

バーリン 『自由とその裏切り』（一九五二年）を読む

濱 真一郎

はじめに

一 「序論」

二 エルヴェシウス

三 ルソー

四 フイヒテ

五 ヘーゲル

六 サン＝シモン

七 ド・メストル

おわりに

はじめに

本稿は、アイザイア・バーリンの自由論の形成を探るために、彼が英国BBCラジオで行った講演『自由とその裏切り——人間の自由に対する六人の敵』⁽¹⁾（一九五二年、出版は二〇〇二年）を検討することを目的とする。

*以下ではバーリンの講演『自由とその裏切り』(Freedom and Its Betrayal)を「F」⁽²⁾と略記し、参照する際に本文中に頁数と共に記す。

この講演は、彼が同年に行った別の講演『ロマン主義時代の政治思想』⁽²⁾（一九五二年、出版は二〇〇六年）と内容が重なっている。ただし、『自由とその裏切り』では個別の論者が取り上げられているのに対して、『ロマン主義時代の政治思想』ではテーマごと（政治哲学の性質、自由論、歴史哲学）に議論がなされている。前者で扱われる個別の論者とは、エルヴェシウス、ルソー、ファイヒテ、ヘーゲル、サン＝シモン、ド・メストルの六人である。なお、前者では紛失した箇所（サン＝シモンおよびド・メストルにかんする講演原稿）があるが、後者で補うことができる。

本稿では、バーリンの『自由とその裏切り』に注目することで、そこに、彼の後の「二つの自由概念」⁽³⁾（一九五八年）での二つの自由概念の区別や価値多元論⁽⁴⁾が提示されているかについて、検討することにした。あるいは、そこに、彼の後の「歴史の必然性」での決定論（決定論と自由の問題）にかんする議論が提示されているかについても、検討したい。なお、以下では特に断らない限り、基本的に同書におけるバーリンの議論を整理することにする。筆者の見解を示すときは、それと分かるような記述を行うこととする。

一 「序論」

まずは、『自由とその裏切り』の「序論」を確認しよう。

バーリンによると、彼の扱う六人の思想家は、フランス革命の前後の人物である。彼らが扱ったのは、政治哲学や道徳哲学の問題である。政治哲学や道徳哲学の扱う問題の領域は広いが、以下が重要である。「なぜ人間は他の人間に従うべきなのか」「なぜ人間は別の人間ないし集団に従うべきなのか」。政治哲学は、記述的 (descriptive) な政治理論や社会学とは異なる。政治哲学の主要問題は、「なぜ誰かが別の人に従うべき (should) なのか」なのである (FIB, p. 1)。

バーリンが注目する六人の思想家は、エルヴェシウス、ルソー、フィヒテ、ヘーゲル、サン＝シモン、ド・メストルである。彼らはこの問題をごく近い時期に扱った。エルヴェシウスは一七七一年に、ヘーゲルは一八三一年にそれぞれ死んだ。偉大な思想家は多いが、プラトン、アウグステイヌス、ダンテ、マキアヴェッリ、グロチウス、フッカー、ホッブズ、ロックを理解するためには、ある種の翻訳が必要である。それに対して、バーリンが扱う六人の思想家は、今日のわれわれに直接語りかける言語で語っている (FIB, pp. 1-2)。

ところで、思想家には、以前から存する問題に答えることによって偉大な者がいる。例えばバークリーやヒューム、職業的な哲学者ではないがトクヴィル、作家のトルストイである。それに対して、思想家のなかには、問題の性質を変えることによって偉大である者もいる。問題が修正されることによって、解決はもはや必要とされないことになる。例えば、プラトン、パスカル、カント、ドストエフスキーである (FIB, p. 4)。

バーリンは、自分が扱う六人の思想家が、以上の二つの意味での天才であるとは考えない。彼らに影響を受けた者た

ちは、彼らの議論そのものに影響を受けたのではなく、彼らの議論によって、自らの物の見方が突如として変化したのであった。ゆえに、この六人は取り扱うに値するものとされる（FIB, pp. 4-5）。

六人の思想家に共通する別の側面がある。彼らは人間の自由 (human liberty) の問題について論じるが、おそらくド・メストルを除いて、自由を好ましいと考えている。彼らのなかには、真の自由の真の擁護者を自認する者もいる。しかし、彼らの教説は、個人の自由や政治的自由によって通常意味されるものに敵対的である。通常意味されるものとは、イングランドやフランスの自由主義的な思想家たちによって唱道されている自由のことである。あるいは、例えばロック、ペイン、フンボルトや、フランス革命期の自由主義的な思想家たち、例えばコンドルセや、革命後のコンスタン、スタール夫人、あるいは J・S・ミルらの言う自由のことである。ミルによると、自由の中味は、自分の望むように自分の人生を自由に形成する権利であり、人々ができる限り自分の性質を発展させる環境を作り出すことである。このためには、他者も同じ権利によって保護する必要がある。全員が同じ防御手段で保護されるのである（FIB, p. 5）。

この意味で、六人の思想家は、（ミルたちが念頭に置く意味での）自由に敵対的である。彼らの教説は、自由と敵対しており、彼らの人類への影響は、一九世紀だけでなく二〇世紀でも反自由主義的な意味で強力である（FIB, p. 5）。

さて、バーリンはここで政治哲学の主要問題に戻る。なぜ人間は他者に従うべきなのか。エルヴェシウスが著述をはじめ前の時代までは、この問題は様々に答えられた。しかし、様々な答えを出した人々は、ニュートンによって凌駕されてしまった。ニュートンは物理学的自然のすべてを適切かつ完璧に説明している、彼はすべてを関係づけて調和させる法則や原理があると説明している、と考えられたのである（FIB, p. 6）。

政治学の領域や、道徳の領域では、こうした原理や権威は明白には発見されなかった。なぜ他者に従うべきなのか、という問題には多くの答えがあった。しかし、科学的方法によって物理学や天文学などの問題が解決されるのであれば、

なぜわれわれは政治や道徳の問題について、衝突する多数の意見の混乱に見舞われるのか。こうした問題に取り組んだ人々の一人が、バーリンが最初に扱うエルヴェシウスである (FIB, pp. 7, 9-10)。

二 エルヴェシウス

エルヴェシウス (Claude-Adrien Helvétius) はフランスの哲学者である。

バーリンによると、エルヴェシウスの生涯の目的は、道徳の基礎を確定する単純な原理の探求であり、社会はどのように基礎づけられるべきか、人間はいかに生きるべきか、という問題に答えることであった。その際、ニュートンが物理学の領域で果たしたのと同じ程度の科学的権威をもって答えようとした。エルヴェシウスは、道徳的・政治的混沌に秩序を与えることのできる、偉大なる新しい科学を発見したと考えた。彼は自分が政治学のニュートンになると考えた (FIB, p. 12)。

倫理や政治の幾何学とは何か。エルヴェシウスは答えを見つけたと思った。彼は、功利主義原理の最初の明白な定式化をなした。この原理に従えば、人が欲するものは快樂だけであり、避けたいものは苦痛である。快樂の追求と苦痛の回避は、人間に作用する唯一の動機である。この発見はエルヴェシウスをとて興奮させた。なぜなら彼は、それは自分に社会の生を理解するための鍵を与えると考えたからである。人間にとっての適切な問題は何か。人間は快樂を求めて苦痛を避けるのだから、人間は快樂を追求できているなら幸福なのである (FIB, pp. 13-14)。

問題は、なぜ人間は幸福ではないのか、である。その答えは、どのように快樂を得て、どのように苦痛を避けるかを、人々が知らないからである。人々がこれを知らないのは、無知だからである。人々が無知なのは、法が人々を人為的に

無知のままにしているからである。人々は幸福になる権利がある。哲学者の義務は、ある種の社会的衛生学を用いて、人々を治療することである。エルヴェシウスによると、哲学者は建築家である。設計図はすでにある。なぜなら、それは自然のなかに発見されているからである。それは、快楽を探索して苦痛を避けることである (FIB, pp. 14-15)。

バーリンによると、一八世紀の指導的な経済学者である「重農主義」の哲学者たちは、同じように言っている。立法は法を作ることではなく、自然のなかに発見されることを翻訳して法のなかに取り込むことである。人間の本当の目的は既に与えられている。改革の目的は、快楽を最大化して苦痛を最小化するための新しい制度を作ることである。ただし、制度だけでは不十分である。というのも、人々は無知であり、感情や慣習の奴隷だからである。そこで、治療が必要である。どうやって治療するのか。人為的な操作によってである。エルヴェシウスは自動的な進化を信じていなかった。人類を改良しようとする意志と情熱をもった十分な数の啓蒙された人々がいれば、進化が可能だと考えた。橋を作るためには、数学や力学や物理学が必要である。国家を支配する人は、かなりの程度の人間学、社会学、心理学、道徳を知らねばならない。人間がどのように機能し、どのような法が人間を機能させるかを知るなら、その人は生み出したものを生み出せるだろう (FIB, pp. 15-16)。

具体的にはどうすればよいのか。哲学者は何をすればよいのか。世界をどうやって変化させるべきなのか。説得では無理である。なぜなら人は説得を聞かないからである。もっと抜本的な手段を使わねばならない。立法を、人間というロボのための鞭とニンジンのシステムを、使わねばならない。哲学者は、権力を有したならば、幸福を追求する人に報いて、幸福を減らす人を罰するような、人為的な制度を作らねばならないのである (FIB, pp. 16-17)。

なお、バーリンによると、ベンサムは自分がエルヴェシウスに負っていることを認めているが、ベンサムの言っていることで、エルヴェシウスに由来しないものはほとんどないのである (FIB, p. 20)。

ともあれ、立法者の任務は、人間を作り替えて、無知の犠牲にならないようにすることである。人々の利益は、快樂の追求と苦痛の回避によって得られる利益となる (FIB, p. 22)。

さて、バーリンによると、一つのことは明らかである。エルヴェシウスが描いた世界では、個人の自由はほとんどない、あるいはそれが存在する余地はまったくない。彼の世界では、人々は幸福になるが、自由の観念は消え去る。それが消えるのは、悪をなす自由が無くなるからである。全員が今や、良いことのみを行うように条件づけられているからである。われわれは、有益なもののみを追求するように訓練された動物と似たようなものになる。自由は、首尾良い教育によって、次第に除去されるのである (FIB, pp. 22-23)。

結局、このすばらしい新世界 (バーリンはオルダス・ハックスリーのディストピア小説『すばらしい新世界』を念頭に置いて) では、倫理と政治は自然科学である。特定の人々が法をうまく発見する。その人々が、道徳的政治的な知識と技術を習得し、権力を有する。そして、複数の究極の諸目的は互いに両立可能になる。それらは衝突しない。ただし、バーリンに言わせれば、この命題は人間の経験によって否定される。例えば、特定の人々にとって究極的な目的である自由は、別の人々にとって究極的な目的である平等と両立しないのである (FIB, p. 23)。

筆者の理解では、バーリンはここで、エルヴェシウスの思想に一元論を見出し、彼自身は人間の経験に照らして価値多元論を擁護しているように思われる。このことは、本稿の「おわりに」で触れることにしたい。

三 ルソー

バーリンが次に扱うのは、フランスで活躍 (生まれはジュネーヴ共和国) した哲学者ルソー (Jean-Jacques

Rousseau) である。

バーリンはまず、ルソーを偉大にしているのは何か、彼の独創的なところはどこなのか、という問いを提示する (FIB, pp. 27-28)。例えばホップズやロックは、権威と自由のあいだで何らかの譲歩 (compromise) がなされるとした (FIB, p. 30)。

バーリンによると、ルソーの独創的な点は、以上のアプローチが正しくないと指摘したところにある。彼の自由の概念と、彼の権威の観念は、彼以外の思想家たちとはとても異なっている。彼は同じ言葉を用いるが、彼はそれにとっても異なる意味を込めている。彼は、先人たちとは大いに異なっており、言葉の意味を変化させているのである。例えば、自由、契約、自然の観念を変化させている (FIB, p. 31)。

自由について考えてみよう。ルソーにとって、自由の譲歩とは以下を意味する。「完全な自由を有することはできない。なぜなら、自由は無政府状態や混沌をもたらすからだ。逆に、完全な権威を有することはできない。なぜなら、個人の全面的な抑圧や、専制や暴政がもたらされるからだ。そこで、自由と権威のあいだで折り合いをつけねばならない。互いの譲歩が必要となる」。ルソーによると、この考えはまったく受け入れられない。なぜなら、ルソーにとって自由は絶対的な価値だからである。自由は個々の人間と同一である。人間が人間であるためには、人間は自由でなければならぬ (FIB, p. 31)。よって、ルソーにとって、自由は調整したり譲歩したりできるものではない。それは絶対的な価値であるから、それについて譲歩することはできないのである (FIB, p. 33)。

バーリンによると、ここまでは問題ない。しかし、人間は社会で生活し、ルールに従っている。人間は、完全に自由であるはずなのに、自分の欲することをなすことが許されていないのである (FIB, p. 33)。さらに、ルソーはジュネーブの市民であり、カルヴァン主義の伝統に深く影響を受けていた。よって、生き方にかんするルールについての確固た

る見解を有していた。彼は、正しい生き方や、間違った生き方があると考えていた (FIB, p. 34)。ルソーによると、法やルールは慣習ではない。功利主義的な道具でもない。法は人間にとって本来的なものであり、自然科学の観察対象でもない。人間が従う道徳的な法は、絶対的であり、人間はそれから離れるべきではないと知っている。この点で、ルソーの見解はカルヴァン主義の世俗主義的な見方である。法は、慣習でもなければ功利主義的な道具でもない。それは、人間が作ったものではなく、永遠で普遍的で絶対的なものである (FIB, p. 35)。

ここにパラドックスがある。われわれは二つの絶対的価値を有する。自由の絶対的価値と、正しいルールの絶対的価値である。両者が互いに対して譲歩することは許されていない。自由を制限することは、人間の不滅の魂を殺すことである。ルールを制限することは、絶対的に誤っていることや絶対的な悪を認めることである。これは、ルソーが直面したデイレンマである (FIB, pp. 35-36)。

ルソーの世界的に有名な答えは『社会契約論』(一七六二年)で提示された。彼は明らかに、「自由」対「道徳的権威」のデイレンマに苦しんでいた。しかし、あるとき突然、解決策を思いついた。そのときの興奮ぶりは手紙に記されている。彼は、獄中のデイドロに会いに行く道中で、その解決策を突如として思いついたのである (FIB, pp. 36-37)。

解決策とは何か。ルソーは、ただ一つの点で交差する二本の直線について語る幾何学者のようである。自由があり、権威がある。両者が互いに譲歩することは無理だし、それは論理的に不可能である。両者をどうやって両立させればいいのか。答えは単純であり、奇妙である。すなわち、譲歩の問題は存在しない。問題は、両立可能かではなく、二つの価値はまったく対立しておらず、二つではなく一つの価値しかない、ということなのだ。自由と権威は衝突することができない。なぜならそれらは一つ (one) だからである。両者は一致する。同じコインの表と裏である。権威と自由は一体化しているから、個人の自由を有しつつ、それを権威によって完全に統制することが可能である。あなたがもつと

自由なら、あなたはもつと多くの権威を有しており、その権威にもつと従う。もつと自由なら、もつと統制されるのである（FIB, pp. 37-38）。

権威と自由のこのような神秘的な交錯点はどのようにして獲得されるのか。ルソーの解決策はこうである。自由は、自分が欲するものの達成を、他の人々によって妨げられないことである。私が欲するものは、私にとって善いものであり、私の本性を満足させるものである。さて、ルソーによると、自然は調和的であるから、私が真に欲するものは、他の人々が真に欲するものと衝突しない。人々は、他者と異なる目的を追求しない。人々は、一つの単一の目的を追求するのである。ここにおいて、国家のすべての構成員は「一般意志」を共有することになる。この一般意志は、人間の最も深い部分に浸透しており、人間の意志だけでなく行動にも影響を与えている（FIB, pp. 38-39）。

なお、バーリンはここで、人々が一つの単一の目的を追求するというルソーの見解に触れているが、それはバーリンの言う一元論であると思われる。バーリン自身は価値多元論を擁護しているが、このことは本章の「おわりに」で触れることにしたい。

さて、ルソーは、社会が人々に自由であるように強制する権利について、言及している。ルソーにとって、人に自由であることを強制するとは、合理的な仕方では振る舞うように強制することである。なぜなら、人は自分が欲することをなす場合に自由であるが、自分が真に欲するものは合理的な目的だからである。もしもある人が合理的な目的を欲していないなら、その人が欲しているのは真の自由ではなく、間違った自由である。そこで、私はその人が幸せになるような事柄を強制する。その人は私に、本当の自我が何であるかを自分に教えてくれたとして、感謝する。これがルソーの教説の核心である。ジャコバン派、ロベスピエール、ヒトラー、ムツソリーニ、共産主義者たちはみな、これと同じ議論の仕方をする。すなわち、人々は本当に欲するものを知らない。よって、本当に欲するものを欲するようにしてやる

ことで、われわれは人々に「本当に」欲するものを与えている。犯罪者を処刑し、私の意志に従わせ、異端審問にかけて、拷問したり殺したりするときも、私は人々にとつて良いことをしているだけでなく、本人たちが本当に欲していることをしているのである。本人たちがそれを否定するとき、本人たちは自分たちが何者であり、何を欲しており、世界がどのようになっているかを分かっていない。これがルソーの中心的教説であり、それは絶対的自由の觀念から、次第に、絶対的な専制に到達する。人々に選択をさせる理由はない。もちろん、人々は選択をすべきである。選択しなければ自由ではないからである。しかし、もしも正しい選択肢を選ばなければ、もしも間違つた選択肢を選ばなければ、それは本当の自我が機能していないからである。人々が、自分たちの真の自我を知らないのに対して、私は、賢くて合理的で慈悲深い立法者であるから、人々の真の自我を知っているのである (FIB, p. 47)。

バーリンによると、ルソーが政治思想家として生きているのはこの点においてである。その教説は、善と悪の両方をもたらしってきた。善については、自由がなければ生きるに値する社会は存在しないということを、彼が強調した点にある。悪については、真の自我という神話を作り出した点にある。本人たちの真の自我という名目で、私は人々を強制するのを許されるのである。あなたは自分が自由であり、これを欲していると思つているだろうが、私の方があなたのことをよく知つているから、私があなたを自由にする。これは、人間が、政治的自由や経済的自由を失いつつも、より高次の、より深淵で、より合理的で、より自然な意味で自由になつていくという、悪質なパラドックスである。結局、独裁者や、国家や、議会や、超越的な権威だけが、最も制約されていない自由は最も強固で人々を奴隷にするような権威と一致する、ということを知っているのである (FIB, pp. 48-49)。

バーリンによると、この大いなる倒錯によつて、ルソーはこれまでのどの思想家よりも責任がある。十九世紀および二十世紀におけるその帰結は、詳細に述べる必要はないだろう。それはいまだにわれわれと共に存在している。その意

味で、人間の自由を最も強固かつ情熱的に愛したルソーが、近代思想の歴史における自由の最も険悪で手強い敵の一人であったのは、まったく奇妙なことではない (FIB, p. 49)。

四 フィヒテ

バーリンは次にドイツの哲学者であるフィヒテ (Johan Gottlieb Fichte) を取り上げる。

バーリンによると、ドイツの思想家のなかでフィヒテほど、一八世紀末から一九世紀にかけての西ヨーロッパの(すなわち、主としてイングランド、フランス、アメリカの)思想家たちの自由観念と著しい対照をなす、そして意見の不一致を伴う自由観念を、提示した者はいなかった。もしもあなたが一八〇〇年から一八二〇年頃にヨーロッパを旅したならば、ヨーロッパの東 (the East) と西 (the West) (片やドイツおよびオーストラリア、片やフランスおよびイングランド) で、「自由」という言葉に別の意味が込められていることに、驚いたことであろう (FIB, p. 50)。

この時期の「西」の主要な政治的著作家たち、例えばコンドルセ、トマス・ペイン、コンスタンたちの主要な関心事は、個人の自由を、他の個人の侵害から守ることであった。これらの思想家が自由によって意味するのは、非干渉 (non-interference) であり、それは根源的に消極的な概念 (negative concept) である。これは偉大な古典的論文の主眼であった。すなわち、ジョン・スチュアート・ミルの自由にかんする論文 (『自由論』一八五九年) は今日に至るまで、最も雄弁で、最も誠実で、最も説得力のある、個人の自由の擁護である (FIB, pp. 50, 52)。

しかし、これとは別の自由の観念が存在する。それはドイツで開花したものであり、バーリンはそれに注目する。ドイツ人にとって、自由は、世界の強固な必然性からの自由を意味するであろう。ある程度、この理解は一八世紀のドイ

ツの政治状況に由来する。ドイツ人は、一七世紀のフランスに対する敗戦、政治的な分裂、経済の破綻、三十年戦争後の平均的なドイツ市民の蒙昧さと後進性のゆえに、恐るべき屈辱に苦しんでいた。もう一つの重要な要素は、ドイツ人の、君主の恣意的な意志への絶対的依存であった。これはドイツ人に、勝者たるフランス人や自由で誇り高いイングランド人に比して、自分たちは卑しい存在であるという感覚を与えた (FLB, p. 54)。

一八世紀のドイツは、古代ギリシアの都市国家が没落するときに、ストア派とエピクロス派が論争していたのと同じ雰囲気であった。あるいは、西暦一世紀ごろのストア派や初期のキリスト教者たちが自分たちの教説に到達したときと同じ雰囲気であった。私が欲することは多いが、環境がそれを与えてくれない。そこで、外側の世界から自分を守るために、逆境が及ばない領域を建設せねばならない。私が得られないものに飛びつき、それを得ようと試みるのではなく、戦略的撤退をせねばならない。暴君が私からすべてを奪うとしても、私の財産を奪うとしても、させておけばよい。私がそれらを所持しようと欲さなければ、それらを奪われても残念な気持ちにはならない——それは奇妙な、内なる砦 (inner citadel) への退却である (FLB, p. 55)。

さて、一八世紀のドイツに戻ろう。カントは、フイヒテやドイツ・ロマン主義の哲学者たちや、ヨーロッパ的な意識全般に深い影響を与えた。カントによると、真なる理想は、道徳の法に従うことである。法が外部の力によって押しつけられるなら、私は自由ではなく、奴隷である。それに対して、もしも私がなすべきことを自分で命令するなら、私はもはや奴隷ではなく、自分自身を統制している。私は自分の行為の作者であり、それが自由なのである。人間にとって最も重要な価値は、自分自身によって命令されることである。自分で自分に命令するからこそ、人間は自由なのである。結局、カントが言うには、世界で最も神聖なものは、肉体に宿っている自由かつ道徳的な精神的自我である (FLB, p. 57)。

フイヒテは、個人は完全に自由でなければならぬと主張した。私は完全に自分自身の創造物である。私は自然によって与えられた法を受け入れない。フイヒテにとって重要なのは、与えられるのではなく、私が自らに課すことなのである。法は、事実の領域から生まれるのではなく、私自身の自我から生まれる。私自身の自我とは、自分の理念や目的に従って、外側の世界に物事を作り出す自我である (FIRB, pp. 62-63)。

こうして、カントとフイヒテにおいては、道徳は発見されるものではなく、作り出されるものへと変化した。以前は自然を写し取っていたのが、今や自然を作り出し、それを変化させることとなった。自然は単なる素材なのである。ここにおいて、道徳は、特定の仕方では何かを企てることとなる。政治的活動もまた、ある種の自分自身の企てである。ナポレオンは、ヨーロッパの地図を書き換えるという企てを行ったが、彼はフランス、ドイツ、イタリア、ロシアの間を型にはめて作り上げた (moulds)。それはちょうど、芸術家が自分の画材を、作曲家が音を、画家が色を、型にはめて形作るのと同じである。ナポレオンは、自分の個性を表現し、自らを主張し、自分の内なる理想に仕えているのだから、道徳の最高の表現者なのである (FIRB, p. 66)。

さて、フイヒテの思想には以下のような飛躍的進歩が存する。それは、孤立した個人から、真の主体ないし自我としての集団への進歩である。これはどのように起こったのか。人は、自分がやりたいことを他人から妨げられないときにだけ自由であり、自分の内なる自我が他人に影響されないうちにだけ自由である。自我とは精神であるが、それは孤立した精神ではない。フイヒテはここで独特の結論へと進む。自我とは個々の人間ではなく、社会と関連する自我であり、人間の自我は歴史や伝統の産物であるだけでなく、他の人間に結びつけられた存在である。よって、自我は経験的な自我(特定の時代に生まれ、特定の物理的環境で特定の人生を送り、特定の日時に特定の場所で死んでいく自我)ではない。フイヒテはさらに、自我の神学的な考え方に進む。真の自由な自我は、肉体に服を着た、時空間の経験的な自我で

はない。それは、すべての肉体に共通する超自我 (a super-self) である。それは巨大で神聖な自我である。フィヒテは次第にこの超自我を、自然、神、歴史、国民と同一化する (FIB, pp. 66-67)。

自然や征服者の手が及ばない内的理想に仕える孤立した個人という觀念から出発し、フィヒテはやがて、個人は無であり、人間は社会や集団がなければ無である、という考え方に至る。彼が考えるには、個人は存在せず、消失せねばならない。集団のみが存在し、そののみが現実なのである (FIB, p. 67)。フィヒテはさらに進む。眞の自我は、あなたや私ではない。特定の個人でも、特定の集団でもない。眞の自我は、すべての人間に共通するものである。それは、意識を有する人間ですらなく、集合性 (collectivity) —— すなわち、人種、国民、人類なのである (FIB, p. 68)。

結局、自由はどうなってしまうのか。個人の自由は、カントにおいては神聖な価値であるが、フィヒテにとつては超人格的なもの (something super-personal) によってなされる選択である。それ (超人格的なもの) が私を選ぶのであり、私がそれを選ぶのではない。それに黙って従うのは、特権であり、義務であり、自己を高めることであり、高い次元への自己超越的な上昇である。結局、自由とは、超自我 (the super-self) への服従である。こうしてわれわれは、自由は服従であるという見解にたどり着いたのである (FIB, pp. 70-71)。

バーリンは言う。われわれは、英国・フランス的 (the Anglo-French) な自由の觀念から出発して、ずいぶん遠いところまで来てしまった。英国・フランス的な觀念とは、各自に自分自身の領域 (自分が望むように善いことも悪いこともできる、小さいけれども奪うことのできない領域) を認め、選択することを認める (そして選択を神聖なものともみなす) 觀念のことである (FIB, p. 73)。

英国的・フランス的な自由の觀念と、ドイツ的なそれは、一九世紀のヨーロッパで広まっていた自由の二つの考え方である。どちらが真であり、どちらが誤っているのかというのは、底が浅くて答えようのない問いである。それらは両

立不可能な二つの生の見解（自由主義的な見解と権威主義的な見解、開かれた見解と閉じた見解）であり、「自由」という言葉がその両者にとって真に中心的な象徴であることは、注目に値すると同時に不吉なことである（FIB, p. 73）。

五 ヘーゲル

バーリンは次に、ドイツの哲学者であるヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）について論じる。

バーリンによると、彼が論じている時代にはじまるすべての思想のなかで、ヘーゲルの体系はおそらく現代の思想に最大の影響を与えてきた。それは巨大な神話であり、照明の力とそれが触れるものを暗くする力を有する。それは明るさと暗さを有するが、暗さの方が大きいであろうけれども、それについての合意はない。いずれにせよ、それは巨大な暗い森であり、一度入ったら戻って来ないので誰もそこで何を見たかを語ったことがない。戻って来たとしても、ワーグナーの音楽に耽溺する人と同じく、暗い森から戻ってきた人々の耳は永遠にそれ以前のものとはとても違う音に順応している。結局、ヘーゲルの体系は新しい用語法によって人々を説得しているので、森から戻ってきた人々の見解が実際に何を意味するかは理解しにくい（FIB, p. 74）。

一つのことだけは確実である。ヘーゲルの継承者たちは言う。以前に自分たちは外側からしか見ていなかったが、いまや自分たちは内側から見ているのである、と。以前は単に表面だけを見ていたが、今では内なる実質を、内なる目的を見ている。ヘーゲルの後継者たちは「外側」の見方に対して「内側」の見方を有する。外側と内側の違いはヘーゲルの全体系を理解するために重要である（FIB, p. 74）。

物質的対象（テーブル、椅子、木、石）を見ると、われわれはそれらを記述したり分類したりできる。なぜ物事が

このようになっていのかを問うとき、「なぜ」には二つの意味がある。「なぜテーブルは浮かばないのか」と問うとき、多くの物理学的事実がわれわれに提供されるだろう。しかし、異なる問いを発したと考えてみよう。「世界はなぜ、テーブルが浮かび上がらないように作られているのだろう」。この「なぜ」は、起こったことを繰り返すことでは答えられない (FIB, pp. 74-75)。

ヘーゲルは、科学者が答えることのできるような「なぜ」ではなく、世界にかんする「なぜ」の「より深い」意味 (deeper sense of 'Why?') での問いに対して、自分の見解を提示しようとしたのである (FIB, p. 79)。

ヘーゲルは、この見解を提示するために、世界は実は世界精神の自己発展であると述べた。世界精神は、個人の精神と類似しているけれども、それは世界全体を包摂し、それと一体化している。人間が目的・意図・方向性をもっているように、世界の巨大な精神活動も目的・意図・方向性をもっている。われわれは、石やテーブルについて理解するのは異なる意味で、他の人間が何であるかを理解することができる。なぜなら、われわれは、この一般的な精神に参加しているからである。すなわち、同じ人間として、他の人間が何であるかについての形而上学的な把握 (ある種のテレパシー的な洞察) ができるからである (FIB, pp. 79-80)。

さらにヘーゲルによると、歴史こそが、人間の経験についての説明である。テーブルと椅子は歴史をもたない。なぜならそれらは経験しないからである。歴史とは物語である。それは、人間の創造、人間の想像、人間の意志、意図、感覚、目的、および人間が行ったり感じたりするすべてにかんする物語である。人間の歴史は、われわれが感じたり、考えたり、特定の仕方で活動したりすることによって、われわれが創造するものである。われわれは、歴史を創造することによって、歴史について理解するのである。だからこそ、歴史についての理解は「内側」の見方であり、テーブルや椅子についての理解は「外側」の見方なのである (FIB, pp. 80-81)。

なお、われわれ人間がお互いを理解できたとして、われわれには説明できない「単なる」事実（mere fact）が残る。この「単なる」事実を説明して理解するには、それを、目的を有する体系に関連づけたり、パターンに当てはめたりせねばならない。しかし、そもそもパターンとは何か。パターンとは目的を有する何かである。絵はパターンを有する。なぜなら誰かが目的をもつて描いたからである。われわれはパターンを把握しなければ、「理解」することができないのである（FIB, p. 81）。

ここで更なる問いが生じる。「精神はどのように作用するのか。そのメカニズムは何なのか。パターンとは何なのか」。ヘーゲルは、自分はその問題の答えをみつけたと考えた。精神は、彼の言う弁証法に従って作用する。例えば、ある考えが別の考えと衝突し、そこから新しい考えが生まれる。すなわち、テーゼ（定立）とアンチテーゼ（反定立）が衝突し、そこからジンテーゼ（総合）が生まれるのである。ヘーゲルに従えば、これが、世界がどのように作用するかの説明である。世界がそのように作用するのは、世界が思想やあらゆる種類の意識活動においてこのように働くのは、それがパターンだからである（FIB, pp. 82-83）。

さて、古代ローマと現代のイタリアは、物理的には同じ国である。周囲の海は同じように影響を与え、天候も大きくは変化していない。しかし、現代のイタリアは古代ローマとは完全に異なっている。もしも人間が、外部の因果関係の影響下にあるなら、こうした差異や成長は説明できない。そうした説明をできるのは弁証法だけである。テーゼとアンチテーゼの衝突は、進歩の原因である。ジンテーゼは不死鳥のように、テーゼとアンチテーゼの灰のなかから生まれるのである（FIB, pp. 83-84）。

進歩が起こると、次の緊張が高まり、次の跳躍が起こる。ヘーゲルにとって、これこそが歴史である。生において衝突は避けられないが、衝突（国家と国家の、制度と制度の、芸術の一つの形態と別の形態の、文化運動と別の文化運動

とのあいだの衝突がなければ、いかなる動向も生まれない。摩擦がなければ、死が存在することになるだろう。ヘーゲルにとって、衝突は、発展、成長、これから起こることの徴候なのである (FIB, pp. 84-85)。

あるときには、発展は国家活動の形態で起こる。またあるときには、発展は一人の英雄によって引き起こされる。アレキサンダー大王、カエサル、ナポレオンなどである。たしかに、これらの人物は多くを破壊した。多くの苦しみを生み出した。しかしそれは、その後が起こることに先立つ避けがたいことであつた。摩擦がなければ進歩はない。ヘーゲルの前にはカントが、カントの前にはマンデヴィルが、そしてヴィーコが、すでにこのようなことを述べていた (FIB, p. 85)。

さて、ここで問題が生じる。歴史が合理的プロセスであるとして、それはどういうことであろうか。ヘーゲルにとって、あるプロセスが合理的であるとは、そのプロセスが避けられない (inevitable) ということである。例えば、小学生は、二×二＝四だということを理解するとき、答えはそれ以外はありえないということを理解している。それと同じく、ヘーゲルが示唆するには、われわれが歴史を学ぶときに、十分に合理的なレベルで歴史について理解しはじめると、歴史的な出来事がどのように起こったかだけでなく、それはそのようにしか起こりえなかつたのだ、それは必然的にそうだったので、と理解するようになる (FIB, pp. 85-86)。

すべてがそのようになると理解すると、他のようであつてほしいという望みは失われるであろう。例えば、二×二＝四であると理解すると、他ではありえないと考え、さらにそうであつて欲しい (他ではありえないで欲しい) と思うようになる。数学のルールが、推論のルールと同一化し、あなたの思考や行動の仕方と同一化するのである (FIB, p. 86)。ヘーゲルにとって、この同一化の観念は重要である。すなわち、一般的なルールについても、他ではありえないと感じるようになり、やがてそのルールを自らと同一化するようになるのである (FIB, p. 87)。

さて、ここに問題が生じる。すべてが厳格に決まっているのであれば、なぜ私は自由なのか。ヘーゲルはこの問題を解決したと考えた。すなわち、世界は弁証法的に発展する。もしも私がそのことを理解したら、私はそのことに反論することはできない。結局、人間の自由とは何か。私は、世界を統べる法則に反さないならば、自分の望みを達成できる。そのルールを否定すれば、私は必然的に敗れる。歴史的に言って、私がうまくやって行きたいなら、自分が法則に反さないようにしなければならぬ。しかし、もしも歴史の法則が、私自身の思考の本質と同一化しているならば、私は常に、自分の欲することを達成できる。すべてがあなたの欲するとおりに進むならば、そして、何もあなたを邪魔しないならば、それは完全な自由である。われわれは、世界の合理的な原理と自分自身を同一化させる範囲で、完全に自由なのである。ヘーゲルにおいては、歴史は、勝者の目を通して見られている。勝利することは、歴史の流れの正しい側にあることである。敗者は、もしも歴史的な出来事を正しく理解していたならば、負けることはなかったであろう (FLB, pp. 88-90)。

パーリンによると、ヘーゲルは結局のところ、人類の思考を長い間占めることになる巨大な体系を創造した。自由は、厳格なパターンにおいては存在しえない。ヘーゲル的な自由は、あなたが干渉によってすべてを征服ないし保有される前に、その干渉を自分の側から征服ないし保有することであり、さらに、世界の支配者となることである。なお、自分が支配者になれないとしたら、あなたにできることはせいぜい、自分の苦しみと不平を言ったり嘆いたりするのではなく、あなたがそのような苦しみに陥る理由を理解しようと努めて、その苦しみを歓待することである。ただし、苦しみの歓待は自由ではないのである (FLB, p. 103)。

六 サン＝シモン

バーリンは次に、フランスの社会主義思想家であるサン＝シモン (Comte Henri de Saint-Simon) を取り上げる。

バーリンによると、サン＝シモンは西洋の歴史主義の父である。サン＝シモンは一八世紀の非歴史的な方法を批判し、独自の歴史解釈を推し進め、それは一九世紀の偉大なフランス歴史学派の源泉となった。また、彼の歴史解釈は、同時代のドイツ観念論者たちが提示したイデオロギー的な図式とは異なる、具体的な歴史を記すための武器となった。サン＝シモンは、バーリンが言うところの、歴史の技術的解釈の父でもある。これは、マルクスと結びつけられる物質主義的解釈と同じではないが、共通する部分もある。サン＝シモンははじめて、経済的要素を歴史に取り入れたのであった (FIB, pp. 106-107)。

サン＝シモンは、エリートによる社会統治という考えを創出した。もちろんそうした考えは、彼以前にもプラトンのような思想家たちが提唱していた。しかし、社会が民主的ではなく、同時代の技術的必要性や技術的可能性を理解しているエリートによって統治されるべきであると主張したのは、サン＝シモンがはじめてであった (FIB, p. 107)。

サン＝シモンは、一八世紀に特徴的な言葉 (市民社会、人権、自然権、民主主義、自由放任主義、個人主義、ナショナリズムなど) を、最も厳しく攻撃した人物の一人である。賢者が社会を指導するという見解と、人々が自己統治するという見解は両立できない。よって、彼は一八世紀の自由主義的理念を攻撃したのである (FIB, p. 108)。

サン＝シモンと彼の同時代人が関心を寄せた問題は、フランス革命の失敗であった (FIB, p. 109)。彼は当初は改革者に共感を抱いていたが、革命はやがて恐怖政治と化してしまった。彼は恐怖政治を生き延びたものの、財産は没収されたのである (FIB, pp. 110-111)。

なぜフランス革命は失敗したのか——この問いについてのサン＝シモンの仮説はおそらく最も独創的である。なぜ失敗したのか。この問いについて、自由主義者や保守主義者がそれぞれの説明をしている。サン＝シモンの説明は、ヘーゲルの説明に似ているが、より具体的であり、生きている人間や現実の歴史に関係している。人間は、自然を利用するために、道具 (tools or weapons) をもたねばならない。その結果、人間の想像力や創作力や考え方は、自然を支配するために最適の道具の発見に向けられる。道具の発明は技術の進化をもたらし、技術の進化は階級を作り出す。それが階級を作り出すのは、道具を有する人々が道具を有さない人々を支配するからである。この単純な原理は、マルクスがサン＝シモンから（すべてではないにしても）借用したものである。一つの階級が道具を発明し、より多くを自然から得るなら、別の階級は次第に、自分たちは優越的なエリートによって支配されていると考えるようになる。ただ、支配される側の階級は、そのまま支配され続けるわけではなく、自分たちも自然から多くを得られるような道具を作り出す。すべてのエリートがそうであるが、やがてエリートは時代遅れになり、その考えは凝り固まって行き、低い階級によって屈服させられる (FIB, pp. 112-113)。

さて、古い制度が新しいニーズを満足させられなくなると、古い制度は陳腐化し、その制度を壊す人物が登場する。これが革命である。革命は常に、完全に時代遅れになったものを捨て去るために、誰かが立ち上がらねばならないということを意味する。サン＝シモンにとって、歴史にはある種のリズムがある。彼の弟子たちが言うには、歴史には、有機的 (organic) な時期と危機的な時期がある。有機的な時期には、人々は一体化している。危機的な時期には、人々の機会やニーズを最大化する取り決めが廃れて、制度が進歩の障害となり、人間は自分たちの欲するものが実際に得ているものと違っていると考えるようになる。そのとき、自らが閉じ込められている殻を打ち破る新しい精神が登場する (FIB, pp. 116-117)。

危機的な時期は、破壊が建設に優越する時期である。それはサンシモンにとって望ましくないことであったが、とはいえそれを避けることはできないのである (FIB, p. 117)。

さて、フランス革命は、長きにわたる苦しい時期の最後に起こった。産業や商業が発展し、経済が変化していたにもかかわらず、統治する者はそのことにほとんど注意していなかった。フランス政府は、他の国家と同じく、変化に応じて前進してはいなかった。その結果として、財政は破綻した。そのときまでに実権を握っていた第三階級は、妥協する必要はないことに気づいた。自分たちは権力を握っている。あとはそれを使うだけである。話し合いの必要はない。こうして革命が起こった (FIB, pp. 118-119)。

要するに、サンシモンはフランス革命を、階級意識に目覚めた中産階級の勃興として解釈した。中産階級は、いくつかの単純なルールを一掃すれば、自分たちに相応しい地位を手に入れることができる。自分たちの肩にのしかかる、古くからの階級（聖職者、貴族、軍隊）の完全な排除である。なお、法律家たちは、新しいブルジョワジー（中産階級）のための標語を提供した——ただし、バーリンに言わせれば、いかなる標語もやがて時代遅れになるのだが。ブルジョワジーのための標語は、「すべての権力を人民へ」、「人間の自由」といったものである。これらは、彼らが敵対していた反動主義者たちの標語と同じくらい空虚なものであった。ブルジョワジーたちが頼ることができたのは法律家だけだったので、法律家が革命のパンフレットを書き、ブルジョワジーが権力を握った。しかし、革命は失敗した。実を言えば革命は、新しい人間によって、すなわち偉大な新しい実業家や新しい銀行家 (Bankers) ——近代世界に属する人々——によって行われるべきであった (FIB, pp. 119-120)。

バーリンによると、ここにおいて、サンシモンは最も独創的で洞察に満ちた考えを提示する。すなわち、歴史的にみると、時代によって権力の配分のされ方は異なるが、中世において権力が配分されたのは、君主であり、軍人であり、

僧侶であつた。今日(サン＝シモンの時代)では、権力が配分されるべきなのは、科学者、実業家、銀行家、専門家である——すなわち、科学と産業を象徴する人々である。サン＝シモンはとくに、銀行家の重要性にこだわっていた。彼は歴史との類推で語るのであるが、それぞれの時代に社会を統一するものが存在する。彼の時代においては、それは銀行であつた。信用取引は、全員をまとめる偉大な普遍的力だとされる(FIB, pp. 120-121)。

さて、サン＝シモンは自由に対して激しく敵対的であつた。自由は滑稽な標語である。自由は常に組織を破壊する。自由は常に消極的(negative)なもの、すなわち外側からの圧力に反対するものである。しかし、全員が進歩的である進歩的な体制では、抑圧は存在せず、抵抗する相手も存在せず、城門を破壊するための槌を使う必要もない。自由は常に、物事を吹き飛ばすダイナマイトのようなものであるが、破壊的な時代と対比される建設的な時代には、ダイナマイトはいかなる目的のためにも用いられてはならない。よつて、個人の自由は危険であり、抑圧されねばならないのである(FIB, p. 126)。

サン＝シモンは平等に対しても敵対的であつた。平等は、合理的な政府によつて秩序づけられた世界とは無縁の虐げられた大衆による、愚かな要請なのである(FIB, p. 126)。

サン＝シモンにとつて、必要なのは自由や平等ではなく、博愛である。というのも、すべての人間はまさに同胞だからである。こうして彼は、新しいキリスト教の創設に向かう。すなわち、晩年の彼は、技術だけでは知ることができないものが存在しており、それを知るためには狂信的教団(cult)が必要であるとした。キリスト教の教会は、人間の悪しき本能を制御すると考えられているが、信仰が廃れてしまうと崩壊するだろう。そこで、新しい宗教を、時代の要請に応える信仰を作らねばならない。彼は明確なことを語っていないが、何よりも結社と愛が重要であるとしている。実際、サン＝シモンの党派(宗教的党派)の指導者は、サン＝シモンの死後に、「あなたは私の一部であり、私はあなた

の一部である」と述べた。その党派の構成員は特製のチュニツク（制服）を着ていたが、そのチュニツクは一人を着ることができず、背面の留め金を仲間に向けてもらう必要があった（FIB, pp. 126-127）。

サン＝シモンは死の床で、弟子たちに対して、互いを愛し、助けあうようにと語っていた。さらに、自分の人生を一つの考えに集約するならば、それは、すべての人間に自分たちの能力を最も自由に発展させることである、とも述べていた。しかしながら、サン＝シモンにとって自由は何のためにあるのか（FIB, p. 129）。

バーリンによると、サン＝シモンはこの問いにかんして不気味なことを言っている。すなわち、サン＝シモンは、自分の思想が誰によって利用されるかについて、そして、それがいかに暴虐的に利用されるかについて、気にしていないというのである。ナポレオンであるうが、神聖同盟であるうが、ルイ一八世であるうが、彼は無関心であった。彼はさらに以下のように述べている。自由にかんする議論は、中産階級を大いに惹きつけたけれども、それより下位の階級に対しては冷淡である。なぜなら、現在の文明状態では、権力を用いても、下位の階級には影響を与えることができないからである。下位の階級とは、最も貧しい階級のことであるが、その階級の人々は自由には関心がない。その階級の人々が欲しているのは、議会でも、自由でも、権利でもない。それらはブルジョワジーが欲するものである。下位の階級が欲しているのは靴である。自由ではなくパンや靴を——これはレーニンやスターリンに至る、非情なる左派の常套句となった。そしてこれは、寛大で、人間主義的で、高貴なサン＝シモンに遡ることができるのである（FIB, pp. 129-130）。

七 ド・メストル

バーリンは最後に、フランスの思想家・外交官であるド・メストル (Joseph de Maistre) を取り上げる。

バーリンによると、ド・メストルは恐ろしい人であった。それは、本人ではなく、彼が書いた内容が恐ろしいのであった。彼はサルデーニャ国の外交官としてロシア (サンクトペテルブルグ) にいたので、彼が最も活躍した時期に直接会った人は少なかった (FIB, p. 131)。

ド・メストルの任務は、彼自身の自己理解によれば、一八世紀が作り上げたすべてを破壊することであった。バーリンはこのことを、ド・メストルの経歴を通して説明している。ド・メストルは、当時はピエモンテ州サラデーニャ王国の一部であった、サヴォワのシャンベリで生まれた。フランス革命の勃発時に、彼は既に三〇歳を超えていた。彼は、革命を経験した他の人々 (例えばサン＝シモン、シラー、ヘーゲル) と同じく、革命に激しく反対した。彼はジャコバン派の暴力を終生忘れなかった。その暴力は彼を、フランス革命を作り上げた力と関連するすべてのものへの執念深い敵対者にした。すべてのものとは、自由主義的、民主主義的、高尚なものすべてであり、知識人、評論家、科学者と関連するすべてである (FIB, p. 133)。

バーリンによると、ド・メストルは、一八世紀の合理主義を容赦なく攻撃した。彼は、「一八世紀の哲学者たちの天上の街」を破壊しようとした。それを地上に引きずり落とし、根こそぎにしようとしたのである (FIB, p. 136)。

ド・メストルの根源的教説はこうである。自然は野蛮である。自然の光景は殺戮と破壊である。一八世紀の人間は、自然が何であるかを発見するために、形而上学や、論理学や、幾何学さえも参照した。それらは自然についてのわれわれの知識の源泉ではない。彼が言うには、本を読んではならない。自然を、われわれ自身を見よう。歴史を、そして動

物理学を研究しよう。それらこそが、自然への真の先導者である。では、われわれは何を見ればよいのか。ド・メストルは、暴力や暴力的な死に言及している。彼はさらに、人間は衣食を得るために、自分を守るために、殺すのであるとも述べている (HIB, pp. 137-138)。

もちろん、人間は愛するために生まれた。しかし、兵士は、自分の家では優しく徳があつて神を敬い礼儀正しいが、戦場では相手の兵士を、自分と同じくらい罪のない相手の兵士を、躊躇なく殺すのである。ド・メストルが言うには、戦争はある意味で神聖である。なぜなら、それは世界の摂理 (the law) だからである。もしもあなたが、なぜ人々が特定の仕方で振る舞うのかを理解したければ、あなたはその答えを非合理的な領域に見出さねばならない (FIB, pp. 138-139)。

ド・メストルは戦争の光景に魅力を感じている。彼は、戦場について考えてみようと言っている。人々が思い描く戦場は、計画された仕方で物事が起こる場所である。司令官は命令し、戦士は行進し、武器の優劣や将軍の巧みな戦術によつて勝敗が決する。しかし、これはまったく正しくない。実際の戦争について見てみよう。もう一度繰り返し、書物ではなく生 (the) に注目しよう。動物学と歴史がド・メストルの師なのである。戦場に到着したとき、あなたは秩序ある戦いや、戦略の遂行を目にしない。あなたが目にするのは、恐ろしい雑音、混乱、殺戮、死、廃墟、負傷者の悲鳴、死にゆく者のうめき声である。将軍は勝っているか負けているかが分からない。誰も分からない。勝利は合理的計算によつてではなく、精神力 (moral force) によつてもたらされる。自分たちは勝っていると感じる人々によつてもたらされる。非合理的な内的確信によつて勝利がもたらされる。戦っているときは、計算は役に立たない。勝利は心理的にもたらされる。信念の活動によつてもたらされるのである (FIB, pp. 139-140)。

なお、バーリンによると、トルストイは『戦争と平和』において戦場を描写するときに、ド・メストルの著述に忠実

に従って来た (FIB, p. 140)。

さて、人間は本来的に悪意があり、邪悪で、臆病で、悪である。教会やキリスト教が、原罪について述べたことは、人間本性の真なる心理学的洞察である。人間は互いに涙することもある。しかし、ド・メストルは完全に同時代に敵対していた。彼は人間を、自らを破壊するものとみなした。彼は人間本性を、根源的に自己破滅的なものと捉える。人間本性を、強制しコントロールすべきものと考えるのである (FIB, p. 141)。

一八世紀の主要な観念は、社会は、できるだけ幸福で自由に暮らしたいと考える人々が互いに承認し合うことよって作られる、というものである。この観念を、ド・メストルは根源的かつ感情的に否定する。彼が言うには、社会はどのように作られていない。社会は自己犠牲の上に作られている。なぜ兵士が戦場に行くのか。その理由を兵士は知らない。戦争が起これば、無実の人間は虐殺され、多数の者が家族のもとに帰らないが、それでも人々は命令に従う。それはなぜなのかを、われわれは答えることができない。それは、その問いが非合理的なものだからである (FIB, pp. 144-145)。

バーリンによると、ラムネー（一九世紀フランスの思想家）はド・メストルの有名な文章にかんして、彼ほど高貴な人物が人生で二つの現実しか知らなかったのは奇妙だ、と述べた。二つの現実とは、犯罪と刑罰である。ラムネーは言う。「彼の全著作は処刑場で書かれているかのようだ」。しかし、バーリンが言うには、ド・メストルの文章は残酷なだけではない。それは彼の確信の表明であり、彼の情熱的で明確な思想と整合的である。彼の思想とは、人間は権威の恐怖に取り囲まれることによってのみ救われうる、という思想である。人間は常に、天地創造の核心をなす恐るべき神秘を思い出さねばならない。終わりなき苦しみによって浄められねばならない。自らの愚かさ、悪意、救いようのなさを知ることで謙虚にならねばならない。戦争、拷問、苦痛は、人間の逃れられない宿命なのである (FIB, p. 149)。

さて、ド・メストルにとって真に魅力的なのは権力である。権力は神聖である。それは生の、すべての活動の源泉である。それは人類の発展の最重要の源泉である。権力が実際にどこにあるのかを理解することは、政治的・道徳的な洞察であり賢慮である。権力に抵抗することは犯罪的な子どもじみたことであり、人間の将来に反しているのである(FIB, pp. 151-152)。

奇妙なことだが、ド・メストルはジャコバン派を認める。すなわち、空虚さがあれば埋めねばならない。王がいなくなれば、その空虚をジャコバン派が埋めねばならない。空虚ができた瞬間に、ジャコバン派が何かをする。少なくとも誰かを殺す。ギロチンを設置して死刑にする。血を流す。ド・メストルは、それは権力の行使であり、社会を統合し、物事を統合するものであるとして、ジャコバン派を認めるのである。ジャコバン派がフランスを一つにし、それを強力な国家にし、外敵に対して抵抗するなら、それは知的なたわごとよりもましなのである。バーリンが言うには、これはド・メストルにおけるファシズム的な著述である(FIB, p. 152)。ある意味で、ド・メストルはファシズムの先駆者ないし唱道者であった。だからこそ彼はバーリンにとって興味深いのである(FIB, p. 153)。

バーリンによると、ド・メストルは、自由を今なお脅かし続けている、最も暴力的で最も破壊的な力の予言者として、感謝されるべきである。すなわち、自由はその支持者だけでなく批判者も必要とするということを、肝に銘じておかなばならないのである(FIB, p. 154)。

おわりに

以上で、バーリンのBBCラジオでの講演『自由とその裏切り』(一九五二年)の内容を整理してきた。以下では、

この講演が、彼のその後の教授就任講演「二つの自由概念」（一九五八年）における自由論（二つの自由概念の区別）および価値多元論を準備したもののか、という問題について検討する。

まずは、『自由とその裏切り』が「二つの自由概念」における自由論（積極的自由と消極的自由の区別）を準備したのか、という問題について考えてみよう。

『自由とその裏切り』を読むと、積極的自由と消極的自由という二つの自由概念の区別は出てこない。ただ、「(西ヨーロッパの思想家たち)が自由によって意味していたのは干渉がないことであった——それは根源的に消極的な概念(negative concept)である」という表現はみられる。さらにそれはJ・S・ミルの考えとして紹介されている(FIB, p. 52)。よって、『自由とその裏切り』には、二つの自由概念の区別が先駆的に提示されている。なお、『自由とその裏切り』と同年の講演『ロマン主義時代の政治思想』所収の「二つの自由概念」（一九五二年）——「二つの自由概念」（一九五八年）とは別——では、積極的自由と消極的自由の区別が示されている。

次に、『自由とその裏切り』が「二つの自由概念」における価値多元論を準備したのか、という問題について考えてみよう。

『自由とその裏切り』には、価値多元論にかんする議論は直接には出てこない。しかし、エルヴェシウス、ルソー、ヘルダー、ヘーゲルは、一元論的な議論を行っている。バーリンは、彼らの一元論的な言説を検討することによって、価値多元論を擁護するための準備作業を行っているように思われる。なお、サン＝シモンは一元論的な議論は行わないが、友愛を強調する際には一元論的と言えるかもしれない。ド・メストルにかんしては、一元論的な合理主義ではなく、多元論的な非合理主義の側に立っているように見受けられる。バーリンによると、トルストイはド・メストルを読んでいたが(FIB, p. 140)、バーリンは著書『ハリネズミと狐』⁽⁵⁾（一九五三年）で、トルストイとド・メストルを比較しながら

ら、一元論と多元論について論じている。

さて、『自由とその裏切り』（一九五二年）は、その後の「二つの自由概念」（一九五八年）を準備したかという点でも重要だが、その内容自体が興味深い。『ロマン主義時代の政治思想』（一九五二年）はアメリカの大学での講演であったが、その内容自体が興味深い。『自由とその裏切り』は、BBCラジオでの講演であり、一般の人々を対象としている。同年に行われた二つの講演であるが、後者は分量が抑えられ、エッセンスが抽出されている。さらに、先述のように、『ロマン主義時代の政治思想』のサンシモンやド・メストルにかなする箇所（講演原稿）は失われているが、『自由とその裏切り』でその内容を補うことができる。その意味で、二つの講演の内容は重なっているけれども、後者には独自の意義が存するのである。

(1) Isaiah Berlin, *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, edited by Henry Hardy (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002). 一九五二年にBBCラジオで講演がなされたときの表題は「Six Enemies of Human Liberty」であった。

(2) Isaiah Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*, edited by Henry Hardy (London: Chatto & Windus, 2006). 同書の内容については以下で検討を行っている。拙稿「バーリン自由論の源流——『習作 (forso)』としての『ロマン主義時代の政治思想』（一九五二年）」同志社法学六八巻二号（二〇一六年）、拙稿「バーリン自由論の形成——ルソーとカントの解釈をめぐって」角田猛之・市原靖久・亀本洋編著『法思想の現代的諸問題（竹下賢先生古稀記念論集）』（晃洋書房、二〇一六年刊行予定）、および拙稿「バーリン『二つの自由概念』の原型」中村浩爾・桐山孝信・山本健慈他編『社会変革と社会科学——時代と対峙する思想と実践』（昭和堂、二〇一六年刊行予定）。

(3) Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", in Isaiah Berlin, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, edited by Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002). 生松敬三訳「二つの自由概念」小川晃一・小池鍾・福田敏一・生松敬三共訳『自由論』（みすず書房、一九七一年）。(4) バーリンによる二つの自由概念の区別と、彼の価値多元論については、さしあたり拙著『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）を参照。

(5) Isaiah Berlin, "The Hedgehog and the Fox", in Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, second edition, edited by Henry Hardy (London: Penguin

バーリン『自由とその裏切り』（一九五二年）を読む

同志社法学 六八巻三号 一三三（一九四一）

バーリン 『自由とその裏切り』（一九五二年）を読む

同志社法学 六八卷三号

一三四（九四二）

Classics, 2008）・河合秀和訳『ハリネズミと狐——『戦争と平和』の歴史哲学』（岩波文庫、一九九七年）。