

自然的自由と社会的自由

——自由論(二)——

大 谷 惠 教

は し が き

自由の問題が政治の領域で取り上げられるとき、“自然的自由”と“社会的自由”がよく論じられる。この問題に對する筆者の見解の概要を述べてみたいというのが、本稿のささやかな狙いである。

本 論

古代ギリシアでも自由は説かれたが、中世を通じてだんだんと自然法思想が発達し、それにもとづく社会契約論者が出現するにいたって、全人類の生まれながらの“自然的自由”が理論的に主張されるようになった。

すなわち、自然法論的社会契約論者はすべて、自然状態における人間の“自然的自由”を説いたのである。とくにルソーは、「人間は生まれながらにして自由である。しかしながら人間はいたるところで鉄鎖につながれている」⁽¹⁾という衝撃的な言葉を吐いた。またアメリカの独立宣言は、その第二パラグラフにおいて、「われらは、すべての人間

は平等に創造され、その創造主から特定の不可譲渡の諸権利を賦与され、これらの権利中には生命・自由および幸福の追求があること、以上の真理は自明である、と信ずる」とうたっている。

だが、果して“自然的自由”なるものが存在するのであるか。そもそも自由や権利は、人間が他者との共同生活状態にはいるとき、すなわち社会生活を営むとき、はじめて生じる意識であつて、“自然的自由”なるものは人間社会の歴史には存在しないのである。近代の自然法論的社会契約論は、歴史の事実にもとづいて述べたものではなく、その論法は先験論的であつて、ケルゼンが鋭く指摘しているように「法学的術語で現われた政治論にすぎない」⁽²⁾のであり、典型的には近代の自然法論的社会契約論のトリオと呼ばれるホッブズ、ロック、ルソーにみられるように、論者の数と同じだけの異なる傾向、方向と政治目的のために利用され、それゆえG・D・H・コールが述べているように、「あらわにいうならば、そのなかに専制主義から純粹な共和主義にいたるまでの、いかなる内容でも盛りこむことが出来るひとつの単なる方式」⁽³⁾にすぎないのである。その理由は、中世や近世初期の神学的世界観や帝王神權説とそれらにもとづく専制主義に対抗し、それを論破して民主主義をもたらすためには、その中心概念であつた“神”に対するなんらかの対抗概念を発見・設定しなければならず、結局はそれを“自然”概念に求めて、自然法ならびにそれにもとづく社会契約論に拠つて対抗せざるをえなかつたからである。つまり、近代の自然法理論や社会契約論はあくも目的のための目的論であり、神学的理論に対抗するためのやむをえざる論法——先験論的論法——であつたのである。その意味において、近代の自然法説やそれにもとづく社会契約説は人間の歴史的所産だともいえよう。したがつて、自然法理論やそれにもとづく社会契約論の論者たちが説く“自然的自由”は、決して歴史的事実としての自由ではなくて、それぞれの論者の願望する先験論的なあるいは理想とする“自由”であつたのである（といつて、論者たち

の時代的背景を決して無視するものではないが。

その点で、フランスの権利宣言とアメリカの権利宣言においてうたわれている自由や権利は抽象的なものだといったイエリネックの言は、首肯することができる。⁽⁴⁾それに反して、かれは、「個人は国家によって始めて権利主体たるものではなくして、その自然の性質において既に権利主体であり、不可譲、不可侵の権利を有するものである」ということは、「イギリスの法律の全く知らないところで、それは決して恒久的な天賦の権利を認めんとしたものである」ではなく、唯祖先から継承した『英国国民の旧来の疑ふべからざる権利』を承認せんと欲したに止まる」⁽⁵⁾と論じ、「マグナカルタすらも豪も新なる権利を含むものでないことは、第十七世紀の初めにおいて既に、イギリス法の大家であるサー・エドワード・コークの論証しているところである。イギリスの法律に取っては、一般的人権を承認するという如きは、思ひも寄らぬところである」⁽⁶⁾と主張しているのも、正しい。

そのような「歴史的」な諸権利や諸自由が「自然的」な諸権利や諸自由に変ったのは、権利宣言においては、ダン・トレヴィが指摘しているように、「アメリカ革命が行なわれてからのことであつた」⁽⁷⁾。だが、それも考えてみれば、これも同じくダン・トレヴィがいつているように、アメリカ植民者たちは、いったん母国から離反した以上は、もはやハイギリス人の諸権利Ⅴという文句を持ちだすわけにはいかなくなり、かれらはやむなくこれらの権利を一般的な理由に立って八人間の諸権利Ⅴ（人権）として要求するにいたつたという、アメリカの特殊な歴史的事情によるものである。⁽⁸⁾

さらに、第一条のなかに「人は生まれながらにして且つその生存中、自由および平等の権利を有する」とうたつていて、普通フランスの人権宣言として知られている一七八九年の人権宣言は、正しくは「人権および公民権の宣言」

(Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) といひ、人間の諸權利と公民の諸權利の両方を定義しようとしたのであったが、これもやはりダントレーヴが主張しているように、革命の嵐がおさまるや否や、その同じ諸權利が、歴史のあるいは実定的な諸權利、つまり人間の權利というよりはむしろ「公民」の權利として、再び見えてきたのである。⁽⁹⁾

以上のように、歴史的存在としての人間が実際に享有する自由は、具体的な社会とか国家とかいう共同生活体の中で、その国の歴史的事情や他のともにある人びととの仲間感情や同胞愛のなかで得られる具体的な「共同体的自由」「社会的自由」「国家のなかでの自由」なのである。

かりに人間が「社会的自由」ではなくて、「自然的自由」を享有するものだとしたならば、一体どうなるであろうか。その理論の代表的論者で、前述の自然法論的社會契約論のトリオといわれるホッブズ、ロックおよびルソーの場合を例にとってみよう。

ホッブズは、L・シュトラウスやM・オークションなどが指摘しているように、人間を徹頭徹尾意思・感情・感動・衝動ないし本能の人間としてとらえ、そうした人間たちは自然状態においては前号で述べたような「外的障碍の欠如」という自由——「人間が行なおうとする意思や意欲や性向をもつ事柄を行なう際に、妨害するものがない」という「絶對的自由」——をもち、「力を手段として無限に欲望しかつ意思し続ける人間」、換言すれば「名声、富および權威を求めて、飽くことなく恒久的に互いに競争する人間」⁽¹²⁾であり、その結果自然状態は「各人は……眠っているときのほかには、かれの懸念は休止したり途切れたりすることがない」⁽¹³⁾ような状態であり、そして遂には「孤独で、貧しく、陰悪で、残酷で、短命」な「万人の万人に対する闘争状態」(bellum omnium contra omnes) という悲惨な

「窮境」に陥るのだ、と説いている。その窮境から脱出して、安全と平和のなかで人間が暮らいうるようになるために、ホッブズは最終的に「自己保存本能」と「暴力による死の恐怖」を原因として、「社会契約」による強力な国家——絶ホ対専制主義国家——の設立を案出し、その国家のなかでの「臣民」の自由は「法が黙過したあらゆる種類の行為のうちで、人びとの理性が、かれらにもっとも有利だと示唆することを行なう自由」、すなわち「臣民らの行為を規制する際に主権者が黙過した事柄だけにある」と主張し、そしてそのような「臣民の自由は、主権者の無制限の権力と両立する」と付け加えることを忘れなかった。⁽¹⁶⁾

このようにホッブズは、人間の自由が「自然的自由」であるならば、「社会もない」⁽¹⁷⁾無政府状態に陥ってしまつて、自己の生存そのものが危くなるゆえ、安全と平和のうちに生存することができるためには、人間の自由は社会契約——法によって大幅に制限される「社会的自由」——「国家のなかでの自由」でなければならないという結論に到達したのである。

ロックは、ホッブズに比してかなり樂觀主義的な人間観の立場に立った。すなわち、かれは「身体もまた人間の形成に与るのである。そして思うには、身体はこの場合あらゆるひとにとって人間を決定するであろう」と⁽¹⁸⁾いって、人間の本性には感覚的な面があり、その自由にも自然的衝動的に欲望や私利を追求する「衝動的自由」があることを認めながらも、他方において人間は全智全能の神による被造物であり、神はあらゆる善意をもつて人間に臨むものであつて、神の仁徳は人間に対して欠けておらず、人間が他の被造物より優越し、かつ道徳を知り、生活を便宜にして神の法にしたがつて生活をするために、神の声であり人間の生活における羅針盤であるところの「理性」を人間に与えたのであり、⁽²⁰⁾その理性によって人間は限りなく神に近づき、神の法を知るのであり、そしてその神の法は人間にとつ

て外在的なものから内在的なものになり、神の法は理性の法であり自然法になると主張した⁽²¹⁾。また、ロックは「人格は思考する知的存在であって、理性と反省を有する」⁽²²⁾といい、さればこそ「心はもろもろのあるものを遂行し満足させることを停止する力をもっており」、そして「心は自由にこれらの欲望の対象を考察し、これらをあらゆる面において吟味し、また他の欲望との軽重を比較することができるのである。ここに人間の自由がある」⁽²³⁾と述べている。すなわち、ロックはそのような「理性的」「道徳的」な自由が真の人間の自由だというのである。

さらに、ロックは人間が自然に存在する自然状態においては、S・P・ラムプレヒトが指摘しているように⁽²⁴⁾、(一)自然権の存在、(二)社会的性質の存在、(三)理性の法——自然法の存在とそのかなりの程度の支配という三つの特徴があり、したがってそこでの自然的人間は完全ではないがかなりな程度「理性的な人間」であって、そのような自然的人間——理性的人間の自然状態で享受する自由の状態は、「自然法の枠内において、他のなにびとの許可を乞うこともなく、また他のなにびとの意思に支配されることもなく、ただ自分が適当と思うままは行動し、そして自己の所有物と身体を処理する完全な自由を有する状態である」⁽²⁵⁾という。すなわち、ロックの自然的自由は、自然法の制約を受ける理性的自由であって、決して「放縦ではなく」⁽²⁶⁾、それゆえそれは当然他者の存在を想定し、他者への配慮や義務が伴なうことになる。ロック自身そのことを、「もしなにびとも自分自身の心において望むのとまったく同じものをわたしが他人の手から享受することを望まざるをえないとしたならば、われわれはみな同一の性質であるので、他人にも明白に懷かれていた同様な欲望を満足せしめるようにわたくし自身も心を用いなければ、どうしてわたくしの欲望の幾分たりともここに満足させることを期待することができようか」⁽²⁷⁾(フッカーの言をかりて)、「なにびとも、他人の生命、健康、自由および所有物を損傷してはならない」⁽²⁸⁾と表現している。

右のような自由はまさに「社会的自由」以外のなものでもないといえよう。ロックにおいては、人間それ自身がきわめて樂觀的にとらえられて、百パーセント完全ではないが、かなり理性的な動物と考えられ、理性の法である自然法がかれの理論体系の頂点におかれ、自然状態は前述のラムブレットが指摘しているような三つの特徴をもっている。自然の自由が同時に社会的自由の性格を帯びることは当然である。そしてそれは同時に理性的自由であり、道徳的自由なのである。ただ自然状態においては、各人の自由の行使は、前述のように人間は完全なものではなく、かつ(一)「正邪の基準として、また人びとの間の紛争に決着をつける共通の同意によって承認された不動の、一定の、公けの法」、(二)「制定された法律にしたがって、あらゆる相違を解決すべき權威のある、公平な裁判官」、(三)「正しい判決を支持し、またこれをとどこおりなく執行させるべき権力」を欠いているため、各人の生命、自由および財産の相互的侵害の可能性があるゆえに、その不備を補ってそれらを保障するために社会契約を結んで政治社会を形成すべきだとするのである。そのことによって、ロックは社会的自由の性格を帯びている自然的自由を、文字通りの「社会的自由」にしているのである。

さてルソーであるが、かれは『社会契約論』のなかで自然状態と社会契約締結後形成される社会とを比較しながら、それぞれの状態における人間の特徴を次のように述べている。「この自然状態から社会状態への移行は、きわめていちじるしい変化を与える。従来人間の行為を支配していた本能を正義に変え、人間の行為にそれまでなかった道徳の意味を与える。このときにいたって、はじめて肉体的衝動が退いて義務の声がこれに代り、法が欲望に代るようになる。そのときまで自己のこのみしか注意しなかった人間は、他の原則にもとづいて行動しなければならなかったことに気づき、自己の好みに聴きしたがう前に自己の理性に相談しなければならなくなったことに気づく。人間

は、この状態において、従来自然から得ていた若干の有利な立場を失うけれども、その代りにきわめて大きな有利性を得る。かれの能力は発揮されて発達し、かれの情操は高尚になり、かれの精神全体が高められるから、この新しい条件の濫用が、しばしば以前の自然状態以下にかれを墮落させることさえなければ、かれは、永久にかれを自然状態から離脱させ、愚かで知能の劣った野獸を叡智的存在である人間としたこの幸福な瞬間を絶えず祝福しなければならぬ⁽³⁰⁾まい。」

すなわちルソーは、自然状態における人間の特徴は本能、肉体的衝動、欲望、自己中心、自己の好みなどによって動機づけられるところの「野獸的存在」である点に存し、それに反して社会における人間は正義、義務、法、理性などによって動機づけられるところの「道徳的、叡智的存在」であるところにその特質があるというのである。

ここから当然、ルソーはその自由観においても、自然状態における右のような特徴をもつ人間の恣意的で、絶対的な、自分の力以外には制限されることのない無制限の權利を主張する「自然的自由」(La liberté naturelle)と、社会における前述のような特質を有する人間が、「常に正しいもので、かつ公共の利益を志向している」⁽³¹⁾「一般意思」(la volonté générale)の制約の下で有するところの「社会的自由」(la liberté civile)とを区別・比較して、人間の自由は後者の社会的自由でなければならないと、以下のように説いている。「人間が社会契約によって失うものは、かれの自然的自由とかれの心をひきつけるもの、そしてかれが獲得することができものすべてに對する無制限の權利であり、かれが得るものは、社会的自由と、かれが所有するあらゆるものの所有權なのだ。この得失を誤解しないようにするためには、個人の力以外に制限をもたない自然的自由と、一般意思の制限を受ける社会的自由とはっきりと区別しなければならない。」⁽³²⁾

ルソーの著作をよく読まずに、かれの理想主義の側面に注目しすぎるあまり、かれが「自然に還れ」といったものと錯覚し、したがってルソーは自然的自由を主張したと誤解している人びとが案外多いようであるが、しかしルソー自身は決してそのようなことをいっていないのである。かれの描く自然状態は三段階に分かれている。最初の第一段階は各人が自己保存を考えている原始状態であり、次の第二段階は各人が独立、自由、平等の幸福な黄金時代ともいふべきものであって、ロックの自然状態論に近く、最後の第三段階は人間が自己のみでは生活できず、他人の労働を必要とする段階であり、そうなると不平等が生じて不幸な状態に陥り、争いが生じてそれが激しくなり、遂には自然状態のままではどうしようもないところまで到達するといふのである。この第三段階はホブズの自然状態論に類似しているといえよう。各人はそのような自然状態にとどまることに堪えきれず、また欲しめせず、社会を形成すればその得失は五分五分であり、しかも自己のもっているものを保持する力は一層強くなるので、社会契約を結んで社会を形成するにいたるのである。そのことをルソーは、社会契約によって解決されるべき根本問題は「個々人の結社の力の全体をもって、各個人の生命財産を保持し、各人は全体に結合しているが、やはり自己にしか服従せず、以前と同様に自由であるような一つの結社形態を発見することだ」といふ表現で、主張している。この根本問題解決のために、“一般意思”が強調されるのである。

さて、常に正しくて公共の利益を志向する一般意思によって制約される社会的自由が主張されるならば、それが“道德的自由”になっていくのは当然の成り行きである。ルソーは道德的自由こそが人間を自分の主人にするところの唯一のものであると、次のように断じている。「社会状態によって得たものとして、上述のもののほかに、道德的自由 (la liberté moral) をつけ加えることもできる。この道德的自由こそ人間を自分の主人にするところの唯一のも

のである。なぜなら、単なる肉体的欲望の衝動に駆られることは奴隷状態にあることを意味し、われわれが自分でつづいた法律に従うことは自由を意味するからである。⁽³⁴⁾」

要するに、ルソーは自然的自由では最終的には人間社会は幸福な共同生活を営みえないので、社会的自由でなければならず、そしてまたその社会的自由は当然道德的自由になるものだと言っているのである。つまりルソーは、A・D・リンゼイが指摘しているように、(一)自由の要求は道德的自由であるゆえ、自由を要求するひとはすべて同じ自由を他の人びとに許す用意をもたざるをえず、したがってそのような自由を確保するのに必要な諸規則に服さざるをえない、(二)一般意思に合致している法律は自由と両立する⁽³⁵⁾、とまさしく主張したのである。

以上のように、自然法論的社会契約論のトリオは、いずれも「自然的自由」では人間は円満な共同生活を営みえないとして、それぞれ内容は異なるが、「社会的自由」を主張している。筆者が年来の持論で繰り返し主張しているように、⁽³⁶⁾人間は理性的側面と非理性的側面とをあわせもつところの「二律背反」的な二元的性情の持主であり、人間性の一半には、マキアヴェリ⁽³⁷⁾や前述のホッブズが鋭く指摘しているようにどうしようもない非理性的側面があるので、自然的自由の立場をとり、しかもそれを無制限なものとしたならば、人びとはホッブズの「万人の万人に対する闘争」状態に陥って「無限の孤独」と「死の恐怖」のなかに住むか、さもなければダーウィン流の「弱肉強食」の「適者生存」という強者のみの自由の世界において弱者は永遠に弱者であり続けるか抹殺されるか、のいずれかのほかはないのである。そうであるからには、人間が他者との共同生活のもかでもつべき自由は、当然「社会的自由」であらざるをえないのである。そしてその社会的自由は、少くともモンテスキューが『法の精神』のなかで主張しているように、⁽³⁸⁾「人間の恣意に対する法的保障」、「法に対する服従」、「法の下での自由」だといえよう。ケルゼンも、人間が

社会的にあるいは政治的に自由であるということは、国家や社会の規律統制ないしは規範的秩序にしたがっているということを意味し、それは社会法則下における自由のことであると主張し、また A・D・リンゼイは「国家の強制が自由への奉仕に用いられるべきであるという考えは、民主主義国家の特徴である。権利の体系の維持は国家の法の機能である。すでにみたように、権利とは保障された自由である。国家はその成員全員のために、周知され守られてきた権利——その共同体の他の成員に対する権利および国家に対する権利——の最低基準を保障するために、外面的行為の最低基準をその成員に対して施行する。というのは、その成員の間に一定の平等がなければ共同体はありえないからである。そのことは、少くとも、その成員はすべて相互に要求をもち、かれの自由を防衛し、自立する権利をもつ、とみなされるということの意味するに違いない」と断じている。⁽⁴⁰⁾そしてまた、社会的自由が同時に倫理性を帯びていなければならないことも、いうまでもないことである。

むすび

——“社会的自由”の問題点——

人間性の観点からみても、歴史的観点からみても、共同生活を営む人間にとっての自由——社会的にあるいは政治的に自由であるということ——は、自分の力以外には制限のない恣意的な自然的自由ではなくて、共同生活を円滑に運営しうるために一定の制約を受ける「社会的自由」であることをみてきた。そしてまたそれが当然である（ただし、社会的自由は、後述するように、精神的内面的領域における個人の自由を否定するものではなくて、逆にそれを保障するものであり、そのことはすでに引用したリンゼイの言葉からも明白なことである。）。

しかしながら、社会的自由にはそれなりの種々様々な問題点があることも、また事実である。それらのうちの主要なものを若干挙げてみるならば、たとえば次のような問題点がある。

第一に、社会的自由が「人間の恣意に対する法的保障」、「法に対する服従」、「法の下での自由」を含むとき、その法の制定の方法が当然問題となり、それはまた同時に政治体制の在り方の問題になってくる。

第二には、法が民主的な方法で制定されるとき、その法は万能なものでそれへの服従は絶対的なものであって、異議を唱えたり部分的社会があつたりしてはいけないのか、という問題である。これは、とくにルソーの場合に生じる問題である。

ルソーにおいては、ダントレーヴが指摘しているように、二つの中心概念である社会契約と一般意思の説明の仕方には故意にぼかしたところがある。社会契約は個人の権利全部譲渡による再生をはかり、そしてその再生は前述のように個人を愚かで知能の劣った野獣的存在から叡智的存在である人間に変える。また一般意思は長い討論、議論、あるいは喧騒のなかから現われるのではなくて、そのような叡智的存在である人間の満場一致のなかからもっともよく現われてくるもののように解釈される。そうだとするならば、一般意思は単に正当な主権の保持者であるだけではなくて、また同時に最高の倫理的価値を体现しているものだということになる。⁽⁴⁾すなわち、ルソーは私利を追求する特殊意思の総和である「全体意思」(la volonté de tous)と常に正しく公共の利益を志向する「一般意思」とを峻別して、一般意思を主権者とし、それが国家内で充分に表明されるためには部分的団体があつてはならないと主張するのである。⁽⁴²⁾

またルソーは、「盲目な群集は、なにが自分の利益かということについて知っている場合は滅多にないので、自分

がなにを欲しているのかわからないことがしばしばあるが、かれらはどのようにして立法組織というような大規模で至難な事業を自分らで遂行するのだろうか。国民は常に自分の利益を欲するが、しかし自分の利益がなんであるかは、自分では必ずしもわからない。一般意思は常に正しいが、その一般意思を導く判断は必ずしも賢明だとはいえない。一般意思に、対象を在りのままにみせてやる必要がある。時としては、その対象を如何にみるべきであるかをみせてやる必要がある。一般意思が求めている正しい道を示し、特殊意思の誘惑から守り、時とところとに注意させ、遠い将来の眼にみえない災いの危険をあげて、それと目前の眼にみえる利益の誘惑とを比較考量させることが必要である。個々人は、自分の利益がわかっていてもそれを排斥するし、公衆は、自分の利益を欲するけれども、それがなんであるかわからない。それゆえ、個人も公衆も等しく指導を必要としている。すなわち、個々人には、かれらの意思を理性に合致させるように強制する必要がある、公衆に対しては、自分が欲するものがなんであるかを教える必要がある。そのときにこそ、はじめて公衆が賢明になって、社会体のなかに悟性と意思の一致が生じ、その結果、各部分の協力が生じ、ついに全体の最大の力が発揮される。ここに立法者を必要とする理由がある⁽⁴³⁾といて、「盲目な大衆」に対する「指導」や「強制」の必要を説き、そのためには「立法者」が必要だといひ、ついには「この社会契約を無益な規定にしないために、この契約は、一般意思に服従することを拒むものは、結社全体の力でこれに服するよう(44)に強制されるという約束を暗々裡に含んでいるのである。……これは、自由になることを強制されるという意味にほかならない」と強調して、「自由」と「強制」を等号で結ぶとともに、一般意思の指導の下に導きだされた国家意思の万能を説いている。

右のようなルソーの立場は、ヘーゲルに連なるものである。ルソーにおいては、論理は必ずしも首尾一貫していな

い。理想と現実を同一視しているところがあるかと思うと、両者をはっきり区別しているところがあつたりする結果、ヘーゲルに連なる思想も生じるのである。すなわち、一方においては社会契約は人間を野獸的存在から叡智的存在に変え、そのような叡智的存在である人間の満場一致のなかから一般意思が現われ、その一般意思が主権の保持者であると同時に最高の倫理の体现者であるとおきながら、他方においては現実の大衆は盲目であるといつてその指導と強制の必要を説いている。ところが、現実には一般意思などという抽象的な主権者はいないので、立法者——現代風にいえば政治的指導者とおきかえてよからう——がその代役をつとめ、それが盲目な大衆を指導したり強制したりするということになる。それは絶対専制政治にほかならない。したがって、ルソーのような満場一致方式は、実際には絶対専制政治に陥るか、なにごとも行なわれないか、のいずれかになるほかない。

また、ルソーが万能視する一般意思は、現実の民主主義国において民主的な方式で生みだすとしたならば、多数決方式によるほかあるまい。ここに、民主政治における団体意思の決定方式の問題がでてこざるをえない。すなわち、全員一致方式か多数決方式か、もし後者だとしたら一体多数決原理をどう考えたらよいのかという問題である。それに、多数決によって制定された法律の解釈と効力の問題が付随することは、いうまでもない。

第三には、社会的自由のみで人間を律することができるのかという問題である。なぜならば、人間は社会的動物であると同時に個別的な実存的存在でもあり、社会関係だけでは律しきれないからである。そうした人間には、いかなる社会関係もはいりこめない領域がある。その典型的な例は、人間が救いを神に求めて神と交わる領域であり、また人間が「単独者」として生きる実存的領域である。これらは靈的領域、良心の領域といつて差支えなからう。これを広くいえば、人間の精神的領域というものは社会関係のはいりこめない、あるいははいつてはならない領域であり、

社会関係ではとうてい律しきれない領域なのである。もしそれを社会関係で律しきろうとするならば、“全体計画化”に陥ってしまうであろう。にもかかわらず、マルクスのいうように「人間の本質は、個々の個人に内在する抽象物ではない。人間の本質とは、現実には、社会的諸関係の総和である」⁽⁴⁵⁾ととらえ、その結果人間の霊的、精神的、実存的領域をまったく否認して、人間を社会的な“普遍的人間”という“類概念”のみでとらえ、その普遍的人間の解放の担い手としてプロレタリアートを発見し、社会的自由をプロレタリアートの自由とみなすならば、前衛理論によって社会的自由はついには前衛党の最高指導者ただ一人の自由となり、独裁と全体計画化に到達してしまうのである。ここに、個人的自由と社会的自由との関係と調和、あるいは個人的自由と社会的自由のそれぞれの限界という問題が生じるのである。

そうした問題に関しては、次回に予定の「消極的自由と積極的自由」(仮題)のなかで言及してみたい。

註

- (1) J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, liv. I, ch. I.
- (2) H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, 1925, S. 40.
- (3) G.D.H. Cole, *Introduction to the Social Contract*, p. xlx.
- (4) イエリネット著、美濃部達吉訳『人権宣言論外三篇』、昭和二十一年、「人権宣言論」
- (5) 同右書、四二頁。
- (6) 同右書、四〇頁。
- (7) A.P. d'Entrèves, *The Notion of the State*, 1967. ダントレーヴ著、石上良平訳『国家とは何か』、昭和四十七年、二五三頁。
- (8) 同右訳書、二五三頁。

- (9) 同右訳書「二五三頁」
- (10) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1936.
M. Oakeshott, *Introduction to Leviathan*, ed. by him, 1955.
- (11) Hobbes, *Leviathan*, ch. XXI.
- (12) *Ibid.*, ch. XIII.
- (13) *Ibid.*, ch. XII.
- (14) *Ibid.*, ch. XIII.
- (15) ホッブズの理論を論理的につぎつめていくならば、かれが社会契約という方法をとる論理的根拠は薄弱である。これに關しては、拙著『政治理論の基礎としての人間性論』昭和四十三年「二六七頁を参照されたい」。
- (16) Hobbes, *op. cit.*, ch. XXI.
ホッブズの理論にならば、主権者の無制限の権力がなによりも優先するので、結局臣民の自由は無きに等しいものにならなければならない。
- (17) Hobbes, *op. cit.*, ch. XIII.
- (18) J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, ch. 27, sec. 15.
- (19) J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, sec. 12.
- (20) *Ibid.*, II, secs. 49, 56, 86.
- (21) Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, ch. 27, secs. 6-12.
- (22) *Ibid.*, II, ch. 27, sec. 9.
- (23) *Ibid.*, II, ch. 21, sec. 47.
- (24) S. T. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, 1918, p. 121.
- (25) Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, sec. 4.
- (26) *Ibid.*, II, sec. 6.
- (27) *Ibid.*, II, sec. 5.

- (28) Ibid, II, sec. 6.
- (29) Ibid, II, secs. 124-6.
- (30) Rousseau, op. cit., liv. I, ch. VIII.
- (31) Rousseau, op. cit., liv. II, ch. III.
- (32) Rousseau, op. cit., liv. I, ch. VIII.
- (33) Rousseau, op. cit., liv. I, ch. VI.
- (34) Rousseau, op. cit., liv. I, ch. VIII.
- (35) A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, 1951, p. 263.
- (36) 拙著『前掲書』参照。よくに第二部を参照されたい。
- (37) マキアヴェリの人間観に関しては、拙著『前掲書』一五八—九頁を参照されたい。
- (38) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, liv. 11, ch. 3.
- (39) H. Kelsen, *Foundations of Democracy*, 1955. ケルゼン著、古市恵太郎訳『民主政治の真偽を分つもの』、昭和三十四年、四七頁。
- (40) A. D. Lindsay, op. cit., p. 247.
- (41) ダントレーヴ著、石上訳『前掲書』二六六頁。
- (42) Rousseau, op. cit., liv. II, ch. III.
- (43) Rousseau, op. cit., liv. II, ch. VI.
- (44) Rousseau, op. cit., liv. I, ch. VII.
- (45) マルクス『フォイエルバッハに関するテーゼ』（エンゲルス著、松村一人訳『フォイエルバッハ論』、一九七六年、岩波文庫、第十八刷版、「付録」所収、八九頁）