

自由と安全

—トレードオフ論を超えて—

Liberty and Safety-Security —Beyond trade-off theory

関西大学 社会安全学部

西村 弘

Faculty of Societal Safety Science,
Kansai University

Hiroshi NISHIMURA

SUMMARY

After <9/11>, many have expressed concern about the trade-off relationship between liberty and safety-security. To begin with, however, the relationship between liberty and safety-security is not just a simple trade-off, but a historically shifting and logically overlapping each other relationship. Historically, it has changed from “individuals on the basis of community safety” as a matter of fact to “community prioritizing personal safety and liberty” at least as an idea that constitutes human society. Logically, both liberty and safety-security were multifaceted and multilayered, with various relationships within themselves, sometimes mutually presuppose and complementary, sometimes trade-offs between the two. There is reason to focus attention on the trade-off relationship, but it needs to be discussed in the context of a holistic perspective. This paper examines this issue from the perspective of societal safety studies and identifies the possibilities and challenges to which societal safety studies can contribute.

Key words

Liberty, Safety, Security, Trade-off theory of liberty and safety-security, Societal safety studies, 9.11 terror

はじめに

今日、自由と安全が背反する事態が広く議論されている。安全を求めれば自由が損なわれ、自由を求めれば安全が危惧される。テロ対策しかり、監視カメラ、コロナワクチン、ビッグデータしかりである。他にもあるだろう。その観

点から、社会が安全を求めれば求めるほど人々は不自由になるとして、安全の追求自体に警鐘を鳴らす議論もあるが、それは今に始まったことではない¹⁾。バランスを忘れて安全の価値のみ追求すれば、その側面があることは否定できない。

しかし、本稿はその懸念を新たにつけ加えた

いのではない。そもそも、自由と安全はそのような関係なのだろうか、そうでないとすればそれは本来どのような関係か、また、自由と安全だけが問題なのか、である。今日、取り上げられる諸問題に自由と安全のトレードオフの指摘が多いとはいえ、両者の関係はそれだけではないはずである。また、そうした反対関係があることは認められても、それは原理的なものか、それとも歴史的なものなのか、十分に明らかではない。本稿は、自由と安全の諸側面を論じるため、まず歴史的な把握を行い、次いで現代における状況を検討する。その上で、自由と安全を多面的・重層的に考察し、より大きな価値理念の構造のなかで考える。そこから、トレードオフ論を超えて、安全を図ることの積極的意義が明らかになることを期待したい。

1 前近代の自由と安全

心理学者のアブラハム・マズローが提唱する欲求段階説では、もっとも低い欲求が生理的欲求であり、それが満たされた後に安全の欲求がくる²⁾。まず生理的欲求が満たされねばならないというのは、一見、当然のことにように思われる。だが、現代人を念頭におけば妥当と思われるこの順序も、人類を歴史的に振り返れば怪しくなる。人は一人では生きられないからである。共同体があってこそ人類は存続しえたのであり、生理的欲求の充足、なにより重要な「食」の確保でさえ、共同体の安全があってこそ可能であった。それゆえ、共同体を優先し、個人の安全を後回しにする集団が生き残り、そうでない集団は淘汰されてきたと考えられる³⁾。

共同体の存続には何らかのルール＝倫理が必要である。ルールを守るものは助け合い、破るものにはサンクション（制裁）が加えられる。相互扶助から外されると生きられないから、ルールを破るものはまれで、集団主義的な相互監

視がルールをさらに補強していただろう。だが、それだけではなく、共同体を支える独自の物語＝神話が構成員の内面にあったはずである。サンクションと相互扶助自体もその物語で正当化され、ルールは血肉化されていった。その結果、共同体を守るためなら個人の安全や命などは二の次という規範も自然に生まれていた⁴⁾。

共同体を出て異なる共同体と交流すれば別種の物語に出会うが、求められる行動規範は同様のものだから、理解は容易であったろう。この時代の共同体間のルールは、「ゼウスの正義」と言われるものだったかもしれない。すなわち、「誓いの擁護、他国人の守護並びに歓待の掟の擁護、嘆願者の擁護」である（ロイド＝ジョーンズ 1983, 8頁）。異質の他国人を歓待し、困っていれば助ける。これを守れば、相互理解が深まり、ゆるやかな交流が可能になる。実際には、そういう交流だけでは収まらず、ギリシア世界ですらトロイ戦争があったし、どの文明発祥地でも数々の王国の興亡があった。農業社会における紛争の種は土地や水などであり、地続きの共同体に肥沃な大地を見れば手に入れたくもなったであろう。とはいえ、それがなければ、争う理由はなかった。

しかし、貨幣が誕生すると新たな富の形態がそこに加わる。一方で、貨幣を媒介とした共同体間の交流が増加し、他方で、それをめぐる争いが生じる。交流の増加は、共同体ごとに異なる物語に頼らないですむコミュニケーションの方法とより広域でのルールを必要としただろう。また、貨幣経済の発展は、共同体間および共同体内での富の蓄積と貧富の格差を生み、権力構造にも影響を与えた。かくして、共同体の内外で危機が生じる。見田宗介は、こうした危機の時代だからこそ、文明の始動期の巨大な思想たちが現れてきた、という⁵⁾。

その後、ヨーロッパ世界では、次々と異なる

共同体を征服していったローマ帝国が広大な支配地を法律で統治するようになり、市民と属州民の安全は帝国が守るとした。その責任を果たすため、市民には兵役の義務を課し、属州民には収入の割にあたる直接税を支払う義務を負わせた⁶⁾。それを前提としてローマ法は、個人が自由に行動する余地を広範囲に認めていた。しかし、「国家からの自由・国家に対する自由の法的な保障は、単に貧弱な姿をとどめているにすぎない」ものであった（シュルツ 2003, 181 頁）。共同体防衛に構成員の“血税”を求めている点で、ローマ帝国も古くからの共同体と同じであり、なにより共同体の安全が優先されていたのである⁷⁾。

小さな共同体から帝国まで、規模はさまざまでも、前近代では何より共同体の安全が優先され、個人の自由は二の次であった。前近代の自由と安全の社会的関係はトレードオフの関係にはとうていなりえず、共同体は安全を最優先し、構成員がそれに従うことを当然のこととしていた。自由は、共同体の安全の範囲内の自由であるか、まったくの個人的問題であった。

2 社会契約論における自由と安全

ローマ帝国衰亡の後、人々の安全はそれぞれが守るしかなくなる。人々は家族や地域の共同体を基礎に、あるときは協調し、またあるときは対立しながら、徐々にいくつかの家産国家を生み出し、興亡を繰り返した。安全は財産が可能にする武力によって守られ、自由も財産がなければ意味を持たなかった。家産国家内で財産と自由は密接に結びついていた⁸⁾。そのため、相続財産の継承権をめぐる紛争は数多く、それは時に、国家間の戦争となって現れた。だが、それらは王侯たちの戦争であり、巻き込まれることはあっても庶民に直接的な関係はない。それゆえ、戦費調達のための王の恣意的な徴税は、

庶民の財産の侵害であるだけでなく、自由の侵害と受け止められた。ただ、自由のありようが個人の所有する財産と固く結びついていたため、自由を求める声は所有権を訴える声に隠れていたのである。

こうした社会でも、共存が可能になるには何らかのルールが必要である。現代社会ですぐさま思いつくのは法律だが、それ以外に慣習や倫理もルールになりうる。ただし、それらの実効性は社会の統制力次第である。その力が十分に強力でも安定的でもなかった中世ヨーロッパでは、キリスト教がその代替物となった⁹⁾。人々の行動や社会のありようの是非は、神の思し召しに適っているかどうかで判断された。しかし、その判断権限を持つ教会が、社会をつなぎ止める内的倫理の役割にとどまらず、世俗権力そのものと結びついて腐敗すると、宗教改革の時代が到来した。信教の自由をめぐる長きにわたる非妥協的な争乱は、1648年のウェストファリア条約でいちおうの決着がつく。国家主権が認められ互いに内政には干渉せず、宗教の政治への影響は後退した。そのため、神に頼らないで人間自身が国家を運営する方法が課題となる。社会契約論はそこに登場する¹⁰⁾。

17世紀および18世紀の哲学的思想家たちがまず取り組んだのは、人間本性の研究であった。社会の成立と社会のルールの決定は何らかの形で人間本性によって基礎づけられなければならないからである（塩野谷 1984, 14 頁）。ホッブズの『リヴァイヤサン』（1651年）は人間本性のなかに、三つの争いの原因（競争、不信、誇り）を見る。そうした本性をもつ人々の自然の状態は戦争状態である（ホッブズ 1992, (1), 210 頁）。戦争状態では、身の安全を守る保障は自分自身の強さ・狡智と保有する財産以外にはなにもない。ただ継続的な恐怖と暴力による死の危険があるのみであり、文化も文明もない。

「人間の生活は、孤独で貧しく、つらく残忍でみじかい」（同前、211頁）。死への恐怖や、快適な生活への意欲とそれを勤労によって獲得する希望が、「人びとを平和に向かわせる諸情念」を生む（同前、214頁）。

ホッブズは、その情念をもとに人間理性は平和を目指して社会契約に向かうとする。その論理は以下の通りである。

各人は自身の生命を維持するために最適と考えることを行う自由を自然権としてもつ。すべての人間があらゆるものに対して、たとえそれが他者の身体であってさえ、権利をもつ。それが「各人が各人の敵である戦争」の状態である。しかし理性は、破滅を防ぐ自然の法を発見する。第一の基本的自然法は、「各人は平和を獲得する希望がある限り努力すべきであるが、それが望めないときには戦争をしてもよい」、である。前半の平和への努力を命じる基本的自然法から出てくるのが第二の自然法、「平和のために人はすべてのものに対する権利を放棄しなければならない」、である（同前、216-218頁）¹¹⁾。なにより重要な自己の身体や財産の安全も戦争状態では確実ではなく、それを終わらせるには自然権を放棄しなければならない、というのである。人びとは安全のために自由を放棄する契約を結び、それを確実にするために国家権力を設定する。それが第三の自然法である。国家が人びとに平和共存の契約を守らせ（同前、226-227頁）、所有権を保護する（同前、236-237頁）。ホッブズはこれらの自然法を要約すれば、聖書にあるいわゆる黄金律、「あなたが自分自身にたいしてしてもらいたくないことを、他人に対してしてはならない」になるという（同前、254頁）¹²⁾。

今日から見てこうした国家論は常識と思われ、新しさを感じられないかもしれないが、国家の形成に結果する社会契約論を始めるにあたってホッブズは、共同体からではなく個人から出発

している。「共同体あつての個人」という考え方がもはや当然ではなくなった時代を背景にしているからである。家族も地域も王国も、変転きわまりなかった。そこから、人間を最初から社会的存在と考えるのではなく、人間本性論を考察した後に、そうした個人が集合する社会において、理性的に考えれば国家を作るしかないことを論じたのである。これはホッブズだけではなく、ロックやルソーも同様である¹³⁾。その出発点は個人の「生命の安全」であった。人民の安全確保を業務とする人工的人間＝リヴァイアサン（怪物）、すなわち国家が手段として創造される（同前、37-38頁）。前近代までの「共同体の安全なくして個人の安全なし」という考え方はひっくり返され、「個人の安全のための共同体をどうつくるか」が課題になっている¹⁴⁾。その回答が、自然権という自由の放棄であった。

一見すると、ここから自由と安全のトレードオフが始まるように思われるが、そうではない。安全のために自然権という自由を放棄したのは間違いはないが、反対に、自然権を取り戻すために安全を放棄しようということは起こりえないからである。国家という道具が人びとの生命や財産の安全に役割を果たさないなら、そうした国家への抵抗はあり得るだろうが、それは自然権を求めてのことではなく、基本的自然法に基づく自己防衛である。そうなった場合、人びとは別の国家組織の設立を目指すのであり、戦争状態を意味する自然権の回復を求めるとは思われない¹⁵⁾。自由と安全のトレードオフが起こるのは、その先である。

設立された国家が順調に機能すれば、生命や財産の安全が守られるだけでなく、人びとのさまざまな自由が拡大する。信教の自由はもとより、思想・信条の自由や学問の自由、集会・結社の自由、表現の自由などは、はじめから認められていたわけではない。それらの自由を要求する

声の広がり、J.S. ミルの「他者危害の原理」のような原則論を踏まえて、そうした諸々の自由が権利として承認されてきたのである¹⁶⁾。また、国家や社会から干渉を受けないという消極的自由だけでなく、国家や社会のあり方自体を自分たちで決める自由、すなわち立法権や選挙権・被選挙権などの積極的自由もまた認められるようになってきた。さらに近年では、人が人として生まれたというだけで持つ固有の権利を普遍的人権と呼び、国家の枠を超えて国際的に保障する取り組みも行われてきた¹⁷⁾。トレードオフの議論は、このようにして広がってきた自由について生じている。人びとの安全を図るにはこれらの一部に制約を設ける必要があるのではないか、と。次に、その諸相を検討していこう。

3 <9.11>後の自由の危機

自由と安全のトレードオフが盛んに論じられるようになった契機は、何と云っても2001年9月11日のアメリカ同時爆破テロ以後のテロリストとの戦いであるが、それ以前に何もなかったわけではない。岡本篤尚は、日本の1990年代を「安全神話の崩壊した10年」と呼び、社会の不安定化が「安全への欲望」を噴出させ、「生活安全至上主義」となって現れている、とした。そこから、異端の少数者の基本的権利や自由が侵害され、特定宗教の信者が地域から排斥されたり、安全なまちづくりを標榜して監視社会や「ゲイティッド・コミュニティ」が生まれたりしてきた（岡本 2001, 93-95頁）。岡本はすでに、テロ対策がそう言えばなんでも可能となる「魔法の杖」になっていると指摘していた（同前, 98頁）¹⁸⁾。

岡本の指摘は平時における「自由の浸食と安全の専制」への懸念であったが、江藤淳は、それは「自由の国アメリカ」で非常時には当たり前に行われてきた、と言う。合衆国憲法修正第

一条は、「連邦議会は……言論若しくは出版の自由……を侵す法律を制定してはならない」としているが、戦時には検閲があった（江藤 1994, 56-59頁, 72-3頁）。それは日本占領時も同じで、新憲法の自由の精神とのギャップから、占領軍検閲機関の存在は秘匿されつづけ、言及することさえ許されなかったという（同前, 152頁）¹⁹⁾。今日、江藤が生きていれば、「たんに、体裁を繕わなくなっただけ」と言うかもしれない。

とはいえ、今日の議論の焦点が、<9.11>後のテロ対策と人権問題にあることは明白である。江島晶子は、営々と築かれてきた人権の制度的構築が、各国で性急に導入されたテロ対策のせいで「半世紀の蓄積を危険にさらしている」と言い（江島 2010, 113頁）、筒井清輝も、対テロ戦争を国是として打ち出したアメリカが、「第二のテロを防ぐために人権を無視してあらゆる手段を尽くしたことで……時計の針は大きく戻された」とする（筒井 2022, 122-123頁）。具体的にどのような自由が奪われてきたのであろうか。

もっともおぞましく感じられるのは、これまで容認されてこなかった拷問が公然と行使されたことであろう。アメリカ司法省は、テロ関連情報の収集を目的とした拷問を公式に支持した。水責め尋問や感覚遮断などの体に傷を残さない手段の拷問が、「強化された尋問技術」などと強弁され、正当化された。筒井は、「アメリカが最も力を入れて守ってきた人権とも言える身体の尊厳に関する権利の侵害を容認したこの解釈と実践は、アメリカの歴史の中で大きな汚点となる」と言う（同前, 124-125頁）。

こうした拷問が加えられたのは、イラクのアブグレイブやキューバのグアンタナモ米軍基地に収容されていた「テロリスト」であるが、彼らにはジュネーブ条約に基づく捕虜としての保

護は与えられず、弁護士どころか外部との接触自体も許されず、無期限の抑留が続けられた(塚田 2009, 329-330 頁)。明らかに行き過ぎた人権侵害であり、最高裁判所は大統領権限の一部に制約を課した(同前, 352 頁)。しかしその後、アブグレイブ収容所はイラクに返還されたものの、グアンタナモにはなお収容者が残っている。内外からの批判はあれど、解放された収容者がふたたびテロに加担することへの懸念も強く、議論が続いている。

身体的自由の侵害以外にもテロリストと戦うために制約された自由がある。2001年10月25日、「合衆国および世界におけるテロ活動を抑制、処罰し、法執行のための捜査の手段を強化し、その他のための法律」(いわゆる米国愛国者法)が、9.11テロからわずか一ヶ月半で成立した。愛国者法は、盗聴による監視要件の大幅緩和、国際的な資金洗浄を防ぐための金融機関からの情報収集、移民への監視強化など、捜査当局に多岐にわたる強力な捜査権限を認めた。その結果、以前からあった電話の利用状況に加えて、メールの送受信リスト、当該コンピュータの閲覧履歴なども令状なしで入手可能となり、通信の秘密は守られなくなった。怪しいと目された人物が図書館を利用していれば、その閲覧記録や使用したコンピュータの履歴も調べられる。出入国管理体制の強化は、アラブ系やイスラム教徒と思われた外国人の身体拘束を容易にした²⁰⁾。

見てきたように侵害されている自由は身体的自由だけでなく、信教の自由や移動の自由、通信の秘密、営業の自由など幅広い。にもかかわらず、大半の市民は自分の権利が侵害されているとは感じておらず、あるいは感じつつも抵抗なく受け入れたように思われる。それはなぜなのか。<9.11>以後、自由と安全の関係の議論では、明確に安全が優先権を得たとするクラウ

ス・ギンターは、「むしろ、市民的自由を制限する断固たる措置こそが、現実には多数派に歓迎される可能性がある」と論じている。「良い」市民の安全を「悪い」者たちの手から守るという約束を看板にしているから、というのである(ギンター 2006, 58 頁)。ホップズを論じた際に見たように、国家の存在理由が安全の保障である限り、こうした措置も当然と受容されるのかもしれない。しかし、ギンターの主張は、<9.11>以後の自由侵害は少数派に対する一方的なものであり、「立法の不偏不等性あるいは互惠性のルール」を欠いており、不適当とするものであった(同前, 59 頁)²¹⁾。

しかし、この主張には疑問がある。組織犯罪者やテロリストになる可能性が自分にあると思う人も含めて社会契約はなされているのだろうか。そうではなからう。ホップズの社会契約は暴力による私的解決の否定であり、組織犯罪やテロはそれに反する。それゆえ、自分はそうならないと考えることは基本ルールを否定することにはならない。ただ問題は、そうした自由の制約が「組織犯罪者やテロリスト」にだけ適用されて一般市民には及ばない、というわけではないことである²²⁾。そうした弊害が発生することを承知した上で、なおかつ社会の安全を保つにはそれしかないならば、その決定に社会は責任を持つ必要がある。安全を守るための自由の制約は、時に無関係な人の自由を脅かし、身体的自由を損ない、死に至らせる場合すらある。死刑制度の是非と同じである。はたしてその自覚は十分なのか、自問がツねに必要である。

近代社会の構成理念の土台には安全があり、その上でさまざまな自由が積み上げられてきた。それゆえ、安全への懸念があらたに生じれば、社会が対応するのは当然であった。その際、安全を考慮して自由の一部を差し控えるということも、安全の優先順位が高ければありうることで

ある。ただし、自由には自由の形式があり、体系がある。それゆえ自由の一角を不用意に掘り崩せば、体系が崩壊する可能性もある。つまり、安全のために自由の一部を犠牲にして社会を再構成するとしても、それを「安全に」どう実現するかということが問題である。慎重な対処が必要なのだが、一部では乱暴に進められているようにも見える。

現状を批判的に考察するには、自由と安全についてより多面的で重層的な理解が必要である。自由が平板な概念でないことは周知のことだが、安全もまたそうである。その両者が関わるからには、「安全のために自由が犠牲になっている」といった通り一遍のトレードオフ論だけではすまないのである。自由と安全はどのように関わっているのか。

4 自由と安全の多面的・重層的関係

「自由と放恣は紙一重」とよく言われるが、放恣を防ぐには「自由の形式」が必要になる。自由にはそこで様々な枠がはめられる。「自由は自由によって制約される」というのもその一つである。たとえば、自動車での移動の自由は、他者の自動車走行によって制約される。自動車交通を社会的に可能にするため、交通法規や信号ができた。異なる自由間での対立もある。思想・信条の自由や信教の自由、表現の自由はときに鋭く対立し、政治や社会を賑わせる²³⁾。その対立をどうすべきか、社会は決めなければならない。その決定は、それら消極的自由の範囲を限定することであるが、我々自身がそれを行うとき、我々は積極的自由を行使したことになる²⁴⁾。さらに、自由は自由だけではなく、平等、公共の福祉、効率、環境の保全といった他の諸価値によっても制約される。そこには安全の価値も加えられる(パーリン 1971, 387 頁)。それらに配慮して自由を制約するとき、たとえば、安

全に配慮して身体の自由や信教の自由などの消極的自由を制約するとき、その決定も我々が行う。それゆえ、自由と安全の対立と思われることも、消極的自由と積極的自由とのよく知られた対立とみることもできる。

このように自由は決して平板な概念ではなく、多面的で重層的な概念として尽きることなく議論されてきた²⁵⁾。それに対して安全はそうではなく、どちらかと言えば単純で面白味のない概念と思われてきた。そのため日本では長らく、交通安全や労働安全、国の安全といった個別の安全論しかなかった。安全の本格的な研究書である辛島恵美子『安全学索隠』の出版は、ようやく 1986 年のことである。そこで辛島は、「安全」や「安泰」「安寧」「安分」などの安全関連用語の歴史の変遷をたどる方法で安全概念を探求し(辛島 1986, 344 頁)、安全が決して平板でも単純でもないことを示した。そもそも「絶対安全」はありえず、現実には「まずまずの安全」に止まらざるを得ない。この意味での安全は、本来「安分」という用語で説明されるべきものである(同前, 55 頁)。また、安泰は現状維持に価値をおき、安全は現状変更にともなう利益も踏まえて判断する概念だったと説明される。しかし、そうした使い分けはやがてされなくなり、安全という用語一つで説明されるようになったため、場合により相互理解を阻む要因となっている(同前, 38 頁)²⁶⁾。

日本語ではともに安全と訳されることの多い“safety”と“security”も語源から検討され、前者が「欠けの無いこと、その状態」であり、後者は「そういう状態を確保しようとする点にウエイトがある」とする(辛島 2011, 159-160 頁)。つまり、security がうまく機能すれば「欠けの無い状態 = safety」に結果する。しかし、それが破綻すれば safety が問題になる。自宅にセキュリティシステムがあれば泥棒は入りにくかる

うが、それでも侵入された場合を考え、どうしても守りたいものは金庫 (safe) に保管しておく、ということである。

憲法学者の森英樹も「近代憲法の理念には、権利としての安全 safety とそれを保障して人々に安心をもたらす安全 security とが含まれる」とし、「統治・政府の建前における任務としての security は、……具体的な人間の「安全」をベースに構築する「安心」のシステムのこと」と言う (森 2009, 12-13 頁)。このように安全概念を重層的に捉えると <9.11> 後の事態は、安全 safety の確保に不安が生じるようになったため、security が強化されるようになった、と理解できる。その上で森は、根拠薄弱で、時に政治的・意図的に醸成された「不安」を理由に、非合理的だが別の政治目的にとっては有効な security システムが追求される懸念を表明する (同前, 13 頁)。それゆえ、この security システムがたして妥当かどうかという評価が必要になる。その評価軸の提供は安全学の課題だろう²⁷⁾。

自由だけでなく、安全も多面的要素を含む概念であることを示してきた。また両者とも人々が共通して関心を寄せる価値であることも明白である。真・善・美の価値に関心のない人も、自由や安全には興味を示す。至高の価値とまでは言えずとも、ともに普遍的価値ではある。だからこそ、トレードオフの関係にあると聞けば、誰しも悩ましく感じる。どちらをとるべきかと。しかし、そもそも両者はそのような関係だけなのだろうか。それは決してそうではない。自由は安全なくして実現が担保されず、安全も自由がなければ図られないことがある。トレードオフの関係だけではないのである。

自由を行使したとき、不利益を被ったり危害を加えられたりするならば、そこには本当の自由はない。特定の思想や宗教をもつことで迫害されるならば、そこに思想・信条の自由や信教の自

由はない。自分の考えを表明したり、出版したりすることで身の安全や社会的地位が脅かされるならば、表現・出版の自由はない。自由は安全に行使されてこそ自由である。政治的な自由を行使するには、多様な意見をもつ人々の人格の安全が図られねばならないし、経済的自由の発揮にも安全な市場環境、投資環境が必要になる。ただ、すでに見たように、安全のために一部の自由が制限を受けることはある。この場合、自由と安全のトレードオフだけが理由ではなく、自由の間に序列があり、一部の自由が異なる自由のために制約されるということでもある。

反対に、安全が自由によって守られることもある。営業の自由の行使によって生じた公害被害は、市民運動の自由がなければ止められなかった。地球環境問題も、学問の自由、出版の自由、市民運動の自由等々がなければここまで認識が広がらなかっただろう。また、アマルティア・センは、1943年のベンガル飢饉が食糧の絶対的不足から生じたのではなく、宗主国であるイギリスの怠慢と報道規制のせいだったとし、今日、報道の自由がある民主政体では飢饉は生じない (セン 1999, 112 頁)、報道の自由は飢饉やその他の人為的大惨事に対する重要な予防手段である (セン 2000, 264 頁)、と言う。また、逆説的だが、もしロシアに十分な政治活動の自由、報道の自由、言論の自由があれば、プーチンのウクライナ侵略は起こらなかったのではないだろうか。反対勢力を徹底して弾圧し、一面的報道しか許さないゆえに可能になったと思われる。

自由も安全も多面的で重層的な概念であり、両者の関係も単純ではない。トレードオフの関係でさえ、安全のために自由が犠牲になるという一方的な関係ではない。逆のケース、すなわち安全を犠牲にして自由が伸張されることもある。自動車による移動の自由は、その典型例で

ある。自動車という魅力的な交通手段のため、人々の安全は大きな犠牲を蒙り、それは今も続いているが、「だから自動車をなくそう」とはならない²⁸⁾。インターネットの普及もまた、安全第一でなかったからこそと言えるが（坂村 2016, 113 頁）、もはや共存する以外にないほど社会に組み込まれている。また、視覚障害者の社会参加を促進できるなら、少々安全への懸念があっても新技術を試してもよいのでは、という議論もある²⁹⁾。

以上の考察から、自由も安全も多面的で重層的な概念であり、かつ相互に多様な関係を持っていることがわかる。また、ともに重要な価値概念ではあるが、不可侵の価値でないことも理解されたであろう。状況に応じてある程度柔軟に扱われうるし、そうされてきた。では、〈9.11〉後の状況において、それはどのように扱われるべきなのだろうか。

5 自由と安全を「善く守る」

自由を論じる研究者の多くは、基本的に自由の侵害には敏感だが、“安全に自由を損なう”，あるいは損なわれるにしてもより小さな被害ですませる課題については積極的に議論しようとはしてこなかった。もっとも、この点で自由論者を責めるのは酷かもしれない。むしろ責められるべきは、安全学においてこの点の考察が少なかったことであろう。安全学は、〈9.11〉後の社会においてどうすれば社会の安全と人びとの自由を守ることができるのかを、論じなければならぬ。

自然災害の分野では、長らく「防災」が課題とされてきた。「災害を防ぐ」ということである。しかし、巨大災害は防ぎきれぬものではなく、またできるとしてもコスト的に適切でないこともある。そこで「減災」という概念が提唱されるようになった。災害が発生しても、あら

かじめ被害が少なくなるようにしておくのである。そこから、巨大津波が到達しそうなところには居住施設を作らない、といった対策が導かれる。防災は事前対応であるが、減災は事前に加えて事後的な対応も含む概念である。その具体例がレジリエンスの訳語として導入された「縮災」である。「災害が起こることを前提とし、できるだけ復旧・復興を加速して、被害そのものを小さくするというものである」（河田 2022, 284 頁）。テロや組織犯罪などの治安対策についても、同様の考え方ができるかもしれない。

永松伸吾は、安全学から戦争・犯罪・テロを考察し、アプローチとして次の4つをあげていた。①動機をなくす、②主体を制御する、③結果被害を軽減する、④動機を抑制する、である。しかし、①は即効性のない長期の課題となるため、現在は手っ取り早く②のアプローチ、すなわちテロを行うような個人や組織を社会的に排除、拘束する方策がとられている。③は被害者の救済と被害拡大を抑止すること、④は「テロリストとして過激化しそうな個人を社会的に包括するアプローチや、都市の物理的構造に着目して犯罪がおきにくいような環境を整備する」ということである（永松 2018, 111 頁）。この①、②のアプローチは防災、③、④は減災、縮災の考え方に通じる。

ただし、テロや犯罪を起こさせない「主体を制御する対策」は必要だが、そのために自らがテロリストや犯罪者同様の“怪物”になってしまってはいけない。そうなることは新たな災厄を社会にもたらす。真の国家は安全だけでなく徳にも配慮する（アリストテレス 1961, 143 頁）³⁰⁾。拷問による情報の取得は、国家とその業務を担う公務員に不徳を強いることになる。テロリストや犯罪者が拷問や人質への危害などを平気でしているからといって、国家までそれに手を染めては同類になってしまう³¹⁾。もともと国家は

“リヴァイアサン”なのであり、市民社会は憲法をはじめそれを縛って暴れ出さない工夫をしてきた。安全に目がくらめば、怪物の縛りのゆるみに気づけない³²⁾。

拷問をするのは何のためかと言え、情報を聞き出すことにほかならない。しかし、単に情報を得るだけなら、他にも方法がある。通信の秘密も重要な権利だが、それを侵害することで情報を得ることができる。両者で得られる情報が同じというわけではないが、生命・身体を自由を侵害するより、通信の秘密を破る方がまだまし、ということはある。ましてや、注31で見たような思考実験（情報を得るために当人が愛する人間を拷問する）の理不尽さを考えればなおさらであろう。より大きな悪を防ぐために、より小さな悪（と思われるもの）を選ぶということはあるだろう。また、他の重要な価値（たとえば安全）を守るために、“悪”を選ばなければならない時でも、この考慮は必要ではないだろうか³³⁾。

永松は特に④に注目し、今後さらに重要になると論じている。それは最近のテロの特徴として、その国の市民権を持ち、その国で教育を受け、その国で労働しているホームグロウン・テロリストが現れてきているからである。同じ時間・空間を共有しながら、差別や孤立により自らを同じ共同体の一員とは感じられず、不当な扱いを受けていると感じる人々が、テロリストの言説に触れるなどして暴力行為に走る。その手前でそうした人びとを包摂し、社会参加を促し、互いの存在を認め合う地域コミュニティづくりが模索されている。

しかし、その一方で、地域を安全な社会に変えて行くそうした試み自体が、該当すると思われる人びとを“要注意人物”、“監視対象”としてしまう懸念もある。単純に社会と関わるのが苦手なだけの人のプライバシーが暴かれ、包摂

を目的にしていたはずが排除することとなる。そうならならぬためには、自由や安全をただ「守る」というだけでは不十分で、「善く守る」という発想を持たねばならない。

ただ「守る」ではなく「善く守る」とは、何のために守るのかという本来の目的を踏まえて守るということである。東畑開人は、困難を抱えた人々のためのケアで、法令は守っているが病院経営の道具になっている「ブラックケア」を紹介している。表面的には同じように見えても、「いる」を支えているのか、「いる」を強制しているのかで大きな違いがある（東畑2019, 298-302頁）³⁴⁾。また、プライバシーや個人情報を守ることは重要だが、ヘルスデータがクラウドに蓄積される時代、救急のために医療関係者がそのデータにアクセスできる制度が必要なことは、当人の健康を守るためのデータという趣旨を踏まえれば理解できるだろう。守秘義務があり、趣旨を理解できる人に、情報を開示する。ほんとうの安全のためには「善く守る」工夫がさまざまに必要である。

では、何のために何を守るのか、それはわれわれの「善き生」ではないだろうか。もとより、特定の「善き生」を社会に押しつけようというのではない。しかし、それを畏れて、個々人の考える「善き生」はあまりに多様かつ重大なのでそこには手をつけず、同時追求が可能な条件だけを問題にするロールズ流の正義論とは異なる。今日、善き生とは何かの議論を避けて通ることはできない³⁵⁾。人は一人では生きられないが、一方で、「人間が共生すること自体から生じる悪、大衆があらゆる個人の安全と生存すらも脅かすという事実」（アレント 2018, 168頁）がある³⁶⁾。しかし、他方で、「他者は、人間にとって、生きるということの意味の感覚と、あらゆる喜びと感動の源泉でもある（見田 2006, 173頁）³⁷⁾。「善き生」を考えると、このアンビバ

レントな関係に秩序をつけていく努力を忘れない、ということである。そこには科学を超えた学問の課題がある（付論参照）。

個々人にとって「善き生」は多様であると言ったが、一個人にとってさえ、時、所、場面によって善き生は変わりうる。各人は、善き社会人、善き家庭人、善き趣味人等々であらんとするだろう。しかし、場合によりそれらは対立する（善き社会人たらんとして善き家庭人になり損なう、等）。その集合が社会であるからには、協力関係とともに緊張関係が複雑に交錯するのは当然のことである。そうした人々と諸関係の総体を包みこむ社会を、見田宗介は「交響圏とルール圏」、「共同体・集列体・連合体・交響体」といった概念を用いて、重層的な社会モデルで考える（同前、167-201頁）。その社会は、一度失敗したら下まで滑り落ちてしまう「すべり台社会」ではなく、人生の蹉跎をやんわりと受けとめ、何度でもやり直すことができる「七転び八起き社会」となることが期待される。その「善き社会」で個々の人格が守られ、徳性が育まれる。そのように生きられることが目指すべき「善き生」ではないだろうか。

社会における多様な他者との交流が人格を形成していく。それゆえアイデンティティは一つではなく、複数が織りなされて唯一無二の個性となる³⁸⁾。しかし、そうした諸集団から排除・差別され、孤立させられれば、テロリストという単一の無個性なアイデンティティへと人々を追いやる。発言の機会を与えられず、尊重もされなければ、人や社会と交わる意味を見出せず、社会に参加しなくなる。さらに、社会から虐げられていると感じれば、むしろ社会そのものを破壊してやろうという極端な「意見表明」をしたくもなる。その意味で社会参加の自由が社会の安全を守る。そのためには、人としての生存に必要な物資の「欠乏からの自由」だけでは

十分でなく、人格が陶冶され、それぞれの徳性を発揮できる自由が必要である³⁹⁾。そうなれば、安全な社会は目標ではなく、善き生の条件となる。〈9.11〉後の自由と安全を、「いま、ここ」だけで考えるのではなく、「善く守る」ために「ありうべき未来」とともに考えることが重要であろう。

おわりに

自由と安全の関係について、主として〈9.11〉後の状況を踏まえて論じてきた。両者の関係は、単純なトレードオフ関係ではなく、歴史的に変遷し、論理的に輻輳する関係であった。歴史的には、事実として「共同体の安全あつての個人」だったものから、少なくとも人間社会を構成する理念としては「個人の安全と自由あつての共同体」に変わった。論理的には、自由も安全も多面的・重層的で、それ自身の中で諸関係があり、両者の間でも時に相互前提的・補完的、時にトレードオフ的であった。トレードオフの関係に注目が集まるのには理由があるが、全体を見通したうえでの議論でなければ打開の糸口が見えづらい。

そもそも、安全のためにトレードオフの関係になるのは自由だけではない。「津波でんでんこ」という言葉がある。日頃は他者に配慮し、力の強いものは弱いものを助けるべきなのだが、津波の際はそれを無視してひたすら自分の安全だけを考えろ、というものである。この時、犠牲になるのは道德である。新型コロナの蔓延で、老人ホームや病院への訪問が制限され、オンラインでの面会を余儀なくされた。この時は愛情が犠牲になった。いずれも致し方なく、道理ではあるが、やるせないものがある。安全は、平時にはおもに経済的なコストしかかけないが、非常時には様々な価値に犠牲を求める。

“リスク社会”に対応するには、なにがしかの

“コスト（代償）”が必要になる。それは経済的コストに限らず、政治的、道徳的、愛情的コストであることもある。自由と安全のトレードオフ論は、その一部である安全と政治的コストとの関係を見ているにすぎない。だからこそ安全学は、安全を守る方法論を日頃から鍛え、もろもろの“コスト”の低下を図らねばならない。ただし、忘れてならないのは、そうしたコストさえ払えば安全が手に入るというものではないことである。コストは必要条件だが、十分条件ではない。安全な社会を作るにはそれ以上の努力が必要であり、安全学の課題となる。

社会は、自由と安全を含む諸価値理念の上に構築されている。理念のバランスが崩れれば、異なる社会が出現する。「善き生」を目指す社会の価値理念の構造を時代と社会に合わせていくことは学問的課題だが、本稿では自由と安全の関係さえまだ十分に論じることができなかった。自由と安全の関係が意識されるのはテロをめぐってだけではない。新型コロナの世界的まん延で、我々は安全のために自由を犠牲にせざるを得なかった。移動の自由は大きく制限され、営業の自由も日常生活の自由も制約された⁴⁰⁾。ロシアのウクライナ侵略は、戦争、核兵器の問題をあらためて考え直す必要があることを示した。そうした問題も含めて自由と安全をどう考えるべきか。筆者には他日を約束できないが、望むらくは安全学の見地からの新鮮な考察を期待して本稿を閉じたい。

【付論】重力と恩寵——上方への秩序を求めて

「魂の本性的な動きのいっさいは、物質的な重力の法則に類する法則に支配されている。恩寵のみが例外をなす。」（シモーヌ・ヴェイユ『重力と恩寵』、11頁）

リングが木から落ちるのは必然である。しかし、落ちたリングが上方へ昇ることはある条件

や状況があつてのことで、必然的に起こることではない。人は必然に従って、つまり重力のある世界で生きるしかないが、死ねば神の恩寵により昇天する。

アンドレ・コント＝スポンヴィルは、ヴェイユが用いた宗教色の強い「重力と恩寵」を「優位と優越」に言い換える。優位とは、重力同様、諸原因の支配にしたがって生じる秩序の世界であり、上位の秩序はそれを踏まえなければ存在できない。それに対して優越は、上位の秩序が下位の秩序の上に立ち、我々が生きる世界を意味づける関係性をいう⁴¹⁾。

科学は重力のある世界で起きる必然を説明できるが、それに抗って立ち上ろうとする動きは説明できない。因果に沿って必然的に生じるのではないからである。そうした動きは、うまくいくときもいかないときもある。したがってそれは、学問的に説明されるしかない。もちろん、必然に逆らうことはできず、それを利用して上へと向かう動きを提唱する。科学はその制約条件を明らかにしてくれる。その上で、目指す理想の実現に向けた学問的営為が求められるのである。

現実社会をどれほど分析しても、社会契約や民主主義、共産主義等々が正解として出てくるわけではない。それらは下位の秩序の上に創造される上位の秩序である。社会契約はホブズがイングランドの現実を見つつ、その必然に抗して立ち上げた秩序理論であった。採用されないこともありえたし、実際、国際社会の現状は今もほぼ自然状態である。マルクスは共産主義を創始したわけではないが、それが可能となる条件を科学的に探求した。それはある程度成功したが、労働価値論の限界と「科学的社会主義概念の滑稽」が成就を阻んだ⁴²⁾。秩序の創造可能性は保証されていない。だが、「善き生」や「善き社会」のため社会科学者は奮闘するしか

い⁴³⁾。

これらは、本来、学問の伝統の中にあつたものである。アリストテレスは、「学（エピステーメー）」と「知慮（フロネーシス）」を区別し、前者はそれ以外の仕方においてあることのできないもの、すなわち必然的、永遠的なものごとについて論証できる認識方法である。それに対して後者は、必然的ではなく実践的なものであり、人間をして幸福ならしめるところのものを実現可能にする思考である。政治学はその一つ、「国（ポリス）に関する知慮」とした（アリストテレス 1971, 220-231 頁）。

エピステーメーは科学、フロネーシスはそこに収まりきれない学問、となるだろう。しかし、今日、後者は実証的でないと誹られる。だが、実証的になればなるほど下位の秩序に注目が集まり、事象が下位の秩序に属する利害や欲求に根拠づけられたところで分析が終わる。けれども、多くの問題はそこから始まるのである。エントロピー増大の法則に抗し、秩序の創造に向かい、生きる意味を見出していくこと、学問の意義、はたまた安全学の意義もそこにあるのではなかろうか。

謝辞

安部誠治先生は大学院ゼミの先輩であり、40年以上公私にわたってお世話になってきました。とりわけ、社会安全学部へのお誘いは有り難いものでした。筆者はここで、新鮮なテーマと意欲ある同僚の皆さんと出会うことができ、刺激溢れる教育・研究生活を過ごせました。そのため先生の退任時には報恩の論考を書かねばと考えていましたが、個人的事情から執筆の決断がなかなか下せず、本誌編集責任者の越山健治先生の後押しがなければ断念していたかもしれません。記して感謝いたします。また、匿名の査読者には丁寧にお読みいただき懇篤なコメントを頂戴しました。ありがとうございました。

最後に、安部先生には、今後とも安全学の先達として、また人生の先輩としてお導きを賜りたいと思います。

注

- 1) アレクシス・ド・トクヴィルは、政府に治安しか求めない国民は「安楽の奴隷」であり、「これを鎖に繋ぐ人間はいつでも現れる」と言っていた（トクヴィル 2008, 243 頁）。
- 2) マズローの独創性はそれ以降の欲求の階層づけにあり、社会的欲求（社会への参加欲求）、尊敬への欲求（社会での承認欲求）、自己実現の欲求（能力の発揮欲求）と続く（マズロー 2001, 40 頁）。
- 3) ユヴァル・ノア・ハラリは、生き物はアルゴリズムだと指摘する。個々の生物のアルゴリズムは自然選択による絶え間ない品質管理を受け、確率を正しく計算する動物だけが、子孫を残す。その計算とは、一瞬のうちに湧き起こる感覚や情動や欲望のことであり、その結果が感情となって表れる。私たちが感覚や情動とよぶものは、実はアルゴリズムにほかならない、というのである（ハラリ 2018, 110 頁）。社会集団の淘汰にも似た側面があるだろう。共同体の存続に有利な規範を備えた集団が生き残り得た。
- 4) デュルケームの描く「集団本位的自殺」を思えばよく理解できよう。彼はその一例に日本の切腹をあげている（デュルケーム 1985, 286-287 頁）。
- 5) 見田宗介は、この時代をカール・ヤスパースが「軸の時代」と名付けていたことを紹介しながら、「人びとの生と思考を、共同体という閉域から解き放ち……古代ギリシャの哲学とヘブライズムと仏教と中国の諸子百家とは、世界の「無限」という真実への新鮮な畏怖と苦悩と驚きに貫かれながら、新しい時代の思想とシステムを構築してきた」とする（見田 2018, 15-16 頁）。
- 6) ローマ人にとって自由とは、主人を持たざる者のことであって、税を支払わねばならぬ者は主人をもつ不自由民であった（シュルツ 2003, 157-158 頁）。
- 7) 国勢調査（センサス）の語源となっているローマの「チェンスス」は、もともと兵役該当者の数を知るために始まった。しかし、BC107年、兵役義務はなくなり、志願制に移行する。ローマの覇権の拡大が軍事行動を拡大し、主として農民であった市民の徴兵は、実情に合わなくなったからである。
- 8) ハンナ・アレントは、「財産といえば自由のこ

とであり、財産権をとりもどすとか擁護するというのは、自由のために闘うということと同じであった」と言う（アレント 1995, 292-293頁）。

- 9) もともとキリスト教は世俗権力から距離をおいていたのであるが、ローマ帝国が統治の安定性から政治的利用を始める。教会側も現世の政治社会と共存しうる教理を開拓した。それがアウグスティヌスのプラトニズムであり、アイデア論を援用して「神の国」と「地の国」を分けた。しかし、やがて、教会が政治を主導するようになり、その教理では不都合になったとき、トマス・アクィナスがアリストテレスの「純粹形相」論を用いて教会が世俗の国家を導いて当然という新しい教理をもたらしした（木田 2014, 280-282頁）。さらにカトリック教会は、統治の精神的支柱というだけでなく、中世においては高度な管理制度をもつ唯一の大組織であったため、教会組織を通じて実際の統治が行われていた。「教会」が「国家」を補強しているのではなく、「教会」がそのまま「国家」なのである」とさえ言われる（坂井 2003, 21頁）。
- 10) 水田洋は、ホッブズ『リヴァイアサン』の第三部は、「ローマ法王およびカソリックの教会政策の批判であり、教会権力にたいする国家権力の（それとともに人権の）優越性の主張である」と指摘する（ホッブズ 1992, (3), 3頁, 訳者序文）。ただし、神の存在自体は否定されない。社会契約が守られるためには必要だったからである。ロックは、「神の存在を否定する人間は、決して寛容に扱われてはなりません。人間の社会の絆である約束、契約、誓約といったことが無神論者を縛ることはないからです」と言う（ロック 2018, 96頁）。
- 余談ながら、教会権力がすんなりと社会契約論を受け入れたわけではない。1881年の回勅でレオ13世は、人民主権と社会契約の平等主義理論のせいで、嫉妬の炎が突如として燃え上がり、支配者の安全を危険にさらしている、としていた。「支配する権利は自然かつ必然的な原理に由来し、神に由来するものである」と言う（ローゼン 2021, 65-66頁）。
- 11) ただし、ホッブズはここで留保をつけている。「しかし、もし他の人びとが彼らの権利を、彼と同じように放棄しようとはしないならば、その時は誰にとっても、自分の権利を捨てるべき

理由がない。なぜなら、それはかれ自身を平和に向かわせるよりも、むしろ餌食としてさらすようなものだからである」（ホッブズ 1992, (1), 218頁）。ここに、誰が最初に武器を捨てるのか、という問題が生じる。いわゆる「ホッブズ問題」であり、詳しくは重田 2013を参照されたいが、論理的な正解はない。意味ある世界秩序へと向かう意欲と希望を背景に、現実的に選択されたということであろう。本稿付論も参照されたい。

- 12) 正確には「人々にしてほしいと、あなたがたの望むことを、人々にもそのとおりにせよ」（マタイ 7: 12, ルカ 6: 31）であり、それを裏返して禁止の形にしている。ホッブズは他の箇所でも、自然の諸法は、「あなた自身に対して他人がしたら、あなたが不合理だと思ふようなことを、他人に対してするな」ということである、と述べている（ホッブズ 1992, (2), 172頁）。また、この黄金律は『論語』にもある。「己の欲せざるところは、人に施すことなかれ」である（顔淵篇 2, 衛霊公篇 24）。洋の東西を超えた道德律と言える。ただし、黄金律にも難点があるのだが、ここでは論じない。
- 13) アリストテレスは「人間は自然にポリス的動物」と人間を規定したが、ホッブズもロックも、ルソーもヒュームも、社会を前提せずにさまざまな面から人間本性を考察している。そこから方法的個人主義に着目すれば現代経済学の方法となり、近代的個人を取り出すとロールズ流のリベラリズムになるのかもしれない。共同体主義は、共通善を媒介としてアリストテレス流の人間の社会的存在規定を再導入しているということになる。
- 14) これは、今日の社会科学の常識と言ってよいだろうが、とりわけリバタリアンにとってこの点の確認は重要である。ロバート・ノージックは「暴力・盗み・詐欺からの保護、契約の執行などに限定される最小国家は正当とみなされる」と主張する（ノージック 2006, i頁）。すなわち、身体の安全と市場の安全のための国家だけを認める。森村進も「国家や政府は諸個人の基本的権利を保護するといった道具的役割しか持たない。それ以上の価値を認めることは個人の自由だが、それを他人にまで強いるのは不当な介入である」とする（森村 2001, 130頁）。これらは、人は国家社会の中でこそ存在の意味と

自由を得ると考え、国家に人格的投影を見るヘーゲル的国家観の否定であり、その点は首肯できる。しかし、それが行き過ぎてしまった結果、共同体における「善き生」や「共通善」を語る基盤までもが失われ、社会の分断と問題解決能力の喪失を進めていると、マイケル・サンデルは批判する（サンデル 2010b, 342-343 頁。また、サンデル 2010a 参照）。安全な社会の中でどのような社会ビジョンを描くのかについてもふたたび考慮されるべきだというのである。しかし、そこでも強調されるべきは、道具としての国家観であろう。

ところで、国家を道具と見る考え方は、必ずしも新しいものではない。たとえば荀子は、「国なる者は天下の利用なり。〔国家とは最大の道具である。〕」（金谷 1961, 213 頁）と言っていた。すでに見たように、人間本性が善（＝利他的）でなければ、共同体としては生き残りにくい。この時は性善説で利他的傾向を促進することが望ましい。しかし、共同体の生存がさほど難しくなくなれば（＝平和）、共同体ルールを逸脱して個を優先しようとする側面が強くなる。その結果として社会の安寧が脅かされた時、性善説に代わって性悪説が登場し、あらたな社会ルールを構築しようとする。それが荀子ではないだろうか。韓非子も同様の問題意識を持つように思われるが、統治の視点から権謀術数のみに焦点を絞ったように思われる。

- 15) 銃を持つ権利を憲法で定めているアメリカは、一見、こうした自然権の回復を求めているように思われるかも知れないが、あくまで自己防衛の限りである。また、諸問題の暴力による自力解決や報復までが認められているわけではない。
- 16) 自由が増えれば他者に遠慮することなく自分の考えで生活できる範囲が広がる。人と違うことをするのは、これまでの社会を批判することでもある。成功も失敗もあるが、それが「リスクをとる」ということだ。近代社会で自由の価値が上昇してきたのは、リスクをとる人が増えた結果、社会が進歩してきたからである。個人の自由の拡大が長期的に見て社会の発展につながり、挑戦者が評価されるようになったのである。

しかし今日は、自由を高く評価ばかりしてはられない。人々がそれぞれに世のため人のた

めと思ってしたことが、必ずしもそのとおりの結果にならないばかりか、世界に危害を与えることもあるからだ。パンドラに自由を与えてはいけなかったのではないか、という反省がある。開いてしまった箱を前に、どう対処すべきか。ウルリッヒ・ベックのリスク社会論（反省的近代化論）や後に紹介する辛島恵美子の安全学はそこから始まった。

- 17) 政治体が保障する「市民の権利」とは異なる「人の権利」概念の発端は、1789年のフランス人権宣言である。直後にエドモンド・バークが反論したように、それへの戸惑いは当初からあり今も続いている。紆余曲折はありながらも普遍的な人権理念が進展してきたダイナミクスについては、筒井 2022 を参照されたい。ただし、その基礎となる「尊厳」概念には多くの議論があり、ローゼン 2021 はそれを説き明かしている。
- 18) 岡本は、この権力は「社会的多数者の《「安全」のための専制》であるから、人々が他者の自由を犠牲にしてでも自己の「安全」を欲する限り、抵抗することはきわめて困難」であり、かつ、それが存続し続けるためには、「多数派の「安全」の脅威となる少数者をつねに創り出し続けなければならない」ず、多数派はそれに「自ら進んで迎合し、自分たちの一部を「異端の少数者」に仕立て上げることに積極的に協力し続けなければならない」、とまで論じている（同前、102 頁）。
- 19) アメリカの非常時における驚くべき“柔軟性”は、第二次大戦時の日系人に対する強制排除と収容を見ても明らかである。後にアメリカ政府は、その犠牲者に対して正式に謝罪と補償を行ったが、連邦最高裁判所は日系人の抑留を合憲と判断したままである（山倉 2003, 50 頁）。
- 20) 愛国者法についての文献は多数あるが、本稿では主として、中川 2002, 山倉 2003, 右崎 2009 をもとに紹介している。
- 21) 「もしも、自由を制限する法が私には無関係で、他人にしか関係しないということを私があらかじめ予測できたならば、カントのこの基本ルール（相互性のルール：筆者）はもはや機能しない」（ギェンター 2006, 59 頁）。ただし、すぐに述べるように「基本ルール」とは何かが問題になる。
- 22) イギリスでは、一般市民がテロリストと間違わ

- れ、自爆の恐れありとして地下鉄車内で射殺されている（「射殺男性、無関係 英テロ捜査当局認める」『読売新聞』2005年7月24日朝刊）。
- 23) たとえば、宗教的信条を示すスカーフ、政治的信条を示すバッジ等をつける・つけないという自由と、公的な場における服装規定を定める権利との衝突や、日本での「表現の不自由展」をめぐる騒動などが想起される。
- 24) 周知の通り、消極的自由と積極的自由の区分はアイザイア・バーリンの提唱した概念であり、前者は社会によって強制されたり妨げられたりしないことを意味し、後者は自分が選択の主体として社会に働きかけることを意味する（バーリン 1971）。バーリンは、積極的自由の意義を認めつつ、形而上学的理念のもとでそれが主張されるとき危険性を懸念していた（同前、388-390頁）。
- 25) ハンナ・アレントは「自由とは何かという問いを立てるのは展望のない企てのように思える」とさえ言う（アレント 1994、193頁）。もっとも、その上で、議論を展開するのだが。
- 26) 「安泰」に近い意味で安全を考える人と「安分」の意味で安全を考える人とは、同一対象の安全評価が180度異なることがありうる。しかし、その人物たちが、同じ安全という言葉を用いて自説を展開すれば、相互理解は望めない。なお、辛島の同書の理解を深めるため、西村 2020 も参照されたい。
- 27) security がはたして safety を高める役割を果たしているのか否か、副作用はないのか、あるとすればリスクマネジメントを行って対処の優先順位を明らかにする、などが考えられるが、ここではこれ以上触れない。
- 28) 自動車の登場とともに交通事故は激増した。フォードT型が登場して10年、1917年のアメリカの自動車台数は512万台だったが、年間の死者数は1万人を突破した。その後も増え続け、現在でも4万人近い死者数を出している。WHOは世界の自動車事故死亡者数は毎年およそ130万人にのぼると報告している。
- 29) 道路交通法では視覚障害者は公共の場所では白杖をもって歩くことが定められている。しかし現在、白杖の代わりになるAIスーツケース（AIやモーターがついていて目的地に安全に誘導してくれるスーツケース型の自律走行ロボット）による誘導が社会実験されている。ただ、
- それに気付かない一般健常者も含めた安全が懸念されている。
- 30) マイケル・サンデルは、アリストテレスのこの部分を引用しながら、アメリカ社会が「善き生」についての議論を必要としていることを主張する（サンデル 2010a、6頁）。
- 31) マイケル・サンデルは、「テロ容疑者の口を割らせる唯一の方法がその男の（父親の非道な活動を何も知らない）幼い娘を拷問することだでしょう。それは道徳的に許されるでしょうか？」という議論をしている（サンデル 2010b、55頁）。テロリストや犯罪組織は、家族を人質にすることの有効性をよく知っており、実行している。有効というなら、国家もそれを当然のこととするのだろうか。戦国時代や江戸時代ならいざ知らず、現代にそんなことがあってほしくはない。
- ところで、サンデルがとりあげたこの事例は、以前、ロバート・ノージックが「罪なき楯」の一例としてあげていた（ノージック 2006、55頁）。だがノージックは、「これらの法外に困難な問題」については「指摘するだけに留めて、爪先立ちで通り過ぎることに」してしまっただけ（同前、57頁）。しかし今や、その種の困難な問題が現実の問題になり、われわれの前に立ちはだかっている。「善き生」をめざす「有徳の国家・国民」であるならば、悩むことはないのだから。
- 32) 道具の使い方に注意が必要なのは、ハンマーも国家も同じである。また、この懸念をもつのは自由論者だけでない。安全学の観点からもリスクガバナンスの問題があると考えられる。「あるリスク／危険を低減させようとする行為は、同時に別のリスク／危険を高めることがある」のである。リスクガバナンスは、経済的、人的、時間的等々の制約を考慮したうえで、種々のリスクを調整して全体として最適な安全を確保しようとするものである（土田 2018、115頁）。
- 33) 法律家はこうした考えに馴染みにくいかもしれない。「たとえ世界が滅びるとも正義は行われるべし」という法的格言がある。16世紀の神聖ローマ皇帝フェルディナント1世の言葉と言われているが、現実には妥協や調整が行われる。デイビッド・ヒュームは「それは義務を守ることの本末を転倒し、手段のために目的を犠

牲にしてかえりみないもの」と批判していた（ヒューム 1952, 155頁）。しかしそれでも、それほど権利は重い、という戒めの言葉として残り続けてきた。

2004年9月、ドイツ連邦議会は、自爆テロを目的にハイジャックされた航空機を撃墜できるとした航空安全法を成立させた。しかし、2006年2月、ドイツ連邦憲法裁判所は、「乗客の生存権を侵害する」「罪のない人々の命を国家が奪うことはできない」などとして、同法を基本法に反し無効であるとした。難しい問題である。森英樹はこの問題を取り上げて、安全のためならそこまでする「戦う安全国家」が登場していること、さらに、判決が示すように個人の尊厳への配慮がその歯止めとなり、例外状態でも必要最小限の手段に留めるよう促すメリットがあることを論じている（森 2008）。また、マイケル・ローゼンは、この判決の基礎となっている基本法の「尊厳」概念を踏まえて論評しており、示唆に富む（ローゼン 2021）。

ところで、筆者は初めてこの報に触れた時、ヘンリー・フォンダ主演の往年の名画『未知への飛行』（1964年、シドニー・ルメット監督）を思い出した。また、フェルディナント・フォン・シーラッハはこれを題材として、撃墜が生じた際のパイロットの罪を問う戯曲『テロ』を執筆しており、これも読み応えがあった（シーラッハ 2016）。

- 34) ケン・ローチ監督の『わたしはダニエル・ブレイク』（2017）は、人々を守るはずの福祉制度が非人間的で、かえって弱者を追い詰めていく様子を描いている。
- 35) マイケル・サンデルは、ジョン・ロールズが善き生をめぐる特定の構想によらず正義の原理を構想するところと自分との意見の相違があるとする。正義は善と相関しておりそれと独立した存在ではない。ただし、その善は伝統に依拠したものではなく、ここに彼と他の共同体主義者との違いがある。「善き生」は広く議論されるべきものであるのに、アメリカのリベラル派は寛容を隠れ蓑にその議論を避けてきたがゆえに影響力を失ってきた。正義の原理は「善き生」の目的に資するかどうかで正当化される、とする（サンデル 2011, 373-6頁）。サンデルはこうした見解をアリストテレスの政治論、「最善の国制について適当な探求をしようとする者

は、先ずもっとも望ましい生活が何であるかを規定しなければならない。それが不明であれば、必然に最善の国制もまた不明であるからである」（アリストテレス 1961, 307頁）を引き合いに出して提唱している。前注14と30も参照されたい。

- 36) それゆえエピクロスは「隠れて生きよ」と説いた。
- 37) 見田宗介はこの側面だけでなく、アレントの指摘する側面も見ており、「他者の両義性」を踏まえた社会構想を論じている。
- 38) アマルティア・センは、「世界の調和に向けたもっとも大きな希望は、互いに越境するわれわれのアイデンティティの複数性にある」という。「同じ人物が、アメリカ人で、ハワイ出身で、日系で、キリスト教徒で、共和党支持者で、女性で、肉食主義者で、長距離ランナーで、歴史家で、教師で、異性愛者で、ゲイ/レスビアンの権利の擁護者で、詩人で、バードウォッチャーで、環境保護の活動家で、テニスのファンで、ジャズを好み、宇宙人が素晴らしい乗り物に乗って定期的に訪れることを深く信じている人であることはありえるのです」（セン 2017, 83頁）。センが複数性を強調するのは、単一のアイデンティティだけで世界を理解しようとする「文明の衝突」論の誤りを指摘するためである。

橋部敦子が脚本を書いたドラマ『僕らは奇跡でできている』に、「あなたのすごい所を100個言える」というのがあった。それは、早起きできる、美味しい食事を作れる、後片付けができる、ありがとうが言える、人を笑顔にできる……といったこと。言われた相手は当惑し、「そんなこと誰でもできることじゃないですか」と言う。しかし、「誰でもできることは、できてみませんか」と言われて涙ぐむ。センの「ケイパビリティ・アプローチ」は、大きな不正義の一つずつ対処していくために最低限の自由さえ保障されていない状況を浮き彫りにするために用いられるが、「ケイパビリティの束」としての人間は「誰でもできるすごいこと」の集合としての個性を持つ。社会も私たち自身もそれを当たり前のこととして気づかず暮らしているため、他者への敬意を薄れさせているのではないかと思い知らされた。たしかに、「僕らは奇跡でできている」というのに……。

- 39) 筆者はかつて「交通の自由 (Freedom)」という概念を提唱した。それは、「自己とは異なる他者が自己の前に現れる公共的空間へのアクセスを保障すると同時に、自己の生命・生活への配慮を他者とともに再解釈し、現在の社会的基本財の配分状況に再検討を迫る現実的政治空間へのアクセスをも保障する」自由概念であった(西村 2007, 260 頁)。善き社会において交流を可能とする諸条件は、単純な移動の自由の提供だけでは十分ではないと考えたからであるが、その交通の自由自体が善き社会、善き生の条件ともなる。
- 40) 牧野 2021 など、新型コロナを踏まえた自由と安全に関わる意欲的論考が出てきているが、本稿では取りあげることができなかった。
- 41) コント＝スポンヴィルは、下位から順に「経済－技術－科学の秩序」、「法－政治の秩序」、「道徳の秩序」、「倫理あるいは愛の秩序」という四つの秩序を関連づける(コント＝スポンヴィル 2006, 279-280 頁)。たとえば、技術－科学的秩序が可能とするもの(デザイナーベビーなど)をすべて実現することは望ましくはなく、第二の秩序である法－政治の秩序が制限する必要がある。また、法－政治秩序において合法的な卑劣漢や少数派の弾圧を防ぐには、第三の秩序である道徳の秩序が必要である、といった具合である。これらの秩序には優位と優越の序列があり、その混同があればバスカルにならって「滑稽」と評される。下位の秩序が上位の秩序を従わせようとする場合(たとえば、「全ては市場にまかせて政治は口出しするな」など)は「野蛮」、反対に上位の秩序が下位の秩序を従わせようとする場合(「失業の克服は政治的意志の問題」「愛があれば十分」など)は「純粹主義」と区別されるが、いずれも秩序を超えたむりやりの影響力行使として、滑稽なのである。
- 42) 労働価値論は同じ商品でもワンポイントマークの有無や為替変動で値段が異なるといった事象をうまく説明できない。また、「科学的社会主義」というのも、社会主義を目指す運動に科学を利用するというのであれば理解できるが、「空想から科学への社会主義の発展」となれば社会主義そのものを科学と言っており、異なる秩序の混同＝「滑稽」となる(前注 41 参照)。
- 43) 建築家の隈研吾は、「建築とは空間的な構築」であり、その「構築を行おうとすれば、まず重

力に抗し、それをねじふせなければならない」と言う(隈 2022, 33 頁, 42 頁)。社会の構築も同じであろう。老子の説く「無為自然」には説得力がある。しかし、それを受け入れてしまえば孔子の理想は立ち上がらない。

参考文献

- 愛敬浩二(2011)「自由と安全のトレードオフ?」『ジュリスト』1422号。
- アリストテレス(1961)『政治学』(山本光雄訳)岩波文庫。
- アリストテレス(1971)『ニコマコス倫理学(上)』(高田三郎訳)岩波文庫。
- アレント, ハンナ(1994)『過去と未来の間』(引田隆也・斎藤純一訳)みすず書房。
- アレント, ハンナ(1995)『革命について』(志水速雄訳)ちくま学芸文庫。
- アレント, ハンナ(2018)『政治の約束』(高橋勇夫訳)ちくま学芸文庫。
- ヴェイユ, シモーヌ(2017)『重力と恩寵』(富原真弓訳)岩波文庫。
- 右崎正博(2009)「アメリカにおける緊急事態法制の展開」森英樹編『現代憲法における安全』日本評論社。
- 江島晶子(2010)「『テロとの戦い』と人権保障」長谷部恭男編『講座 人権論の再定位 3 人権の射程』法律文化社。
- 江藤淳(1994)『閉ざされた言語空間—占領軍の検閲と戦後日本—』文春文庫。
- 大沢秀介(2007)「自由 vs 安全」『ジュリスト』1334号。
- 岡本篤尚(2001)「『安全』の専制—際限なき『安全』への欲望の果ての『自由』の荒野」全国憲法研究会編『憲法問題』第12巻。
- 重田園江(2013)『社会契約論—ホッブズ, ヒューム, ルソー, ロールズ』ちくま新書。
- ギュンター, クラウス(2006)「自由か, 安全か—はざまに立つ世界市民」(鈴木直訳)『思想』第984号。
- 金谷治訳注(1961)『荀子(上)』岩波文庫。
- 辛島恵美子(1986)『安全学索隠—安全の意味と組織—』八千代出版。
- 辛島恵美子(2011)「社会安全学構築のための安全関連概念の再検討」『社会安全学研究』創刊号。
- 河田恵昭(2022)『災害文化を育てよ, そして大災害に打ち克て』ミネルヴァ書房。

- 木田元（2014）『わたしの哲学入門』講談社学術文庫。
- 隈研吾（2022）『新・建築入門—思想と歴史』ちくま学芸文庫。
- コント＝スポンヴィル，アンドレ（2006）『資本主義に徳はあるか』紀伊國屋書店。
- 坂井栄八郎（2003）『ドイツ史10講』岩波新書。
- 坂村建（2016）『IoTとは何か 技術革新から社会革新へ』角川新書。
- サンデル，マイケル（2010a）『民主政の不满—公共哲学を求めるアメリカ—』（金原恭子・小林正弥監訳）勁草書房。
- サンデル，マイケル（2010b）『これからの「正義」の話しよう』（鬼澤忍訳）早川書房。
- サンデル，マイケル（2011）『公共哲学』（鬼澤忍訳）ちくま学芸文庫。
- 塩野谷祐一（1984）『価値理念の構造 効用対権利』東洋経済新報社。
- シュルツ，フリッツ（2003）『ローマ法の原理』（眞田芳憲・森光訳）中央大学出版部。
- シーラッハ，フェルディナント・フォン（2016）『テロ』（酒寄進一訳）東京創元社。
- セン，アマルティア（1999）『不平等の再検討—潜在能力と自由』（池本幸生他訳）岩波書店。
- セン，アマルティア（2000）『貧困と飢饉』（黒崎卓・山崎幸治訳）岩波書店。
- セン，アマルティア（2017）『アマルティア・セン講義 グローバリゼーションと人間の安全保障』（加藤幹雄訳）ちくま学芸文庫。
- 塚田哲之（2009）『「対テロ戦争」を戦う合衆国最高裁』森英樹編『現代憲法における安全』日本評論社。
- 土田昭司編著（2018）『安全とリスクの心理学』培風館。
- 筒井清輝（2022）『人権と国家：理念の力と国際政治の現実』岩波新書。
- デュルケーム，エミール（1985）『自殺論』（宮島喬訳）中公文庫。
- 東畑開人（2019）『居るのはつらいよ：ケアとセラピーについての覚書』医学書院。
- トクヴィル，アレクシス・ド（2008）『アメリカのデモクラシー（第二巻上）』（松本礼二訳）岩波文庫。
- 中川かおり（2002）『米国愛国者法の概要』『外国の立法』214号。
- 永松伸吾（2018）『戦争・犯罪・テロ』関西大学社会安全学部編『社会安全学入門』ミネルヴァ書房。
- 西村弘（2007）『脱クルマ社会の交通政策：移動の自由から交通の自由へ』ミネルヴァ書房。
- 西村弘（2020）『安全学の源流—『安全学索隠』を読む—』『社会安全学研究』第10号。
- ノージック，ロバート（2006）『アナーキー・国家・ユートピア』（嶋津格訳）木鐸社。
- ハラリ，ユヴァル・ノア（2018）『ホモ・デウス—テクノロジーとサピエンスの未来（上）』（柴田裕之訳）河出書房新社。
- バーリン，アイザイア（1971）『自由論』（小川晃一他訳）みすず書房。
- ヒューム，デイビッド（1952）『市民の国について』（上）（小松茂生訳）岩波文庫。
- ホップズ，トーマス（1992）『リヴァイアサン』（1），（2），（3）（水田洋訳）岩波文庫。
- 牧野英二（2021）『危機管理の哲学—安全と自由のパラドクスの解消に向けて—』『理想』第705号。
- マズロー，アブラハム H.（2001）『完全なる経営』（大川修二訳）日本経済新聞社。
- 見田宗介（2006）『社会学入門』岩波新書。
- 見田宗介（2018）『現代社会はどこに向かうか』岩波新書。
- 森英樹（2008）『「戦う安全国家」と個人の尊厳』『ジュリスト』1356号。
- 森英樹（2009）『憲法学における「安全」と「安心」』森英樹編『現代憲法における安全』日本評論社。
- 森村進（2001）『自由はどこまで可能か』講談社現代新書。
- ロイド＝ジョーンズ，ヒュー（1983）『ゼウスの正義』（眞方忠道・眞方陽子訳）岩波書店。
- ローゼン，マイケル（2021）『尊厳—その歴史と意味—』（内尾太一・峯陽一訳）岩波新書。
- ロック，ジョン（2018）『寛容についての手紙』（加藤節・李静和訳）岩波文庫。
- 山倉明広（2003）『安全 vs 人権—アメリカの国家非常時における市民的自由の問題—』『天理大学人権問題研究室紀要』第6号。

（原稿受付日：2022年10月11日）

（掲載決定日：2022年11月17日）

