

「自由」に関する一考察 —— 安藤・大屋論争を手掛かりに ——

安彦一恵¹

キーワード：自由、幸福、安藤・大屋論争、自由主義、功利主義、「自由保存の法則」（「自由の保存則」）、人格、統治、自由の内在的価値、自由という幸福、純粋な消極的自由、freedom と voluntariness、選択性、リバータリアニズムと決定論、両立論、平等、フィクション、想定可能、潜在的、安藤馨、大屋雄裕、若松良樹、H.Steiner、Bentham、Kant、S.Olsaretti

法哲学界で「安藤・大屋論争」ということが語られている。本稿は、この「論争」に即して「自由」ということについて考え（直し）てみようというものである。言うまでも安藤（馨）氏は（ラディカルな）功利主義者であり、大屋（雄裕）氏は、その功利主義を批判して（自由主義者と（一応）規定可能であろうが）「自由」の意義を対置している。これは、とりあえず「福利」（あるいは「幸福」）（主張）と「自由」（主張）との対立と纏めることもできるが、しかし、そこには「自由」概念をめぐる（その不分明に由来する）相違も在る、あるいは、その相違に無自覚であることからくる混乱が対立を帰結させていると見ることもできる。そもその「対立」を理解するために（も）、まず、どのような意味で「自由」が語られているのか分析する必要があると見ている。タイトルを「「自由」に関する。」とした所以である。

（実は、）両氏の論稿を含む若松良樹編『功利主義の逆襲』（ナカニシヤ出版、2017年）に関して京都で行われた或る書評会（2017年12月10日、於：同志社大学）で、私は、この「論争」への（「フロア」からの質疑における短いものだが）いわば切り口として、（本書では触れられていないが）安藤が（そして大屋も）（別稿で）言及しているヒレル・スタイナーの「自由保存の法則」に触れた（質問をした）。本稿でも、スタイナーに関する両氏の発言を確認し、このスタイナー「自由」論の紹介・検討から始めたい。

¹ abiko@edu.shiga-u.ac.jp

一 スタイナー「自由」論へ

上記書で若松は、「安藤と大屋の間での知的重量級の論争は継続中であり、……」(19)として(も)纏めている。そして、「統治」において「(不透明な)他者」(を「前提」とするかしないか)(19)という点で対立が鮮明になっているとしている。我々は、実はそこでは焦点化されていないのだが、「自由」——もちろん「他者」(これは「人格」としての「他の者」を意味する)、したがって(そもそもの人の)「人格」(性)もこれに密接に関わってくるのだが——に関する見解の相違を見るべきだ(そうすることによって「論争」の「継続」を促すことにもなるであろう)と考える。そして、この点に関してヒレル・シュタイナーの自由論が重要な位置を占めているのである。

安藤は次のようにスタイナーに言及する。

「行為がある時空領域の占有だとして、それが成功裡に占有されることが行為の遂行だとすると、私の自由は他者の不自由と表裏一体なのではないだろうか。つまり、もし私が実際にある行為Aを為す自由を確実に持っているならば、Aが占める時空領域に他者の行為Bが入ることはありえない。つまり、その領域を占めるような行為空間の占有は排他的であり、それゆえ自由は根本的にゼロサムのである。とすると、諸個人の自由の総計は——たとえば奴隷制撤廃などによっても——変動しない(ヒレル・スタイナーはこのことを自由の保存則と呼ぶ)。仮に純粹消極的自由に内在的価値があるのだとしても、その増減を図ることは不可能である。したがって、純粹消極的自由について何か規範的に語る意味があるとすれば、それは総計が固定された上でのその分配様態についてでなければならない。」
(「アーキテクチャと自由」東浩紀／北田暁大 EDS.『思想地図 VOL.3 アーキテクチャ』、NHK, 2009年、143)

そして大屋も、

「[安藤:]²……結局のところ、我々の自由は常に物理的実体によってこそ——規範的な何事かによってではなく——阻害されるのだ。……／……これがヒレル・スタイナーによる「自由の保存則」であり、安藤はここから「純粹消極的自由について何か規範的に語る意味があるとすれば、それは総計が固定された上でのその分配様態についてでなくてはな

² 引用文中内の [] 内は、以下においても本稿筆者の付加である。

らない」……と結論する。」(「自由か幸福か、あるいは自由という幸福」加藤秀一編『自由への問い 8 : 生 —— 生存・生き方・生命』岩波書店、2010年、202)

として、このことを確認している。共に「自由の保存則」(「自由保存の法則」(the law of conservation of liberty))というスタイナーの主張を確認しているのだが、しかし、その(確認の)上で、次に論が展開されていく方向が大きく異なっている。

すなわち、安藤は、この「法則」の確認の後、自由の増減を語ることは無意味なのだから、要は「自由」の用い方であって、その際の準拠点は、その「自由」を手段とした「幸福」の「最大化」である、と主張する。これに対して大屋は、まさしく「自由か幸福か」と問い、上の引用に続けて、

「だがここでおそらく我々の多くは、なにがしかの不安を安藤の断言に対して抱くのではないだろうか。」(203)

として、人々は「自由」についてもっと別の価値を認めている、むしろそれに定位すべきである、と論を展開していく。バーリンの古典的概念で言って、大屋が「積極的自由」を、したがって、自由に(幸福とは独立の)「内在する」価値を説くのにに対して、安藤は、それを批判して(スタイナー同様)あくまで「消極的自由」としてのみ、つまり、幸福実現への「道具」(手段)としてのみ「自由」には意味が在るとする。

二 自由と幸福との関係(1) —— 安藤に即して

だが、ここに(消極的自由 vs. 積極的自由という)単純な対立が在るのではない(そう見るべきではない)。

上述の書評会で私は安藤に対して、「(自由の総量は一定である、したがって問題はその個人間「分配」である、というその)「分配」について、いかなる分配か、(やはり)平等(な分配)を説くのか」と質問したが、「平等を分配原理とはしない。(いわば)自由が好きな者に傾斜して分配すべきである」といった回答をされたと記憶している。しかしながら、これは(私の(追加)質問に規定された)アド・ホックなものであろう。

論稿「功利主義と自由」(北田暁大編『自由への問い4 コミュニケーション 自由な情報空間とは何か』岩波書店、2010年)では、たしかに、

「そもそも自由に内在的価値を認めないのだから「厚生（幸福）」の総量が増す限り自由は原理的には問題にならない。だが、ベンタムの古典的功利主義を初めとして、功利主義者が自由を重視しなかったかといえばそのようなこともない。むしろ、古典的功利主義者は古典的自由主義者でもあった。これはひとつには、功利主義が主観的幸福のみが道徳的価値³だと主張するからである。自分の主観的幸福がどのようにすれば達成できるかは基本的に本人が一番よく知っており、それを実現しようとするインセンティブも本人が一番よく持っていると考えてよい。従って、他者に苦痛を与える行為を除いて基本的にどのような行為をも規制せずに自由にしておき、どのような行為によって自分の幸福を達成するかは各人自身に任せておけばよい。そうすればおのずと幸福が——少なくとも統治者が独断的に介入するよりは——増大するであろう、というわけである。」(78)

と述べていて、「幸福」実現にプラスになるものとして「自由」を評価している。これは、まさしく功利主義的に、(スタイナーのように「平等」な「分配」ではなく、)このように「幸福」実現に繋げることができる者により多くの「自由」を与えること(という分配原理)を説いているように見える。そして、これが(上のアド・ホックな回答の)真意であったのだろう。(当日は、何が「幸福」に繋がるかは(実は、必ずしも本人が一番よく分かるのではなく)いわば知的能力を持つ者がよく判定できる場所である、そうした者を「統治者」として、彼らにこそ——そうした知的能力をもたない者を(単なる)「被統治者」として、しかし彼ら自身に代って彼らの「幸福」を考えてあげるといったパターンリズムを前提に——「自由」をより多く分配すべきである、とも語られたという記憶も在る。当日はまた、明瞭に「平等主義」ではないとも語られたが、これは、「リベラルとしての功利主義」云々の言⁴と

³ ここは、《道徳的種類の価値》ということではなく、《「内在的」価値であって、したがって「道徳」がそれを配慮すべきである「価値」》とでもいったものとして理解すべきである。

⁴ この論考の「結語」部分で安藤は、提示した自分の「統治理論」について、

「この統治理論は、諸個人の自律性や自由といったものに何ら内在的関心を抱かず、そしてそれゆえに、近代的統治理論の桎梏を越えて更に徹底してリベラルな——近代的統治が排除してきた人々をも平等に配慮する——政治社会へと我々を導くものである。そしてそれは、受苦的感性主体としての人間こそを道徳的考慮の対象とする功利主義によって初めて開かれる地平なのである。」(96)

と説いている。ここで語られる「リベラル」は、それを“主義”として「リベラリズム」と見るとして、「(古典的)自由主義」と語られるものとは別のもの——或いは“師”である井上達夫の意味での「リベラリズム」であるのだろうか——であろう。したがって、唐突に説かれているという印象を拭えない。実は、冒頭で言及した研究会の一つ前の例会では稲葉振一郎『宇宙倫理学入門』(ナカニシヤ出版、2016年)の書評会が行われ、私も「コメンテータ」として関わったのだが、そこでも、(欧州的な元来の)「自由主義」と(米国、あるいは日本の政界で語られる)「リベラル/リベラリズム」との混用を指摘したことが在った。この両「概念」につ

は（自己）矛盾するのではなからうか。）

だが、スタイナー自身はこれを認めないのではなからうか。実は、併せてスタイナー本『権利論 レフト・リバタリアニズム宣言』（新教出版社、2016年）訳者の（当日出席されていた）浅野幸治氏にも介入を促しつつ、当日これをメインに質問したのだが、「自由」の総量が一定であるなら、その配分状態のいかんに関わらず、その「自由」行為によって（それを手段として）実現される「幸福」の総量も一定となるのではなからうか（、したがって、「幸福の最大化」を説くこともそもそも無意味になるのではなからうか）。

問題性のポイントは「主観的」というところに在る。ここで言われる「主観性」は、（第一には）いわば当人性であろう。何（いかなる行為）が（当人にとって）「幸福」となるのかは当人が一番よく分かるのだから、（この文脈では「パターンナリストティックに」と限定してもいいであろうが）「介入」するのではなく、当人に委ねる、すなわちまさしく「自由」にするのがよい、と語られているのであろう。しかし、スタイナー（自身）はこれを無意味化する。たとえば次のように説かれている。

「私が監獄に入れられていたならば、私には劇場に行く消極的自由がないということをおこしてもらいたい——それは、私が実際になんらかの理由で劇場に行きたいと思うかどうかとは関係がない。／というのは、私たちの自由の判断は（バーリンが改訂版で理解したように）、人が実際にはしたいと思っていなくてもなんらかの理由でしたいと思うことがありうる⁵ような行動にも関わるからである。……すなわち、私たちの自由の判断は、想定可能な[conceivable]行為に関わるのであって、その部分集合である、人が実際になんらかの理由でしたいと思っている行為だけに関わるのではない。」（39f.）

スタイナーにとってそもそも「自由」とは一定の「財」を（「所有物」として）自由に使えるということである。「幸福」はその自由使用の帰結であると考えられる。したがって、「財」量＝「自由」量＝「幸福」量となる（はずな）のであるが、その「財」の量が不変であるから「自由」の量も不変である⁶。そして、その「使用」には「想定可能な」（だけの）使用も含

いて、「なにゆえに平等に定位するのか」を核とした説明を安藤にも求めたいところである。

⁵ 引用文中内の強調も、このようにアインダーラインで表記する。

⁶ スタイナーは「財」をもっぱら「資源」として「土地」に即して議論している。（もちろん、「能力」などいわば人的資源をも考察対象に加えて（かつ、そこでユニークな論を展開して）いるのだが、その場合も含めて）「財」の総量は不変であるとして基本的には、かつ「土地」に即して議論している。しかしながら、「土地」は別として「財」の量は（技術の進歩によって）増加するのではなからうか。（ちなみに、共産主義は、生産力主義とでも呼べるものとして、この技術的進歩を有意化する。）だがスタイナーはここで（潜在的な

まれており、所有しているが自分の自己認知に基づいて（欲求をもち）（有効に）使用してはいないという事態は、それ自体としては考慮の外に置かれることになるのである。

スタイナーは、

「すでに見たように、純粹でない消極的自由観は、行為の理由が、広く誰かに想定可能な理由というのではなくて、誰かの実際の理由であることを要求する。」(44)

と、「消極的自由観」であっても「純粹でない」タイプのものも在るとして、それを批判している。これで言うなら安藤は、（それが一番よく「幸福」実現に繋がるものとして）「人が実際にしたいと思う」ものを（介入せず、そのまま）認めるべきである、と述べているように思われる。しかしスタイナーに言わせれば、それは「純粹でない消極的自由観」を採っていることである。そして、「想定可能な行為」をも／として計算に入れる／計算するなら、（自由）行為によって実現される「幸福」は、その「自由」同様に一定なのである。

(subjunctive (仮想的))」(73)不所有に対応する「潜在的な不自由」とでもいったカテゴリーを設定し、「財」が増加するとしても、この「不自由」をも計算に入れるなら「自由」の総量は不変であるとする（「財」の増加によって、それを所有する者に「自由」の増加があるのだが、それを所有できない者において「不自由」も増加するので、増加分はプラス・マイナスでゼロであるとする）。しかし、ここには異論も呈されており、我々もこの発想は（論理的には可能だが）現実には適合しないと考える。

ちなみに具体的には、

「現実の所有の場合と同じく潜在的な所有の場合にも、複数の人が同時にある対象を潜在的に所有しているとは言えない。たしかにベッカーとマッケンローの二人とも一九九〇年のウィンブルドン・テニス個人選手権男子シングルスに参加して競技する自由があったけれども、二人に優勝する自由があったとは言えない。もちろん、多くの可能世界の中のどの可能世界が現実になるかを事前に言うことはしばしば困難である。しかし、二人（またはそれ以上）の選手がともに優勝を妨げられないような可能世界は存在しない。」(76)

などと説明が加えられている。この例に即して、我々の確認・異論の趣旨をも説明しておきたい。

- 1 「財」は「土地」に限定されて論じられている訳ではない。「テニス選手権（大会）」も財の一つである。
- 2 この例で言うなら、スタイナーにおいては「自由」は（あくまで）「優勝する自由」として考えられていて、いずれが勝つとしても「優勝」の回数は不変であって、したがって「自由」にも量の増減はないのである。
- 3 「参加の自由」という言い方も我々は極めて普通にしている。スタイナーはこういう種類の「自由」を端的に非有意化していることになる。
- 4 「テニス選手権」は、（場合によっては「ウィンブルドン」の他に）いくらでも増やすことができるのであるが、スタイナーは、そうなるとしても、それは、「優勝する自由」と共に、（それに一対一的に対応して）「優勝できない不自由」も増大するので、プラス・マイナスで「自由」の増加はゼロであると考えている。
- 5 これに対しては我々は、そもそも選手は（その増えた大会に）無限に対応していくことは（論理的には在りうるが）「現実」ではなく、それに従って「優勝する者」の数が（より強くない選手達へと開かれつつ）増えていく、という点を有意化すべきであると主張する。

（以上については、Wilshire, A.T.H., *The Rights of the Other: Emmanuel Levinas' Meta-phenomenology as a Critique of Hillel Steiner's An Essay on Rights*, diss., 2013.; Schmidt, D., "Hillel Steiner, AN ESSAY ON RIGHTS 1994", *Canadian Journal of Philosophy*, 26-2, 1996. 等も参照した。）

しかしながら（第二に）、その「想定可能な行為」を含めて／として、それがいわば物理的には同一であるとしても、（同一の）行為によって帰結として実現される／されうるその事態に対する感じ方（簡単に換言して、どれくらい幸福と感じるか）は、まさしく「主観的に」様々で在りうる。この幸福の主観性はベンタムも説くところであって、したがってそこで、（同一の事態に対して）より多くの「幸福」を感じる者に傾斜した分配が、そうした者は通常「より貧しい者」であるから、一種「限界効用逓減の法則」を語るかたちで「平等」な分配が実際には語られてくることにもなっている。安藤もこれを（も）説いているのかもしれない。だが、次のように説くときスタイナーはこれをも非有意化している。

「デイによれば、ある行為をしたいという気持ちを、人にその行為をする自由があるとかないとか言えるための必要条件にするのは、自由であることの条件を自由と感ずることの条件と混同しているのである。」(28)

これは、実は、上に見た主張に繋げていくためのものであって、我々のような趣旨で引用するには必ずしも相応しいのではないのだが、他に端的な箇所を発見できなかったのでやむをえずここを挙げたところなのだが、いわば「である」と「と感ずる」との「混同」一般の批判が含意されているとも了解可能である⁷。その了解の下で、上のような「幸福の主観性」をスタイナーは非有意化しているとみなしうるのである。

上に引用したところに続けて —— そこでは、「……、というわけである」としていわば傍観者的に「古典的功利主義者は古典的自由主義者でもあ」ることが（他の者の説として）紹介されているだけであるという印象を受けもするのだが、安藤はそれを退けるかたちで、い

⁷ すなわち、「自由である」を「自由と感ずる」と等置することが批判されているのであるが、スタイナーは、（先の）「可能性」の観点を取り込んで、ここでも、（実際には「感ずっていない」が）「感ずることは可能である」とでもいったファクターを有意化して、「実際に感ずている」とは独立に「自由」を考えようとしていると了解できようか。

前掲の若松編集本所収の「応報主義と帰結主義の相克(?)」において、安藤は、「処罰」の観点から「行為者の傾向性」を（「処罰」対象になりうるものとして）問題としている(216)。いま、いわば「傾向性」発動の作動因として「感ずること」が在るとも関連づけうる、つまり、「傾向性」とは一定の「行為」への傾向性であるわけだが、そこに「その行為をしたい、あるいは、その行為によって帰結される一定の事態を求める」といった「感情」が在ってこそ実際に行為がなされることになることと了解できるとして、安藤は、その「傾向性」（それが悪しき「行為」への傾向性であるとき、それ）に対する介入を提唱している。語られる「アーキテクチャ」論において安藤は、行為の実行性という側面から、そうした行為（実行）を物理的に不可能にしようということを説いているのだが、ここでさらに、（たとえ「自由」であると「感ず」られるとしても、その自由）行為が幸福を帰結しないようなものについては、そもそもそれへの「傾向性」を除去すべきだ、と説く（説いているの）かもしれない。そうすると、結果的にこれはスタイナーの主張と合流してくることもなりえる。

わば自説提示として —— 、

「功利主義は法的権利としての自由権を問題なく認める。」(79)

と説いてもいる。たが他方、安藤は（しかし）直ぐに、

「功利主義が自由を内在的に価値あるものとみない、という点には変わりがない。功利主義には「非自由主義的」な方向に進むことが幸福を増大させる可能性を否定することはできない。」(79)

と説く。ここに「自由（主義）」に関するスタンスの一定の不分明さが在るとも言っているのだが、そこには、（やはり）「自由」よりも「幸福」が大事であるという基本的立場が効いているのであろう。

しかしながら、ここには、安藤功利主義の見極めを難しくしているところが在る。安藤馨／大屋雄裕『法哲学と法哲学の対話 A dialogue between Jurisprudence and Legal Philosophy』有斐閣、2017年 では次のように説かれている。

「我々は万人の幸福、すなわち幸福の総和集計を増進すべきである、という功利主義——当為論的功利主義——を考えよう。当為論的功利主義は確かに人々に平等な配慮を与えようとする平等主義の一類型かもしれない。これに対して、幸福は善いものであるから、したがって世界に存在する幸福の総量を増大させるべきである、という功利主義——目的論的功利主義——を考えることができる。この目的論的功利主義は見ての通りなんら平等主義的でない。この立場は、幸福を世界に増大させるためのいわば「容器 receptacles」として人間を扱っているのであり、幸福の増大に必要な限りで人間を世界に作出しようとするのである（作出された結果だけを見れば人々が等しく配慮を受けているように見えるだろうが）。」(139f)

安藤は（単に、アド・ホックであるとも理解できなくもないここだけでなく）功利主義論全体において「この立場」に立っているのであろうか。しかし、これは（上の「限界効用逓減」云々のところと関わってくるのだが、）（少なくとも）一見明瞭な「リベラルとしての功利主義」の言とは相容れない。引用文末のかっこ内は、そこに出てくる（なお平等主義に加担する本音が出てきた）「ただし書き」だとも了解できる。

また、『法哲学と法哲学の対話』では、

「ベンタムは、その代表民主制構想において、一人一票の集計を私益の総和ではなく様々な私益を有する人々に共通する普遍的利益——各個人がそうした様々な私益を達成する際に前提として普遍的に必要とする社会的諸条件——を示すものとして捉えていたことが知られている。そのベンタムの代表民主制構想はまた、悪しき為政者の馘首を中核的理念とする、いわゆる批判的民主制であったが、私も現状ではその顰に倣って一人一票の代表制を伴った批判的民主主義を功利主義に基づいて、とりあえず一応は支持可能なものだと考えている。」(141)

と述べられている。ここは、直接には「代表民主制」論であるのだが、選挙によって選出される「代表」＝「為政者」の（あるべき）政策原理として「普遍的利益」が語られている。かつ同時に、「功利主義に基づ」く云々というかたちで、「為政者」のその政策が「批判的」に功利主義によってチェックされると説いている。ここでは、その功利主義的批判の観点は、述べられているように「私益の総和」（の最大化）ではなく、各人が必要とする「社会的諸条件」——ベンタム自身においてもそうなのだが、ここでなによりも「安全」が想定されているのであろう——の実現である。「総和」をさらに限定して、その「総和」の「最大化」であるとして、それではなく「諸条件」の実現が正当化根拠とされているのである。あるいは、「条件」が整備されるなら、各人それぞれの私益追求の、その結果としていわば予定調和的に「私益」（の総和）が「最大」になると（さらに）想定されているのかもしれない。そして、その私益追求は各人の「自由」であるとするなら、その「自由」こそが「最大化」を帰結するとされているのかもしれない。しかしそれは、そう想定されているとしても、明示的には説かれていない。換言するなら本稿は、この説明を求めているものでもある。

しかしながら、論稿「功利主義と自由」で、さらに、

「問題は自由だけではない。「人格」や「自律」といったものも、同様に内在的に価値あるものとは見なされない。従って、これらもまた功利主義によって諸個人の幸福のために蹂躪される可能性を否定することができない。これこそが冒頭に確認した、読者の感ずる嫌悪の源泉であった。」(79)

と説かれるとき、——論そのものは、この後、これらのものを「道具的」に評価もできるということを述べつつ、功利主義的「統治」の主張へと結ばれていくのであるが——我々は

そこに、「自由」に関して、いわば「人格」「自律」と同一平面上でその「積極的」理解を退ける（に留まる）といった或る分析放棄が為されていると感じる。

三 自由と幸福との関係（2） —— 大屋に即して

大屋は論稿「自由か幸福か、あるいは自由という幸福か」（加藤秀一 ED. 『自由への問い 8：生 —— 生存・生き方・生命』岩波書店、2010年）の、そのタイトルの後段で、「自由という幸福」ということを語っている。これは、安藤の「幸福」論において漏れているところでもある。

これには、たしかに、「人格であることにおける幸福」といった言ってみれば「道徳的幸福」とでも呼べるようなものを含みうる。これであれば、安藤はまさしく「積極的自由」（を一幸福状態として）説くものであるとして退けるであろうが、しかし、『自由とは何か』において大屋は次のように（も）説いている。

「我々は、あるいは我々の少なくとも相当の部分は、自分のことを意志を持ち・その意志に従って行為する主体として想定したがっているのではないか。そのように感じる時我々の「気持ちよさ」が増大するとすれば、それはなお一定の尊重に値するのではないか。／……コンスタンは……一見墮落したものにさえ見えるかもしれない近代人の自由、「自分の好みや気紛れに適した仕方で数日間・数時間を過ごす」権利を擁護したのであった。」(206)

ここに説かれている「自由」の「気持ちよさ」は、(端的に)「道徳的」と言えるものではない。次元としては(安藤が定位する)通常義での「幸福」であるものの一つであろう。

たしかにスタイナーなら、そうした「感じ」を非有意化するであろう。だが、安藤は基本的にそうではないであろう。そもそも快樂主義(的功利主義)を基本的立場とするときそれはできないところであろう。安藤は、「人格」の主張のうちに「積極的自由」論を見て、そうした「自由」、それはつまり道徳的自由 —— それは、カントでは、カント的意味での「自律」と呼ばれていると了解できる —— と呼べるものだが、それを退けている。だが、こうした「気持ちよさ」をいわば指標とするような「自由」はそうできないところであろう。こうしたものであるなら安藤も認めざるをえないと思うのだが、安藤はどう語るであろうか。

こうした「感じ」としての「幸福」に定位した「自由」評価について、大屋は「自由か幸福か」稿では次のようにも説いている。

「あるいは逆に、メニューにはさまざまな料理が掲載されているが、現実にはカレーライス以外すべて「品切れ」であるという……レストランを考えてみよう。客観的には、もしこのレストランで食事することを選ぶのであれば、カレーライスを食べる以外の現実的な選択肢は存在しない。そして実際、たとえば当初ラーメンを注文した人は店員の態度に幻滅することになる。しかし、もし最初から（他の選択肢が実は選択不能であることに気付かずに）カレーを注文した人は、自分の自由な選択が実現したという幸福を経験するのではないだろうか。」(203)

これも（また）アド・ホックに書いてしまったものだという印象をもたざるをえなくもないが、ここでは、引き続いて、

「おそらく、問題はこういうことだ。我々が幸福だと思う自由というものは、他行為可能性に支えられている。別の可能性が保障されているときに、そうでない行為を選択したからこそ我々は、自由という感覚を持つのであり、そこから一定の精神的な幸福を抱くだろう。逆に、本当は最初から実現不可能であった選択肢が消失したとき、物理的制約が変化しなかったにもかかわらず我々は何らかの喪失感を覚えるだろう。いずれにせよ他行為可能性の有無はあくまで当事者がどのように自覚しているかという問題であり、客観的な障害の大小とは無関係に増減し得る。現実にはカレーしかないのだとしてもメニューに百種類の料理が載っているレストランは、十種類のそれより多めの満足感を与えるのではないか。／つまり自由には、その自由を使って何事かが成し遂げられることを通じて実現する幸福のための手段という性質と、自由であるという認識自体が我々に幸福をもたらす、幸福それ自体だという二つの側面がある。後者の考え方を、自由の手段的理解と対比して、自由の即自的理解と呼んでおこう。／そして我々が注目すべきなのは、前者がおよそ行為から快樂や苦痛を得ることのできる存在（感性的存在）のすべてに関係するものであるのに対し、後者はある選択肢を採ったらどのようなようになるか、いま自分の前にどのような選択肢があるかを考え、それらに対する予期に基づいて自己の行為を選択するような主体（予期的主体）にしか関係のないものだということである。そしてそのような主体にとって、自由の境界線は手段に対して引かれた物理的制約としてのみではなく、認識に対する規範的制約としても存在するだろう。／自由という幸福は、過去を持ち、現在に生き、未来を選ぶ（と信じられている）この私⁸という人格にしか存在しない。」(204f)

8 「この私」については、本誌別稿で論じてある。

と理論的考察が付加されている。それは、まさしく安藤を批判していくための基本的構図と
いったものの提示であると了解できる。

ここには、考察すべき多様な主張が提示されている。それらは、それぞれ重要な論点提起
となっているのだが、しかし全体としては錯綜している。以下（しばらく）、分節化しつつ、
論点整理を試みてみたい。

四 「自由」概念の分節化

まず、「レストランのメニュー」云々を使った説明を問題としたい。ここで、(豊富な) 選
択肢から自由に選ぶという幸福が説かれているが、それは(カレー以外を選んではまった場
合すべてそうなるのだが) 実現 (= 食べる) 不可能な選択肢を含むものであって、そこ
に「自由」が在るとしても言ってみれば幻想的自由である。こうしたものは、いくら可能的
行為を計算に入れるスタイナーでも(自由の構成要素として) 認めないであろう。スタイナー
の場合、可能性はあくまで(それを求めた場合) 実現可能となること(そうした物理的環
境が実在すること) に範囲が限定されている。「レストラン」云々のここに在るのは、「幸
福」という点から見ると、たとえば「だまし続けて欲しかった - その方が幸せであった」
といったようなものであろう。

したがって我々はこうしたケースを除外して、実際に実現可能な選択肢に即して、それが
複数在って、そこから「選択」できるということを「自由」としてどう評価できるのか、と
問うべきであろう。(日常) 直観的に我々は、むしろ、こうした状態こそが自由であるとも了
解している。

しかしながら、他方、我々はまた、「欲していること」を(妨害なく) 追求できるのが「自
由」であるとも直観している。大屋が挙げている「自分の好みや気紛れに適した仕方で数日
間・数時間を過ごす」ということもその具体例でもあろう。一般に政治・社会理論的には、
そうした「欲求」実現の行為が外部から妨げられていないのが「自由」であるともみなされ
ている。そして大屋によるなら、そこに選択肢間のまさに「自由」な選択性が伴われている
ということになるのだが、厳密に言って、選択肢が一つしかなくても、それが自分の「欲求」
(充足) に適合的であるということは在りえる。そして、他の選択肢がそもそも不在である
という場合に加えて、他の選択肢が客観的に存在するが、その追求は禁止されているという
場合であっても、「欲求」の充足は可能である。この「欲求」充足性は、それもまた「自由」
であるのだが、別の事態として了解すべきであろう。「自由(freedom)」を外部的制約(妨害)

の不在として規定し、それとの区別において「欲求」追求性を「自発性(voluntariness)」として措定することも一つの行き方であろう。実際、「左派リバタリアニズム」(スタイナーはその一人である)を批判してなのだが) S・オルザレッティは、「自由」とは選択が外的に制約されていないことであると規定しつつ、しかしさらに、選択に開かれているとしても、(さらに)その選択肢が(やむをえず・いやいやにではなく)「自発的に」選ぶものでなければならぬとして、そういう用語法を提案している。⁹

大屋が提起している選択性の問題は、(この(オルザレッティの)規定での「自由」ではなく)この「自発性」として(限定して)論じるのが妥当だとも言う。そうだとすると、しかしながらさらに、この「自発性」と「選択性」とは、(矛盾するものではなく、重なるところが多いと言えるのだが)事柄としては、しかし別である。“voluntariness”と(いわば)“choicability”とは異なるのである。(書評会では、セン研究者でもある若松氏がおられたので、(セン周辺で語られる)「機会集合」ということにも言及したが、これで換言するなら、(選択肢の)「集合」が大きいことが重要なのか、「欲している」そのことが実現できることが重要なのか。大屋は「自由という幸福」と述べているが、その核心はどちらに在るのか。安藤の場合は、もっぱら第一の“voluntariness”に定位するであろう。

選択肢が複数在って、そこから選ぶとしても結局自分が一番欲している(その当の同じ)ものが選ばれることになる、と見るなら、選択肢の存在という事態は一つの付加的自由(事態)だと言うこともできる。ここに在るのは、たとえば買物において、買うものが決まっているのだが、いろいろ見て廻ってから買うのも楽しい——「ショッピング」にはそのようなニュアンスが在る——といった(自由、というかそこから帰結する)幸福である。

政治・社会理論の多くも、この「自発性」に定位しているとみなせる。そして、自発的に行為するとは、諸選択肢から選ぶということであるとして、(行為するかしないか(そのもの)を含めるなら、およそ定義的に)選択性を前提とすると(暗黙に)了解し、しかし、その意味で(単なる)「前提」の事柄として付加的要素としてみているのかもしれない。

しかしながら、(純)哲学的に見るなら、ここには難しい問題性が在る。突き詰めるなら、それはそもそも「選択」性とは何かということである。選択がなされる場合、そこに特定のものを「選ぶ」という(行為)部分が必然的に含まれることになる。そこには一定の「根拠」——それを言表するなら「理由」ということにもなる——が在るはずである。「一番欲している(ので)」が「根拠」になる場合、それは「自発性」(一般)に包含されることも可能

⁹ オルザレッティのこの議論の簡便な紹介として、井上彰『正義・平等・責任』岩波書店、2017年(pp.105-108)を参照されたい。

である。たしかにそうではあるのだが、しかし他方、「欲したとおりに」ということであるなら、果たしてそこに本当に「自発性」が在ると言えるのかとも問える。それは、「欲求」によって因果的に規定されて行為がなされるに等しいのではないのか。それではそもそも「自由」とは言えないのではなからうか。少なくともカントならそう言うであろう。安藤は、「(消極的)自由」とは(あくまで)外部から因果的影響を受けていない事態であると了解しつつ、こうした内部的被因果的事態を是認しているようである。そしてそれは、(政治的・社会的)自由主義の多くの立場でもあるようにも思える。しかし哲学的には、内部的にであっても行為が因果的に規定されているとき、そこには「自由」(性)はないと語ることもできる。哲学的にはここに(こそ)「意志の自由」という問題が成立している。選択は意志が行なうもののだとして、それがなにもものからも規定されない(=「意志」だけによって規定されている)状態の存在を説くものとして「リバータリアニズム」が(政治・社会的な意味でのそれとは別のものとして)在る。対して、およそ行為には(選択事象を含めて)なんらかの決定要因が在るはずであると説くのが「決定論」である。そして、後者から前者に対して、そうした非・被規定性なるものはおよそ無根拠性として、その状態を「自由」と呼ぶとしても「無差別の自由」であって、直観的に「自由」に内含されていると見なされている「熟慮性」が不在である、と批判されてもいる。しかしまた、熟慮をもつということは「理由に基づいて」ということであるから、そこには(逆に)被規定性が在るのであって、それは「自由」とは言えない、とも反論可能である。

ちなみに、我々はかつて“voluntariness”を「内発性」と訳出したことが在るのだが¹⁰、——「外部・内部」ということとの関係で——「自発性」として、しかも「意志」だけがいわば「自己」であるとして、一般に身体を含めた「自分」あるいは「(自分の)心」(それは「内部」に在るとも言いうるのだが)から「発する」ということよりも限定されたものであることを明示化した方がいいかもしれない。言うまでもなく「欲求」は「心」に帰属させられるものだが、それにも規定されない、つまり、欲求(性)をも外部的事態とするというかたちで限定して「意志」を捉えることができるからである。

この「リバータリアニズム」と「決定論」の対立は(いまなお)未決であるのだが、しかし我々は、政治・社会の次元では、これを一種棚上げして、ポジティブに言うなら、安藤のように(な)「内部・外部性」の区別に定位して、「外部」からは規定されていない状態を「自由」(状態)として論じていく——それは「柔らかな決定論」と呼ばれているものと(ほぼ?)

¹⁰ 「『自由意志』をめぐって — 何が問題か? — 」(『DIALOGICA』第13.91号、2009)(http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/freewill.pdf)、p.3。

一致する —— しかないと考える。我々はそうした「自由」をかつて「近世哲学の自由論」と呼んだ（正確には、そうした「自由」了解は内部的な規定性は —— 外的規定性がない場合「自由」であるとして —— 認めるものであって、そうした立場を「近世哲学の両立論」と呼んだ）ことが在るが、実際、（哲学と関連づけるなら）政治・社会の次元では「自由」はそのような了解において論じられていると言って（も）いい。

では、大屋が提起した「自由」の問題はどのようなことになるのであるのか。（せっかく）選択性が有意化されたのだが、それはいわば真の意味での選択性ではないとも決定論からは言いうる。逆に、リバータリアニズムから見るなら、問題は選択性そのものではなく（選択肢が一つの場合であっても存在しうる）非決定性である。こうした（対立する）主張を棚上げすべしと（いま）述べたのだが、そうすると、（我々が言う）「近世哲学の自由」概念に基づいてのみ論じるべきであるということになるのか。

我々は、必ずしもそうはならず、そこに、行為を、規定性云々を問題とすることなく、そして帰結との関連でのみ問うのではなく、その行為そのものの質としても問うべきであるとも言いうる。大屋が「自由という幸福」を説いているのも（実は）、自由行為の帰結としての「幸福」ではなく、その自由行為そのものに含まれる（一つの「質」としての）幸福というもの —— そしてこれは、それが因果的に惹起されたものであっても、一つのリアリティである —— に着目しているからではなかろうか。安藤に対して言うなら、こういう「幸福」を（幸福のカウントに）含めて考えるのか。しかし、そう考えるなら（とりあえずは）帰結主義の枠をはみ出すことになるのではないのか。¹¹

11 ここで、「行為者主体性(agency)」に即して（通常の帰結主義を —— それが言う「結果」(=「帰結）」を「最終点結果(culmination outcome)」と呼びつつ、それを —— 拡張して）「包括的結果(comprehensive outcome)」を語るセンの議論と関連させるべきであろうが、これについては拙稿「「道徳」と「利益」 — A・センの功利主義批判論への内在批判的検討を通して —」（『DIALOGICA』第14.92号、2012）（http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-Morality-and-Interest.pdf）の参照を求めることに留める。また、先(p.10)に挙げた大屋の（「自由」の）「気持ちよさ」に絡めて、（これを上述の「書評会」でも述べたのだが）この（おそらく軽く述べたのであろう）ところをもっと展開して欲しいという趣旨を込めて、昨年末に私のfacebook ページ（11月27日）で公開したコメント（「功利と自由」）への参照も求めておきたい。「自由内に内在する幸福」ということに焦点を合わせてミル、および小泉仰氏のミル解釈に対する批判的検討を加えてある。なお、第一章冒頭に触れたことに関わるが、若松自身、「本章は、……手段的な価値という観点からの自由の価値の論証を主眼としている」として、この大屋の言い廻しで言うてむしろ意図して「自由という幸福」を論究することを避けている、と（単純に）了解できるかもしれない。だが、

「進歩や幸福を効用の一要素として捉えるならば、各人が自分のやり方で生き方を追求することは、効用の構成要素であり、効用を促進することとなる。本章は、自由がこのような構成的な価値を有することを否定するものではないが、……」

が上の文の前に置かれている(173)。ここで、「自由」の「手段的価値」観に対して「構成的価値」観が対置されているのであるが、それは必ずしも大屋的な自由観と同じものではない。「効用を促進する」というところ

一般に（政治・社会的理論としての）「自由主義」、さらには「リバータリアニズム（自由尊重主義）」には、非・帰結主義だというイメージが付加されているのだが、しかし、それは、外的制約の不在を説くだけであって、その「不在」状態を「自由」という価値として説くとして、その内実が伴っていないのではなかろうか。その意味では、「幸福」（などの帰結）を説く（功利主義などの）帰結主義に対して弱いのではなかろうか。大屋の「自由という幸福」を、つまり、行為そのものに内在する（実質的価値として）「幸福」を説くことはこの“欠”を埋めるものでも在るのではなかろうか。（一つの政治的立場と言いうる「決断主義」という考え方が在る。これを行為（の帰結ではなく、そのもの）の「決断」性という質を有意化するものと了解する場合、それは——その「質」が「幸福」（性）であるとは通常義では言い難いのであるが——大屋的主張とも同構造となる。）

だが、「リバータリアニズム」の多くは必ずしもこのような行為内在的「幸福」（あるいは行為内在的質）に定位してはいない。特に、外的制約の不在を（自由として）「権利」として説くもの（そういうヴァージョンのリバータリアニズムは、たとえばノージックもそうだと思うのだが、そうしたリバータリアニズム）は、実は一つの帰結主義であるとも言いうる。「権利」は、外的制約の不在のもとで自分が欲することを保証するものであるのだが、それはつまり、欲求の充足（という行為帰結）を保証するものとしてである。「充足」とは独立に行為の非制約性そのものに権利の意義を見るものでは必ずしもない。ちなみに、スタイナーの「自由」論は、このことが端的である。

そうではあるが、ここで、行為の非・外的制約性そのものを重視するタイプのリバータリアニズムを措定することも可能である。その非制約の事態を通した欲求の（自由な）充足ではなく、その（充足志向ではあるのだが）行為そのものに重きを置くというタイプのものである。その場合、他人もまたそうするというとき、そこに競争の事態が生じるのであるが、そこから見て、その競争事態を（それを規制することなく）重視することにもなる。したがって、いわば競争主義的リバータリアニズムとでも言えようか。その可能性を大屋のうちに

が引っかかってくるからである。実は、これはミルでも結局そう説いているのであるが、提示されているのは、いわゆる「効用」（それは「幸福」と言い換えていいのだが）に対して、別種の効用（若松は「進歩」を挙げている）を、同様に手段として「自由」は「促進」するというに過ぎない。それは、「自由という幸福」、換言して「自由に内在する幸福」とはやはり別である。若松は先行する註において「それ〔手段的価値〕以外の形態の価値」として、「たとえば、内在的価値や構成的価値」を挙げている（だけだ）が(173)、換言して、若松自身の上の言い廻しに（より）即するなら、「効用の構成要素」で在ることを「効用を促進する」ことから峻別すべきであること——（さらに）説明するなら、「効用」にはさまざまな種類が在るが、「自由」（行為）はそれを目的として「促進」するというのではなく、それ自身において「効用」の種類である、その意味では「構成的価値」とは即ち「内在的価値」のことだ、とすべきであること——を、大屋の「自由」論は迫っているのもある。（——若松の上の言は研究会当日も触れたが、この点が明確でなかったので、いわば補完として、こう述べておく。）

も（あえて）読み取れるのである。

しかしながら、大屋の「人格」を説く（場合の）「自由」主張は、そのようなものでは（実は）ない。それは、言うならば（そういう競争の主体であってもいいのであるが）人間の在り方の観点から、「理由」をもって選択していくという人間、それが「人格」と呼ばれているのだが、そうした「人格」性の主張である。大屋は「規範性」ということも言っているが、その「理由」あるいはよき「理由」の（自己）制約のもとで自己の行為を選択すべきとして意識し、そうした規範性の実行を（こそ）「自由」であると見てもいいのである。

五 安藤・大家はどこで対立している（と見るべきな）のか

上に取り出したような「自由」として、行為そのものに「幸福」あるいは（広く）なんらかの肯定的質を見る立場なら、（功利主義者）安藤も一つの「効用」の主張として認めることができるのではなかろうか。対して大屋は、（おそらく）アド・ホックには「自由という幸福」としてこれを（も）説いているのではあるが、その真意は（むしろ）人格的自由といったものの主張である。そして、こうしたものは安藤の退けるところである。

しかしながら、（いま）「人格的自由」と述べたが、果たして、そのような種類の「自由」は在りうるのか。それは「理由性」に定位する、それはそのように自己を律するということでもある（そういう規範性をもっている）のでカントのタームで言うなら「自律」と言う。それは果たして「自由」という範疇に（一つの種類として）含まれるものなのであろうか。（哲学的）「決定論」に従うなら、それは被規定性としておよそ「自由」ではない。しかし他方、（カントもそう説いているのだが）そこに（欲求従属的）因果を切断するという事態が在りうる。そして、「人格」とはそうした事態に定位した人の在り方でもある。

だが、この後者に依拠する（ことになる）ことは、上に述べたように、（哲学的には）未決の問題性をまさしく（メタ）選択として解決するものである。このことを承知しているので大屋は、ここで（いわば哲学的に周到に）「人格」とは「フィクション」とであると語ってくることになる。我々は、ここに、そうした「フィクション」を認めるという（哲学的とも言う）問題性が深いところで両者の間には在るのではないかと見ている。¹²

実は、我々の見方¹³では、カント自身が（そのアンティノミー（解決）論において）結局、

¹² この「フィクション」は、本号所収の別稿でテーマ的に問題とするところである。

¹³ 上記（註10）拙稿参照。

この「フィクション」を語っていることになる。一方で世界の事態はすべて因果的に規定されていると（科学的には）見なければならない。しかし他方では、それでは「道徳」が不可能になるとして、人間においてはその因果を断ち切る「自由」性が在ると見なければならない。ではどうするか。結局「世界をどう見るか」という処理しかない。我々の理解ではこれがカントの主張の核心であって、それは、科学と道徳とのいずれにも権利を与えるものだとするなら、一つの「両立論」である。しかしながら、それは上に「近世哲学の両立論」と述べたものとは別である。これは、科学にも権利を与えていて、人間も存在一般として因果被規定的であるが、しかし、(内的には被規定的であっても) 外的には規定されていない場合が在るとして、そこに「自由」が在るという「両立論」であるのだが、このカントの両立論はこれとは別である。(言ってみれば、カントにおいて、「近世」の次の「近代」が始まっていると見ることもできようか。) 14

(実は) 安藤も「両立論」云々を語っている。論稿「応報主義と帰結主義の相剋(?)」(上記若松編書所収) では、

「常識的な回顧的責任論が決定論と両立可能であるかが疑わしい一方で(たとえばそれについて他行為可能性原理が説得的に成立するように思われる)、展望的責任論は決定論と問題なく両立可能である。したがって、決定論と責任——そしてそれを可能にする条件として理解される意志の自由——とが両立するという両立論者は展望的責任論に活路を見出すことができるであろう。」(223)

と(厳密に見て「決定性と自由」そのものの両立論ではなく「決定性と責任」の両立論であるのだが) 説かれている。しかしながら、この主張(部分そのもの)には問題が在ると我々は見ている。結局、それは、「非難」対象の過去の行為が——それ自身「自由」な行為であるとするなら「決定論」と「両立」しなくなるので、「決定」されたものだとしなければならないが——「決定」されたものであるのなら、「回顧的責任論」ではそもそも「有責」とできないことになる、これに対して「展望的責任論」を採用するなら、——そのもの自体としては(「回顧的」)に「有責」とはできないとしても——「それについてその人を非難することが帰結主義的に望ましいとき」(222)、その「非難」の未来の(未来に「展望」される)「帰

14 以下にも関わるが、「両立論」全般を(しつこく)批判的に検討したものとして「『自由意志論争』の諸論点」(『DIALOGICA』第13.92号、2010.第14号に再録)(http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/fw2.pdf)も参照いただきたい。

結」のいかんによって「有責」とできるとするものである（であろう）。あるいは、次の引用文の我々が註を付した部分を見るなら、その過去の行為が自由であるかどうかとは独立に「帰責」ができるとするものなのかもしれない。しかし、いずれにしても、「非難」する者のその「非難」の行為を（自由かどうかの）問題の対象から外すというかたちで「両立論」が可能となるとしているように思われる。

「両立論」（云々）については、むしろ、次の主張が安藤の真意なのではなかろうかと見ている。

「一般に用いられている「自由」という語には、実に様々な意味が託されている。ここでそれらの腑分けを始めるつもりはないが、最低限の整理は必要であろう。まず、ここでいわゆる意志の自由(freedom of will)について長々と語る気はない。これは、我々の自発的行動が我々の外部の出来事の因果によって完全に決定されて惹起されているのか、我々自身から自生する因果によって惹起されているのかを巡る形而上学的問題である。行為の原因に対する外部からの因果的制約の不在が意志の「自由」である。そのような自由があろうがなかろうが、いずれにせよそれは世界の事実として決まっている事柄であって¹⁵⁾、それが良いとか悪いとかいうことは基本的には意味を成さないし、統治・立法がどうこうできるような問題ではない。我々が介入・操作できるような「自由」しか、ここでは問題にならない。」（『功利主義と自由』北田暁大 ED『自由への問い4 コミュニケーション 自由な情報空間とは何か』岩波書店、2010年、75）

この第二引用文でも（「我々が介入・操作できる」その介入・操作の自由が端的に認められているかぎり）結局第一引用文と同じことが（同じかたちで「両立論」が）語られていることになるので（は）あるが、いわば主張のトーンが異なっている。「ここでいわゆる意志の自由(freedom of will)について長々と語る気はない」と述べられている。いわば「形而上学」の禁欲であって——安藤が言う「両立論」は（我々が言う）「近世哲学の両立論」であって、それでは必ずしも「意志の自由」は確保されないと上に説いたのだが、ここで安藤は、実はそうした「形而上学」はどうでもいいのだ、としているというニュアンスも在る——（近世的に）（因果性の）外部・内部の区別に依拠すればいいとされている。しかしまた、「我々の

¹⁵⁾ 実はこの箇所の含意が了解し難いのであるが、ひょっとして、「外部的制約の不在」のもとでいわば内発的に行為がなされたとしても、それは外部行為としては外的因果によって「決定されて惹起されている」という一種の心身分離論なのであろうか。あるいは単純に「過去は過去だから変えようがない」ということか。

介入・操作の自由」には依拠している。そこに、今度は（そうした「自由」が在るという前提で「介入・操作」を行なうことができるというかたちでの）近代（＝カント哲学）的な両立論確保が在るとも見ることができる¹⁶。だが、その場合でも、トーンに非形而上学的ないわばプラグマティックなところが在る。そのように人間を（安藤の場合は「統治者」に限られる？）見る、それによって「統治者」の「人格」（性）が前提されることに（は）なるのだが、そうした人間観を採る、といういわば重みがない。第一引用文を含む論稿も、「責任論」全体としては、このプラグマティックなスタンス（cf.「実用的正当化」（228）云々）で論が展開されていると了解できる。

しかしながら、安藤・大屋の（その専門領域に即した）主張“本体”について（本稿では簡単に触れるとして）、（その違ったトーンにおいて、内容的に）政治・社会論的にどこが異なっているのか。

上の第二引用文の最後の部分から読み取れるように、安藤においては、「自由」を前提に「介入・操作する」側＝統治者に対して）被統治者、これを民衆と言っているであろうが、それは、もっぱら介入・操作の対象として受動的な存在であって構わないとされている。彼らは「感性的存在」であって、もっぱら（その感性的）幸福だけを求める存在である。統治者は功利主義的にその「最大化」を求めればよい、あるいは求めなければならないとされている。これに対して大屋では、民衆は、主体的存在（すなわち「人格」）として、自ら統治を、したがって自己統治を行なうべき存在として措定されている。そこに説かれている政治は、自由主義というよりは「民主主義」である。安藤も「平等」を語る限りで「民主主義」を否定していないであろうから、その民主主義を限定し、安藤は「大衆民主主義」（の事実）を肯定しているのに対して、大屋は、（その事実性に批判的に）「自治的民主主義」を説いている、というところに（政治・社会理論的には）基本的な対立が在ると見るべきであろう。

あびこ かずよし（滋賀大学名誉教授）

（本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/19.html）

http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-freedom.pdf

¹⁶ やはり「介入」「操作」は気になる。介入・操作される側から見ると、その者には自由実現行為はないのであって、すべて介入・操作者によって外的に規定されている。しかしながら、さらに、当の介入・操作者の介入・操作も（その者の）「外」によって決定されていると想定されるのではなからうか。「決定論」を徹底するならば考えなければならない。それとも、「両立論」というのは、被介入者の決定性と介入者の非決定性との（いわば非自由人と自由人との）「両立」の論で（実は）あるのか。——こう問うなら、「そう厳密なことを言うな」と言われるかもしれない。次の「非形而上学的」「プラグマティック」ということに、そのように「厳密」でないことを含意させてもいい。