるが、他方農役によつて保有している人はそうではない。ソケージと農役を区別する基準はそもそものか、これを知ることがむずかしいが、農業労務における不確定性ということによつてその借地が農役借地となつたということは十分にいえそうである。ソケージによる借地人はよく領主の土地に対して一定量の耕作を強制されたが、一般に彼らは週内労働を行わなかつた。即ち、農役借地人のように、各週いく日間かその領主のために労働することを強制されなかつた。一度この区別がたてられると、それはきわめて重要なものとなつた。即ち、一たびこの借地条件が自由保有であることが決定されると、それは完全に国王自身の裁判所において保護されることになる。また一たびそれが農役借地であると決定されると、単に領主の任意の借地であるかのごとくとり扱われた。農役借地はこうして自由保有に対する第一の対照物である。

メイトランドによれば、villengium という語は、一つは人的身分、一つは借地条件を意味する混合用法をもつ。身分上はそれは非自由を現わし、農奴 *native* の階級である。彼らは奴隷と異なり、権利をもたない物ではなく、人であるが、しかし彼らは非自由であつて、領主の土地から離れられず、もし離れるなら、領主は捕えて連れ戻してもよい。が、農奴は、一般に領主に農役の負担を負う反面、土地をもつ。この土地保有の権利の様相はそれほど明らかではないが、一つのこと、国王の裁判所が農奴の領主に対抗してまでも農奴の権利を保護しないという点は明らかであるという。こうした非自由の農奴に対して、自由人は土地に緊縛されていない（自由に土地を離れることができる）し、各週いく日か領主のために労働することも強制されない。実際、人の身分や地位は、土地の保有態様と密接に関係し、これによって規定されたものである。

メイトランドによれば、こうして、中世においては土地保有の形態が殆どすべての公共の権利義務の土台であり、これが人々の身分（自由—非自由等）と密接に関係していたのであつて、中世的自由の原型はこれであるというのである。《農奴》ではなく、《自由人》であるとは、一定の義務は負うが、領主に対する不確定的農役に服しないということである。こうした土地保有をなすものが、自由保有人、自由人である。この自由保有は、いかなる負担からも免かれていたというわけではなかった。彼らは《自由》ではあるが、一定の負担・義務は負った。保有形態の違い——身分の違いということになる——によって異なるが、軍役を負い、貢納金、冥加金、兵役免除金を納め、後見権、婚姻権に服し、「土地の復帰」を認めねばならない。⁽³⁴⁾ こうした負担はイギリスでは——とくに後見権や婚姻権が強く——フランスやドイツよりも重かつたといわれる。⁽³⁵⁾ これらの義務・負担は、土地保有形態の違いによる身分の違いによって異なっていた。自由人も身分が違い、この違いによって負担と自由の範囲も違っていたのである。しかし、この自由保有は、農役の負担から免かれるが、そればかりではない。自由保有が他の自由保有の借地人や農奴をもつ《領主》の自由保有地、即ち《莊園》^{マナ}

であれば、この荘園内の問題に関し、上級領主や国王からの様々の介入を一定範囲で排除できた。例えば、逃亡農奴の捕縛について彼らからの介入を排除できたし、国王による様々の裁判を排除できた。もつとも、農奴といえども、殺傷や重大問題は国王の問題であり、これは別であるが、これ以外では多くは領主は封建裁判を行うことができた。こうした不入権も土地の自由保有と密接に関係したし、ある時期には国王の裁判所(例えばハンドレッドの裁判所)も荘園(領主)と結びついていた。

こうした自由土地保有や領主支配・荘園制は、中世における《自由》の根源をなした。とりわけ、領主支配や荘園制が制度化せられ、やがて概念化せられて、中世における《自由》^{リムティ}の觀念を形成してゆく。それらは《自由》の歴史的根源である。とすれば、中世における自由は、外部からの、あるいは国家権力からの自由という觀念がその基礎にあったといわねばならない。諸身分の関心事は、「何よりもまず自己の自由と独立をまもること」であった。

フライウングないシムニテート「不輸入地」、即ち、個人的もしくはゲノッセンシャフト的支配権のもとにありながらも、上に立つ支配権はそこに介入できないか、あるいは、はっきりした特定された場合に特定された形³⁶⁾でしか介入できない領域は、この意味でフライハイトである。荘園、裁判支配圏、都市、村落、家はこの意味でのフライウングである。

自由とは上に立つ支配権の排除であった。それは、「ひとつの空間的・領域的な概念でもあった」ともされている。今日でも下オーストリアの農民の方言では、「フライハイト」は村落の領域を意味しているという³⁷⁾。したがって、中世における自由は、歴史的に、権力関係におけるなにかの独立性を背景としているかもしれないが、国家権力の中での、免除の特権、不入権、あるいはその及ぶ空間的領域を表わしている。王権あるいは王直属の役人の不介入・排除はこの典型的な例である。大所領 a great honour では国王は事件に介入することができない。あるイギリスの中世史家は一二世紀におけるある大所領の封建法廷についてこういつている³⁸⁾。

ここでの最高の権威は国王ではなくて、リンカン伯であるウィリアム・ドルーマラであった。本合意は所領の中心であるポリーンプックにおいてなされ、一国の主要な彼の土地を保有する者が証人となっており、彼の事務官により占有せられた。ここで例示されている封建的秩序は王の指導やコントロールからは独立である。ポリーンプックの大所領は封建国家のミニアチアーであった。その内部では所領の貴族たちは直属の家臣であり、彼らの同意する処理は領主の与える裁定以外にはいかなる裁定をも必要としなかった。数年後には大所領以外の裁判を国王の裁判に付する手続きへの道が開かれるのであるが。

こうすると、中世における自由は、まずもって、一種の《消極的自由》であったことがわかる。

中世における自由は、こうしてまずもって、上級権力からの不介入の自由であるが、この不介入の範囲内で何でもなしうるというものではない。なしうる事が具体的に決っている。ここが近代的自由と決定的に異なるところである。自由とは、他の権力からの不介入ではあっても、何をなしうるかが、その権力によって、権利として具体的に決められているのである。つまり、一方での不介入と、他方でのなしうる事（権利）とが表裏一体をなしている。中世において、リバティといった場合、そうした権利の意味あいをもつてくる。

わが王国のすべての人々は、国王の正義の翼の下で、朕の祖先によって彼らに授与されたりバティを享有したいと願っていると同じく、朕の王冠に属する権利やリバティが安泰であることを願うべきであるから、朕は汝に以下のことを命ずる。汝は汝の管轄下において、何人に対しても、朕の王冠に属するとされているリバティを使用することを許してはならない。ただし、イングランドの王たる朕及び朕の祖先から与えられた十分な権原を有する場合……あるいはこれらのリバティが朕の父ジョン王と、イングランドの彼のバロンたちとの間でもたれたラニミードの会議のときまで行使されていた場合にはこの限りではない。(一二四四年シェリフ宛令状)

ここで問題になっているリバティは、国王権力の不介入ではなくて、人々が行使している権利（内容）である。こう解さなければ——国王による不介入とただけでは——「王冠に属する権利やリバティ」という言葉はおかしなことになる。

王権が伸張し、これらのリバイを無意味にし、《特権層》を無力化せしめるようになるとき、この集権化を阻害したのはこれらのリバイであり、それに抵抗したのは《特権層》であつた。トクヴィルによればこうである。⁽⁴⁾

絶対権力のためにすでに準備せられていた数多くの制度の真ただ中で自由は生きていた。しかし、この自由たるや奇妙なもので、今日では想像もできないものである……。

数多くの特権、先入見、あやまつた観念が、正常で有益な自由の確立に最も強く敵対しながら、数多くの臣下の中に、独立の精神を維持せしめ、権力の側からの侵害に対して身を防御するようにさせたのである。

中世におけるリバイ＝特権の意識こそ、権力に対する抵抗の観念を生ぜしめるものであつたのである。これは近代における（消極的）自由の観念とは異なるといわざるをえまい。

中世における自由は近代における（消極的）自由の観念と異なるが、それをまとめてみると次のようになるであらう。

第一に、中世における自由は、もろもろの具体的権利（特権）、あるいはその複合体をいみする。それは、自由土地保有やそれに基く諸権利にせよ、国王から特別に与えられたり認められたりした権利にせよ、個々のもの、あるいはそれがつみ重なつたものである。したがつて、それは、近代における自由のように、欲することを――妨げられずに――なしうる領域といつたものではない。なしうるものが権利としてすでに具体的にきまつているのである。例えば、国王がある莊園を与える場合にも、裁判権を与えたり与えなかつたりする。

ある土地の中から国王はマナーを与え、同時に（そのマナーに対する）単独あるいは共同の「国王と受与者との共同」裁判権を与えた。またある土地の中から国王はマナーを与えたが、自らのもとに保留した。⁽⁴⁾

マナーが与えられる場合も、それに付ずいして、裁判権が与えられるとは限らない。要は、マナーが与えられるものに、国王がどれぐらい《恩恵》をさずけるかの問題なのである。ある者が自分の大所領の中心（アイ）に僧院を建立するとき、ウイリアム王は僧院長に大所領を与え、そのとき、彼に認めたりバタイすべてを僧侶たちが持ちうるよう定め⁽⁴⁰⁾た。

第二に、中世における自由は、外部の権力からの介入を排斥するが、そこで与えられている権利は、近代的自由と異なり、それをもつものがそれを行使したりしなかったりする自由をもつというものではなく、それを——正しく——行使しなければいけないのであり、リバタイは義務的性格を付与されているのである。もしその権利を行使しなかったり、あるいは正しく行使しなかったりすれば、その権利はとりあげられてしまう。特権は多くは義務でもあった。特権と義務、免除と負担とは表裏のように一体となっていた。一二三七年ヘンリー三世はある修院長にあてて次のようにいっている。

朕は、わが王国のすべての代官に、朕の平和の妨害者に対して夜ごと見張りが続けられているかどうか監視するよう命じ、またリバタイの保有者にも彼がリバタイ内で右のことが行われているかどうか監視すべきことを命じている以上、貴下が貴下のリバタイの中で殺人、強盜の行わるるままに放置し、朕の平和を維持する何らの手だてもとつていないのはおかし。……それ故朕は貴下に申しつたえる。貴下が貴下のリバタイを維持したいと思うならば、犯罪者や平和破壊者を取締るよう配慮されんこと。これによって貴下は朕の平和を愛する者としてのかしをたてることになり、朕は義務を怠つたことを理由に、貴下のリバタイに手を下す必要がなくなるであらう。

特権と義務、免除と負担とは表裏一体をなすものであった。自由は特権でありとともに義務であり、免除であるとともに負担であった。「法を実施せよ、しからざれば、朕のシエリフが裁判をなすべし、そのとき汝は汝の法廷を失う⁽⁴¹⁾。」例えば、一三世紀リンカン司教は、オックスフォードシャー内に三つのハンドレッドをもっており（実際、これらの

ハンドレッド内の大部分の領地は司数の領地であった、司教はこれらのハンドレッドにおける種々の権利をもっていた。フランクブリジの検問、パン・ビール条例、窃盜を処罰する権利、さらに重要なのは令状差戻しの権利である。最後のものは、シェリフを排除し、自己の代官によって国王の令状を執行せしめうる権利である。この特権をもつ領主の領地内に関する令状をシェリフがうけとった場合、彼はその執行を領主の代官に委ねなければならぬ。return of writなる名称が現われるのはヘンリー三世治下であるが、こうした特権の内容そのものは、一二〇〇年までには明確な形をとっていたという。一二四七年の巡回裁判では、司教のペイリフは、シェリフやシェリフの代官を排斥して、ハンドレッド内の差押えをする権利をもっているし、Vetitia Namii (動産取戻令状 writ of replevin) の訴訟を行うことができる、と司教により主張せられた。動産取戻令状とは、封主が封臣に対して不法に動産の差押えをしたとき、封臣がその回復を(司教に)求めうる令状にもとづいて、司教が訟訴を扱う権利である。⁽⁴⁵⁾ こうした権利は国王によって監視されていたのであり、一二八五年には、バンベリーにいる代官が義務違反をしたために、この州の三つのハンドレッドで司教は令状差戻権を王にとりあげられてしまった。⁽⁴⁶⁾

第三に、中世における自由は、具体的個別的な権利であるから、それは普遍的なものではなくて、《特別の》権利、つまり《特権》である。自由の範囲はつみ重ねられた個別的権利の範囲と一致し、どのような具体的権利、つまり特権のつみ重ねかということによって、自由の範囲は異ってくる。近代的自由もその範囲は人によって異なるであろうが、中世の自由は《明確に》現に与えられている具体的権利の複合体の範囲であるから、当然に普遍的なものではなく、《特別》のものであり、不平等である。

⁽⁴⁶⁾ マナーが与えられたといつても、必ずしも国王の裁判権が伴われているとは限らない。それはむしろ個人(に対する恩恵)の問題である。

特権が与えられるか、どのような特権が与えられるかは、与えられる人の側が国王によってどう評価されているかの問題であり、その評価の仕方の違いによって《恩恵》は当然に違ってくる。近代においても、自由は、言論・表現の自由とか、思想・宗教の自由とか、結社の自由とか等と個々の内容の自由に分けられ、それぞれの自由はある範囲では固有の原理をもっている。しかしながらそれぞれは少くとも形式的には国民全体に普遍的に認められるものであり、あるタイプの人々には言論・表現の自由が与えられるが、結社の自由が与えられず、別のタイプの人々には結社の自由は与えられるが思想の自由は与えられないというようなことはない。それぞれの自由は、認められるとすれば、すべての国民に認められる。ところが、中世においては、人々により都市により、あるいは土地により、区別された別々の権利が与えられ、それぞれが違った内容と範囲をもつのである。

確かに、与えられる特権もまちまちではなくて、一定のパタンに従っていることもしばしばである。一二世紀イングランドにおいて、王がバロンに与える裁判権は、古英国法からひかれた有名ないい方で一般的に表現され、それは *miri sake and soke, toll and team, infangenetheof* であるとされた。⁽⁴⁷⁾ これら複数の権利は（一一世紀以後のイギリスでは）個々別々にではなく、一括して、ある人や町に授与せられたのであり、その限りで彼らの裁判権の内容はステレオタイプ化されたものである。実際、それらは土地とともに移転され、土地とともに譲渡せられた。⁽⁴⁸⁾ また、《フランクブリジの檢察権》はヘンリー二世の改革当初は、州知事以外に行使するものはごく限定されていた特権であるが、一三世紀末になると、この権利は普通の領主たちが行使できるきわめて一般的な権利となった。⁽⁴⁹⁾ 特権もこうして類似し共通のものとなり、またその所有者の範囲も広がっていったことは確かである。にもかかわらず、特権は一括して扱われたわけではない。少なくとも以前はそうではないし、しかも、それらが一括して広い範囲で与えられるようになる後の時代には、それらの権利はそれほど重要な特権ではなくなっていた（それ以外の重要な特権が新たに生れていた）。ただここで注意し

なければならぬことは、イギリスにおいて、イギリス国民の権利は、一気に普遍的に認められるようになったのではなく、最初は比較的少数のものの特権であつたものが、しだいに類似化しつつ広がっていったことである。自由もこのように歴史的に発展した典型的なものとなしうるのである（クックのマグナカルタの解釈）。

以上のことは、自由都市の発展についてもいえる。というより、自由都市の発展において、それは最も整理された形で現われてくる。町が通常自由都市 *liber burgus* になるには、町がそれぞれに請願し、それぞれに特許状を与えられてそうなるのであつて、一括してなるのではなく、個々ののである。しかもこの自由都市は特許状の中で個々別々の、様々のリバティーズを与えられるのであり、それぞれの都市が違つた特権をもつ都市なのである。一三世紀初め頃の手続きについてこう述べられている。

「キングズ」リンがバラの地位に昇格されるにさいし、三つの特許状が必要であつた。少なくとも特許状三つをつくらしめた。王のもの二つと、領主であるノリッチ司教のもの一つである。この特許状によって取り扱ひの各段階を跡づけることができる。最初司教が、この町は自由都市になることを求める。ジョン王は、*Quare volumus* の中で述べられている一条項の特許状の中でこの請願を認める。これには、「しかうして、わが自由なるバラが善い事がらすべてにおいて平和のうちに享受しているすべてのリバティーズと自由なる慣習とをもつてであらう……」と加えられている。

個々のに与えられる特権の内容は（この例では一般的なことばで述べられているが）、労役を負わない土地区画がバラ一内にあるという、メイトランドの力説することに限られないし、またシェリフを排斥する独自の裁判特権をもつということにも限られない。⁽⁵¹⁾ 各バラが与えられる特権には様々のものがある。上述リンの例では、与えられるリバティーズは一般的な形で述べられ、あいまいであるようにみえるか、一見したほどではない。領主である司教は、町に特許状を与える手続きの中で、バラのモデルとして、イギリスのどのようなバラをも彼が選ぶうるとし、そのモデルとし

てオックスフォードを選んだからである。彼の与えた特許状はリンがオックスフォードと同じリバティーズをもつ自由なバラードであるというものである。手続きの最後の段階として、ジョン王からの特許状の授与がある。そこではこのバラードの市民とこの町の市民の後継者に対し、自由なバラードであることの承認を与え、ヘンリー二世がオックスフォードに与えた特許状の中にあるものと——すべて同じではなく——共通のものを含んであまたの個々の自由が書かれている。自由は個々のにあげられており、オックスフォードがモデルとはされているが、自由の内容はそれと同じではない。⁵²⁾

一二世紀におけると同様一三世紀においても、大きいものであるが、小さいものであるが、古くからのものであるが新しいものであるが、国王のものであるが、中間領主のものであるが、特別のバーゲツジ保有をもつものは、バラード、あるいは自由なるバラードといわれた。というのは、この呼び名は単に、非自由の荘園との対比を自立たせようとしたからである。しかしながら、このこと以外では享受せられる特権には大きな相違があった。⁵³⁾

都市の特権は様々であった。また新たに自由都市が創られるときには、特権の内容は何らかの仕方で明確にされている。

確かに、特権の内容には似通ったものがある。議論はあろうが、バーゲツジ保有は基本的なものであろうし、裁判権は重要なものである。市に *market and fair* を開いたり、通行税を免除されたりする特権は限られた重要な特権であろうが、一つのパタンではある。上記リンのモデルはオックスフォードであるが、このオックスフォードはロンドンのリバティーズと同じものを享受しており、その特権の完全な記録はロンドンの特許状の中に見いだせる。こうしてロンドンモデルにした特許状と自由のパタンができあがるのである。中世末イギリスにおいて多くの都市が自由都市となり、その第一波は一四世紀の最後の四半世紀から一五世紀の初めに、第二波は一五世紀半ばにくる。町が特許状を与えられて自由都市になるのは、ここでも個々ののであるが、特許状には全体を通じあるパタンができた。それは多くは次

のような事項を保障し、特権として与えている⁽⁸²⁾。

- (a) チャーターの内容は永続的に継続されること。
- (b) バラー全体がバラーの名において、訴訟を起し、訴訟の被告になりうること。
- (c) 土地を保有しうること。
- (d) 印章をもちうること。
- (e) 条例をつくりうること。

バラーは、こうした属性と権利を授与されて自治都市となり、《州》に等しい地位をえて、州の官吏がバラーに入るのを排斥しうるようになる。こういう属性と権利とは一三世紀末、エドワード一世治下において、大きな都市であればいずれもついていた。それが、後、他の多くのバラーにも及んでいったのである。

しかしながら、なお、各バラーが自治都市となるには、内容に違いのある個々の特許状によつたのであり、それは《特権》都市であつたことを忘れるべきではない。しかも、自治都市は、上にあげた五つの条項以外に、それぞれ個別的具体的な特権をうるのが普通である。それらの中には、バラーに特徴的なものもあり、かつ少なからず重要なものがある⁽⁸³⁾。最初個々別々にそれぞれ異なる内容をもつた特権が与えられたが、確かに自治都市の特権には共通の項ができ、そうした都市が増えてゆく。にもかかわらず、それは特権都市である。

中世における自由は、近代における自由の観念と違って、外的妨害がなくて欲することをなしうるということではない。(1) なしうることは具体的にきまつている、あるいはきめられているのであって、欲することをなしうるというものではない。(2) 特権は義務と表裏一体をなしており、それを行使してもしなくてもよいというものではない。(3) なしうる

ことは個別的に、あるいは個別的権利の積み重ねとして、それぞれ特権としてあるのであって、人々（あるいは集団）に普遍的に共通にあるのではない。中世における自由は、このように近代における自由と異なるものである。が、それでも、外的権力の排斥（不介入）という本質な点で両者は共通している。しかも、イギリスについていえば、近代における自由も、特権的なものを基礎とし、その累積・進展と、国民各層へのその拡大という視野からみられるのであって、中世的自由の発展として、あるいは中世的自由と連続性をもつものとしてみられるのである。あたかも、《ジェントルマン》の觀念が貴族やジェントリーの行動様式として始まりながら、しだいに練磨されつつ社会の各層に広がっていったように。こうした視野はパーリンに欠けているといわざるをえない。

註

- (1) *op. cit.*, p. 191.
- (2) L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State*, 1918, p. 31.
- (3) *ibid.*, p. 41.
- (4) *ibid.*, pp. 33~34.
- (5) E・バーカー、堀豊彦外訳『政治学原理』一八〇ページ。
- (6) 同一一八〇ページ。
- (7) 同。
- (8) 同一一八〇一八一ページ。
- (9) 少くとも、バーカーにおいては、人々は相互に密接に関係し、人々の人格と能力の発展は相互加速的であるとされているように思われる。

さらにわれわれは、その物質的側面のみならず、その精神的側面において、組織された国民社会が有機体としてのなんらかの性質をもっている、ということすら認めることができる。個人人格がこのような社会において究極の目的あるいは最高の価値であるということは確かである。確かにこのような社会の究極かつ最高の目標は、各個人に現存する能力の発展へと向う努力の成長を（かかる努力の

ための諸条件を準備することによって、助長することである。しかしわれわれは、問題の結論へ到達したいと望むなら、そこで止まることはできない。われわれはすべて、自分自身の人格発展の過程において、しかもかかる発展の性質そのものにより、われわれが深く他人の発展に影響されるために、他人の発展に深い関心をもつ。われわれ個々人の様々な発展のあいだには必然的な衝突はない。反対に、われわれはすべて、たとえその方法と程度を異にしてであれ、相互にお互いに対して有用であり、そして集会的には全社会の共通の目的にとって有用である。私が自分の最高に達しうるのは、最も豊かに最も一般的に発達した社会に属すること——このような社会において生活し、活動し、存在すること——によってであり、また、私がどこに向おうともよき精神に基いて私の精神を高めることによってであり、われわれがどこに集まろうとも、同じような目的をもった他のすべての人々との接触と協同において、私の道徳目的力を与えることによってである。このような精神的領域においては、個人と個人、あるいは個人と《社会》とのあいだには衝突はない。(同160-61)

このパーカーの叙述は、僧院の中の生活を思い起させる。人格と能力の発展には、物質的その他の諸条件が関係がないごとく、あるいは少くとも等しく分ち与えられているかのごとく。実際パーカーは、「これは《国家》による教育機会の豊富で潤沢な準備のための議論であり、しかも重要な議論である」としており、これによって社会が《僧院》のごとくなりうるかのようである。

私は他人の前で、他人と向き合っているとき、はじめて自分を自由と感じ、そうよぶことができる……私は他人の自由を通してのみ真の自由となる。

サルトル〔実存主義はヒューマニズムである〕はこういつている。

われわれは自由を欲することによって、自由が他者の自由完全に依存していることを、また他人の自由がわれわれに依存していることを発見する。確かに、人間の完成としての自由は他者に依拠していない。しかし、アンガジュマンがなされるやいなや、私は私の自由と同時に他者の自由を望まずにはいられなくなる。他者の自由も目的になるのでなければ、私は私の自由を目的とすることはできない。

(10) パーカー、同一七九ページ。

- (11) ジョン・ロールズ「公正としての正義」田中訳三三三ページ。
 (12) 「バーリンの自由論」(一) 註11参照。
 (13) バーナード・クリック、*Political Theory and Practice*, 1972. 田口富久治他訳『政治理論と実践の間』171ページ。
 (14) C. B. Macpherson, *Democratic Theory*, 1973. 西尾・藤本訳『民主主義的理論』163-171ページ。
 (15) 「現代国家における自由」四一ページ。
 (16) 同。
 (17) 同四三ページ。
 (18) 「自由からの逃走」七章2。「積極的な自由は、全統一的なパーソナリテイの自発的な行為のうちに存する」。なお、*Man for Himself*, 1947.
 (19) クリック、同七一ページ。
 (20) 同七八ページ。
 (21) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 1974, 嶋津格訳「アナーキー・国家・ユートピア」。
 (22) バーカー、同180ページ。
 (23) 同172ページ。
 (24) このようなバーカーの考えに対してバーリンは批判を加えるに違いない。というのは、一つには、究極の価値を「人格の全能力の最大限の発展」とすることには、バーリンが「積極的自由」の觀念の転化において、その重要な「基礎をなす「自己実現」の觀念に近いものをもつからである。「人格の全能力の発展」といった場合、「真の自我」とそうでない自我、「より高い自我とより低い自我」との区別をしていないともいえない(もつとも、バーカーは、「自己実現」において、「真」の自我がなんらかの集団——「有機体」的な集団——と同視されることのないように検討を加えている。彼が「有機体」の代りに「組織の体系」a scheme of organization という言葉をわざわざつくって用いるのもこのためである)。
 さらに、いうまでもないことながら、「人格の全能力の最大限の発展」という究極価値を設定し、そこからいかなる価値のバランスが正義に合するかを導くことができる、したがって、自由、平等、友愛にそれぞれ比重をつけることができる、となしうるか、についても批判がなされよう。
- (25) 「正義とは何か」訳九一—一〇ページ。

- (26) 同一〇ページ。
- (27) 同四六ページ。
- (28) バーリン『自由論』四〇四—七ページ。
- (29) Bernard Williams, *Conflicts of Values, The Idea of Freedom*, edited by A. Ryan 参照。
- (30) バーカー、同二四七ページ。
- (31) バーカー、同二五〇ページ。この点、バーカーはケルゼンと異なる。彼は実定法秩序以外に、社会に妥当している確信—通念をきわめて重視し、それに実定法内での主権とは別に、より高次の「主権性」を与えるからである。
- (32) 「國家」とその主権の形態に先行して、成員関係の正しい秩序に関する国民社会の成員の社会思想の中に存する、正義と正義の主権性という観念……(同二六六—六七ページ)
- (33) この「観念」を認めるからである。
- (34) バーカーは、「社会における討論、及びその合成によって、通念としての正義の確信が形成される」ことについて、より楽観的であったように思われる。
- (35) メイトランド『英国憲法史』第一期B「土地制度」。
- (36) 同参照。メイトランドは、自由保有の形態を五つに分け、それぞれに対応する権利義務の内容を述べている。僧職にあるものの保有、騎士役による保有、サージヤンティによる保有、武器工役による保有、ソケージによる保有(兵役に関係のない一定の役務によるもの)である。このうち最もよく知られるのは、軍役による保有である騎士役によるものである。
- (37) メイトランド同F「封建制度再説」。
- (38) オットー・ブルンナー『ヨーロッパ——その歴史と精神』IX「旧身分制社会における自由権」、石井紫郎ほか訳二九四ページ。
- (39) 同二九五ページ。
- (40) F. M. Stenton, *The First Century of English Feudalism*, 2nd ed., 1961, pp. 99—102.
- (41) F. M. Powicke, *King Henry III and Lord Edward*, 1947, p. 111.
- (42) Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, pp. 168—69.
- (43) Liberman, *Gesetze*, S. 559—60. なお、二八一—二九ページ参照。
- (44) Stenton, *English Feudalism*, p. 58.

- (43) 山下和夫「フランチャイズ裁判権と《王国共同体》の成立」、『北大法学論集』第一四卷第二号、一九六三年、二八九ページ。
- (44) H. M. Cam, *The Evolution of Medieval English Franchise*, *SPECULUM*, XXXII, 1957, p. 439.
- (45) V. C. H., *Oxfordshire*, Vol. VII, p. 4, 115.
- (46) Liberman, *op. cit.*, S. 258.
- (47) Stenton, *op. cit.*, pp. 101—101. それぞれは次の通りである。
 sake and soke. 前の sake は語源的には 'cause, 後者の soke は seeking の意味である。それらの内容はこういうものかわからないが、ある種の裁判権をあらわしている。
 toll. 家畜その他の財産の売買に際して、租税をたぐむ権利。
 team. 家畜等の不正な占有により訴えられたものを管理する権利。
 infangenetheof. 盗品所持のまま所領内で捕えられた盗人を裁く権利。
- (48) S. Painter, *Studies in the History of the English Feudal Barony*, p. 96; F. Pollock — F. W. Maitland, *The History of English Law before the Time of Edward I*, 2nd ed., p. 283.
- (49) Painter, *op. cit.*, p. 96—99.
- (50) *British Borough Charters*, i, p. 31; James Tait, *The Medieval English Borough*, 1936, p. 197.
- (51) Maitland, *History of English Law*, i, p. 640 (2nd ed.). メイトランドによれば、自由都市の本質的特徴は、'労役を負わず、貨幣地代のみを支払う土地区画 burghage の存在であるという。バラードによれば、そうしたバーゲッシの存在とともに、'バラール裁判所の存在が自由都市の本質的特徴であるという。A. Ballard, *The English Borough in the Twelfth Century*, p. 76.
- (52) *British Borough Charters*, i, p. 32, 33.
- (53) Tait, *op. cit.*, p. 211.
- (54) *ibid.*, p. 198.
- (55) M. Weinbaum, *The Incorporation of Boroughs*; *British Borough Charters*, iii; Jacob, *The Fifteenth Century*, pp. 393—94.
- (56) 例えば、'オックスフォード近辺の小さな《国王の》'バラール、'ウッドストックは、'小さいにもかかわらず、'一五世紀半ば王から特許状を与えられて自治都市となり、'次のような特権をえた。(小川晃)「中世におけるウッドストックとその近辺」、『北大法学論集』第二一卷第一号、一九六六年、六四—六五。

(a) バラーに現在住むもの及びその子孫は自由な市民となること。
 (b) 新しい団体は The Mayor and Commonalty of the Borough of New Woodstock の名を与えられ、訴訟の原告及び被告になりうること。

(c) プールを含め、王の所有するものはすべてバラーに与えられ、王の家屋からあがる賃賃料はバラーが収めること。

(d) バラーは印章をもちうること。

(e) 食料品、飲物等の質、価格などについて規則を定め、これを強制しえ、また年間いく日かの市をたてうること。

(f) 町長及び Sergeant-at-Mace は自由民が選ぶこと。

(g) バラーは独自の法廷をもちえ、シェリフ、州裁判官、王の官吏はバラーの自由な行政に介入しえないし、これまで王に収められていた罰金、没収品の類はすべてバラーに収められること。

(h) マーチャント・ギルドをもちうること。

(i) 永久に議会に代表を送ることなく、その「義務から免除される」こと「それまではしばしば議会で代表を送っていたが、当時よくあったように、その出費から免れるためにこうした〈特権〉をえた」。

以上のうちには、このバラーでしかみられないような特権が与えられている(例えば、c)。なお、ウッドストックは小さいながら、二〇世紀半ばすぎても〈特権都市〉であった。

付 言

本論では、バーリンの消極的自由の観念と積極的自由の観念、とりわけ消極的自由の観念を中心に自由の観念を論じてきた。ここでは、自由の観念をさらに鮮明にするために、自由と類似の観念をとりあげて、その異同を明らかにしてゆく方法をとってみよう。

一、権力(力)と自由

二、独立・抵抗と自由

三、自律・自己決定と自由。

このうち、三の自律と自己決定とは、バーリンのいう積極的自由に近く、その意味転化をとりあげるが、その論理を問題にしたい。バーリンは意味転化を論理としてではなく、《魔術》として展開したのであるが。

権力(力)と自由

ヴォルテールによれば、自由の観念とは、「人の欲するところをなす力」(「人間についての試論」)である。ヴォルテールは《ジャーナリスト》の大立物であり、その一つ一つの言葉を文字通りにうけとりえないかもしれない。しかし、自由を《力》あるいは権力と同一視するものは、ヴォルテールに限られず、決して少なくはない。前述したように自由を行動や力と等置するB・クリックは、同じ著書でマリノフスキーを引用し、力の及ぶところを対人関係以上に広げる。ここでは力は広い意味での技術となる。

自由を消極的カテゴリーの観点から定義しようと試みる人たちは、知的な鬼火を捕えようと追いかけているようなものである。現実の自由は絶対的なものでもなければ遍在するものでもなく、それが消極的なものでないことは確かである。自由は、常に、人間がつくったものや、自然資源の供給の増大のみでなく、統制、能率、そして人間自身のオーガニズムと環境を支配する力における増大である。ここからして人間行動の一性質としての自由、能率とコントロールの増大としての自由は、ある種の障害を打破し、ある種の非能率をカバーすることを意味する。

こうして、マリノフスキーはいう。「われわれの自由についての概念は、積極的で現実的である。それは本質的にプラグマティックであり、社会的・技術的文派を含んでいる。それは常に個人及び集団による行動と責任からの恩恵を含意し

ている」と。

M・クランストンによれば、ロックの自由の観念は「能力もしくは力」であり、クランストンはこのロックの自由の観念を批判する。

自由とは、能力もしくは力であるとするロックの理論を不利にする理由は以上の通りである。確かに、「……すべく自由である」として、それを「なしうる能力をもっている」のでなければ、さほど意味はない。しかしそうだとしても、そのことから、二つの表現が意味するところは同じであるという結論はでてこない。⁽²⁾

アクトン卿においても、自由の観念に力の要素がなくはない。⁽³⁾

自由によつて私の意味するところは、万人が自分の義務であると信じていることを、権威・慣習・世論に抗して行うという点で保護されるという保障である。

自由は、「保護されるといふ保障」であるが、同時に権威・多数派・慣行・世論に「抗して行う」といふ力の要素ともいふべきものが含まれているであらう。

自由とは、人が欲することをなすのに妨害がないということである。これには外的な妨害がないということが本質的なことであり、外的妨害がなければ、たとえ力がなくとも、人は欲することをなしうる（したがって、クランストンのいうように、「なしうる能力をもっている」のでなければさほど意味はない、ということにもならない）。さほど力がなくとも、外的妨害が少なくなしうるといふことに、自由の意味があるともいえよう。自由には力に不可欠のものではない。人は無力であっても、自由でありうる。例えば、保護されているなら（といつても、この保護が自由に不可欠というわけではないが）、無力であっても、欲することをなしうる。他方、外部の障害が強くても、力が強ければ、欲するこ

とをなしえよう。したがって、人が欲することをなしうるのは、一つには、他人からの妨害がない場合であり、また一つには、そうした妨害があっても、人に力があり、それを排除して行動しうるときである。前の場合が自由である。ここでは、人は無力であっても、欲することをなしうる。したがって力は自由の概念に含まれてはいないというべきである。力は、むしろ自由の概念と——欲することをなしうる条件として——対極をなしている。对人的な力を意味する《権力》は、《自由》と反対に、人の妨害や抵抗を排除して、欲するところを實行・実現する(いうことをきかせる)ということである。社会の平均的人間にとっては、強力な妨害を排除して欲するところを實現する、ということとはむづかしい。したがって、彼らには、外部の妨害が少ないということが欲するところを實現するのに不可欠である。ある社会に自由があるかどうかを判断する場合、例外的に大きい権力をもつものをとるべきでなく、平均的な人々をとって、彼らが選択的に行動しうる相当広い行動の範囲があるかどうかをみて判断すべきものであろう。

互に自由が尊重されている社会では、選択的に行動するのに人々の行動力は最少限で済むであろう。《自由な社会》とは、他人や権力からの妨害や干渉が少ない社会であり、平均的な人々がかんりの範囲で他人や権力からの妨害や干渉なしに自分の欲するところを實現できる社会でなくてはなるまい。しかし、普通の社会はそれほど摩擦が少なく、非合理性のない社会ではない。いく分かでも行動力のない人間は外圧に押しつぶされてしまうか、そうでないまでも自由の範囲を縮小せられてしまう。自由な社会も自由をまちがいなく尊重されるといふ完璧な保障のある社会ではない。まして、自由な社会は、多かれ少なかれ競争社会であり、能力と努力にもとづいて争われることが本筋の社会である。したがって、多かれ少なかれ人々の行動力に依存しないような自由な社会はありえない。ホップズの「自然状態」は極端であろうし、普通の自由社会では個人相互に何らかの抑制が働らき、また国家権力や社会慣行は他の人々のあまりにも強い逸脱行動をおさえてくれようが、多かれ少なかれ自分自身の力を用いることなしには、生きてはゆけまい。生きるとは、何が

しか自己主張である。社会というものは、何の抵抗も妨害もない真空状態ではありえない。にもかかわらず、力や権力の概念は、自由の概念とは直接関係がない。それは、人が欲することをなしようということの一つの条件であり、ある意味では自由と対極をなすのである。

ここで、自由は経済の諸条件をみずには考えられないという見解、また何らかの経済的平等なしには考えられないという見解を検討してみよう。すでに述べたように、マクファアソンは、⁽⁴⁾パーリンのように、自由とその条件（なかでも経済的条件）とを区別することをノンセンスとして批判したのであった。経済的条件は自由にとって本質的なものであって、自由の規定の中にそれを含ましめてよいというのである。

この区別は、自由があらかじめかくも狭く定義されている場合にのみ意味がある。消極的自由を構成するような、そうした障害の中に、生活手段及び労働手段の接近の欠如を無視するようなかたちで定義される場合にのみ、この区別はまさに有効である。その場合においてのみ、このような接近は、自由の一部というよりは、むしろ自由の一条件となろう。パーリンは明らかに、そのような接近の欠如を障害のリストから落とすことを意図する。彼がそうする限りにおいて、われわれは以前と同様の困難に立ち帰ることになる。その困難とは要するに、接近の欠如が消極的自由を減少させる、言いかえれば……⁽⁵⁾。

マクファアソンによれば、パーリンは、生活手段及び労働手段への接近の欠如の問題を自由の規定の中に含めないこと——それを単なる自由の条件としてしまうこと——は、余りにも狭い自由の規定だということである。

ラスキも、経済的な条件は自由にとって《本質的》に重要であるとする。にもかかわらず、彼は『現代国家における自由』の中では、自由とその条件とを区別している。⁽⁶⁾

例えば、人が自ら選んだ職業につくことは自由であるという意味では、経済的領域における拘束の欠如が存在するであろう。しかし、

もし彼がたえず失業の危険にさらされているなら、自由の本質とはあいれない精神的肉体的奴隷状態のさせいと化するであろう。確かに、経済的安定は、自由が有効となる要件である。にもかかわらず、それは自由と同じではない。

経済的な安定と繁栄が自由にとって必要であること、これはまちがいない。また、経済的な力は個人が動きうる範囲を拡大せしめること、これもいうまでもない。しかし、経済的な力は、自由の条件、というより（行動）力の一つの条件といふべきである。経済的な安定と繁栄は自由と同じではない。

自由と（経済的）平等も同じではない。意味論的にもそうであるし、現実的にもそうであろう。かりに、一国の自由の総量を考えてみよう。それはかなりのていどの経済的平等があった方が大きくなるということはできよう。著しい経済的不平等は、一部のものに、途方もなく大きな自由、というより強大な《権力》を与えようが、多くの人々の自由の範囲は狭められてしまうであろう。したがって、著しい不平等は、それを修正した方が社会全体の人々の自由の総計は増すに違いない。その限りで、平等化は自由の方向と一致する。しかし、平等化をさらに進めようとすれば、それが自由の総計の減少を招く限界線にいたる。にもかかわらず、平等化をさらに進めるならば、そこには別の価値観、つまり平等主義ともいふべきものが働いていることになる。これは社会主義者や急進的な民主主義者のとる立場であろう。が、自由主義者であるならば、この限界線上で立ちどまり、そのどこに位置すべきかを熟慮するに違いない。いずれにせよ、自由を重んずるか、平等をより重んずるかが分れる限界線は存在する。自由が平等と同じではないからである。

独立・抵抗と自由。

独立とは、積極的自由に似て、《自己支配》あるいは《自己決定》という側面をもとう。それは、他人からの圧力や干

渉を排除しながら、自分でなすことを自分で決定できるのでなければ、独立的とはいえないであろう。にもかかわらず、独立という言葉には——積極的自由とは異なり——他人からの圧力や干渉を排除するという《拒否》的・否定》的態度を示す意味が多分に含まれていよう。というより、そうした態度が強調されているといつてよからう。外部からの圧力や干渉が強く意識され、それが問題とされているという点では——積極的自由よりも——消極的自由に近からう。この点、つぎの項で述べる、自分でなすことを自分で決定するという「自己決定」——それはむしろ積極的自由に近い——と対極をなす。

しかし、他面、独立という觀念には欲することを妨げられずになしうる領域の広さという觀念は——なくはないであろうが——それほど重要ではない。他からの妨害をはねかえすことができさえすれば、独立の状態でありうる。独立においては、他からの圧迫や干渉に抗し、これを排除しているということに力点や関心が集まっており、独立的になつた状態においては——まだ——何をなさうかということにはそれほど関心や力点がおかれていない、といえよう。自から決めうる状態にありさえすればよい。自由においては、——それは、欲求の方向に妨害がないということであり——人の欲求と密接な関係があるのに対し、独立においてはそうでもない。《欲求》はむしろ他からの圧迫や干渉を排除するということにある。また、独立においては、他からの妨害があつてもさしつかえない。他からの妨害があつても、それをはねかえすことができさえすれば、独立の状態といえる。したがつて、そこには、妨害を排除しようという意志や力が想定されている。この点、それは他からの圧迫や圧力に屈せず、それをはねかえそうとしている抵抗に似ている。ただ、他からの圧迫をすでに排除しているということでは抵抗と異っている。独立においては、より自立しており、自らことを決めうる状態にある。この点では、独立は抵抗より自由に近い。他方、自由においては、力はそれほど問題にならず、妨害の排除ということも直接問題にならない。自由においては、他から妨害されない範囲が相当に広

く存在すればよく、そうした領域が《保護》されて存在可能になっていてもさしつかえない⁽⁷⁾。権力によって保護された自由の領域という観念はありうる。それに反し、権力に保護された——その当の権力からの——独立ということはありえない。それは言語矛盾であろう。独立においては、自分の意志が不可欠であり、またこの意志を与える力が重要であろう。

アナーキーの状態はこうした独立の状態であるといえる。たとえば、中世九—一〇世紀頃はそういえるだろう。こういわれる。

自由地の占有者はあらゆる公的負担から自由な所有者だったのであり、たのむところはその身体だけであり、その結果独立の状態、反社会的孤立の状態にあった。これら自由な土地所有者、即ちいかなる奉仕、いかなる賦役、いかなる臣従をもしていない人々が、それにもかかわらず領主の家臣になることに同意した……。

自由地から封土へという一般の転換の本当の原因は、人間がいつも孤立状態を独立状態と呼ぶとしても——よりも社会状態を好むということにある。

この世紀においては、「自由な土地占有者」は、「公的負担」がなく、「頼むところはその身体だけ」であったのであり、「独立の状態、反社会的孤立の状態」にあった（ここで、「自由な土地占有者」というよりも、《独立の》占有者というべきであろう。自由という場合、なんらか社会を予想するからである⁽⁸⁾）。自由といった場合、そこには外的妨害が存在すると想定され、それとの関連で自由があるかないか、またどれぐらいあるかと問われる。独立の方は、そうした外的妨害が排除されている状態である。法的にいえば、何の拘束もない《アナーキー》状態である。思想上の《自然状態》がこれに近い。ただ、意味を限定すれば、独立の《ていど》⁽⁹⁾について論ずることは可能であろう。

抵抗はときとして《自由の精神》の現われといわれる（トクヴィル⁽⁹⁾）。それは他からの圧迫をはねのけようとするこ

であり、自由と似ているところがある。しかし、他からの圧力に対し、意志や力をもってこれを排除しようとつとめ——自由の領域をもとうとはしているもの——てはいるが、まだそれを排除しきれてはならず、自分の欲することをなしえない状態にある。したがって、それは——《精神》は似ていようが——自由とも独立とも異なる。それは他からの妨害をはねのけようとしている段階にあるにすぎない。

自律・自己決定と自由。

自律とは、簡単にいえば、進んで自分自身を拘束することである。あるいは、——ルソーの言葉を借用すれば——自らつくった法則に従うこと、われわれが服従する法を自らつくること（《自己立法》）である。⁽¹⁰⁾ こうした自律はしばしば自由といわれてきた。⁽¹¹⁾ カントはいう。

法則のあらゆる実質から（即ち欲求された対象から）独立的であること、及び、それと同時に、格率がもたねばならぬ純粋な普遍的立法形式によって意志が規定されるところに、道德の唯一の原理が成立する。ところで、前者の独立性は消極的意味における自由であるが、後者の純粋な実践的理性の自己立法は積極的意味における自由である。したがって道德的法則の表現するものは、純粋な実践的理性の自律、換言すれば、自由にはかならない。⁽¹²⁾

衝動や傾向性に従う自然法則に従属せず（従属するとすれば「他律」となる）、普遍的な自己立法を行うこと、これが《自律》である。こうした類の自律 autonomy が思想上重視され、自由と同一視されることはしばしばであった。このような自律の観念が消極的自由の観念と区別されることもめずらしくはない。ルソーはこういつている。

単に衝動に従うのは奴隷となることであり、みずから課した法に従うのが自由である……⁽¹³⁾

また、社会的・政治的な意味においても、自律の観念が——バーリンのいうような——消極的自由の観念と区別されることも必ずらしくはない。そのさい、よく自律の方が消極的自由よりも高く評価される。『社会契約論』のルソーがその代表である。⁽¹⁴⁾ また、例えば、マックス・アドラーがそうである。

政治的・経済的リベラリズムの自由概念は、個人主義的であるが、カント哲学の自由概念は集合主義的（社会主義的）である。即ち、前者は個体しか認めず、それによって自由とは、個人の非依存性と可能な限り拘束をうけないということの意味する。これに対し、カント的自由概念は、個人を法則の下に結びつけることを意味する。だが、その法則は、もちろん、自己の意欲した法則であり、その下では、意志は自己以外のいかなる権力にも服しているものではない、というまさにそのゆえに自由なのである。かくして経済的リベラリズムの自由は、根本において無法則的であるが、これに対して、カントの自由概念は自律であり、自己立法である。それゆえ、個人主義者、例えば、ヴェルヘルム・V・フンボルトの国家概念とカントのそれとは全く異ったものである。前者は一般に個人の権利をおし出し、後者は個人の義務を前面におし出す。前者においては、国家を人格と所有への単なる配慮と安全性に制限するが、後者においては国家とは普遍的に法に基いて統治を行う団体なのである。

自律は自発的なものではあるが、自己に課す法則は、外部の障害の存否とは直接関係がない。外部の障害によって規定されることになれば、それこそ自律ではなくなってしまうであろう。したがって、妨害との関係でみて、積極的にそれを活動的に排除するという場合とも両立するし、また反対に、消極的にそれを放置するということも両立する。いずれの場合にも、自律的に行動しうる。ところで、自ら従うべきことを自ら設定するという観念を積極的に解し、もし外に拘束するものがないとしよう。この場合、自ら定めた法が——たまたま——外部の障害と衝突するとすればどうなるであろうか。そこではこの障害を排除してゆくということになろう。とすれば、自律はすべてのものを思うままに従わせようという権力への欲求をも正当化してしまうであろう。

他方、自律を消極的に解したとすればどうなるであろうか。そこに外部の障害があるならば、まさにバーリンの云う

ように、外部での戦線を縮少し、外的障害と衝突するような方針を立てず、それと衝突することなく行動できるような行動の格率をつくるということになる。そのためには、欲求を縮少することになるかもしれない。こうすると、より小さい世界に生きなければなるまいが、内面的に処理できれば、外部の妨害をはねかえす必要もなく、また外部からの圧迫を感じないですむ。確かに、やむなく戦線を縮少したのであれば、それは厳密な意味で自律とはいえない。だが、この内面的な小世界の中の生活において、積極的に価値をみい出すことができるならば、自律の態度は害されないのである。最も極端に表現すれば、マゾヒズムさえ、サディズムと同様《自律的》であるといえるかもしれない。いずれも進んで支配しようとしたり、服従しようとしたりするではないか。⁽¹⁵⁾

こうして、自律の観念が外的妨害との衝突を避ける自己内処理というのであれば、それは自己抑制とか禁欲とかという観念に近づく。これはバーリンが「内なる皆への退却」といったものである。

わたくしがも早財産に愛着を感じず、投獄されているか否かを意に介せず、自分の中の自然的情愛を圧殺してしまえば、その暴君もわたくしをその意に従わせることはできない。なぜならわたくしに残されているのは、もはや経験的な恐怖ないし欲望に従属するものではないのだから。これはいわば内なる皆への戦略的退却をしたようなものだ。^(325〜26)

ただ、ここでバーリンの「内なる皆への退却」が——状況にふりまわされるのではないとしても、状況に触発されているという意味での——他律的な要素をもち、純粹に自律的なものであろうかという疑問は残る。また、バーリンは「内なる皆への退却」がカントの考えにそれほど遠くはないというが。これはカント解釈として正しいであろうか。⁽¹⁶⁾

そこからカントのような人々の考え方、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。⁽³²⁹⁾

こうすると、バーリンがいうように、自律は消極的自由を圧迫することになる¹⁷。それは、消極的自由が他からの妨害が少ないことを本質の一つとするものであるが、自律は、論理的に——ここがバーリンの述べない重要な点であろうが——外的障害のあるなしにかかわらず、可能であろうからである。それは本人の自己内処理と矛盾なく可能なのである。われわれは、「他人の自由を尊重せよ」とはいうが、「他人の自律を尊重せよ」とはいわない。他人からの妨害の有無いかんにかかわらず、奴隷でもない限り、自律的であるかいないかは本人の問題であるからである⁽¹⁷⁾。

自律 autonomy ということばは、自己内処理という意味を含み、うるの¹⁸に對して、自己決定 self-determination の方はどうであろうか。自己決定という言葉の意味は必ずしも明らかではないが、一応、自分に関することは自分で決めるという意味あいのものであるといえよう。そうすると、それはバーリンのいう積極的自由の觀念に近いことになる⁽¹⁸⁾。それは、英語でいえば、おそらく self-determination であり、イギリスの觀念論者は、ヘーゲルの哲学の最も基本的な自由の概念を表わすものとしてこの言葉を用いている。

ヘーゲルによれば、自由の概念は哲学の最も基礎的な概念であるが、この自由の概念は消極的な自由の概念ではなく、真の自由の概念は積極的なものであり、自己決定であるという。自分自ら決定する意志が自由な意志であるから。意志が自ら決定するということは、個々の意志の表明や活動がその役割を部分としてつつむ理性的な行動体系を形ずくるということである。それは、意志が自らつくった行動原理に従って行動することだといつてもよい。こうした行動体系や原理は個人や個人道徳のレベルにはなく、社会の法や風習の中に具体化されるのでなければならぬ。ただ、法はそれだけではこの体系の外面をなすにすぎない。法が求められている現実的な行動体系に組み込まれるのは、それが人々の道徳意識によって発展せしめられ、日常生活や社会を規制する微細に互る風習^{ソットリヒカイト}または文化の中に浸透せしめられること

によつてのみである。こうした現実的体系・構造こそ自由の客観的な表現といえ、国家はこうして客観化された自由の現実的体系として、その最高の表現となるのである。こうして、ヘーゲルはよくいわれるように、人間の内面性や個人の立場を重視した道徳的な——カント的——自由である自律に対して、客観的表現にまで到る自由——意志の自由あるいは自己決定——を本質的に重要なものと考えようになつたのである。われわれは、自己決定を——自律とは違い——外的表現に進まざるをえないものと考えることができるようになる。とすると、それは《独立》や消極的自由と違い、外部の妨害との関係は直接問題にせられないという点で、積極的自由や自律の觀念と共通するところをもつが、外的表現を強調するという点で、それらとは区別されることになる。それらは外的表現を特に強調してはいまいからである。

現に、自己決定という言葉は、一九世紀から二〇世紀にかけて、国際政治の中でよく用いられるようになった。それはよく《民族の自己決定》として用いられ、国際政治の一つの原理にまでなつた。その言葉の意味は、弱小民族が大国の支配を脱し、自民族の運命を現に自ら決定しようというものである。

付言註

- (1) B. Malinowski, *Freedom and Civilization*, 1947. p. 59. クリック、同九五ページ。
- (2) M. クランストン『自由とは何か』小松茂夫訳二九ページ。
- (3) Lord Acton, *The History of Freedom and Other Essays*, 1970. p. 3. クリック同七七ページ。
- (4) 一一一—一三三ページ参照。
- (5) マクファーソン同二七〇ページ。
- (6) 四一ページ。
- (7) 《中世的自由》は特権として——いわば特許状によつて授与されたものとして——保護されている。
- (8) これは、ホッブスの自然状態に近い。

(9) *L'ancien Régime et la Révolution*, Livre II, chap. XI, esp. pp. 169-70.

(10) ルソー「社会契約論」一篇八章。

(11) 同。

(12) カント「実践理性批判」一篇一章八節。

(13) ルソー、同。

(14) ルソーにとって、未開人の「自然的自由」と、社会の中に生きる人間の「道徳的自由」とは混同されてはならない。前者は道徳性と無関係で、独立を意味するのに対し、後者は、個人の意志が良心と理性とに漸次服従してゆくことを意味する。しかも、道徳的自由は自然的自由よりもはるかにすぐれている。「エミール」の中でも「社会契約の中では自然状態におけるよりもより自由である」ことを力説している。

(15) もつとも、マゾヒズムも、サディズムも、相手と密着していること(共棲 symbiosis)を求めるものであり、その意味では拘束されているともいえるが。フロム『自由からの逃走』五章一。

(16) また、バーリンのように、「そこからカントのような考え方、つまり自由を……欲望への抵抗及び欲望の支配と同一視するという考え方までは」それほど遠くないといえるであろうか。というのは、カントの自己立法は、単に個人が自ら服従する法を自らつくることだけではなく(それは単に格率にすぎない)、そうした法が普遍的なものとなるようにするということである。「汝の意志の格率が同時に常に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」。外的障害がたとえきつかけであるにすぎないにせよ、そうしたもの——それは個々様々でもあろう——によって影響される自己立法が普遍的なものとなるようせしめられるということは、あまりありそうにないからである。こうして、「カントは人民の自己立法の理念を實踐理性の定言命法として掲げた」にもかかわらず、「この命法は具体的状況に生きる人民の政治的自律への要求を鼓舞するものではなく、かえって自律能力のペシミズムのゆえに、理念の実現を無限のかなたにおしやり、この要求をデ・ファクト・レジームの枠内に閉じこめてしまう」(森永毅彦「カントにおける自由意識の特質」といってよいであろう。

(17) われわれはここでヘーゲル(同、一課程六)を引用できよう。絶対的な意味では、人間に対しては元来いかなる束縛も可能ではない。なぜなら、各人は自由な存在だからであり、したがって各人は必然性に対抗して自分の意志を主張するものであり、自分のア・ポステリオリな定在(ダーザイン)に属するすべてのものを放棄することができるものだからである。

(18) 本稿(一)、四三ページ参照。