

アイザイア・バーリンのナショナリズム論

濱 真一郎

はじめに

- 一 バーリンのナショナリズム論
 - 二 ナショナリズムの創始者としてのカント
 - 三 ナショナリズムと承認の探求
- おわりに

はじめに

英国の思想史家であるアイザイア・バーリン (Isaiah Berlin) は、二つの自由概念の区別 (積極的自由と消極的自由) および価値多元論を提唱したことで名高い⁽¹⁾。彼は更に、二十世紀の早い段階からナショナリズムについて論じたことで

アイザイア・バーリンのナショナリズム論

同志社法学 六九巻五号

六五 (二六四三)

も知られている。

バーリンのナシヨナリズム論をみると、それが彼のロマン主義研究に裏づけられていることがわかる。すなわち、ドイツ人は、十七世紀のフランスに対する敗戦、政治的な分裂、経済的破綻、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。⁽²⁾ 思想的には、カントが、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とした。⁽³⁾ フイヒテは、カントのこの考えを独自のものへと変えていく。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) ⁽⁴⁾ である。それは巨大で神聖な自我である。フイヒテは次第にこの自我を、自然、神、歴史、さらには民族 (a nation) ⁽⁵⁾ と同一化することになる。

なお、バーリンはヨーロッパのことだけを見ているわけではない。彼はインドの詩人タゴールの著作を踏まえて、インドが、ナシヨナリズムの一要素である「承認の探求 (search of status)」⁽⁶⁾ を求めているという議論をしている。

それでは、本稿の概要を確認しておこう。第一章では、バーリンのナシヨナリズム論の基本枠組みについて確認する。第二章では、コスモポリタニズムを擁護したはずのカントが、ナシヨナリズムの知られざる起源であるという、バーリンの理解について検討する。第三章では、タゴールにかんするバーリンの議論を手がかりとして、承認の探求としてのナシヨナリズムについて考察する。

一 バーリンのナシヨナリズム論

1 二つのナシヨナリズム

バーリンはナシヨナリズムを二つに区別している。ここでは彼がガールズと行った対談「ナシヨナリズムの二つの概念」⁽⁷⁾に注目しよう。対談が行われたのは一九九一年である。

ソヴィエト連邦の崩壊によって、いくつかの危険な徴候が出てきた。危険な徴候の一つはナシヨナリズム間の激しい衝突のことである。バーリンはこれを、「曲げられた小枝 (bent twig)」としての傷ついた民族精神 (wounded Volksggeist) として表現している。強く曲げられた小枝は、激しい勢いで跳ね返ろうとする。旧東欧およびソ連においては、これまでの抑圧によって受けた傷がナシヨナリズムを生み出した。抑圧や屈辱の時代の後には、解放された民族 (nations) およびその指導者による暴力的な反動や民族の誇り (national pride) の暴発が起こりやすく、しばしばそれは攻撃的な自己主張に形を変える。⁽⁸⁾

さて、バーリンは「曲げられた小枝」としてのナシヨナリズムに対して、非攻撃的なナシヨナリズムが存在するとしている。彼は、その觀念の源泉はヘルダーにあるとする。帰属という觀念を發明したのもヘルダーであった。飲食や、安全や移動の自由などと同じく、人は集団に帰属するニーズを有する。このニーズが満たされないと、人は他者から切り離され、孤立し、望みを失い、不幸になる。望郷の念は、あらゆる苦悩のなかで最も崇高なものだとヘルダーは言っている。人間であるということは、どこかを自分自身の故郷としてそこにくつろぐことができる、という意味である。⁽⁹⁾

ヘルダーによれば、どの集団もそれ自身の民族精神 (Volksggeist or Nationalgeist) をもっている。文化的生活の全体は、特定の伝統の流れのなかで形成される。この伝統の流れは、ある集団の成員だけが共有する集合的な歴史の経験

から生まれる。⁽¹¹⁾

ヘルダーの民族 (the nation) の観念は徹底して非攻撃的なものであった。彼は、文化的な民族自決 (cultural self-determination) 以上のものを要求しなかった。彼は、ある国民 (people) が他の国民に優越するという考えを否定した。民族文化 (national cultures) は多様であり、すべての民族文化は互いに平和的に共存できる。それぞれの文化は等しい価値をもち、それぞれの位置を有している。⁽¹²⁾

さて、バーリン自身は二つのナシヨナリズム (「曲げられた小枝」としてのそれと、非攻撃的なヘルダーのそれ) にかんして、ヘルダーの考えを擁護するのであるうか。おそらく、それに共感を有しているだろうが、答えは簡単ではない。すなわち、バーリンによると、ヘルダーの言う諸文化は、惑星 (Planets) ではなく、衝突することのない星 (stars) であって、そこには文化帝国主義を彷彿とさせる太陽はない。(この対談が行われた) 二十世紀末に、ヘルダー的な見方が現実のものとなる可能性が、歴史の実際からしてほとんどないことを、バーリンは認めている。⁽¹³⁾

なお、バーリンはヘルダーと同じく、コスモポリタニズムに実質があるとは考えない。人々は何らかの文化に帰属することなしには、自らを実現できない。人々は、たとえその文化に反抗し、その形を完全に変えたとしても、それでもやはり伝統の流れに帰属しているものとされる。⁽¹⁴⁾

さて、対談者であるガーデルズは、バーリンに対して、文化多元主義 (cultural pluralism) の主唱者であるヴィーコやヘルダーは、(バーリンにとって) 未来の哲学者ということになるかと尋ねている。バーリンは、誰もが、ある程度まで多様な価値のおかげをこうもっているという意味で、その通りだとしている。古代から中世、十七、十八世紀の啓蒙時代に至るまで、統一こそが重要な価値であった。一 (one) が真理であり多 (many) は誤謬であった。多様性はロマン主義の運動によってはじめてもたらされた新しい価値であった。バーリンが多様性の使徒と考えているヘルダー

やヴィーコは、この運動において重要な役割を果たした。それ以来、多様性、多元論（価値の多元論も含む）、誠実さなどが、価値であると考えられるようになった。いったん生活様式の多元論が受け入れられて、両立がたいさまざまなものの考え方が受け入れられるなら、しかも、両立がたいさまざまな見方が互いに尊重されるなら、それらがみな一つの巨大な軍靴によって踏みじられて均質化されるなどということは、およそ考えられなくなるだろうとされる。¹⁵⁾

2 「曲げられた小枝」としてのナシヨナリズム

以上で、バーリンが区別する二つのナシヨナリズムについて確認した。さて、バーリンはナシヨナリズムについて論じる際に、先述の「曲げられた小枝」という表現を用いている。ここで、彼の論文「曲げられた小枝」⁽¹⁶⁾（一九七二年）に注目しておこう。

十九世紀の社会理論家や政治理論家は、ナシヨナリズムが自分たちの時代の支配的運動になるとは考えなかった。同世紀の後半になれば、ナシヨナリズムは徐々に弱くなると考えられた。なお、バーリンは「民族の一体性（national identity）」の意識と「ナシヨナリズム」とを区別している。すなわち、民族の一体性は、社会意識と同じくらい古くから存在している。それに対して、ナシヨナリズムは、部族感情（tribal feeling）ないし外国人嫌いとは異なり、古代や古典の時代にはほとんど存在しなかった。¹⁷⁾

バーリンによると、ナシヨナリズムのはじまりは十八世紀初頭にまでさかのぼることができる。それは東プロイセンで生まれ、成長した。当地の哲学者ヘルダーの思想は、人間の基本的ニーズのなかで、食物や生殖やコミュニケーションといった要素と並んで、集団に帰属するニーズがある、というものであった。¹⁸⁾

ナシヨナリズムとは、通常であれば寛容で平和的なものでありうる民族意識（national consciousness）が、燃え上

がった状態のことである。そうした状態は、傷や、集団的な屈辱によって引き起こされる。こうした形態のナシヨナリズムは、ドイツの（統一される以前の）領邦 (lands) で起こった。なぜなら、それらの領邦は、西ヨーロッパの大いなるルネサンスの周辺に取り残されていたからである。十六世紀の後半は、大いなる創造の時代であり、イタリアでは文化が栄え、フランス、イングランド、スペイン、低地地方（ベルギー、オランダ、ルクセンブルグ）でも創造的な活動が行われた。それに対して、ドイツの都市や公国 (towns and principalities) は、ウィーンやその他の帝国の力によって支配されており、総じて鄙びていた。もちろんドイツでも、建築やプロテスタント神学については優れていた。しかし、三十年戦争のひどい荒廃は、ドイツとそれ以外のヨーロッパ各国との文化的裂け目をさらに大きくした。誇り高き隣人たちの軽蔑のまなざしや、見下すような寛大さは、ドイツの個人や社会が被った最もトラウマ的な経験である。

ドイツ人の反応はしばしば、自分の実際の（あるいは想像上の）美德の病的な誇張や、他のヨーロッパ諸国の誇り、幸福、成功に対するルサンチマンや敵意として現れた。これはまさに、西欧 (the West) に対する、とくにフランスに対する、十八世紀におけるドイツ的感情の特徴であった。⁽¹⁹⁾

フランスは西欧世界を、政治的、文化的、軍事的に支配した。屈辱を加えられ敗北したドイツの人々は、とくに伝統的、宗教的、経済的に遅れた東プロイセンの臣民たちは、フリードリッヒ大王が連れてきたフランス人の官僚にじめられて、「曲げられた小枝」のように反発し、自分たちが劣っていることを認めようとしなかった。ドイツの人々は自らの性質が、自分たちを苦しめる者たちのそれよりも優れていると考えるようになった。自分たちは、深遠な内なる精神生活を送り、奥ゆかしい謙虚さを有し、真なる価値を私心なく追求している。対するフランス人は、世慣れて、成功を収めており、見た目が麗しく、洗練されているが、心がこもっておらず、道徳的に空虚である。⁽²⁰⁾

以上の考えはドイツのロマン主義者の著作に多くみられた。その後にはロシア、中欧諸国、ポーランド、バルカン半

島諸国、アジア、アフリカの、民族精神 (the national spirit) の目覚めが続いた。これらの諸国の著作によれば、劣った国民 (Peoples) の実際の (あるいは想像上の) 豊かな歴史的過去は、もつと豊かな未来を約束してくれる。もしも豊かな歴史的過去がなければ、逆に、何もすることが楽観主義の根拠となる。すなわち、われわれは今未発達で貧しく、野蛮でもあるが、われわれのこの後進性こそが、われわれの若さや、尽きることのない力のしるしである。われわれは将来の相続人であり、年老いて衰退した民族 (nations) は、今日では優越しているが、今後は望みがないのである。この救主的な主題は、ドイツ人によって強く唱えられて、次にポーランド人やロシア人によって、その後は、歴史のドラマのなかでまだ役割を果たしていない (しかし、すぐに果たすことになる) 多くの国家 (States) や民族 (nations) によって、唱えられることになる。⁽²¹⁾

ナシヨナリズムの勃興は、今日では世界的な現象である。カナダ、パキスタン、ウエールズ、ブルターニュ、スコットランド、バスク地方で、激しいナシヨナリズムが登場するなど、十九世紀の誰が予想できたであろうか。これは外国の統治からの解放の自動的な心理的付属物だと言われるかもしれない。しかしこれは、「曲げられた小枝」理論に基づけば、民族の特徴 (national characteristics) を有する社会の抑圧ないし屈辱に対する、自然な反応なのである。⁽²²⁾

3 ナシヨナリズムはなぜ無視されたのか

では、ナシヨナリズムの発展の可能性はなぜ無視されたのか。バーリンはその問いに、「ナシヨナリズム——過去の無視と現在の興隆」⁽²³⁾ (一九七九年) で答えようと試みている。

バーリンによると、十九世紀から二十世紀初頭にかけての自由主義的な合理的思想家の想定では、自由民主主義が、人間を組織するための最も満足のいく様式であると考えられた。国民国家 (the nation State) は少なくとも歴史的に

は今後、独立した、自己統治する人間社会の通常の形態となる。最後には、複数の民族からなる帝国 (the multinational empires) が、その構成要素 (それぞれの民族) に解体されたら、共通の言語、共通の慣習、記憶、世界観によって統一されたいという人々の熱望が満たされることになる。さらに、帝国から解放され、自己決定することになった複数の国民国家 (マツツイーニの若きイタリア、若きドイツ、若きポーランド、若きロシア) からなるヨーロッパ社会 (a society) が現出する。それらの国民国家は、攻撃的なナシヨナリズムによってではなく、汚れなき愛国心によって鼓舞されているがゆえに、平和的かつ調和的に共存することになる。²⁴⁾

以上のように、十九世紀から二十世紀のさまざまな信念は、ナシヨナリズムの興隆を予想できなかった。それはなぜか。バーリンによると、一つにはおそらく、啓蒙された自由主義的な (そして社会主義的な) 歴史家のウィックの解釈のせいである。これはおなじみの考え方である。この考え方によると、一方で、暗い力がある。教会、資本主義、伝統、権威、階層、搾取である。他方で、光がある。それは、以下を求める闘争である——すなわち、理性や知識、人間のあいだの壁の破壊、平等や人権 (とくに労働している大衆の人権)、個人や社会の自由、悲惨さや抑圧や残虐さの縮減、などを求める闘争である。それから、光は、人間の差異ではなく、人間が共通にもっているものを強調するのである。²⁵⁾

しかしながら、バーリンに言わせれば、人間の差異というものには実在している。この差異から発生する民族感情 (national sentiment) は、光と闇、進歩と反動の両側に流れ込んでいる。無視された差異は自己主張し、最終的には画一化を称賛する人々を押しつけて興隆する。理性によって支配された、単一かつ科学的に組織された世界システムという理想は、啓蒙主義の綱領の核心であった。しかし、啓蒙主義者であるカントは、非合理性を批判したけれども、「人間性という曲がった材木からはまっすぐなものは生まれぬ」と述べた。彼の述べたことは馬鹿げたこと (absurd) ではなかったのである。²⁶⁾

さて、バーリンによると、ナショナリズムの興隆を予言できなかったもう一つの理由がある。十九世紀および二十世紀初頭の思想は、驚くほどヨーロッパ中心的存在のようにみえる。最も想像力に富み、最も急進的な思想家であっても、アジアやアフリカでのナショナリズムの発生を予想できなかった。彼らの考えでは、アジアやアフリカはあまりに遠くで抽象的だったのである。アジアやアフリカはヨーロッパ人が面倒をみるものと考えられていた。このほとんど普遍的なヨーロッパ中心主義は、少なくとも部分的には、反帝国主義だけでなくナショナリズムの大いなる拡大がまったく予想されなかったことを、説明するであろうとされる。⁽²⁷⁾

二 ナショナリズムの創始者としてのカント

1 ナショナリズムとカント

以上で、バーリンのナショナリズム論の基本枠組みを見てきた。さて、本稿の「はじめに」でも確認したように、バーリンのナショナリズム論はロマン主義研究と関連している。彼によると、カントの自律という理念は、ロマン主義の時代に、彼の忠実でない弟子であるフィヒテによって、民族 (the nation) の自律ないし国家 (the State) の自律という概念に転換されたのである。以下では、バーリンの「ナショナリズムの知られざる起源としてのカント」⁽²⁸⁾ (一九七二年) について見ていこう。

* 以下では、バーリンの「ナショナリズムの知られざる起源としてのカント」(Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism) を Kant と略記し、参照する際に本文中に頁数と共に記す。

バーリンによると、一見すると、民族性 (nationality) の観念と、ケーニヒスベルグの偉大な哲学者 (カントのこと) の良識ある、合理的で、自由主義的な国際主義ほど、遠く隔たっているようにみえるものはない。彼の時代の影響力ある思想家のなかで、カントほどナシヨナリズムの勃興から離れていると思われる者はいない。ナシヨナリズムは、その最も穏健な形態では、民族の統一 (national unity) の意識であり、そしてそれは、人間の一つの社会と他の社会との差異や、特定の伝統、言語、慣習の独特さへの、鋭い感覚に根ざしている (Kant, p. 232)。

ナシヨナリズムは、その最も穏健な形態のものであっても、理性よりも感情に由来する。すなわち、人は独特の政治的、社会的、文化的な構造 (texture) に帰属しているのだ、ということの本能的な承認に由来する。ナシヨナリズムを記述する言葉は、通常はロマン主義的で、極端な場合は、暴力的、非合理的、攻撃的である。とくに、二十世紀においては、それらの言葉は残酷で破壊的な抑圧をもたらし、最後には甚大な大虐殺をもたらした (Kant, pp. 232-233)。

カントはその真逆に立っている。彼は、穏健で、合理的な思想をもつ。彼は、古くからの伝統ないし蒙昧主義的な政治的教条主義に基づく、排他主義や特権を嫌悪した。彼は、時間を超越した変わることのない個人の権利を擁護した。カントは、感情主義や、混乱した熱狂を嫌悪した (Kant, p. 233)。

さて、カントの同時代人であるヘルダーは、ヨーロッパにおける文化的 (およびすべての種類の) ナシヨナリズムの創始者であった。ヘルダーは、それぞれの民族的伝統 (national tradition) の独特さや、人間が有機的共同体の一員であることによって得る強さについて語った。彼は、コスモポリタニズム、普遍主義、一つの共同体と別の共同体の差異を押しつづすすべてのものを、嫌悪した。それらは巨大な拘束衣に過ぎないのである。こうしたヘルダーの考えを、カントは、混乱している信頼できない考えであって、理性を感情で代用することであり、未成熟なものであるとした (Kant, p. 233)。

カントは、啓蒙主義の人物であり、啓蒙主義の普遍性ならびに、冷静な理性の光および科学を信じた。理性は、地域的で民族的 (national) な境界を超越するのであり、分別のある人間が自分で検証できることの結論であり、特定の言語や土壌や血の助けを必要としない。カントは不平等を憎んだ。彼は、階層や、寡頭政治や、パターナリズムを、それが慈悲深くても、憎んだ。ドイツの多くの人は、フランス革命を歓迎した。カントも終生それを信じ、人および市民の権利の宣言 (フランス人権宣言) を擁護した。革命が恐怖政治や血の海に墮落したときでも、それを批判しつつも、信じたのである。彼の政治的著作は、自由主義的な合理主義の典型として称賛されている (Kant, p. 233)。

強大なフランスに対するドイツの民族的屈辱 (national humiliation) の感覚による暗い力と、カントの確固とした合理的な普遍主義のあいだには大きな対照がある。しかしながら、バーリンによると、逆説的に、カントの見解とロマン主義的なナシヨナリズムの登場のあいだには、重要な結びつきが存在する。もちろん、カント自身はその結びつきを嫌悪するであろうけれども、その結びつきが存在しないことにはならない。思想は時として、それ自身の生命を宿し、力を獲得する。フランケンシュタインの怪物は、自分を作り出した人物の期待や意図に反して行動し、最後にはその人物を滅亡に追いやった。それと同じく、人間は、とりわけ思想家は、自分の思想の (意図せざる) 帰結に責任を負うことができる。例えば、ヘーゲルの思想が二十世紀にもたらしたことについて、彼に責任を問うことはできない。それと同じく、カントの最も高貴かつ人間的な教説の一つは、彼を驚愕させる経路を通じて、現代の世界に影響を与えている。バーリンはこの影響について検討を行うことになる (Kant, p. 234)。

2 人間の自律の擁護

カントの道徳哲学は、人間は行為する自由 (二つ以上の選択肢から選択する自由) を有する存在である、という確信

によつて基礎づけられている。人間は、自分の行為の作者でなければ、責任を取ることができない。人間が責任を取れないとしたら、道徳は存在しないことになる。道徳が存在するのは、人々が、合理的な（したがって普遍的な）ルールが存在を承認しているからである。合理的なルールはすべての合理的な存在を拘束しており、人々はその合理的なルールに従つて、特定の行為をしたり、それ以外の行為をしなかつたりする義務を有するのである (Kant, p. 235)。もしも被造物 (a creature) が自分で決定できないなら、それは道徳的存在ではない。被造物が法に従わないなら、それは道徳的存在ではないのである (Kant, p. 236)。

人間に固有の能力は、自己統治と自律である。これらは、人間とそれ以外の存在を区別するものである。人間以外は他律の領域にある。自律とは、自分に法を与えることを意味する。すなわち、強制されることからの自由、自分が抑制できないものによつて決定されることからの自由、である。他律はその逆である。それは、自分の外部の何者かによつて命じられる法則に従うことである。外部とは、例えば、因果関係が支配する物質世界や、自然科学の領域のことである (Kant, pp. 236-237)。

人間はそれ自体が目的であり、本人以外の存在の道具ではないというカントの教説は、以下の見解に由来している。すなわち、人間は、ルールの究極的な作者なのであつて、そのルールに自由に従うのである。人間に、自らの合理的性質に由来しないものに従わせることは、人間の価値を下げることである。それは、人間を、子どもや、動物や、物として扱うことである。人間から選択の力を奪うことは、想像できるなかで最も甚だしい権利侵害である。慈悲の気持ちでそうする場合であつてさえも、である。カントの教説はすべてのバターナリズムに反対している (Kant, p. 237)。

3 ナショナリズムの知られざる起源としてのカント

以上で、自律にかなするカントの議論を概観した。結局、バーリンによると、カントの学説の中心には以下がある。すなわち、人間は理性を備えているから、何をなすべきか、いかに生きるべきか、という問いに対する答えに到達することができる。この理性の礎の上には、調和的な合意、平和、民主政、正義、人権および自由が、しっかりと設置されているのである (Kant, p. 241)。

さて、カントには、以上とは異なる別の側面がある。それは、彼が受けたルター主義的、敬虔主義的、反啓蒙主義的な教育に由来している。その側面とは、独立、内向性、自己決定を強調する側面のことである (Kant, p. 241)。

敬虔主義は、メソジスト派の原型であるが、それは十七世紀から十八世紀にドイツの地で生まれた。それはドイツが分裂し、屈辱を受け、政治的無力さにある時期だった。ドイツは三百もの小君主に支配されていた。多くの君主は能力をもたず、確固たる意図も有していなかった。臣民たちはどのような反応をしたのか。それは、古代ギリシアの都市国家がアレキサンダー大王によって支配されたときに、ストア派の哲学者たちがとったのと、同じような反応であった。人々は自らの内なる生へと待避したのである。支配者は私たちの所有物を奪おうとする。そこで、私は、自らの所有物を欲しがらないように自らを鍛える。支配者は、私から、家や家族や自由を奪おうとする。結構だ。私はそれらなしでやっていく。そうすれば、支配者は私に何もできない。私は自分の魂の主人公である。私の内なる生には誰も干渉できない (Kant, p. 241)。

以上の断固たる孤立について、カント自身は穏健な形で論じている。しかし、彼の後継者たちにおいては、それは挑戦的な態度となり、人間の内なる王国を傷つけようとする人々に対する抵抗へと変容した。人は、内なる王国の神聖な価値のために生きているのであり、その価値のために苦しんだり死んだりする覚悟ができています。こうした態度は、口

マン主義の核心に位置している。すなわち、何よりも大事なものは、人は自分の内なる見解に誠実でなければならぬ、ということである。成功や権力や平和や生存のために、その見解を犠牲にしてはならないのである。これは大いなる価値の転換であった。かつて、伝統的な英雄は、成功した人物であり、正解を知っている人物であった。それに対して、(価値の転換後の)新しい英雄は、自分の信念のために命を犠牲にする用意がある人物となった (Kant, p. 242)。

ただし、カントの完全に啓蒙主義的な合理主義が、以上のロマン主義的な立場に至るためには、二つの段階を経る必要がある。まずは第一の段階について。人間が特定の価値のために生きるには、それが普遍的だからではなく、それが自分自身の価値であり、自分の内なる性質を表明しているからである。要するに、今や、自分自身が価値を創造するということになったのである。すなわち、私は価値を発見したのではなく、それを自由に選んだのである。それが私の価値であるのは、私が「私」だからであり、私がそれを自由に選んだからなのである (Kant, pp. 242-243)。

以上の考えは、カントの忠実ではない弟子であるフィヒテの考えとほとんど同じである。フィヒテは、普遍性や理性についても語っているが、ロマン主義の真の父である。彼は言う。私は、何かを受け入れねばならないから、それを受け入れるというわけではない。むしろ、私がそれを意志するから、受け入れるのである。食べ物があるから空腹なのではない。私が空腹だからそれは食べ物なのである。フィヒテの考えのこうした方向性を、カントは恐れた。しかし、そのカントこそが、自律の価値を強調したり、道徳的行為の自分自身による決定を強調したりすることによって、フィヒテの実存主義的な立場を生み出したのである (Kant, p. 243)。

次に、第二の段階 (カントの啓蒙的合理主義がロマン主義的な立場に至る第二の段階) について。ここで最も重要なことは、選択者——すなわち選択する自我——という新しい考えが生まれたということである。カントにとつて、選択者とは個人であった。ところがフィヒテの場合は、選択者とは、時間や経験を超越する活動者ということになる。すな

わち、選択者は、世界精神と同一化されるのである。さて、フィヒテの自我の考えにはさらに大きな変化がもたらされ
る (Kant, p. 243)。

フィヒテは十九世紀のはじめに以下のように主張するようになる。すなわち、真の自我は個人ではない。むしろそれは、集団であり、民族 (the nation) である。彼は民族を政治国家 (the political State) と同一視した。個人は国家 (the State) の要素であり、その一部となる。個人は組織や全体と同一化する。これは、古来のユダヤ・キリスト教的なイ
スラエルの家の、互いが互いの一部だという考えの、世俗版である。こうした集合的自我は、個人の生活形態を決定し、
すべての構成員に意味と目的を与える。それは価値や制度を作り、その権威はその上位者によっては正当化されない。
フィヒテ、ゲレス、ミュラー、アーント (Arendt) は、ドイツやヨーロッパの政治的ナショナリズムの父である。諸国
民 (peoples) は、抑圧されて、曲げられた小枝のように跳ね返り、攻撃的なプライドと自意識を生み出す。こうした
プライドや自意識は、最終的には、燃えるようなナショナリズムと狂信的愛国主義と化してしまう (Kant, p. 244)。

もちろんカントは、以上の考えを、彼の合理的でコスモポリタンの哲学的な出来損ないの副産物として、拒絶する。
しかし、以上の考えの種子はカントにある。その種子は、彼の政治的著作にはなく、彼のより重要な倫理的著作に
ある。彼の倫理的著作は、その断固たる道徳的要請によって、人間の思想に最も深い影響を与えた。すなわち、カン
トの合理的な自我の観念は、(おそらくフィヒテやロマン主義者たちの考えを通じて、) より広範で非個人的な観念に転
換され、大いなる存在と同一化され、すべての思考と行為の究極的権威へと拡大されたのである (Kant, pp. 244-245)。

さて、政治の領域においては、民族 (the nation)こそが、社会生活の真の源泉であり、社会生活の完全な実現と考
えられるようになった。独立し、社会的に発展し、文化的に先進的な社会では、民族の感覚は穩健なものとなった(例
えばイングランド、オランダ、スカンジナビア諸国において)。それに対して、経済的に苦しく、外国に支配された

ような社会ではどうか。ここでは、民族の感覚は、狂信的で暴力的なものとなった。ナショナルリズムは、病的な怒りの形態をとった。それは、誰かによってもたらされた傷の結果である。その感覚は、個人の道徳的自律の観念を、民族の道徳的自律 (the moral autonomy of the nation) の観念へと転換させた。個人の意志は民族の意志 (the national will) となり、個人はそれに従い、それと同一化し、それに基づいて活動せねばならない。ここにおいて、カントの自由な自我という教説は、共同的な意志の観念となった。その中心には民族 (the nation) ないし国民国家 (the nation State) の利益および目的という観念が存するのである (Kant, pp. 246-247)。

バーリンは、以上を引き起こしたのは思想および理論であると言いたいわけではない。思想史においては、単一の物事が何かを生み出すということはない。産業革命、フランス革命、宗教改革によるヨーロッパの統一の分裂、十六世紀後半から十七世紀の屈辱によるドイツのフランスに対する反発——これらすべてが以上を引き起こしたのである (Kant, p. 247)。

しかし、バーリンによれば、思想が果たす役割を軽視してはならない。抑圧されたマイノリティのあいだで民族意識 (national consciousness) が目覚めていくなかで、カントの倫理理論は、ヘルダーやルソーの爆発しやすい教説と混じり合い、恐ろしい爆発を引き起こしたのであった。もちろん、カント自身の考えは、今日のナショナルリズムの病的な発展とは遠く隔たっている。カントはもちろん、他の誰であれ、現代の民族的 (national) な自己愛の勃興——自分が帰属する国民 (people) を熱愛し、他の国民に対して優越感を抱き、自分たちは他の国民を支配する権利があると考え——を、予想できなかったのである。結局、思想は、それが主張することの反対物へと変わることがある。平和の言葉は戦争の武器へ、理性への訴えは制限なき物理的力の称賛へと変わることがある (Kant, pp. 247-248)。バーリンは、このことを、教授就任講演において「思想の力 (the power of ideas)」と呼んでくる。⁽²⁹⁾

三 ナシヨナリズムと承認の探求

1 ナシヨナリズムと承認の探求

本稿の第二章では、カントはナシヨナリズムの知られざる創始者である、というバーリンの議論について検討した。本章では、バーリンの言う、承認の欲求としてのナシヨナリズムについて検討する。具体的には、インドの詩人タゴールにかんするバーリンの講演「ラビンドラナート・タゴールと民族性の意識」⁽³⁰⁾（一九六一年）に注目する。バーリンはこの講演で、承認を得ることの重要性と、そのためには強さ（strength）が必要であるという議論を行っている。

* 以下では、バーリンの「ラビンドラナート・タゴールと民族性の意識 (Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality)」を Tagore と略記し、参照する際に本文中に頁数と共に記す。

バーリンによると、ナシヨナリズムの起源を理解するのが重要である。ナシヨナリズムはしばしば、人間の尊厳の傷つけられた感覚、憤怒の感覚および、承認の欲求 (the desire for recognition) に、由来している。この欲求はまさに、人間の歴史を動かす最大の力の一つである。承認の渴望は、今日では以前よりも大きな力となっている (Tagore, p. 252)。

さて、人間として取り扱われたい、平等者として取り扱われたいという欲求は、現代の社会的および国家的な革命の基礎にある。すなわち、そうした要求は、承認の懇願 (The cry for recognition) の現代的形態を表している。それは暴力的で危険だが、価値があり正しい (Just)。承認は、個人によって、集団によって、階級によって、民族 (nations)

によつて、国家 (States) によつて、自分たちを傷つけて屈辱を加える人々に対する共通感情で結びつけられた多くの人々によつて、要請されている。過去二百年のナシヨナリズムは、これらの感情が入り交じったものである。ナシヨナリズムは、共通の感覚——同じ民族である (a common nationhood) や、同じ人種であることや、同じ文化を有しているという感覚——に加えられた傷の、直接的な産物なのである (Tagore, p. 256)。

最も重要なことに、ナシヨナリズムは、二つの等しく攻撃的な形態のうちの一つをとる。第一は、優越する文化なし民族 (nation) から屈辱を受けるが、それらの文化や民族から学び、追いついて、認めてもらうおうとする形態である。第二は、憤慨する孤立主義をとる形態である。すなわち、自分自身の徳を追求し、それが、敵対者たちの徳よりも優れていると考えるような形態である。後者の形態は、個人ないし民族 (nations) によつて、傷ついた誇りを治癒するために採用される。自分たちの過去や伝統は、外国のそれよりも優秀で豊かなものを含んでいる。外国人に追従するのは不名誉なことであり、自分たち自身の過去に背くことである。われわれは、自分たちの精神的・物質的な健全さを取り戻すために、古代の泉に立ち戻らねばならない。それはかつて、われわれを強大にし、称賛に値するものにし、羨望の的にした泉のことである (Tagore, p. 256)。

バーリンはここでロシアの歴史に目を向ける。同国では十九世紀に、西欧派とスラヴ派のあいだで論争があった。前者 (西欧派) は、科学、世俗主義、理性の進行、啓蒙主義、自由を称賛した。それらは文明の産物であり、文明が最も豊かに花開いたのは西欧 (the West) であった。後者 (スラヴ派) は西欧を、非人間的で、無味乾燥で、偏狭で、法律にこだわりすぎ (リーガリストック) で、俗物根性的だとした。ただし、バーリンによると、西欧派とスラヴ派は同じコインの裏表である。というのも、その両者はいずれも、西欧に対して自らの承認を求めているからである (Tagore, pp. 256-257)。

同様の考えや感情は、ドイツのロマン主義者たちのあいだにも生じた。作家や思想家たちは、同胞の市民たちを感化し、大いなる集合的全体としての民族(the nation)という観念を作り上げた。彼らは、科学的な分析や、計算(calculation)や、「デカルト主義的」な合理主義および個人主義や、「計算すくの民主主義(arithmetical democracy)」や、没落しつつある西欧(ドイツを十七世紀に押しつぶして、十八世紀には屈辱を加えたフランス)を退ける。そして、それらに代えて、直観的で「統合的(synthetic)」な洞察および詩的な感受性を重んじた。独立し、誇り高く、繁栄したイギリスにおいてすら、この雰囲気が強まり、パークやコールリッジによって伝統的理想化および、合理主義の軽視もたらされた。産業革命以前の素晴らしいイングランドおよび古来の宗教へと回帰しよう。こうした雰囲気はヨーロッパの至るところに見られた。これは承認の欲求の一形態である。もしも他国に承認してもらえないとすれば、自分たちの親類縁者によって承認してもらえばよい。これは常に、酸っぱいブドウの一形態である。われわれは彼らが必要としなさい。さらに、われわれは彼らを軽蔑する。なぜなら彼らは破滅に向かう「腐った西欧」だからである(Tagore, pp. 257-258)。

さて、バーリンによると、これと同じような何かが、外国からの支配を脱した新しい諸民族(nations)の態度にも見られる。かつての植民地であった地域の人々は、外国人による最も開明的な支配よりも、身内による抑圧的な統治の方がましだと考えるのである(Tagore, p. 258)。

しかし、自己統治の欲求や、承認の欲求や、社会的・道徳的な平等の欲求は、政治的独立を獲得するだけでは満たされない。なぜなら、外国の文化が自分たち自身に深く刻み込まれており、それがわれわれを侵害したり、われわれを奴隷化したりすることがわかっていても、一度それを知ってしまうと、それを、無傷で完全に取り除くことはできないからである。外国の記憶をすべて追放しようとする、不寛容や、外国人嫌いなどが助長されてしまうのである。結局、

外国から解放された新しい統治者は、以下の問題を抱え込むことになる。すなわち、かつての支配者からの自由を確立しようと試みつつ、かつての支配者が教えてくれた教訓は忘れないようにせねばならない、という問題である (Tagore, pp. 258-259)。

2 タゴールが直面した問題

バーリンはここでタゴールに戻る。バーリンは自分が、英国とインドの關係に詳しくないことを認める。よって、以上で自分が述べたことは、インドにとっては間違っているかもしれないし、無関係かもしれないとする。ただ、自分がタゴールの著作（とくにインドの教育と統一にかんするもの）を読んだ限りでは、彼が直面した問題は、十九世紀のロシアやドイツの批評家や改革者を悩ませた問題と異なっていない。それは、他の国々（二十世紀のアメリカおよびラテン・アメリカ諸国）についても同じである。なぜなら、それらの国々はすべて、長年にわたる外国からの支配によって、自分たちが両義的な立場に置かれていると感じているからである。すなわち、外国の物真似をすると、自分たちの本来の能力を失ってしまうかもしれない。しかし、物真似をやめると、没落してしまうかもしれない。例えば、ドイツ人たちが、ギリシア語およびラテン語の古典、古代ローマ法、および十七世紀フランスの作家たちについて忘れるということとは、考えられないことであった。なぜなら、それらはドイツ人の教育の基礎にあつたからである。ロシアの経験も示唆的である。ピョートル大帝は臣下にトラウマに残るショックを与えた。彼はロシアの壁を壊し、ドアや窓を開け、教育された階層を作り出した。その階層は、非ロシア的な慣習や態度を身につけており、外国語（フランス語）を話し、一般の人々から切り離されていた。一般の大衆は、中世のような貧困状態にあり、無知で、粗野であつた。新しい階層は、半ば外国人のように教育されていた (Tagore, pp. 259-260)。

傷はとても深い。それをどう治すかは、公共心に富み教育されたすべてのロシア人を、二世紀にわたって悩ませてきた。視野の広い人々は、フランスやドイツによる文化的侵害の効果は、それを無視したり、それを排除したりしても元に戻せないと分かっていた。時計の針は戻せない。なぜなら、ロシアは世界のなかで生きているからである。中国のような万里の長城を作ることではできない。勇敢な反動主義者のなかには、まさにこれを主張する者がいた。すなわち、世俗的な教育をやめて、いわゆる進歩をやめて、ロシアを今あるままに冷凍保存するならば、死すべき運命にある西欧の病原菌は消滅する。あるいは少なくとも、その病原菌の活動は鈍くなるだろう。しかし、この方法は、すなわちストア派の聖人の態度（外の世界への通路を塞いでしまう）は、成功しない。古代の文化は現代人を生かし続けるには不十分なのである。そこで、古いものの上に、新しいものを接ぎ木しなければならぬ。これは次善の策だが、外国に由来するものをすべて誤りだとするのは、悲惨な機能不全をもたらしてしまう。ある民族 (a nation) は、成長を続けたいのであれば、自らを珍しい植物として扱ってはならない。その民族は、外気のなかでしか、すべてに共通する公的世界でしか、成長することができない。人は、過ぎ去ったことや死んでしまったことのみを食べては、生きられないのである (Tagore, p. 260)。

バーリンによると、タゴールを読むと、インドが十九世紀末に直面していた問題も、以上と異なるところはない。それから、タゴールの叡智が示されるのは困難な中道を選ぶときである。すなわち、急進的な近代化というスキュラと、高慢で陰鬱な伝統主義というカリユブデイスのいずれにも偏らないという道である（タゴールは西洋寄りだと言う者もあるが、バーリンがタゴールを英文で読む限り、彼は中心に位置している）。問題を誇張しすぎることなく、問題に屈することもなく、しかも両側（左派と右派、西洋派と伝統派）からの軽蔑や脅しに直面しながら、真理を探すこと。これこそが、バーリンにとって、タゴールのたぐいまれなる英雄的行為なのである (Tagore, p. 260)。

それでは、タゴールがとる困難な道とはどのようなものか。(バーリンはここで「イングランド」と表記しているが、文脈的にそれは「英国 (Britain)」を意味すると思われる。) 一方には英国があり、他方には素晴らしいインドの過去がある。タゴールは、英文学が脅威でもあり恩恵でもあることにしつかりと気づいていた。「教育の転換」という論文で、彼は言っている。インドを忘れ、自らを英国人と同一化させる人々は、ヨーロッパ風の服を着て、ヨーロッパの安物のビー玉で身を飾っている未開の族長のようなものだ。これは、トルストイが教育にかんする小冊子で、自分自身を忘れて自分たちの生活とかけ離れた外国の生活に根ざす教育に対して、述べたことと同じである。英米では、英国やアメリカの優れた作家の文学で教育がなされるだろう。英米の優れた文学は、英米の人々の祖先の生活形態について語るだろう。あるいは、オランダ、ドイツ、スカンジナビアの先祖の生活形態についても語るだろう。しかし、それらの生活形態は、ロシアやボヘミアやギリシアの町や村の、ユダヤ人の集落の、シチリアやシリアの小村の、アフリカの草原の祖先の、それぞれの生活形態とは似ていないだろう。タゴールは言う。こうした状況(英文学を通じての英国人との同一化)が起こつたら、教育と生活のあいだの矛盾が深刻になってしまう。そこで、ベンガル語の復活が必要となる。ベンガル語は、彼の同国人のあいだの自然な媒介物なのであり、借りてきた洋服(それがいかに素晴らしくて心地良かったとしても)とは異なる。しかし、同時に、彼は以下も理解している。すなわち、英国へのドアを閉じて、西洋の病を治し、過去に帰ることは、そして西洋の邪悪な贈り物(産業化およびそれがもたらす自然のままの人間の価値の劣化および破壊)を拒絶することは、望ましくないのである (Fagore, p. 261)。

タゴールは、インドの英国との関係が、利益をもたらすけれども陰鬱なものであることを知っていた。英国人は、最初は貿易者として、次に主人としてやってきた。インド人に真摯に尽くした英国人もいたけれども、主人と使用人という関係は両者の性格をねじ曲げた。両者とも他方を、人間(平等者)として承認するのが容易でないと分かった。たし

かにこれは、ヘーゲルの現象学で述べられたことだし、百年後にE・M・フォスターによって別の形で述べられたことである。しかしながら、タゴールはそれでも、英国の特性と英国の達成したことを理解し、それらを称賛した。彼は英国とヨーロッパを、情念に流されることなく判断した。彼の評価は冷静で、厳格で、公明正大 (just) であつた。英国がもたらしたものを、なかつたことにしたり、捨ててしまつたりしてはならぬ (Tagore, pp. 261-262)。

ただし、インド人は、英国人の経験を伝えるための英語表現を用いて、インド人にとっての新しいものを創造することはできない。そのような英語表現は、インド人を束縛してしまふし、インド人の思考と想像力に拘束衣を着せて、不自然な方向へと発展を歪めてしまふ。結局のところ、自由 (独立や、自分自身を世界の平等な市民として理解すること) の第一の要請は、自分自身の声で話すことができる、ということである。他者の経験から導き出された賢いやりかたよりも、自分自身の声でくだらないことを話した方がよい。英国人が確立したことは、優れているが、われわれのものではないのである。タゴールは言う。英語は、大いなる世界に通じる窓である。その窓を閉じてしまふのは、インドにとつては罪である。しかし、窓はドアではない。窓から外を眺めるだけというのは不条理なのである (Tagore, p. 262)。

3 強さを得る必要性

では、他者 (インド人にとつては英国人) に依存しないためにはどうすればよいのか。バーリンによると、強さ (strength) を得ることが必要である。彼はタゴールを引用する。「唯一の真の天の賜物 (gift) は、強さである。それ以外は無意味である」。タゴールは、すべてのリアリストたち (例えばトウキデイデスやマキアヴェツリ) と同じく、無知とユートピア的現実逃避が、真理の感情的言い逃れによって、冷笑主義や残忍性のような破滅的なものになることを、把握している。タゴールは、子どもと神の例を出している。子どもは常に、自分より強い獣から攻撃されている。

そこで、子どもは神に聞いた。「神様、なぜすべての生物が私を食べようとするのですか」。神は答える。「それはしようがないことだ。私がお前を見ると、私もお前を食べたくなる」。タゴールはこの寓話から以下の教訓を引き出している。人は強くなければならない。強くなければ平等も、正義もない。諸国家 (all States) の平等というものは、理想主義的な口先だけのお説教である。現実の人間を前提とすれば、弱者への正義はめったに獲得されない。人間に、人ししか獲得できないような徳を目指させるのではなく、人間が利用できそうな仕方人間を改良することを目指させるしかないのである (Tagore, pp. 262-263)。

以上で確認したように、タゴールによると、人間は承認を求める存在であるが、強くなければ承認を得ることはできない。人は、協定や組織によって強さを獲得せねばならないのであって、相手からの見返りを期待してはならないのである。なお、強さ (strength) ではなく力 (power) へと向かう道もあるが、タゴールはそれを拒絶する。ニーチェ的な善悪の彼岸 (amorality) や暴力は自己破滅的である。なぜなら、それは暴力によって反撃されるからである。この意味において、タゴールはガンディーおよびトルストイに同意する。ただし、彼はトルストイの単純化は受け入れないし、ガンディーの非政治的で非世俗的な目的も受容しない。タゴールにとって、組織とは、ヨーロッパの技術を習得することである。さらに、組織とは、教育されている者と大衆のあいだに橋をかけるために必要なものである。橋が架けられなければ、エリート主義、寡頭政治、抑圧が、さらには大衆の側からの承認を求める叫びが、生み出されるだろう。そうした叫びは、社会構造の破壊や革命的な混乱の前触れである。それらは避けられないかもしれないし、正しいかもしれない。しかし、それは大いなる犠牲を伴うであろう。そこで、強さは、厳格かつ無慈悲に行使されねばならないと同時に、平和的な手段によって追求されねばならない (Tagore, p. 263)。

さて、タゴールの言葉で言えば、英国人が「われわれの自尊心を傷つける」のは、インド人が貧困者だからである。

インド人が強くなれば、英国人とインド人は兄弟となる。インド人が弱いあいだは、脅され、無視され、屈辱を加えられるだろう。これは、ある階層ないし民族 (a nation) の社会的自意識の目覚めである。結局、自分を尊重できる者だけが、他者によって尊重されるのである。よって、自らを解放しなければならぬ。なぜなら、誰も助けてくれないからである。誰かが助けてくれるなら、われわれは自由ではない。英国人は、自分たちはインドに正義をもたらしたと言う。そうかもしれない。しかし、インド人が求めているのは、すべての人間が欲しているものは、他ならぬ人間性 (humanity) である。タゴールに言わせれば、「正義を得るといふのは、パンを求めて石をもらうようなものである。それは珍しくて高価かもしれないが、空腹を満たしてはくれない」。衣食が足りるまではそれは不要である。国際主義は高貴な理想であるが、それが実現されるのは、それぞれの国家が緊張関係に耐えられる程に強くなつてからである (Tagore, pp. 263-264)。

タゴールは、詩人が捉えることの難しいはずの、現実世界の直接的な見方や理解を示した。彼は、底の浅い国際主義は現実的でないとした。人種、共同体、民族 (nations) は常に、境界を打ち破り、自分たちの独特の特性を破壊し、相互の闘争から抜け出し、一つの大きな普遍社会に結合するよう促されている。これは究極的な理想としては申し分ない。この理想は、諸国民 (peoples) がおおよそ等しい力と地位を有している社会とは適合するだろう。しかし実際には、多くの不平等が存在している。よって、引き裂かれ、弱く、屈辱を加えられ、抑圧されている者たちは、まずは集結し、強くなり、解放されなければならない。その次に、自分たちの資源を使って、自分たちの土壌において、自分たちの言語で、借り物でない記憶によって、外国の文化や経済に全面的には依存せずに、相当程度に成長したり発展したりする機会を与えられねばならない (Tagore, p. 264)。

バーリンによると、以上こそが、ナショナリズムにおいて永遠に妥当する側面であり、民族自決 (self-determination)

の唯一の真なる論拠である。すなわち、まずは民族の結びつき (the national links) がなければ、全人類の大きいなる結びつきはありえないのである。なお、その (ナシヨナリズムにおいて永遠に妥当する側面の) 両側には、有力かつ注目される二つの誤謬がある。一方では、飢えた狼がいて、誠実そうな国際主義者の服を身にまとい、羊に向かって、卑劣で破壊的な狂信的愛国主義の害悪を吹き込んでいる。他方では、羊が、病的な切望を口にしていて。自分は狼に食べられて、無駄な戦いはやめて、大いなる統一体に統合された方がよい、自分たちのアイデンティティや、過去や、人間的な主張は失つてもよいのだ、と (Tagore, pp. 264-265)。

タゴールは、その両者のあいだの狭い道にしっかりと立っている。彼は、困難な真理についての自分の見解を裏切ることはない。彼は、過去への情熱的な過度の称賛を批判する。彼は、そうした称賛は、インドを、「柱に縛りつけられた生贄の羊のようだった」過去に結びつけることであるとして、そうした称賛をなす人々を批判する。タゴールに言わせれば、インドの過去を過度に称賛する人々は、反動的で、真の政治的自由とは何かを知らない。というのも、政治的自由という觀念が由来するのは、英国の思想家であり、英国の書物だからである。インドは英国人から離れるべきだが、英国人が指針としている真理からは離れてはならない。なお、この狭い道を進んでいるときに、インドは身内から背中を刺されるかもしれない——テロリストないし融和主義者によって。しかしながら、バーリンの考えでは、それ (背中を刺すこと) は十分な効果をあげないだろう。インド人はとても大人数だし、国土は広大であるから、平和的な圧力によって目的を達成することができるだろう。全員で進んでいけば、最終的には目的を達成できるだろう (Tagore, p. 265)。

バーリンによると、誇張したり極端に走ったりするのはたやすい。おそらく、誇張する人々だけが、その行動や思考で歴史において記憶される。プラトン、アリストテレスでさえ、それから福音書の著作者たちや、マキアヴェッリ、ホ

ツプズ、ルソー、カント、ヘーゲル、マルクスは皆、誇張したのである。ある国 (a country) について、巨大で革命的なイデオロギーを有するべきだとか、すべてを単一の目的に服させるべきだと感情的に唱えるのはたやすい。過去に帰れ、外国の邪悪さから逃避し、自分たちだけの資源で生きよ、誇りをもち、独立し、外国に関心をもつなど言うのは、難しいことではない。インドはそうした声を聞いてきた。タゴールはこれを理解し、それに賛辞を送り、そして、それに抵抗したのである (Tagore, pp. 265-266)。

バーリンによると、タゴールは、長い実り豊かな人生のなかで、社会的・政治的活動よりも、美しいものや真なるものを実現しようと試みていた。これは、自己規律や、例外的な忍耐強さや、誠実さを伴う。社会の問題や、文化の問題や、とくに教育の問題について書くとき、彼は過度の単純化をすることなく複雑な真理について書いた。アメリカの哲学者C・I・ルイスは言った。真理を発見したときに、それが常にもしろいわけではない。しかし、おもしろいことよりも、真理について語る方がはるかに大事である。タゴールはまさに、真理だけを語ったのである (Tagore, p. 266)。

おわりに

本稿の目的は、バーリンのナシヨナリズム論の全体像を確認した上で、ナシヨナリズムの知られざる起源としてカントを位置づけるバーリンの議論と、承認の欲求としてのナシヨナリズムという彼の理解について、検討することであった。最後に、本稿で検討してきた内容を踏まえつつ、バーリンのナシヨナリズム論について若干の検討を行っておこう。十九世紀および二十世紀初頭の思想家たちは、ナシヨナリズムの興隆を予言できなかった。それはなぜか。この問い

について、バーリンは二つの答え(理由)を提示している。彼によると、一つにはおそらく、啓蒙された自由主義的な(そして社会主義的な)歴史家のウィッグの解釈のせいである。この考え方によると、一方には暗い力が、他方には光がある。後者(光)は、人間の差異ではなく、人間が共通にもっているものを強調する。しかしながら、バーリンに言わせれば、人間の差異というものは実在している。この差異から発生する民族的感情(national sentiment)は、光と闇、進歩と反動の両側に流れ込んでいる。無視された差異は自己主張し、最終的には画一化を称賛する人々を押しつけて興隆する。理性によって支配された、単一かつ科学的に組織された世界システムという理想は、啓蒙主義の綱領の核心であった。しかし、啓蒙主義者であるカントは、非合理性を批判したけれども、「人間性という曲がった材木からはまっすぐなものは生まれない」と述べている。⁽³¹⁾

筆者の理解では、バーリンはおそらく以上を認識するがゆえに、コスモポリタニズムを擁護したはずのカントが、知られざるナショナリズムの起源である、という考えを提示している。すなわち、カントは自律という理念を擁護したが、自律の主体はあくまでも人間(human)であり、選択をなす自我は個人であった(Kant, pp. 236-237, 243)。しかし、彼の忠実でない弟子であるフィヒテによると、真の自我は個人ではない。むしろそれは、集団であり、民族(the nation)である。彼は民族を政治国家と同一視した。個人は国家の要素であり、その一部となる。個人は組織や全体と同一化するのである(Kant, pp. 243-244)。さて、経済的に苦しく、外国に支配されたような社会においては、民族の感覚は、狂信的で暴力的なものとなった。ナショナリズムは、病理的な怒りの形態をとった。それは、誰かによってもたらされた傷の結果である。その感覚は、個人の道徳的自律の観念を、民族の道徳的自律の観念へと転換させた。個人の意志は民族の意志となり、個人はそれに従い、それと同一化し、それに基づいて活動せねばならない。ここにおいて、カントの自由な自我という教説は、共同的な意志の観念となった。その中心には民族ないし国民国家の利益および目的

という觀念が存するのである (Kant, p. 247)。

さて、バーリンによると、十九世紀および二十世紀初頭の思想家たちが、ナショナリズムの興隆を予言できなかったもう一つの理由がある。それは、当時の思想家たちが、驚くほどヨーロッパ中心であったからである。最も想像力に富み、最も急進的な思想家であっても、アジアやアフリカでのナショナリズムの発生を予想できなかった。彼らにとつて、アジアやアフリカはあまりに遠くて抽象的だったのである。⁽²⁸⁾

バーリン自身は、ヨーロッパ中心主義に陥らないように、インドの詩人タゴールの著作を踏まえながら、インドにおけるナショナリズムに关する議論を行っている。バーリンによると、ナショナリズムには承認の欲求という側面がある。ここで言う承認とは、人間として取り扱ってもらふ、平等者として取り扱ってもらふ、という意味でのそれである (Tagore, p. 256)。さて、人間は承認を求める存在であるが、強くなければ承認を得ることができない。そこで、人間は、協定や組織によつて強さを獲得せねばならない (Tagore, p. 263)。なお、そうした強さを獲得する際、自分を支配していた国を全否定するのではなく、その国が教えてくれた教訓については、忘れないようにせねばならない (Tagore, pp. 258-259)。結局のところ、引き裂かれ、弱く、屈辱を加えられ、抑圧されている者たちは、まずは集結し、強くなり、解放されなければならない。その次に、自分たちの資源を使つて、自分たちの土壌において、自分たちの言語で、借り物でない記憶によつて、外国の文化や経済に全面的には依存せずに、相当程度に成長したり発展したりする機会を与えられねばならないのである (Tagore, p. 264)。

以上で、本稿で検討した内容を踏まえつつ、バーリンのナショナリズム論について若干の検討を行った。なお、バーリンのナショナリズム論をめぐつては、すでに内外で多くの議論がなされている。⁽²⁹⁾ これらの議論を参照しつつ、彼のナショナリズム論についての筆者なりの見解を提示する作業については、今後の課題としたい。

- (1) Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in Isaiah Berlin, *Liberty*, edited by Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002), 生松敏三訳「二つの自由概念」小川晃一・小池鍾・福田敏一・生松敏三共訳『自由論（みすず書房 一九七一年）』。
- (2) Isaiah Berlin, *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, edited by Henry Hardy (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002), p. 54.
- (3) *Ibid.*, p. 57.
- (4) バーリンの論文を類出する「nation」という用語であるが、訳語を統一する。文脈によって訳し分ける、あるいは「ネーション」と訳出する、という方法が考えられる。訳語としては、民族、国民、国家などがあるだろう。本稿では、訳語を統一すると文脈によって異なる細かいニュアンスが伝わらなくなることを自覚しつつも、「民族」という訳語を用いている。「people」という用語についても、国民、民族、人民などの訳語があるが、本稿では「国民」と訳出している。
- (5) *Ibid.*, pp. 66-67.
- (6) Isaiah Berlin, 'Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality', in Isaiah Berlin, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*, edited by Henry Hardy (London: Pimlico, 1997), pp. 259-266.
- (7) Isaiah Berlin and Nathan Gardels, 'Two Concepts of Nationalism: An Interview with Isaiah Berlin', in *The New York Review of Books*, vol. 38, no. 19 (1991), 斎藤純一訳「ナショナリズムの二つの概念」みすず三七六号（一九九二年七月号）。
- (8) *Ibid.*, p. 19. 邦訳、二二頁。
- (9) *Ibid.* 邦訳、一四頁。
- (10) *Ibid.* 邦訳、一三頁。
- (11) *Ibid.* 邦訳、一三一―一四頁。
- (12) *Ibid.* 邦訳、一四頁。
- (13) *Ibid.*, pp. 21-22. 邦訳、二二頁。
- (14) *Ibid.*, p. 22. 邦訳、二二頁。
- (15) *Ibid.* 邦訳、二二―二三頁。
- (16) Isaiah Berlin, 'The Bent Twig: On the Rise of Nationalism', in Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of*

Ideas, second edition, edited by Henry Hardy (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013). 福田敏一訳「曲げられた小枝——ナシヨナリズムの勃興について」アイザイア・バーリン著、福田敏一・河合秀和・田中治男・松本礼二訳「理想の追求（バーリン選集4）」（岩波書店一九九二年）。なお、ヘンリー・ハーデーによると、バーリンは「曲げられた小枝」という表現を使ったのはドイツの詩人シラーだとしている。しかし、シラーの議論はこの表現と合致している。しかし、実はこれはバーリンの記憶違いである。この表現を用いたのはロシアの社会主義者ブレハノフであったことが、アメリカの思想史家ジョシユア・チェルニスによって明らかにされている。チェルニスはバーリンが論文で引用したことのあるブレハノフの著書から、この表現を見つけ出したのである。なお、ブレハノフはナシヨナリズムの文脈でその表現を用いているわけではなく、むしろHenry Hardy, 'References', in Isiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, second edition, edited by Henry Hardy (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013), note 151 at pp. 197-198. 原書の初版には邦訳がある。田中治男訳『バーリン ロマン主義講義』（岩波書店、二〇〇〇年）、岩波キョクタンクラシックス、二〇一〇年）。

- (17) Isiah Berlin, 'The Bent Twig', *supra* note 16, p. 259. 邦訳 二九五頁。
- (18) *Ibid.*, 邦訳、二九六頁。
- (19) *Ibid.*, p. 261. 邦訳、二九八頁。
- (20) *Ibid.*, p. 262. 邦訳、二九九頁。
- (21) *Ibid.*, pp. 262-263. 邦訳、二九九—三〇〇頁。
- (22) *Ibid.*, p. 267. 邦訳、三〇五—三〇六頁。
- (23) Isiah Berlin, 'Nationalism: Past Neglect and Present Power', in Isiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, second edition, edited by Henry Hardy (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013). 河合秀和訳「ナシヨナリズム——過去における無視や現在の強心」アイザイア・バーリン著、福田敏一・河合秀和編『思想や思想家（バーリン選集1）』（岩波書店、一九八三年）。
- (24) *Ibid.*, p. 443. 邦訳、四三六—四三七頁。
- (25) *Ibid.*, p. 446. 邦訳、四四〇頁。
- (26) *Ibid.*, 邦訳、四四〇—四四一頁。
- (27) *Ibid.*, pp. 447-448. 邦訳、四四一—四四二頁。
- (28) Isiah Berlin, 'Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism', in Isiah Berlin, *The Sense of Reality*, *supra* note 6.

- (28) Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', *supra* note 1, p. 167. 邦訳、二九九頁。
- (29) Isaiah Berlin, 'Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality', *supra* note 6.
- (30) Isaiah Berlin, 'Nationalism', *supra* note 23, p. 446. 邦訳、四四〇—四四二頁。
- (31) *Ibid.*, p. 447. 邦訳、四四二頁。
- (32) 海外では以下の議論があるDavid Miller, 'Crooked Timber or Bent Twig?: Berlin's Nationalism', in George Crowder and Henry Hardy (eds.), *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin* (Amherst, New York: Prometheus Books, 2007). 長谷川一年訳「歪んだ材木か、曲げられた小枝か——バーリンのナショナリズム」思想一〇八七号(二〇一四年); John Gray, *Isaiah Berlin: An Interpretation of His Thought*, with a new introduction by the author (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013), ch. 4. (原書初版の邦訳として、河合秀和訳『バーリンの政治哲学入門』岩波書店 二〇〇九年が参照); Avishai Margalit, 'The Crooked Timber of Nationalism', Richard Wollheim, Berlin and Zionism, and Michael Walzer, 'Liberalism, Nationalism, Reform', in Ronald Dworkin, Mark Lilla, and Robert B. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin* (New York: New York Review Books, 2001). 日本では以下がある。富沢克『「ナショナル問題」再考——「リベラル・ナショナリズム」の理論的基礎に関する考察』同志社法学六三巻一号(二〇一一年)、富沢克『「リベラル・ナショナリズム」の問題圏——「ルソー問題」の視角から』富沢克編著『リベラル・ナショナリズム』の再検討——国際比較の視点から見た新しい秩序像(ミネルヴァ書房、二〇二二年)、森達也「アイザイア・バーリンが語るナショナリズムとシオニズム——J・G・ヘルダーからモーゼス・ヘスまで」政治哲学二二号(二〇二二年)、上森亮「アイザイア・バーリン——多元主義の政治哲学」(春秋社、二〇一〇年)第九章。バーリンのナショナリズム論(とくにシオニズムにかんする議論)に対しては批判的な論議がある。Edward Said, 'Isaiah Berlin: An Afterthought', in Edward Said, *The End of the Peace Process: Oslo and After* (New York: Pantheon Books, 2000), pp. 219-222. 早尾貴紀「ユタヤとイスラエルのあいだ——民族／国家のアポリア」(青土社、二〇〇八年)第七章。