

「ナショナル問題」再考

——「リベラル・ナショナルリズム」の理論的基礎に関する考察

富 沢 克

はじめに

一、「リベラル」と「ナショナル」のあいだ

二、ネーション・差異・世界
おわりに

はじめに

本稿では、「リベラル・ナショナルリズム」の理論的基礎に関連していくつかのテーマを論じてみたい。そのような議論をとおして「ナショナルなもの」をめぐる政治に新たな照明を当てることが本稿の目的である。本稿では、まずミラーのバーリン論を取り上げる。なぜなら、「リベラル・ナショナルリズム」の理論にとってバーリンのリベリズムはお

のれを照らし出すいわば「鏡」としての意味をもっているように思われるからである。「リベラルなもの」と「ナショナルなもの」とをバーリンを媒介として比較対照してみることに、そしてそれをとおして「リベラル・ナショナルリズム」という立場の理論的根拠を明確にすることから本稿の議論を開始したい。

アイザイア・バーリンは一般には「多元的なりベラリスト」として知られているが、他方でシオニスト、一貫したイスラエルの支持者であり、ナショナルリズムの思想と運動が持つ意義に早くから注目してきた政治理論家・思想史家でもある。リベラリストであり、ナショナルリストでもあるバーリン。このふたつの立場は理論的に整合的なのであろうか。「多元論」と「リベラリズム」の関係については近年わが国においてもすぐれた研究がなされている。¹しかし、リベラリズムとナショナルリズムとの関係についてはかならずしもつつこんだ検討がなされているとは言えない。このテーマに関する研究状況は海外に目を転じてあまり変わらないようである。たしかに、グレイをはじめとしてバーリンの政治思想を論じた研究はかならずといていいほどそのナショナルリズム論に一章をさいている（グレイ、二〇〇九年）。また、バーリンのシオニズムについて論じた研究もかなりの量にのぼっている（E. and A. margalit (eds.), 1998）。しかし、バーリンという政治思想家においてリベラリズムとナショナルリズムがどのように内的に結びついているかについての解明は、いまのところ十分に果たされていないように思われる。とりわけ、バーリンのナショナルリズム論が現在のいわゆる「リベラル・ナショナルリズム」論とどのような関連にあるのかといった点についての言及は皆無と言ってよい。

本稿でまずミラーのバーリン論を取り上げるのは、彼がこの問題に正面から取り組んでいるからである。なぜこの面での論及が重要かと言えば、「リベラル・ナショナルリズム」が掲げるリベラリズムとナショナルリズムの共存・共生の論理は、これまでのところかならずしもその理論的基礎が十分に根拠づけられているとは言いがたいからである。「必要から徳を生み出す」（タミール）のは是としても、往々「必要」と「正当化」のあいだには距離が見られることは否定

できない。

「リベラル・ナショナルリズム」がひとつの政治理論として成立しうるためには、この「必要」と「正当化」の関係をより明確に捉えなおすことが必要であると思われる。そして「リベラル・ナショナルリズム」が政治理論として成立しえたとして、ではその理論は具体的にどのような問題をどのように考えるのか。それは政治理論的にどのような意味をもっているのか。これが本論考の後半の課題である。以上のような考察にもとづいて「ナショナルなもの」をめぐる政治を考えなおす手がかりとしたい。

一、「リベラル」と「ナショナル」のあいだ

1. 「リベラル・ナショナルリズム」をめぐる議論は大別して三期に分けられる。第一期は一九世紀末リソルジメント期イタリアのナショナルリズムであり（ジュゼッペ・マッツイーニを代表とする）、第二期は一九三〇～五〇年代に現れたファシズムに対する一種の「対抗」ナショナルリズムであり（ハンス・コーンやカール・ドイッチュなどの立場）、現在ミラーなどを中心に展開されている議論は第三期にあたる（Calloun, 2005）。もともと、政治思想史的に見ればこの種の議論の系譜はルソーにまでさかのぼることも可能である。ルソーにおける人間（*homme*）、市民（*citoyen*）、国民（*nation*）といった問題系、パトリオティズムとコスモポリタニズムとの対立と共存、世界に「開かれた」ネーション＝共和国という理念は「リベラル・ナショナルリズム」という発想が近代の政治思想の核心に根ざしたものであることを示している。その後ルソーの問題関心はカントに引き継がれ、世界政府論とは一線を画した主権的ネーション間の「連合」という形でのコスモポリタニズムという理念を生み出し、現在のEUの原型ともいえるべき理論モデルを形成する。

同時代のヘルダーも、文化的多元論に立脚した「文化的ナシヨナルリズム」を提唱したが、それは「人類」に開かれたナシヨナルリズムであった。もちろん、その後のナシヨナルリズムの展開は「リベラルなもの」と「ナシヨナルなもの」との幸福な結びつきだけを軸にしたものではなかった。むしろ一九世紀以降、「国民化」の奔流のなかで両者のバランスはしばしば大きく崩れた。その究極の帰結がファシズムであったことは言うまでもない。このように見れば、近代の政治思想とはとりもなおさず「リベラルなもの」と「ナシヨナルなもの」との結合と離反、「リベラルなもの」による「ナシヨナルなもの」の統制とその逆転の歴史、両理念の拮抗の歴史であるとひとまずは言えるであろう。

2. そんななかでいまあらためて「リベラル・ナシヨナルリズム」を問い直す意義はどこにあるのだろうか。第一に注目すべきは、一九八〇年代以降の本格的なナシヨナルリズム研究によって従来のネーション観、ナシヨナルリズム観が一新されたことである。⁽²⁾ これらの研究によってネーションとナシヨナルリズムをめぐってまったく新しい知見がもたらされた。すなわち、ネーションやナシヨナルリズムが人為的に「創造されたもの」という認識であり、その「虚構性」「構築性」という認識である。あるいは、なにか論理的必然の産物のようなものではなく、「偶然の出来事」とあるという認識である。⁽³⁾ ネーションやナシヨナルリズムが「民族のDNA」のようなものではないとすれば、それらは決定論的な所与ではなく、人為によって操作可能な対象になるだろう。これは実体的・本質論的なネーション観の根本的な転換であり、いわばネーションの脱神話化である。これまで「非合理」との形容詞つきで語られてきたネーションやナシヨナルリズムを「合理的」に語る準備が整ったといえる。このことはネーションやナシヨナルリズムを正義や寛容や自由といった「リベラルなもの」と同じ次元で論じることが可能になるということを意味している。他方、ネーションの「虚構性」や「構築性」が明らかにされたということは、その「終焉」の可能性も示唆するのではなからうか。

ここで第二にということになるが、ネーションやナシヨナルリズムが衰退に向かっているという議論は近年しばしばグ

ローバル化との関連でなされるところである。しかしこのことは端的に認識上の誤りである。グローバル化によってローカルな国民国家のアイデンティティへの欲求はむしろ強まることを近年の歴史は示している。そもそもグローバル化を推し進める主体そのものが国民国家なのである。国民国家は姿かたちを変えながら衰退するどころかますます強化され、新たな役割と機能を担いつつあるのが現状である以上それは当然のことではあるが。ともあれ国民国家こそが現代の内外政治の主要主体であることは疑問の余地がない。そうである以上、国民国家の問題を等門に付すことはできない。第三に、しかしある意味ではもつとも重要な点であるが、現代政治における「文化」の位置と役割の重要性ということが考えられる。冷戦終結後、イデオロギーを軸にした政治にかわってアイデンティティと文化にもとづく政治が表面化してきた。善かれ悪しかれ、この重点の移動が現代政治の一面を特徴づけている。そうだとすれば、アイデンティティと文化という要素を視野に入れないリベリズムは現実を十分に捉えきれないだろう。現代政治の認識においてリベリズムか、ナシヨナリズムかという二者択一ではない、リベリズムとナシヨナリズム双方を視野に納めた視点が必要とされているのである。

およそ以上のような状況を背景にして、「リベラル・ナシヨナリズム」という議論が展開されている。けれども現時点で「リベラル・ナシヨナリズム」というひとつの体系だった理論が存在するわけではない。そもそも「リベラル・ナシヨナリズム」という場合、だれがリベラル・ナシヨナリストなのかという問題がある。「リベラル・ナシヨナリズム」という用語は第二次大戦後におけるナシヨナリズム研究を牽引したひとりであるハンス・コーンに始まる。ミラーやタミールはその後継者である。ではキムリックはどうなのか。マコーミックは？ ウォルツァーはリベラル・ナシヨナリストなのか。それほどまでにリベラル・ナシヨナリズムの主張は多様だということである。なるほど、なんらかの形でリベリズムとナシヨナリズムとの結合・共存を主張するという点では、リベラル・ナシヨナリストといわれる人々は

何らかの次元で関心を共有している。しかしその理論の具体的な内容は彼らがおかれている社会的文脈に依じて多種多様である。一種の抽象的な理論をめざすミラーにしても、理論化にあたって念頭にあるのはなによりもイギリスの歴史と現実であろう。もっともこのようなことは他の場合にもありがちな事態ではある。コミュニティアンとはだれなのかといった具合に。

ところで「リベラル・ナシヨナリズム」が直面するより根本的な困難は別のところにある。すなわち、この種の議論をおこなう者がリベラリズムとナシヨナリズムを結びつけるといつても、総じてその結び付け方が往々にして理論的厳密さを欠き、恣意的だということである。それはしばしば「必要に迫られて」の議論の形をとる。ナシヨナリズムの独走・独善化に歯止めをかけ、それを「合理化」し、世界に「開く」ためにはリベラリズムとの結合が必要である。そこから一足飛びに両者の結びつきが「正当化」される事例があまりにもひんぱんに見られる。いわば、この理論の認識論的基礎が十分吟味されることがないまま、「必要」であるがゆえに「正当」であるという論理の飛躍が見られるのである。「リベラル・ナシヨナリズム」を政治理論として確たる基礎のうえにおきなおすためには、この点についての批判的検討が不可欠である。ここではさしあたり、自他共に認めるリベラル・ナシヨナリストであるミラーのバーリン解釈を素材にして若干の検討を加えてみたい。

3. その前に、一九九〇年代のミラーのナシヨナリズム観をあらためて確認しておこう。ミラーのナシヨナリズム論の基本的枠組みは次の四点にまとめられる。a. 社会民主的福祉国家にとって「相互信頼」と「連帯」意識は不可欠であり、ナシヨナリテイすなわちナシヨナリズムがその基盤を提供する。b. ナシヨナリテイないしナシヨナリズムは人間の主体の外に発生する自然現象のようなものではない。c. それは人々の自己創造の結果である。いいかえれば、ナシヨナリテイもしくはナシヨナリズムは民主的熟議と表裏一体の関係にある。それゆえ、それは固定した不変の実体で

はなく、可変的なものである。それは「活発な思考の交換」の永続的なプロセスによってそのつど具体的に形づくられるものである。d. 「シヴィック・エスニック」「西欧的―東欧的」「過激―穏健」というコーン以来の図式は理念型としていまなお一定の有効性を持つが、現実のナショナリズムはこの図式におさまりきらない。それゆえミラーは、規範理論的な観点から「ナショナリティ」という語を用いる（ミラー、二〇〇七年、一八頁）。

ではミラーのいうナショナリティとは何か。それは三つの特徴を持つ。a. ナショナル・アイデンティティはある人の人格的アイデンティティの一部である。一部であつて、すべてではない。本来人間のアイデンティティ構造は多元的で複合的である。しかし「ネーションにアイデンティティを見出すこと、みずからをネーションの不可分の一部であると感じることは、世界の中で自分自身の場所を理解するごく普通のやり方である」（ミラー、二〇〇七）。b. ネーションは倫理的共同体である。すなわち、ネーションの構成員は自らが属するネーションに対して一定の責任と義務を負っている。もちろんこの場合も、それだけがすべてではない。人間として人類に対する義務も当然発生する。人間の義務もまた多元的である。ただそこには「倫理的風景の中の濃淡を伴った高等線のようなもの」がある（ミラー、二〇〇七年、二〇頁）。人類に対する義務が「薄い」のに対して、ネーションに対する義務はより「濃い」ということになる。c. ナショナルな共同体は政治的自決権を持つ。この権利は歴史的には主権国家と結びついてきたが、主権国家だけが政治的自決権を実現する手段ではない。政治的自決権は自治や連合といった主権以外の形で実現することができるし、実現しなければならぬ場合がある。

このようなナショナリティ概念を擁護しつつ、ミラーはそれが自由や権利、社会正義、民主的討議、あるいは対外的協調と矛盾しない、それどころか相互補完的關係（symbiosis）にあるという観点から議論を展開する。以上がミラーのリベラル・ナショナリズム論の骨子である。さてその場合、ミラーが立論の「鏡」として援用するのがバーリンの政

治思想にほかならない。

4. 周知のとおり、バーリンはナショナリズムを論じるにあたって「人間性という歪んだ木材」(crooked timber of humanity) および「曲げられた小枝」(bent twig) というふたつのメタファを好んで用いた。前者はカントから借用したものであり、後者はシラーに由来するとされる(Berlin, 1991a)。カントは論文「世界市民という視点からみた普遍史の理念」において「人間を作っている〈樹〉がこれほど曲がっているのに、完全にまっすぐなものを作り出すことはできないのである」(カント、二〇〇六年、四七頁)と述べている。バーリンはカントのこの発言をナショナリズムと結びつけて次のように解釈する。人間が本来「歪んだ木材」だとしたら、人間はたとえば世界政府のような普遍的なコスモポリタンの秩序を創設することには向かわない。むしろ人間はそれぞれの「歪み」に沿った特殊な政治的・文化的環境を作り上げ、それに愛着を抱くだろう。カントのコスモポリタニズムはこうした特殊な政治的・文化的共同体の「連合」体として構想される。見かたを変えれば、これは一種のナショナリズムと見ることも可能である。とにかくバーリンはそのように解釈する(Berlin, 1996a)。バーリンによれば、この種のナショナリズムは人間性の多様性の「自然」の発露であり、その意味で普遍的・自然的・永続的である。

他方、「曲げられた小枝」としてのナショナリズムはみずからの後進性や軍事的敗北の結果「曲げられた小枝のようにね返」るもので、バーリンによればたとえ一八世紀のドイツに見られ、二〇世紀の植民地や発展途上国の多くに見られるものである。それは心理的には劣等感と屈辱感とルサンチマンに根ざしたナショナリズムである。しかもこの種のナショナリズムはしばしば常軌を逸して激しく「燃え上がる」。それはときには血みどろの非合理的な形をとるところまで行く。こうしたナショナリズムはある特定の政治的条件のもとで発生するもので、理論的にはこの条件がなくなれば鎮静するはずのものである。その意味では、「曲げられた小枝」のナショナリズムは特定の政治状況の産物であり、

教義論

「人間性という歪んだ木材」

「曲げられた小枝」

源泉論

一過性のものであるとされる。

バーリンが前者のナシヨナリズムを「好ましい」と考えていることは疑う余地がない。ではバーリンは従来のナシヨナリズム論にありがちな二分法を提示しているのであるうか。つまり、「健全な」(brigit) ≡ 善いナシヨナリズムと「不健全な」(malign) ≡ 悪しきナシヨナリズムとを対置して、「人間性という歪んだ木材」を前者に、「曲げられた小枝」を後者にふり分けているのであろうか。ミラーによれば、ことはそれほど単純ではない。複数のテキストにおいてバーリンはその時々でさまざまな定義を与えている。しかもミラーの見るところ、それらは思考の非一貫性というよりは、むしろ「深い内的緊張」につらぬかれていた。ではどこから「非一貫性」の印象が生まれるのか。ミラーの議論を筆者なりに整理してみれば、次のようになる。つまり、バーリンは上のふたつの視点をいわば横軸におき、それに加えてさらに「教義論」と「源泉論」というふたつのアプローチを縦軸にしているということである。(図参照)

バーリンはこれらの縦軸と横軸の交錯する領域にみずからの議論を位置づけているのである。「教義論」とはナシヨナリズムに関する理論的もしくは哲学的教説であり、ナシヨナリストがナシヨナリズムをどのように理解しているかをめぐる議論である。「源泉論」とはナシヨナリズムがいかなる人間的ニーズに対応しているのかをめぐめる議論である。ミラーによれば、バーリンの議論に「非一貫性」の印象を与

えているのは、これら二組の視点を組み合わせながらそのつど論点を移動させていることに由来する。そしてミラーはバーリンのナシヨナリズム論における「隠された一貫性」を明らかにすることが「リベラル・ナシヨナリズム」の理論的基礎を明確にするうえで決定的に重要であると考えるのである。

5. まず教義論的アプローチ、すなわちナシヨナリストはナシヨナリズムをどう理解しているか。バーリンはたとえば「ナシヨナリズム——過去における無視と現在の強さ」においてナシヨナリズムの特徴を次のように描き出している(バーリン、一九八三年、四二二頁)。a. 人はある特定の文化集団(ネーション)に属しており、それは共通の領土、習慣、法、記憶、信念、言語、芸術的・宗教的表現、社会制度、生活様式によって形成される。あらゆる人間と人間の目的・価値を形成するのはこのような要因である。b. 社会生活は「生物的有機体」にたとえられ、それゆえそれは非自発的であり、その発展・繁栄が自己目的化され、その共通の目的が史上の価値をもつとされる。この有機的全体はたとえばバークにおいては社会、ルソーにおいては人民、ヘーゲルにおいては国家という形をとる。c. ネーションが絶対的・至上の価値を持つのは、それが普遍的に承認されているからではなく、ただたんにそれが「われわれのもの」だからである。d. ネーションの要求が絶対的・至上の価値を持つ以上、当該ネーションがその使命を遂行するのを妨げるものは何もない。ネーションは他のネーションと衝突してもみずからの要求を貫徹するであらう。

このバーリンの説明をどう解釈するか。ミラーは、第一にこのようなバーリンの特徴づけは「啓蒙期ヨーロッパの哲学以後のロマン主義的ナシヨナリズム」に焦点をしばった説明であり、広い意味での「ナシヨナルな意識」全般についての説明ではないこと、第二にそのような観点からすればあらゆるナシヨナリズムが必然的に上の四要素を含んでいるわけではなく、さらにそれぞれの要素をめぐってナシヨナリストの間で異論があることを指摘する (Miller, 2005, p.103)。ここから彼は各要素の分節化の可能性に言及する。ミラーによれば、バーリンの定義は次のように分節化する

ことが可能である。すなわち、

a. 分節化1. ナシヨナリズムの「政治的」形態と「文化的」形態。人間の性格が特定の分化集団への所属によって決定されるにしても、集団が主権と結びついているのか、ヘルダーのように文化の自発的發展への権利を意味しているのかによって違いが生じる。

b. 分節化2. 「二元的」(unitary) 形態と「多元的」(pluralist) 形態。有機的全体を支持するにしても、バークのように部分を否定しない全体を擁護するナシヨナリストが存在する。

c. 分節化3. 「道徳的に無制限な」(morally unrestricted) 形態と「道徳的に制限された」(morally restricted) 形態。ルソー、バーク、ウォルツァーのように、「厚い」ローカルな(ナシヨナルな)義務を「薄い」コスモポリタナ義務で補填するナシヨナリストが存在する。

d. 分節化4. 「単独的」(singular) 形態と「反復的」(reiterative) 形態。唯一の中心があつて、それが同心円的に拡大するナシヨナリズムではなく、多くの中心があり、それぞれ反復するナシヨナリズム。優越さ(supremacy)が優越(superiority)と結びついた攻撃的なナシヨナリズムではなく、ネーション間の対等関係を前提にした協調型ナシヨナリズムの可能性(マツタイニ、ウォルツァーなど)。

このように分節化された要素の多様な組み合わせのなかでナシヨナリズムはさまざまな形をとりうる。もっともすべての組み合わせが可能なのではない。たとえば、政治的で一元的でありながら、道徳的に制限されていたり、反復を否定するナシヨナリズムは論理的に矛盾するだろう。とはいえ、現実にはほとんどあらゆる組み合わせの可能性がありうるであろう。上のような分節化が可能だとしても、「教義論」におけるバーリンがナシヨナリズムに対して一貫して警戒的なのはそのためである。どのようなバリエーションであれ、それらはリベラルな価値と衝突する可能性は(潜在

的には）つねにある。ただし、バーリンはここでもある種のナショナリズムがリベラルな価値と両立しうる可能性を全面的に排除しているわけではないことを指摘しておくべきだろう。ではバーリンは、文化的・多元的・道徳的に制限された・反復的ナショナリズム⇨善、政治的・一元的・道徳的に無制限な・単独的ナショナリズム⇨悪として定式化し、例の善悪二項対立の図式によってナショナリズムを解釈しているのであろうか。そのような結論を下すのは早計である。その前にミラーが指摘する論点を考慮に入れる必要がある。

第一に、「政治的な枠組みをもたない文化的な民族自決がいま重要なのです」（バーリン、一九九二年、一八頁）と述べているように、たしかにバーリンにはヘルダーから継承した「文化ナショナリズム」がある。ナショナリティを脱政治化すること、すなわち文化の多様な展開が深刻な政治的亀裂を伴わないような世界を求めることが、バーリンのナショナリズム論を貫く基調であった。第二に、多元論の概念である。ミラーが指摘するように、バーリンの多元論は価値もしくは道徳にかかわる多元論であって、社会的な多元論ではない。バーリンはディアスポラ・ナショナリズムを一貫して拒否すると同時に、多文化主義全般に対してもほとんどシンパシーを示さない。バーリンにとって、度を越した多文化主義が帰結するのはミラーが別のところで述べた表現を使えば「ズタズタに分断された社会像」（ミラー、二〇〇七年、二四四頁）であって、「不正」「残忍さ」「悲惨」を助長するものではあってもそれらを防止するに足るものではなかった。彼にとつて重要なのは統合的もしくは包括的なナショナリティ、共通の文化的枠組み以外になかった。第三に、バーリンの多元論的自由社会の構想を支える普遍的価値の存在である。すなわち、どのような社会も最低限の普遍的価値（人権）が認められていなければならない。それゆえ、ミラーの解釈によれば、バーリンにとつていかなる形態のナショナリズムも民族自決の名のもとに人権が蹂躪されるのであれば、それは道徳的に制限されていることにはならない。

ミラーによれば、このようなバーリンの基本的な考え方がナシヨナリズムをめぐる多様な記述に統一性と一貫性を与えているものである。先の善悪二元論の図式もこのような彼の基本的な視座に照らして見られなければならない。この観点からすれば、文化的・多元的・道徳的に制限された・反復的ナシヨナリズム≡善は、潜在的な選択の可能性を示唆しているに過ぎない。その意味でそれは、バーリンの「ふたつの自由概念」の区別にならって言えば、「消極的ナシヨナリズム」であって「積極的ナシヨナリズム」ではない。ではバーリンのナシヨナリズムは「消極的ナシヨナリズム」にとどまるのか。「否」である。ミラーは次に「人間的ニーズ」対応するナシヨナリズムを、ナシヨナリズムの「源泉論」として論じる。

6. しかしながら、ここでもバーリンの議論は「人間性という歪んだ木材」と「曲げられた小枝」という軸に沿っておこなわれる。人間的ニーズとは何か。それは端的に「尊厳」の達成と「屈辱」の回避である。ミラーの整理によれば、シオニズムの事例は「人間性という歪んだ木材」としての現れである。ディアスポラ・ユダヤ人はみずからの心理的不安を「不愉快な三つの選択肢」(Miller, 2005, p.108)によって解消すること求められてきた。すなわち、「同化」か、ユダヤ性のことさらに強調か(ベンジャミン・デイズレリの場合のように)、あるいは逆にユダヤ性の「抑圧」かによってである。しかし、それらはいずれも自己欺瞞と自己疎外を伴うものであり、人間的尊厳と両立しうるものではなかった。バーリンによればユダヤ人が求めたのは「ノーマル」で「アットホーム」な「自足的」な生活であり、その意味では彼にとってシオニズムは「人間性という歪んだ木材」の発露であったといえる。

他方、バーリンにとって一八一―一九世紀のドイツ・ナシヨナリズムは「曲げられた小枝」の典型である。それは安定した心理的生活環境を求めるといふより、外部によって「劣ったもの」「遅れたもの」として扱われることに対する屈辱とルサンチマンに発する自己主張としてのナシヨナリズムである。

バーリンはこのように対比することによって、前者を善として推奨し、後者を悪として断罪しているように見える。しかしミラーによれば、このような説明を行うことでバーリンは「あるべき」ナシヨナリズムの形態を示しているのではない。たとえ「人間性という歪んだ木材」として深い人間的欲求根ざしているとしても、いったん国民国家としての形をとった場合、それが一元的・単独的・攻撃的な形態に転じない保証はない。たしかに、ナシヨナリズムは深い人間的欲求に根を持っている。しかし、このような欲求はそれだけではないかなるナシヨナリズムも正当化しないというのがバーリンの考えなのである。

ではバーリンの積極的な立場とはいかなるものなのか。ミラーの説明を聞こう。「承認への要求がとりうるさまざまな形態を明確に区別していないために、バーリンは彼が『地位と理解を求める深く普遍的な願望』と呼ぶものを、人間の深く根ざした側面として、したがって倫理的評価を受けつけないものとして取り扱う傾向がある。彼の関心はあくまでもそれを本来の意味での自由への欲求から区別することである」(Miller, 2005, p.113)。ミラーの説明によれば結局のところ、バーリンはナシヨナリズムに関して規範的な説明をしていないということになる。しかしながら、政治理論としての「リベラル・ナシヨナリズム」はナシヨナリズムに関する規範的理論である。ではバーリンと「リベラル・ナシヨナリズム」とはどのような関係にあるのか。

7. あらゆる「リベラル・ナシヨナリズム」はナシヨナリティと自由との共存可能性を主張するが、それにとどまらない。先にもふれたように「リベラル・ナシヨナリズム」はさらに両者の相互補完性、文化と政治の不可分的関係を想定する。ミラーによれば、「とりわけ、リベラル・ナシヨナリストは構成員が共通のナシヨナル・アイデンティティを共有している社会以外では、リベラルな目標は十全に達成できないと主張する。彼らはまたナシヨナルな自決は、リベラルな権利と価値を享受している社会以外では達成することができないと考える」(Miller, 2005, p.113)。文化的・多元

的・道徳的に制限された・反復的ナショナリズムのバージョンの可能性を示唆していた点では、バーリンは広い意味でのリベラル・ナショナリストであったと言える。しかしそれを超えて、ナショナリズムとリベラリズムとの不可分の関係を彼が主張していたかといえは、「否」と答えざるを得ない。価値多元論者でありながら深く「消極的自由」にコミットしたバーリンは結局のところナショナリズム全般をどのように見ていたのか。ミラーによれば、バーリンの消極的自由の観念がどの程度ナショナリズムそのものに制限を加えていたのかを把握することは、「リベラル・ナショナリズム」の首尾一貫した理論を基礎づけるうえで重要である。

論点は三つある。第一に、国家建設(nation-building)と自由。国家建設のために個人の自由の制限は正当化されるか。かつてミルはそれが正当化されるとした(ミル、一九九七年、三三八頁)⁶。ミラーは、「時代状況の変化」からバーリンならそのようには言わなかったであろうと推察する。たしかにその通りではあろう。とはいえ、彼があらゆる国家建設に反対していたということではない。たとえば、インドのナショナリスト詩人タゴールに対する評価からうかがえるように、「うすつぺらいコスモポリタニズム」に対してネーションに密着したある種のナショナリズム運動には共感を隠さなく(Berlin, 1996b)。ただそれは、おそらくタゴールの場合がそうであったように、強制をとまわず、国家目的か個人の自由かという厳しい二者択一を迫らない場合にかざられるのであろう。もちろん現実には、国家建設にさいして厳しい言語統制、教育カリキュラムの制限、マスコミの統制など、種々の制約が課せられるのが通例である。バーリン自身はこのような個別的ケースについて明示的に述べていないが、ミラーは長期的な国家建設という目標のために短期的にもせよ個人の自由を制約することに対して、バーリンは反対しただろうと解釈している(Miller, 2005, p.114)。

第二に、個人の自律のための文化的前提という問題。あるいは総じて政治と文化との関係について。バーリンは個人が自立的な生活を送るためにはある特定の文化的環境が必要であるという考え方には同意していた。しかし彼は、その

文化的環境を政治によって確保することには懐疑的であった。ミラーは政治と文化との関係について「弱いバージョン」と「強いバージョン」の二種類を指摘している (Miller, 2005, p.115)。「弱いバージョン」は一種の「保護的シェル」のようなもので、壊れやすい文化を政治によって外から覆い守ることに専念する。「強いバージョン」は政治が文化の具体的内容に立ち入り、率先して言語政策や学校やメディアをおして文化を「育成」する。いわゆるリベラル・ナシヨナリストには後者のタイプを選ぶものが多いが、バーリンの場合は前者であるとミラーは述べる。「結論的には、バーリンにとってナシヨナルな自決は道具的な価値しか持たない。後のリベラル・ナシヨリストとは異なり、彼は集団的自律——社会が発展していく方向をみんなで決定するという経験——を本質的に善なるものとはみなさなかつた。自決が重要なのは、他の条件が同じなら、それは諸個人が自由に発展し、自分たちの価値を共有せずおそろくは理解もしない人々によって支配されることの不快を回避する条件を作り出してくれるからにはかならない。ここでもまたバーリンのリベラリズムがいかに彼自身のナシヨナリズムを限界づけているかが見取れるのである」(Miller, 2005, p.116)。

第三に、ナシヨナルな自決と正義。カタルーニャやケベックやスコットランドの場合のように、マイノリティが正義の名のもとに自治や分離独立を求める運動に対するバーリンの態度はどのようなものか。バーリンはある程度その正当性を認めながらも、そうした運動に全面的に賛同していない。文化の多様性を擁護するバーリンとしては一貫していいのではないかとの疑問が生じる。ミラーの推測では、このような運動のあるものがバーリンに「曲げられた小枝」を連想させるためである。これらは必ずしも抑圧された集団ではないが、自分たちが正当に承認されていないという心理的不満が人々を行動に駆り立てているというのである (Miller, 2005, p.116)。

8. さて、ふたつの軸を交錯させながらナシヨナリズムについて多様な角度から光を当ててきたバーリンであるが、最終的にどのようなナシヨナリズムを規範的に選ぶことになるのであろうか。あるいは、ナシヨナリズムに対しては最

後まで距離をおいた態度を維持するのか。

ミラーとともにこれまで見てきたバーリンのナシヨナリズム観を整理すれば、次のような結論に達するであろう。すなわち、「人間性という歪んだ木材」と「曲げられた小枝」の軸に沿って言えば、後者が他の共同体との比較に発する劣等感・屈辱感・ルサンチマンの表れであり、そのかぎりで一過性の「病氣」であるのに対して、前者は不完全な人間がもつ生来の「偏り」に発した「ナシヨナルな意識」、「イデオロギー以前の感情」（マーガリット）であり、そのかぎりではそれは人間社会の永続的特徴であるといえる。他方、「教義論」と「源泉論」というもうひとつの軸に沿って言えば、あらゆるナシヨナリズムは相互理解が可能な「アットホーム」な文化的共同体に暮らしたいという人間としての「普遍的な」欲求に根ざしているとしても、そこには、文化的／政治的、一元的／多元的、道徳的に無制限／道徳的に制限された、単独的／反復的という図式を軸にさまざまな分節化が現実的には考えられる。以上を総合すれば、規範的な観点からするバーリンのナシヨナリズム観は「アットホーム」な文化的環境に暮らしたいという欲求に根ざした、文化的・多元的・道徳的に制限された・反復的な形態ということになる。

それではバーリンはある種のリベラル・ナシヨナリストであったのか。これには留保が必要である。ハンプシャーの言葉を借用すれば、バーリンにおける政治的な自決はあくまでも「道具的」であって、ハンプシャーが指摘するように「功利主義的な」性質をもつ（E. Hampsher, 1991）。そのうえバーリンは、どれほど規範的なナシヨナリズム論を構築しえたとしても、これまでの歴史に鑑みればナシヨナリズムはある政治的文脈におかれた場合かんとんに「燃え上がり、逸脱する可能性があることを肝に銘じている。結局、バーリンにおいて「ナシヨナルなもの」に対して「リベラルなもの」（すなわち消極的自由）がつねに優位を占めつづける。なるほどバーリンはナシヨナリズムという思想につねにある種のシンパシーと理解をもちつづけたことは疑えない。しかし、彼はいかなる意味でのナシヨナリストでもなく、文

化の多様性と個人の自由を至上の価値とするリベラリストとしての姿勢を堅持しつづけるのである。それゆえ、ミラーからすれば、バーリンは「リベラル・ナショナリズム」の「一歩手前で」立ち止まったリベラリズムの思想家だったのである。

バーリンが立ち止まった地点から一歩を踏み出し、「リベラル・ナショナリズム」の「一貫性」を基礎づけようとした理論家がミラーであった。「リベラルなもの」と「ナショナルなもの」とのあいだでバーリンがおこなった多様な考察の結果を引き継ぎながら、ミラーは「リベラル・ナショナリズム」の基礎的な視点を次のように設定する（Miller, 2005, p.118）。

- a. ナショナリズムは前近代から近代の移行期にはじめて出現するが、にもかかわらずそれは巨大で、匿名的で、高度に流動化した人間共同体の一形態である。それは共有されるアイデンティティを創造し、人々に自分が独自の性格と文化を持つ世代を超えた共同体の一員であることを認識させる。
- b. しかしながら、ナショナル・アイデンティティは「原初」からインプットされたものではない。人々の自己理解は時間のなかで発展し、新しい環境に適合していく。とくにメンバーシップの基準は変わりうるし、たとえば人種的・エスニックなチームで理解される必要はない。
- c. ナショナリティは人格的アイデンティティの重要な一要素であるが、排他的である必要はないし、あるべきではない。あるネーションに所属することは、地域コミュニティ、宗教、文化集団、政治結社といった多くの下位ナショナルな集団の一員であることを排除することにはならないし、むしろそれによって補完される。
- d. ネーションに所属することによって人は同胞に義務を負うことになるが、このことは普遍主義的な性格をもつ外部の人々への義務を負うことと矛盾しない（人権の尊重など）。言い換えれば、ナショナリティが要請すること

は同胞への理性的な肩入れであって、盲目的な道徳的偏狭さではない。

e. すべてのネーションは自決権をもつので、いかなるネーションも自決の名のもとに同様の権利を他のネーションに認めないような政策を進める権利をもたない。自決の要求を政治制度は公明正大にそのような要求にこたえなければならぬ。たとえば、連邦方式や、権限委譲などの手段によって。

f. 政治的自決が重要なのは、一般的に文化は政治的支持なしに開花・発展することが難しいためである。しかしその場合、あくまでも自決権の「道具的」理由に重点を置くべきである。これがデモクラシーと社会正義の基礎である。

以上から、ミラーは多元的、道徳的に制限された、反復的な、しかし政治的なナシヨナリズムの形態を分節化する。これがミラーの「リベラル・ナシヨナリズム」論の基礎的な視点である。しかしながら、このような理論の有効性はいうまでもなく現実によって試される。具体的には、たとえばマイノリティ問題（エスニックもしくはナシヨナル集団あるいは移民政策など）への対応、あるいはグローバルな正義の問題に対してリベラルもしくはコスモポリタンなそれとは違うどのような解決策を提示できるか。現在までのところ、このような論争的なテーマに関して「リベラル・ナシヨナリズム」は十分な対応を示しているとはいえない。その意味では、この理論が理論としての有効性をどこまで発揮できるかは今後のリベラル・ナシヨナリスト自身の課題としてとどまっている。⁷⁾

二、ネーション・差異・世界

1. あらゆるネーションはふたつの他者をかかえている。すなわち、内におけるマイノリティの存在と、外における

もうひとつのネーションである。これらふたつの他者にどう対応するかがナショナリズムの試金石であると言える。ここではこのふたつの他者に対して「リベラル・ナショナリズム」がどう向き合えばいいのかを考えるために若干の検討を加えてみたい。

2. ハンナ・アレントは『全体主義の起源』第二巻『帝国主義』において、国民国家とマイノリティの問題を真正面から扱っている。アレントはそれ以前からパレスチナ問題に関連して近代の国民国家が追求してきた文化的同質性を厳しく批判していた。アレントは第二次大戦後「オスロ合意」に至るまでの時期、精力的にパレスチナ問題にコミットし、「二民族一国家」(by-nationalism)論を提唱していた。それはマルチン・ブーバーの思想とも重なり合うものであり、その後サイドによってあらためて取り上げられることになる考え方である。⁽⁸⁾この時期の一連の時事的論考によってアレントはその議論によって文化的同質性にもとづく近代の国民国家のあり方とは違う国家の形態の可能性を模索していたのである。その後アレントは「二民族一国家」論を積極的に取り上げることがなかったが、『全体主義の起源』第二巻『帝国主義』はそのエッセンスを凝縮した形で表現している。

アレントはなぜ近代の国民国家を批判したのか。端的に言えば、この種の国家が必然的にマイノリティを再生産する装置だからである。そしてもちろんここには両大戦期におけるみずからのマイノリティとしての歴史的体験が大きく影を落としている。多くの歴史家が詳細に描き出しているように、両大戦間期の世界政治は帝国の崩壊にともなう地政学的混乱のなかで大量のマイノリティを生み出した。この時期の政治はある意味ではマイノリティを同化し、排除し、あるいは奪還することを軸に展開した政治であった(ジマー、二〇〇九年)。アレントはこのようなマイノリティの問題を「難民」「無国籍者」の問題として捉えなおした思想家であった。国家の政策という観点からマイノリティを眺めるのではなく、逆にみずからその一人であったマイノリティという視線で国民国家を見れば、それは彼らの目にどう映

るか、これこそがアレントが政治に向けるまなざしの変わることのない不動の視点であったと言えよう。アレントは難民・無国籍者が現代においていかに新しい現象であるかを指摘して、それが国民国家の自壊の始まりであると述べている。「無国籍」ということは現代のもつとも新しい現象であり、無国籍者はそのもつとも新しい人間集団である。第一次世界大戦の直後に始まった大規模な難民の流れから生まれ、ヨーロッパの諸国が次々と自国の住民の一部を領土から追放し国家の成員としての身分を奪ったことよって作り出された無国籍者は、ヨーロッパの内戦のもつとも悲惨な産物であり、国民国家の崩壊のもつとも明白な徴候である」(アレント、一九七二年、二五一頁)。なぜマイノリティの産出が国民国家の崩壊を意味するのか。

アレントによればそもそも国民国家の存在理由はその住民の生命・財産・自由の保護にあるが、マイノリティを難民化し、無国籍者化し、国家と法の外に放逐することは、国民国家がみずからの任務を放棄することにはかならず、これは国民国家の理論的・実践的な自己破綻を意味している。しかし、マイノリティ問題が波及するところはこれにとどまらない。国民国家の崩壊は人権の終焉でもある。アレントによれば、国民国家における人民主権はその原義からして本来「ネーション」の権利(シエース)であり、もともと「ナショナルな自決」や「ナショナルな解放」を意味していたのであるが、それが拡大解釈されて「人権」の保障と同一視されてきたことに問題の発端がある。人民主権による「ネーション」の権利保障がイコール「人間一般」の権利保障と理解されてきたのである。この種の混同は国民国家の発展のなかでうやむやにされ、とくに問われることはなかったが、二〇世紀における戦争と全体主義による政治的激震のなかで可視化されたマイノリティとしての難民・無国籍者の存在が国民国家の実体を白日にさらしたのである。そのときはじめ、ひとたび国家と法の枠外に放逐された人々の権利を保障するものは何もないことがだれの目にも明らかにしたのである(アレント、一九七二年、二七〇ページ以降)。

それでは結局バークが言うように、歴史的な「イギリス人権利」や「フランス人の権利」だけが存在して、「人間の権利」といった普遍的な権利は存在しないということなのか。アレントの答えは「否」である。人間にはあらゆる法的・市民的権利に先立ち、それらを支える権利、「権利をもつ権利」(Right to rights)にいわばメタ権利といふべき状況が存在する (Benhabib, 2000, pp. 16-19)。その場合、そのような権利は「足場」を必要とし、それが国家である。しかし、その国家は文化的・エスニックな同質性にもとづく国民国家ではなく、さまざまな差異を認め尊重するシヴィックな法治国家でなければならない。ナショナルリズムと結びついた主権的な国民国家ではなく、文化的・エスニックな出自を異にする者同士からなるローカルなデモクラシー、そしてそれらがより大きな共同体のなかで統合される連邦的枠組みの構築という構想が、国民国家とナショナルリズムに代わるアレントの代案であった。

このようなアレントの構想は先に見たバーリンの考え方とは対照的である。アレントにとって国民国家の文化的同質性はマイノリティを生み出す元凶以外の何ものでもないのに対して、バーリンにとっては先に詳しく検討したとおりである。ここでアレントとの比較においていま一度彼の考え方を確認しておこう。なるほど、文化的共同体が人間が生きていくうえで基本的な条件であると言ったからといって、その内部に抑圧を含まないという保証はないし、文化間の軋轢はときには熾烈なものになる可能性はある。文化間の対立は経済的な問題とは違って、アイデンティティそのものにかかわっているだけに「取引」の対象になりにくいからである。それゆえ、このようなナショナルリズムとバーリンが擁護してやまない「自由」との両立は自動的に成立するものではない。それらを結びつけるには、モンテスキューの表現にならうていえば「偶然によって作られることのまれな」(『法の精神』) 慎重で細心な熟慮にもとづく理性的作為が必要とされるのである。それゆえに、ナショナルリティと自由の結合はつねに「緊張をはらんだ結合」といった性質を帯びることになるとバーリ

ンは述べたのである。にもかかわらずバーリンは、この結合こそが人間のアイデンティティを支え、彼が「品位ある社会」(decent society)と呼ぶものの根本条件であったのである。前にも述べたように、バーリンを最終的にナシヨナリストと呼ぶことはミスリーディングである。バーリンは徹底した個人主義者であり、何よりも多元的な価値を重んじたリベラリストであった。しかし彼は彼が至高の価値をおいた消極的自由がナシヨナルな文化的環境と結びついてこそ十全の開花が可能になると考えたのである。

以上の簡潔な対比から垣間見られることは、ここにはおよそ人間と社会、また「ナシヨナルなもの」をめぐる根本的に異なった見方が示されているということである。ここからどのような教訓を引き出すべきか。アレントのポスト国民国家の構想を「非現実的」として切り捨てるのはやさしい。一方、バーリンのリベラルなナシヨナリズムをナシヨナリズムの「延命装置」として批判する議論もありうるだろう。問題は両者のいずれかの立場に立って、他方を否定することではない。さしあたり重要なことは両者の考え方を重ね合わせながら、現代という事態の歴史的位相について理解を深めることであろう。なぜなら、多くの論者が論じているように、現代とは「ナシヨナルなもの」と「ポスト・ナシヨナルなもの」が重層的に混在しながら、次のステップに踏み出す方向を模索しつつある時代だからである (Schapper, 2000, ch.V)。

3. とはいえ、国民国家の没落にせよ「リベラル・ナシヨナリズム」にせよ、そこでの最大の難問はマイノリティの存在であることは否定できない。「国民国家の没落」論に立ったとしても、将来実現されるかもしれない文化的に非同質的な、純粹に機構としての国家形態においてマイノリティ問題が解決される保証はどこにもない。だとすればいかなる立場に立つにせよ、この問題には「最終的解決」のようなものは存在しないと想定したほうが無難である。マイノリティ問題はつねにそのつど向きあい解決の道を探るべき課題なのである。現に、EU圏内の移民問題に見られるように、

この問題はポストコロナアルな文脈とも絡み合いながら近年ますます喫緊の課題として立ち現れてきている。こうした問題に対するひとつの理論的立場は多文化主義である。もうひとつの立場は「リベラル・ナショナリズム」である。ここでは、多文化主義との比較において、「リベラル・ナショナリズム」から見たマイノリティ問題への対応を検証する。リベラルなナショナリズムがデモクラシー世界とに「開かれ」ているためには、マイノリティ問題にどう対応するかが避けて通れない問題だからである。

4. そこで次に、ウイル・キムリックを多文化主義の理論家として取り上げる。彼は「西洋の民主主義国の多くは多民族国家である」（キムリック、一九九八年、一六頁）として従来の国民国家論の想定を批判する。実際には多民族国家である現在の国民国家はリベラル・デモクラシーが標榜するように中立ではなく、そのなかのマジョリテイが政治的にも文化的にも支配権を保持しているのである。キムリックによれば、「それゆえ、本当の問題は、言語を承認し、境界線を引き、権限を配分する方法とは何かということである。そして、私の考えでは、その答えは、みずから独自の文化として選んだ民族集団のすべてに対して、その機会を保証すべきことを目指すべきだ、というものである」（キムリック、一九九八年、一七〇頁）。なるほど、従来のリベラル・デモクラシーは個人の権利保障を認めてきた。しかし、それだけでは不十分である。なぜなら、個人としての権利が保証されていたとしても、みずから選んだのではないマイノリティ集団の成員はどのような集団に所属しているというだけでスタートの時点ですでにハンディキャップを負っており、マジョリテイ集団に所属する個人と同じ立場に到達するには莫大なコストを必要としているからである。たとえば、自分自身の言語を使用することができない、自分自身の宗教や生活習慣を維持することができない、政治的な自決権を行使することができない、ナショナルなレベルで自分たちの主張を反映させることができないといったことである。この場合、リベラル・デモクラシーにおける個人の権利保障は形式的なものにならざるをえない。それゆえキム

リツカによれば、公正であるためには、マジョリティと同様の利益と権利の実質的保証がマイノリティにも与えられなければならないのである。

もちろん、マイノリティといってもさまざまなマイノリティがある（ネーションやエスニティ集団、宗教、ジェンダー等々）。そしてそれらの差異によって保障すべき権利の内容も異なるし、異ならなければならない。たとえば、先住民などのネーションに対しては自治権や特別代表権や連邦制の導入などの形態による権限委譲がおこなわれるべきである。他方、移民などのようなエスニック集団に対しては当該文化の維持や活動のための一定の財政援助や法的保障の措置が施されるべきである。キムリツカの真意は、もちろん伝統的な人権概念を多文化主義的概念によって丸ごと置き換えようとするものではない。それは伝統的な人権概念を多文化主義的政策によって補完・修正しようとするものである。それによって従来の正義論の空白を埋めようというのがキムリツカの真意であろう。「多文化国家における包括的な正義の理論は、集団への帰属を問わず諸個人に与えられた普遍的権利とマイノリティ文化のための一定の集団的権利あるいは、『特別の地位』とがどちらも含まれるであろう」（キムリツカ、一九九八年、八頁）。キムリツカによれば、このような多文化主義的政策によって社会的きずなは強められ、よりきめ細かいデモクラシーが可能になるはずである。

このようなキムリツカの観点からすれば、社会統合のための共通のきずなとしてナショナル・アイデンティティが必要であるとするミラーなどのリベラル・ナショナルリストの立場は、多文化時代の現実にはそぐわない旧態依然たる国民国家論への回帰にほかならないということになる。共通のナショナル・アイデンティティを前面に掲げるといふことは、強い結束を保ったマイノリティのアイデンティティを無視したり抑圧することにつながるおそれがある。「多文化主義者」キムリツカからすれば、ミラーの立場はミルのリベラリズムの一バリエーションであり、「同化」だけが唯一現実的な選択肢だということになる（ミラー、一九九八年、一〇八頁）。

しかしながら、逆にミラーの側からすれば、キムリツカ流の多文化主義を徹底していけば、文化の断片化、ひいては全体としての社会の解体を招来するのではないかという反論が提出される。旧ソ連やユーゴスラビアの例は、多ネーションの連合国家は上位のナシヨナル・アイデンティティが安定していない場合、つねに崩壊と混乱の危険にさらされていることを示している。また、多文化主義による「差異の政治」は差異の永続化をもたらし、社会統合を妨げる障壁になる危険もあることが指摘される。これはナシヨナルなレベルでのデモクラシーの機能を著しく阻害することになりはしないか。ミラーの立場からすれば、安定した国民国家の存在を前提にはじめて差異や多文化共生の議論が日程にのぼるはずなのである。

では、ミラーは積極的に何を主張しようとしているのか。ミラーはみずからの立場を「ナシヨナリティの原理」と呼んでいる。ミラーの言うナシヨナリティとはナシヨナリズムとは、同義である。ミラーは彼が擁護しようとするナシヨナリズムがある種のナシヨナリズム（たとえば、ナチズムの人種的ナシヨナリズム）から区別するためにこの語を用いており、ここに彼の規範理論的な立場が示されている。それは三つの命題から成っている（ミラー、二〇〇七年、序論）。

a. それはナシヨナル・アイデンティティそのものにかかわっている。ある人の人間的アイデンティティを形成するうえで、ナシヨナル・アイデンティティは重要な一角を占めている。もちろん、ナシヨナル・アイデンティティだけが全体的アイデンティティ唯一の源泉ではない。家族や親密圏や職業やジェンダーなどさまざまなアイデンティティがありうる。ミラーの議論の基調は多様な立場・価値の並存を認めるという意味で多元主義的であり、ここでも彼はナシヨナル・アイデンティティの基底的重要性を強調しながらも、それは複数のアイデンティティのなかのひとつであるとしている。したがって、それは他の集合的アイデンティティとの共存を排除しないのである。他の集合的アイデンティティとの共存を認めただうえて、最終的にナシヨナル・アイデンティティの「社会

統合」的意義を強調するのがミラーの立場である。このような立場は国民国家の擁護につながるが、それは必ずしも国民国家の同質政治体の擁護ではない。それは国民国家に内在するさまざまな異質の要素を認めたいうでの国民国家の擁護である。

b. この原理はある境界線で区切られた範囲内で人々は特定の義務を負うと主張する。この場合も、それだけが人間が負うべき唯一の義務ではない。総じて人間が負うべき義務というのは「倫理的風景のなかの濃淡をともなった高等線」のようなもので、たとえば国民としての義務だけが排他的に存在するということはありえない。人間であるかぎり、「人類」への義務は免れないし、それをある条件のもとで（どのような条件かが議論の分かれるところである）それを果たさなければならぬ。しかしまた、人間の義務もまた多元的であるが、たとえば福祉国家範囲内で「濃淡」をともなった性格をもたざるをえない。人間の義務もまた多元的であるが、たとえば福祉国家のような制度的枠組みをもつ国家ではナショナルな境界線内部の義務の観念は「特別の」ものになる。

c. 最後にこの原理は政治的自己決定と結びついている。言い換えれば、それはある境界内の民主的討議・熟議の制度的構造と不可分である。つまり、ミラーの言うナショナル리티は靜態的で固定したのではなく、「思想の能動的過程と、集団内の当事者間の意見交換とによって創造され、維持されるもの」（ミラー、二〇〇七年、序論）なのである。

では、このような基本的な立場にたつてミラーはマイノリティ問題にどう対応するのか。まず、ミラーの言うナショナル리티の原理は、さまざまなマイノリティの存在を否定したり、「同化」を強要するものではなく、「包括」したうでで成立しているという意味で、それを「包括的ナショナル리티」(integral nationality)と呼ぶことができる（ミラー、二〇〇七年、二四六～二五四頁）。「包括的ナショナル리티」とは何か。ミラーはフランスの例を引いている。ミラーに

よれば、フランスにおけるナシヨナリテイとシテイズンシップをめぐる理念は基本的に「開放的」で「包摂的」である。フランスでは一九世紀以来主として公教育をとおして「フランス人を作る」政策が進められてきた。それはライシテを原則として共和国理念に適合的な市民の育成を基本にしてきた。そのような市民が共有すべき公共文化と個別の私的文化とを峻別し、前者によって「市民の共同体」(communauté des citoyens)を構成しようとするのが革命以来のフランスの伝統的な政治文化である。フランスでシテイズンシップを望む移民や難民は、この意味でのフランス・ナシヨナリテイの一員であることの作法を習得することと引き換えに比較的寛大に受け入れられてきたのである。ミラーはこのフランスの例を原則的に高く評価している。彼はこのフランスの例をみずからの「包括的ナシヨナリテイ」のモデルとみなしている。ここからミラーは、移民や難民の流入に対して終止形警戒的な「保守的ナシヨナリスト」から一線画するとともに、個別の私的文化を特権視し、「ズタズタに分断された社会像」(ミラー、二〇〇七年、二四四頁)を描く「ラディカルな多文化主義者」を批判するのである。

5. およそ境界線というものが存在し、それが恣意的に引かれるものであるかぎり、さまざまな種類のマイノリテイは発生しつづける。そしてマジヨリテイとマイノリテイ、中心と周辺という非対称的な関係は消えることがないであろう。やや悲観的に述べれば、これはあらゆる集団につきまとうほとんど宿命的な要素なのかもしれない。国民国家の事例はそのもつとも顕著な例である。古い国民国家においても、新たに創設される国民国家においても、マイノリテイ問題が完全に解決されることはないだろう。にもかかわらず、この問題の解決なしにはデモクラシーは前に進まないのである。多文化主義と「リベラル・ナシヨナリズム」は国民国家の再帰的見直しをとおしてこの問題に取り組んでいる。そこでは、差異が包摂か、多文化共存か単一の公共文化化、アフアーマティヴ・アクションか普遍的リベラリズムか、そもそも公正とは何かという政治哲学の根本問題が問われているのである。そしてもちろん、この問題について

多文化主義も「リベラル・ナショナリズム」も決定的な打開策を打ち出しているわけではない。第二次世界大戦以後のヨーロッパにおいて、ポスト・コロニアルな文脈なかで間歇的に勃発する暴動やテロがこのことを立証している。国民国家を前提にして、多文化主義をどのような状況のなかでどの程度まで（公共文化にまで？）認めるのが問われているのと同様、「リベラル・ナショナリズム」の「包摂」力あるいは「統合」力（結局、「同化」とどこが違うのか？）もまた問われているのである。

6. マイノリティ問題と並んで「リベラル・ナショナリズム」が向き合うべきもうひとつの問題は、「世界」である。すなわち、隣接するネーションとの共同な関係どう作り上げるか、そこにどのような世界秩序を築いていくかは、「リベラル・ナショナリズム」が直面するもうひとつのテーマである。「開かれた」ナショナリズムを標榜する「リベラル・ナショナリズム」はいかにして「世界」へとたどり着くのか。その世界とはどのような形をもつのか。コスモポリタンの世界構想とナショナリストの世界構想はどう違うのか。ここではこういった問題への手がかりをマイケル・ウォルツァーに求めて、個別から普遍へと向かうナショナリズムのあり方を検討してみたい。

7. ネーションは他のネーションとどのような関係をいかにして取り結ぶべきか。そして、どのような「世界」をも構成していくことができるのか。言い換えれば、個別から普遍へ至る道は存在するのか。

ひとつの思想原理としてみた場合、ナショナリズムはつねに個別主義として現れる。いかなるネーションも日本のネーションであり、フランスのネーションであり、ドイツのネーションである。しかしながら、たとえばフランス革命期のナショナリズムに示されているように、それは普遍主義的主張を内蔵している。ネーションの独立、自己決定、自己統治、文化の独自性への要求は、それ自体デモクラシーとの結びつきやネーション間相互の尊重にもとづく世界秩序への志向を含んでいる。ヘルダーやマッツィーニのように、ナショナリズムと「人類」の理念が矛盾なく両立することも

ありうる。バーリンはそれを「人間という歪んだ木材」という比喩で説明したのである。「ルソー問題」が問いかけているのはそれがどのような論理で成立するかということであった。¹⁰⁾

ナシヨナリズムの個別主義に対してコスモポリタニズムやインターナシヨナリズムの普遍主義を対置するだけでは、ナシヨナリズムを「超える」ことはできない。ナシヨナリズムそのものがあるレベルで普遍主義を含んでいるからである。こうして、ナシヨナリズムの融通無碍はメビウスの輪状のループに沿った個別と普遍の循環として理解することができる。だからこそ、第一次世界大戦期のヨーロッパの社会主義者の多くが一夜にしてナシヨナリストに寝返ることができたのだし、太平洋戦争期の日本における宗教的あるいは人道的コスモポリタンの大部分がいつせいにナシヨナリストに変身することができたのである（大澤真幸、二〇〇七年、第一部、第一章）。このような個別と普遍の反復する循環を断ち切り、「世界」へ向かう道筋は存在するのか。「リベラル・ナシヨナリズム」が「リベラル」を標榜するかぎりこの問いは避けて通れないものである。本節では、その手がかりをウォルツァーのターナー講義『ネーションと世界』¹¹⁾に求め、そのテキストに含まれるコンテキストを探ってみたい。

8. ウォルツァーはこの講義で従来 of 個別主義対普遍主義という対立図式に代えて、普遍主義そのものを分節化し、それによって普遍主義の新たな地平を示そうとしている。この講義での彼の議論は多元的な領域的正義論や社会内在的な批判主義、あるいは独自のユダヤ教解釈にもとづいて展開されているが、ここではそうした点への立ち入った言及はいつさい省略せざるをえないことを断っておく。

この講義でウォルツァーは普遍主義の源泉をユダヤ教に求めている。一般の理解ではユダヤ教は民族宗教であり、典型的な個別主義のひとつとされている。しかしウォルツァーによれば、それは皮相な見方であって、じつはユダヤ教は深く普遍主義的要素を有しているのである。しかもそこにはある部分で重なり合いながらも、明らかに方向性を異にす

るふたつの普遍主義が認められると言う。ひとつはキリスト教に継承されていく流れのなかでスタンダードになつていく考え方で、ウォルツァーはそれを「覆いつくす律法の普遍主義」(covering-law-universalism)と呼ぶ。この種の普遍主義は次のように理解される。「唯一の神が存在し、それゆえ人類にとって唯一の法、唯一の正義、よき生活やよき社会やよき体制についての唯一の正しい理解、唯一の救済、唯一のメシア、唯一の千年王国が存在する。私はこれを普遍主義の『覆いつくす律法の』バージョンと呼ぶ。もつとも、キリスト教の教義においては、それは律法ではなく、いたるところですべての人々を『覆う』神の子の死の犠牲になるのである」(Walzer, 1990, p.510)。この種の普遍主義はどのような単一の宗教的・道徳的到達点として設定された世界の実現をその「使命」とみなしている。このような「使命」はキリスト教の歴史、自称キリスト教徒による帝国主義の歴史、さらにはマルクス主義の歴史にまで拡大していくものであるとされる (Walzer, 1990, p.512)。

もうひとつは、ユダヤ教がキリスト教によって周辺化されたのち、一八〜九世紀のロマン主義時代になって世俗化された形で再生してくる普遍主義である。それは次のようなものとして理解される。「全人類にとって、唯一のエクソダス、唯一の神聖な贖罪、唯一の解放の機会が存在するのではない。……解放は個別の経験であり、すべての抑圧された民によって繰り返される。同時に、それはどの場合にもよき経験である。神は共通の解放者であるから。すべての民は単一の神の手のもとで『自らの』解放を成し遂げる。どの場合にも同じ神であり、神は抑圧を普遍的に憎む。私はこの議論を反復する普遍主義と呼ぶ」(Walzer, 1990, p.513)。「反復する普遍主義」(reiterative universalism)が「覆いつくす律法の普遍主義」と違うのは、それが「個別主義的」で「多元的」な要素をうちに含むという点である。とはいえ、それは個別主義ではなく、それぞれの解放が「共通の解放者」としての神のもとになされるといふ意味であくまで普遍主義であり、そのかぎりで第一の普遍主義と重なり合う部分を持つ。

このような普遍主義の分節化からどのようなことが言えるか。ウォルツァーはまず次のように論じる。「反復する普遍主義」の観点からすれば、イスラエルの解放の経験はイスラエルだけのものではなく、すべてのネーションに属するものである。人類史はただひとつの普遍史とみなされるべきではなく、個別史の連鎖とみなされるべきである。イスラエルの民は唯一の選ばれた民でも、唯一の解放された民でも、唯一の解放に値する民でもない。どのネーションも「世界的使命」を独占することはできないのであり、それぞれのネーションが自らの解放をとおしてそのような使命を實踐するのである。したがって、あるネーションが「世界的使命」を振りかざして他のネーションを「見下す」ことはない。むしろ、このようなネーション間の対等な関係から差異に対する寛容な態度と相互尊重の精神が育まれるであろう。

ウォルツァーによれば、およそナショナリズムを判断する最良の試金石は、それが他のネーションに対してどのような道徳的態度と実践で接するかという点である。ウォルツァーは、あるナショナルな文化の価値を測定する普遍的基準は存在しないが（価値多元論）、あるネーションの他のネーションに対する接し方には普遍的な基準が存在すると言う。ウォルツァーは、たとえばヘルダーはそのように主張していたとして、バーリンのヘルダー論の一節——「自分自身の生来の能力の開発に没頭するある共同体が他の共同体の同様な活動をどうして尊敬してはならないのか、彼には理解できなかった」——を引用うえでこのようなヘルダーの態度を「反復する普遍主義の中核的原理」（Walzer, 1990, p.551）と呼んでいる。もともと彼はまた、抑圧と解放の経験にもかかわらず、近年の歴史において新旧いずれのネーションにおいてもこのようなヘルダーにとっては「自然の」尊敬の徴候が見られないことを付け加えているのであるが。

このように「反復する普遍主義」によれば、諸ネーションは対等であり、それらを序列化する普遍的・超越的基準せず、それぞれが遂行する反復する自己決定の行為は「差異」の世界を作り出すだろう。だとすれば、この種の普遍主義

は要するに個別主義ではないのかという反論が予想される。これに対するウォルツァーの答えは、「否」である。なぜなら、さまざまな場所ですまざまな仕方ですら復される道徳的行為や生活様式は、ウォルツァーによればこれが重要な点なのであるが、それが「真実の物語」(real story)¹²であるかぎり、あるゆるやかな共通性、差異を含んだ類似、「家族的類似」といったものをもたらすからである。現象学的に言えば、間主観的な共同性の場が「回復する普遍主義」の世界であるという言い方もできよう。個別主義との違いはそれにとどまらない。「家族的類似」を前提するかぎり、そこには横の関係、すなわち自らの経験にもとづいて他者の経験の意味を想像あるいは「感情移入」する領域が広がっていく。ウォルツァーはそのような領域で展開される相互学習の過程の重要性を強調するのである。「われわれ」が特別で特権的な場所に立っているわけではないとすれば、「われわれ」の経験は彼らの「経験」と等価であり、それゆえ「われわれ」は「彼ら」との出会いのなかで「彼ら」から多くのことを学ぶことができる。このことはさらに、回復がひとつの「真実の物語」であるかぎりにおいて、その物語自体がある種の道徳的制約を含んでいることを意味している。すなわち、「真実の物語」は他の「真実の物語」を抑圧したり、破壊したりすることはないという制約である。ウォルツァーによれば、この回復に含まれる道徳的制約こそが、「回復する普遍主義」を個別主義、さらには「覆いつくす律法の普遍主義」から区別するのである。(Walzer, 1990, p.527)

こうしてウォルツァーにとって、同心円的な「原理」の拡大ではなく、個々のネーション間の相互交流と相互学習の過程だけが、共通の世界を作り出す原動力になるのである。このような世界は完全な調和に達することがあるだろうか。この点に関して「歴史の終わり」はないというのがウォルツァーの考えであろう。そうだとすれば、回復は永続的であり、つねに論争を引き起こす行為である。問題は「それゆえ、道徳の最大の要請、あらゆる普遍主義の中心的原理は、他の主体と共存しながら、回復という活動に参加する方法を見出すことである」(Walzer, 1990, p.532)。これがリベラ

ルでありナシヨナリストでもあるウォルツァーの描く世界秩序像である。

それにしても、なぜナシヨナリズムなのか。あらゆる境界線が払拭される世界像のどこが問題なのか。ウォルツァーはグローバル・デモクラシーや国際共産主義や世界政府やメシアの支配が思想として魅力を欠いているからという理由で、それらに反対するのではない。彼がそれらに反対するのは結局のところ「それらが文化的創造力の過程とわれわれが価値をおくべき相互的アタッチメントのパターンを無視、あるいは抑圧する」（Walzer, 1990, p.552-553）からにほかならない。

おわりに

ウォルツァーの議論は、いわば超越的な「押し付けがましい」（しばしば暴力的な形をとる）普遍主義に代えて、個別の文脈に即した「下から積み上げる」普遍主義のあり方をもつてするものと言えようか。それはまた個別の文脈にへばりついて、そこから離れようとせず、世界への通路を自ら遮断する「居直り」的個別主義に対するオルタナティヴでもあった。それはさらに個別の文脈に寄りせいながらも、再帰的に新たな文脈を再創造し、従来の普遍主義とは異なる仕方の世界に至る道筋を模索する試みであったとも言えよう。これをもつて個別と普遍の循環を乗り越える「第三の道」として評価することができるであろうか。この点についてにわかに断定することはさし控えるが、それは少なく見積もってひとつの可能性を示しているように思える。

思想系譜的に見れば、ウォルツァーの議論はヘーゲルの「具体的普遍」の考え方と重なる部分が多々あるし、カントの「消極的理念」とも無関係ではないだろう。またヘルダーからバーリンに至る「文化ナシヨナリズム」の系譜に連な

るものとして理解することも可能であろう。ウォルトツァーはこうした人々の思想を継承しながら、それを彼自身の「反復」という概念によって一種の「リベラル・ナショナリズム」として表現したのである。それは「ルソー問題」に対すもつとも洗練された現代的な応答としてみなすことができる。

他方、ウォルトツァー自身認めているように、彼の理念が近年の歴史においてことごとく裏切られてきたことも事実である。理論が現実によって裏切られつづけてきたことは、理論そのものに問題があるのではないかという疑念が生じるのは自然である。たとえ「リベラル」であったにせよ、ナショナリズム——いかなる形態であれ——を維持する限り、それが世界に「開かれる」ことは実際には困難なのではないかという反論もありうる。ナショナリストとしてナショナリズムの欠陥に立ち向かう態度には限界があるのではないか。やはり、ナショナリズムを「開く」方向ではなく、コスモポリタニズムの立場からナショナリズムを「克服」するのが正しいのではないか。

しかしながら、一八世紀以来の歴史と思想もまたネーションやナショナリズムの永続性を示している。そしてこの状況は当分変わらないように思われる。だとすれば、この状況が現代の政治思想の現実的条件になる。そのように考えれば、ウォルトツァーの「リベラル・ナショナリズム」論¹³を、それぞれの個別的・特殊的文脈のなかで、ときにはウォルトツァー自身に抗して、展開し発展させていくことは現代の政治理論にとってひとつの可能性を示している。

(1) 濱真一郎『バーリンの自由論——多元論的リベラリズムの系譜』(勁草書房、二〇〇八年)。

(2) B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1983 (メネディクト・アンダーソン『定本・想像の共同体、ナショナリズムの起源と流行』、白石隆・白石さや訳、書籍工房早山、二〇〇七年) / E. Gellner, *Nation and Nationalism*, 2000 (アーネスト・ゲルナー『民族とナショナリズム』、加藤節監訳、岩波書店、二〇〇〇年) / A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, 1986 (アントニー・D・スミス『ネーションとエスニシティ、歴史社会学の考察』、栗山靖司・高城和義他訳、名古屋大学出版局、一九九九年)。

- E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, 1990 (E. J. ホブズボーム『ナショナリズムの歴史と現在』、浜林正夫他訳、大月書店、二〇〇一年) などがもっともよく知られたものである。
- (3) Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, 1996 が、出来事・偶然としてのナショナリズムという理論を展開している。
- (4) この点に関して押村高はタミールの議論を高く評価している。(大澤真幸編『ナショナリズムの名著五〇』) タミールの議論は今後個別の文脈の中でさらに検証されるべきであろう。
- (5) ただし、前者についてはカントの言葉であることは言うまでもないが、後者については出典は確認されていない。
- (6) ミルの「悪名高い(?)」一節は以下のとおりである。「無視できない地理的事情について適切な配慮をしてもなお、もうひとつの純粋に道徳的で社会的な考慮があらわれる。一民族が他民族と融合したり、それに吸収されたりすることがありうるということを、経験が実証している。しかも、その民族がもとは、人類のうちの劣等更新部分であるならば、その民族にとって大いに利益になる。ブルターニュ人やフランス領ナヴァールのバスク人にとって、高度に文明化され開化した国民の思想と感情の潮流のなかに引き入れられること——フランスの保護という利益、フランスの権力の威厳と地位に参加して、フランス市民のあらゆる特権を平等な条件で認められ、フランス国民の一員となること——が、世界の一般的動向に参加せず関心ももたず、かれ自身のちいさな精神的起動を回転しながら、過去の時代の半未開の遺物であるかれ自身の岩のうえで、不機嫌にしていることよりも、恩恵が多くないとはだれも想定できない。同じ見解が、ブリテン国民の構成員としてのウェールズ人やスコットランド高地人にもあてはまるのである。」(ミル『代議制統治論』(水田洋訳、岩波文庫、三八一―二頁))
- (7) D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, 2007 は、その課題に向けて一歩踏み出したものである。その内容については別途検討されるべきものである。
- (8) 早尾貴紀『ユダヤとイスラエルあいだ——民族/国家のアポリア』(青土社、二〇〇九年) を参照のこと。
- (9) キムリックを「リベラル・ナショナリスト」として位置づけることも可能である。「多文化主義」と「リベラル・ナショナリズム」との境界線は曖昧である。
- (10) 「ルソー問題」についてはさしあたり川出良枝「ルソーにおける『祖国への愛』と『人類への愛』」(『思想』二〇〇九年一月、一〇二七号) を参照。
- (11) M. Walzer, 'Nation and Univers', *The Tanner Lectures on Human Values*, XI, 1991.

- (12) ウォルトツァーの言う「真実の物語 (real story) とは何か。……それはそれぞれのネーションが個別の文脈に根をおろしてみずからの「道徳的行為」の意味や「生活様式」の根拠を誠実に再解釈しつづけ、吟味しつづけるような態度と理解しておく。
- (13) ウォルトツァーが「リベラル・ナショナリスト」であるかどうかにについては、意見が分かれるところである。ただウォルトツァー自身はみずからの「リベラリズム」と「ナショナリズム」とのあいだにある関連性を見出しているようである。M. Walzer, 'Liberalism, Nationalism, Reform, in M. Lilla, R. Dworkin, R. Silbers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, 2001.

参考文献

- Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*, part 2, Imperialism (大島通義・大島かおり訳、『全体主義の起源』第二巻『帝国主義』、みず書房、一九七二年)
- Berhabb, S. (2001) *Transformation of Citizenship*, Koninklike Van Gorcum, 2001.
- Berlin, I. (1991a) *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*.
- Berlin, I. (1991b) 'Nationalism: Past Neglect and Present Power' (河合秀和訳、「ナショナリズム——過去における無視と現在の強さ」、『ハーリン選集』第一巻、岩波書店、一九九二年)
- Berlin, I. (1991c) *The Bent Twig: On the Rise of Nationalism* (福田敏一訳、岩波書店、一九九二年)
- Berlin, I. (1996a) 'Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism' in *The Sens of Reality: Studies in Ideas and their History*, Chicago and Windus 2006.
- Berlin, I. (1996b) 'Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality', in *The Sens of Reality: Studies in Ideas and their History*.
- Berlin, I. 'Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes', *Salmagundi*, 120 (斎藤純一訳、「ナショナリズムの二つの概念」、みずす、七月号、第三七六号、一九九二年)
- Glaz, J. (1995) *Berlin*, London, Fontana (河合秀和訳、『ハーリン政治哲学入門』、岩波書店、二〇〇五年)
- Calhoun, C. (2005) Introduction to *The Idea of Nationalism* (Hans Kohn), London, 2005.
- E. and A. Margalit (eds.) (1998) *Isaiah Berlin: A Celebration*, London.
- Hampshire, S. (1991) 'Nationalism' in E. and A. margalit (eds.) op. cit.

Kaur, I. (1784) *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbittigalcher Absicht* (中山元訳, 「世界市民という観点からみた普遍史の理念」, 光文社古典新訳文庫, 二〇〇六年)

Mill, J. S. (1859) *On Liberty* (塩尻公明・木村健康訳『自由論』, 岩波文庫, 一九七一年)

Mill, J. S. (1861) *Considerations on Representative Government* (水田洋訳, 『代議制統治論』, 岩波文庫, 一九九七年)

Miller, D. (1995) *On Nationality*, Oxford (富沢克・長谷川一年・施光恒・竹島浩之訳, 『ナショナルリティについて』, 風行社, 二〇〇七年)

Miller, D. (2005) 'Crooked Timber or Bent Twig?: Isaiah Berlin's Nationalism', *Political Studies*, Vol.5, No.1, (2005)

Kymlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Right* (角田猛之・石山文彦・山崎康仕監訳, 晃洋書房, 一九九八年)

大澤真幸『ナショナルリズムの由来』, 講談社, 二〇〇七年)

Schnapper, D. (1994) *La communauté des citoyens, Sur l'idée moderne de la nation*, Gallimard, 1994.

Zimmer, O. (2003) *Nationalism in Europe: 1890-1940*, Macmillan (福井憲彦訳, 岩波書店, 二〇〇九年)

Walzer, M. (1990) 'Nation and Univers', *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press.