

知識人と権力崇拜

照屋 佳男

一 愛国心と「ナショナリズム」

アイザイア・バーリン (Isaiah Berlin) は、「我々の生きてゐる世界の支配的な問題を理解しない限り、我々自身のものの見方や活動は、我々にとつて、漠たるものにとどまる可能性が高い」といふ注目すべき言葉を発してゐる。「支配的な問題」の一つとして、バーリンが自由の問題を思ひ浮べてゐるのは明白で、自由の問題は、愛国心や「ナショナリズム」と関連を有するといふ点で見逃し得ない重要性を帯びる。そして、自由や愛国心や「ナショナリズム」に関して、理解の仕方に適切さが欠けてゐる限り、我々のものの見方や行動は、我々自身にとつて漠たるものにとどまらざるを得ず、我々とはどのつまり、批判を経てゐない過激な政治的信条や教義、とりわけ反愛国心的信条や教義のとりこに容易になるだらう。

本論は、自由の問題を、愛国心や「ナショナリズム」と結び付けて考察し、一般に知識人が自由や愛国心に対して取る態度が、知識人の権力欲と深い関係を有するといふ事を取り上げる。次に、権力欲が過激な政治的信条と無関係でない事に触れつつ、限界の超出を特徴とする過激主義を、ジョージ・オーウェル (George Orwell) に倣つて「ナショナリズム」と呼び、「ナショナリズム」が破壊性と攻撃性の發揮に明け暮れるのとは対照的に、限界規定を特徴とする愛国心が自由と創造的精神とに通じてゐる事を明らかにする。

先づ、オーウェルの愛国心論と「ナショナリズム」論に触れておかなければならない。愛国心とは、オーウェルによれば、或る特殊としての土地、或る特殊としての生き方への献身の事である。愛国心を抱く者は、そのやうな土地やそのやうな生き方を世界で最良の

ものと信じてゐはしても、さういふ見方を他国民に押し付けようとはしない。「愛国心は、その本質からして、軍事的にも文化的にも、防衛的なものである」²。己れの属する特殊としての土地、己れの信ずる特殊としての生き方を最良のものとして肯定する事は、その土地やその生き方の課する限界を超えないといふ事を必然的に含意し、それはいはば重心が、その土地やその生き方に置かれるといふ事を意味せずにはおかなくなる。このやうに限界規定が行はれ、重心の置き方が決定される場合、自己肯定や自己成就が至高の目標となつてゐるのであるから、自分自身に固有のものしか欲しない、つまり他者に属するものは、土地であれ、物であれ、ものの見方であれ、思想であれ、文化であれ、これを獲得・所有しようと欲しないし、自分流のもの、自分に固有のものは何であれ、これを力強く肯定しても他者に押し付けようとはしないといふのが、愛国心の際立つた表徴となる。愛国心は、あくまでも防衛的なものであり、抑圧性や侵略性とは無縁である。

次に「ナシヨナリズム」だが、愛国心は「ナシヨナリズム」と混同されてはならないと言ふ時、オーウエルは独自のナシヨナリズム観の提示を義務と心得てゐる。「ナシヨナリズムは、権力欲と不可分の関係にある。あらゆるナシヨナリストの一貫した目的は、自身のためではなく、自らの個性をそこに埋め込むべく選び取つた民族やその他の集団のために一層大きな権力と威信とを確保する事である」³とオーウエルは断言してゐる。オーウエルの見方によれば、あらゆる「ナシヨナリスト」の第一の特徴は、自分自身の内

部に、個としての自分を保障するもの、つまり重心を置かないといふ事である。それは、「自分自身のためにではなく」といふ一句によつて明示されてゐると言ふべきで、かういふ「ナシヨナリスト」の権力欲は、自分がその中に重心を置いてゐるところの民族やその他の単位を利するやうに権力や威力を獲得しようと孜孜として奮闘するといふ形で発揮される。注意すべきは、かういふ「ナシヨナリスト」は、知識人である場合が多いといふ事で、知識人の権力欲は、自己内部に重心を置く事をせず、寧ろ自己の外の民族、国（往々にして自民族、自国以外の民族、国）やその他の集団（組織）に重心を置き、そこから必然的に生ずる空ろな自己と、外なる民族や国や組織とを連続させ、その民族や国や組織の威力や権力を己れの威力や権力とし、自己の肥大化を図るのを特徴とする。このやうに「ナシヨナリズム」といふ語の使ひ方が独特である事に関して、オーウエルは次のやうに述べてゐる。

ナシヨナリズムには、私の用ゐるこの語の拡大された意味においては、コミニズム、政治主義的カトリシズム、シオニズム、反ユダヤ主義、トロツキズム、平和主義のやうな運動が含まれる。それは、必ずしも或る政府や或る国への忠誠を意味するとは限らない、まして自分自身の国への忠誠を意味するとは限らない。そして忠誠が捧げられてゐる当の集団が現実存在する事は、厳密には、要事ではさへない。二、三明白な例を挙げると、ユダヤ民族、イスラム、プロレタリアート、白人種などで、それら

はみな狂熱的なナショナリズムの対象となる。しかしそれらが実在するかどうかは大いに疑問とされ得るし、またそれらのどれか一つに関して、普遍的に受け容れられる定義など存在しないのである。⁴

自己自身ではなく、自己の外の或る集団に重心が置かれ、その上、重心の置かれてゐる当のものの実在が疑問視され得るとなると、限界超出は病的な程度にまで達すると見なければならぬが、この限界超出を自由や権力崇拜と結び付けて論ずるのは、意味のあることである。

我々は、オーウエルの説くところを土台にして、重心を自己内部に置いて、自分自身の国に愛情や忠誠が捧げられる時に生じるのは愛国心である、と述べてよいであらう。この場合、自己自身に重心が置かれる事によつて空ろさを免れた自己は、自民族や自国と矛盾しない関係にある、と言へる。一方、重心が自己自身に置かれず、専ら外なる民族や国やその他の単位に置かれる時に生じるのは「ナショナリズム」である。オーウエルの「ナショナリズム」において一番問題となるのは、自己自身に重心が置かれなさいといふ事である。この一点によつて、「ナショナリズム」のおぞましい特徴が露になると考へるオーウエルは、次のやうに言ふ。「ナショナリスト」は、「専ら、或いは主として、威信の競ひ合ひの観点から物事を考へる人間である」と。そして、「ナショナリスト」は、威信の競ひ合ひに寧日もない状態に置かれてゐるので、「その思考は、つねに、

勝利、敗北、屈辱を中心にして展開される」。「ナショナリスト」は、自己自身に重心を置き得ないから、焦燥感を免れない。自己自身に重心が置かれてゐさへすれば、日々を十全に生きる事の一結果として、或る時点でふと競ひ合ひに勝つてゐる事に気づくといふやうな、まつたうな生き方が可能となるのだが、さういふ生き方と全く無縁な「ナショナリスト」は終始、競ひ合ひに囚はれ、虎の威を借る底の肥大化した空ろな自己を、権力欲の亡者として示さざるを得なくなるのである。このやうに自己自身に重心の置かれてゐない状態を「自己欺瞞」と解してもよいのであり、実際オーウエルが「ナショナリズムは自己欺瞞によつて補強された権力欲である」と言ふ時の「自己欺瞞」をそのやうに解するのは、不適切ではないと思ふ。自己欺瞞とは自己自身に対して不誠実である、といふ事でもあるが、この種の不誠実は、オーウエルによれば、市井の名も無き庶民よりも知識階級にはるかに広範囲に認められるのである。更にオーウエルによれば「知識階級の間で支配的な形態のナショナリズムがコミュニティズムであるのは、殆ど言をまたない」のであり、この種の知識人が「自国に対して愛着を覚えるのは異常な事となつてゐる」⁵。そして注意すべきは、この種の知識人が「真に国際的なものの方」を身につけるのも不可能となつてゐるといふ事だ。

既記の通り、重心が自己内部に置かれなさいと知的に不誠実である事とは、同一事であり、重心が自己内部に置かれてゐないといふその事ゆゑに「ナショナリスト」の諸性質、諸傾向の歪みが避け難いものとなるのである。例へば、「ナショナリスト」の行ふ軍事的

政治的予測は、自分が重心を置いてゐる国（外国）や単位（組織）や主義が最終的に勝利を収めるといふ予測に終始せざるを得ない。更に「ナシヨナリスト」においては、次のやうな事、即ち重心が自己内部に先づ置かれ、それと両立する形で自国内にも置かれるといふ事は決して生じないから、例へば「ナシヨナリスト」の発する軍事力の行使絶対反対の声は、軍事力の行使それ自体に向けられるのではなく、自国の、そして自国と価値を共有する国の軍事力行使にのみ向けられるといふ事になり、得てして、「ナシヨナリスト」が民主主義を憎悪し、全体主義を讚美するといふ事態が発生する。序でに言へば、自分が重心を置いてゐる集団や主義に合致しない傾向を有する文学作品を評価の対象にする時など、「文学的観点からして悪しき書物である」などと弾劾し、知的誠実を貫いたつもりになるといふ事も容易に起り得る。

オーウェルの見るところでは、知識人が大抵の場合、「ナシヨナリスト」であるのに対して、名も無き庶民は愛国者であるのだが、オーウェルが力を込めて語るのは、「愛国心の圧倒的な力を理解しなければ、現代世界をあるがままに理解する事は出来ない」といふ事である。すると、愛国心を病原菌のやうに忌避する知識人（「ナシヨナリスト」）は、現代世界の理解に、確実に失敗するといふ事になる。「ナシヨナリスト」は、単に未来予測に失敗するだけではない、真に国際的なものの方を身につける事にも失敗するといふ事になるのだ。

なるほど、理性に基づいてなどゐず、殆ど無意識のうちに抱かれ

る愛国心の生み落すものは、「幻想」と呼ばれるかも知れない。しかし、自己内部や自国に重心が置かれるといふのが、愛国心の第一の特徴である限り、この種の幻想は、「頗る強力な幻想」(very powerful illusions)であるより他はない、そしてさういふいは根源的な幻想なしでは、先回りして言つておくと、創造的精神も発揮されやうがない。

ここで、重心に代置され得る（特殊）といふ語を使つて説明すると、オーウェルが「愛国心は、通常、階級間の敵対意識よりも強いし、いかなる種類の国際主義よりも常に強力である」と言ふ時の愛国心は、（特殊）の刻印を捺されてゐる。その愛国心が、（特殊）から絶縁し、一種の普遍主義と化する時、ロマン主義の場合と同様に、病的で破壊的な性質を帯び、「ナシヨナリズム」と見分けのつかぬものとなる。別言すると、ロマン主義もナシヨナリズムも（特殊）から絶縁しない限り、愛国心に限りなく近接するのであり、（特殊）から離反しないロマン主義が、オーウェルの言ふ愛国心にどれほど相似したものになるかに関しては、トマス・マン(Thomas Mann)の所論が大いに参考になる。マンは、（特殊）を刻印されてゐた頃のドイツ・ロマン主義を取り上げて、「魂の古代性」といふ句を用ゐ、「あらゆる美辞麗句を並べたてる道学者ぶりや理想主義的世界美化の言辞を極度に軽蔑する、誠実さのペシミズム」と呼び、これを肯定的に評価してゐる。「誠実さのペシミズム」は言ひ得て妙である。ペシミズムは限界画定を本質としてゐるのであり、ペシミズムに他ならぬロマン主義には誠実さが宿つてゐる、

とマンは言ふのであるが、このロマン主義が、愛国心である事を妨げるものは何もない。

〔特殊〕から離れる事をしないロマン主義は、「本質的に沈潜であり、(中略) 現実に存在した一切のものを、その固有の権利において、その地方色や雰囲気もろともに、現実主義的に承認する感覚」^[12]である。ここで言ふロマン主義は、限界超出を含蓄する楽観論^{オプティミスム}と呼ばれる権力欲や権力組織や冷静な有能さとは無縁のロマン主義である。この種のいはば消極的ロマン主義は、ヘルダー (Gottfried von Herder) のナシヨナリズムの母胎であり、それはパーリンが肯定的に取り上げる時のナシヨナリズムに重なり、愛国心に限りなく近づくのである。この消極的ロマン主義は「病気に對して特殊な關係」^[13]を結び「病気が認識に對して持つ価値を限りなく称揚し」さへするが、その場合でも、実り豊かであり、破壊的で不毛な権力欲や権力崇拜に墮する事はない。

けれども、マンによれば、ドイツ・ロマン主義はビスマルク主義と一体化し、いはば積極的ロマン主義となる。

ドイツ・ロマン主義は破壊性と侵略性を發揮するに至るのだ。マンはかう洞察してゐる。「ヨーロッパに對する勝利を祝つたあの理想主義ないしマキャベリズム」^[14]、ビスマルク (Otto Bismarck) に体现されてゐた「理想主義」や「現実主義」や「マキャベリズム」と結合し、ビスマルクの帝国、即ち「ヨーロッパの主導権への志向を持つた純然たる権力組織であり、あらゆる近代性を備へ、あらゆる冷静な有能性を具備してゐた」帝国と一体化する事によつて、ロマ

ン主義は、「高度に技術化されたロマン主義」^[15]と化するが、その時、ロマン主義は頗る危険なものになつてゐた、と。マンは、かういふ洞察に基づいて、ビスマルク主義と、それと一体化したロマン主義とについて、引用に値する次のやうな含蓄の多い発言を行つてゐる。含蓄が多いと言ふのは、一つには限界規定能力を失ひ、消極的である事を止め、楽観論のとりこになつた時のロマン主義と「ナシヨナリズム」とは酷似してゐるといふ事、そして両者の迫る運命も似てゐるといふ事が示されてゐるからである。

ビスマルク主義として、フランスに對する、文明に對するドイツの勝利として、ロマン主義が現実主義的権力政治的姿をとつて現はれ、一見この上なく逞しい健康に輝くかに見えるドイツの権力国家を建設したことによつて、ロマン主義は確かに世界を驚嘆させずにはおきませんでした。しかしまた世界を困惑させ、がっかりさせましたのです。そして天才ビスマルク自身がもはやこの帝国を統率しなくなるやいなや、世界を絶えざる不安な状態におとしいれたのであります。

その上、この統一された国家権力は、ひとつの文化的幻滅でありました。かつては世界の教師であつたドイツから、精神的に偉大なものはもはや生まれませんでした。ドイツは、今はもはやただ強いだけしかありませんでした。しかし、この強さの中に、あらゆる組織化された有能な実力の背後で、ロマン派的な病菌と死の萌芽が生き続け、作用し続けてゐたのです。(中略)そして、

哀れむべき大衆的水準にまで、ヒトラーのやうな男の水準にまで墮落して、ドイツのロマン主義はヒステリックな蛮行となり、傲慢さと犯罪との陶酔、痙攣となつて爆発しました。¹⁵⁾

「文明に対する勝利」を収め、「文化的幻滅」であるより他はない「権力国家」、ただ強さと有能さだけに物を言はせようとする「権力国家」は、オペティミズムを発散するがゆゑに、「一見この上なく逞しい健康に輝くかに見える」。しかしその時、(特殊)による限界規定を完全に忘失し、それゆゑ、病菌と死の萌芽を蔵するに至つたロマン主義は「ナシヨナリズム」と見分けのつかないものとなつてゐる。「現実主義」を標榜しつつ、権力欲の権化の如きものとなつたロマン主義は、「世界を困惑させ、がっかりさせ」「世界を絶えざる不安の状態におとし入れ」、挙句の果てに「ヒステリックな蛮行」に走り、「傲慢さと犯罪との陶酔、痙攣となつて爆発」する。

二 トマス・マンの自由論

バーリンが「二つの自由概念」(Two Concepts of Liberty)と題する論文で行つてゐる「『消極的』自由」と「『積極的』自由」の區別は、愛国心と「ナシヨナリズム」の區別に対応するところがあるので、自由論を、愛国心(及び(特殊)による限界規定を特徴とする本来のナシヨナリズム)や「ナシヨナリズム」との連関で取り上げるのは、頗る意味のある事である。オーウェルの言ふ「ナシヨナ

リズム」に墮^おちない前のナシヨナリズムと「消極的」自由とが両立するのと対照的に、「ナシヨナリズム」と「積極的」自由とは矛盾しない、と先づ述べておかう(ベシミズムを好ましくないものとして受け取るのが不適切であるやうに、「消極的」も、頭から忌避すべきものとして受け取るのは、不適切である。どちらも限界規定を本質としてゐるからである。さういふ観点から、トルストイの『アナ・カレーニナ』で主要人物の一人リョーヴィンが内心に「自分の行動はただ消極的な意味でのみ正しい」「ただ消極的にしか、正しい行動はできない」と呟く時の「消極的」には、肯定的な響きがあると言へる)。

ところで、バーリンの自由論を取り上げる前に、マンの自由論にちよつと触れておく事にしよう。バーリンが、ヘルダーに源を有するドイツ・ロマン主義を論ずる際に着目してゐるドイツ人の「内面性」(Innerlichkeit)は、マンの着目するところともなつてゐる。「内面性」は「攻撃的なナシヨナリズムに汚されてゐない愛国心」を抱くドイツ人が拠り所としてゐたところのものであるが、マンは、この「内面性」の変質に注意の目を向けて、自由論を展開するのである。

その「内面性」の変質に関して、それは思弁的要素に毒された高慢な意識を特徴にするやうになつたと述べてゐる点がとりわけ我々の注意を惹く。我々は、思弁的要素の中には、理性を基礎とする合理主義や客観性が含まれてゐると解するのだが、この「変質」において、最も注目すべきは、内面から自由が失はれるといふその事で

ある。「ハードパワー」的なものによつて、内面が変質させられると、換言すると内面の近代化が行はれると、「内部において自由でなく、自己自身に責任の持てない」状態が現出するのであり、内面におけるこのやうな不自由な状態は、外面的に自由を「積極的に」掲げる事と矛盾しないのである。いつももつばら外部に向けられる自由概念、他者に対して非難・攻撃を行ふのによつてつけの武器として使用される自由概念、ナチススへ掲げ得た外面性の「積極的な」自由概念、世界や文明に対して攻撃的な個人主義の形を取る自由概念、このやうな自由概念と、思弁的要素の勝つた内面の近代化に伴ふ「奇異の感をもよほすほどの不自由、幼稚さ、鈍感な卑屈さ」¹⁸との両立、バーリンの言ふ「積極的」自由に見事に通じる外部性のこのやうな自由概念が信じられ、唱へられる時に露になる外的自由と内的不自由との両立といふ現象、そこに紛れもなく認められる「戦闘的な奴隷根性」、やがて、国家社会主義の場合のやうに、「世界奴隷化の思想にまで」墮落する「戦闘的な奴隷根性」、それが「自由そのものに対する暗殺計画」¹⁹を引き起すところに何の不思議もない。

なぜ、ドイツの自由衝動は、いつも内部の不自由に帰着せざるをえないのでせうか。なぜそれは、今や遂に他のすべての人々の自由に対する、自由そのものに対する暗殺計画とすらならざるをえなかつたのでせうか。²⁰

もつばら外部に向けられた自由概念が、ナチズムにまで至つてゐるのを目の当りにして発せられたこの問ひは、まことに適切である。適切であると言ふのは、我々の時代において華々しく活動する自由の旗手達にも妥当するところがあるからである。それはさておき、この問ひに対する答へとして、マンが提出してゐる二つの理由のうちの二つ、ドイツが一度も革命を経験した事がない、といふのには同意出来ないが、「国民といふ概念を自由の概念と結びつけることを学んだことがない」といふもう一つの理由は、的を射てゐるやうに思はれる。「超国民的なもの、世界的拡がりのあるもの」は、限界規定を旨とする動き、非思弁的なものを孕んだ動き、真に国民的なものの存在する事を条件とする動きから、生れ出るのであり、最初からいきなり目指されて得られるといった筋合ひのものではない、といふ事をマンがしつかり理解してゐる点は、見逃されてはならない。マンは、かう言つてゐる。

彼ら〔政治に適し政治に生れついた民族〕は政治を実人生と権力の芸術としておこなふのですが、その場合、この芸術には人生に役立つ悪や、あまりにも現世的なものが混入しないはずではありませんが、一方、より高いもの、理念、人類としてまともなもの、倫理的なものをまつたく視野に入れなくなることもありま

せん。²²

二つの悪の中の小さい方 (lesser evil) を選ぶ事やあまりにも現

世的なものを評価し受け容れたりする事は、理念的なものや倫理的なものとの排除には繋がらないとする立場、かういふ立場を取る事と「消極的」自由を肯定する立場とは矛盾しない。矛盾しないと意識するところに、限界規定が顔を覗かせてゐると我々は解するのであるが、政治を「可能性の芸術」と看做す事、即ち「政治は、芸術と同様に、精神と実人生、理念と現実、望ましいものとやむをえざるもの、良心と行動、倫理性と権力との間に立つて創造的にこれを介入する位置を占めるもの」、(特殊)が刻印されざるを得ない「多くの苛酷なもの、やむをえざるもの、不道德なもの、多くの『方便』、実利性への譲歩、あまりにも人間的なるもの、卑俗さから離れられないもの」と看做す事と、政治に「理念的精神的成分」「倫理的で人間的にまともな部分」を認め、これを実現しようと努力する事とは両立するといふ事を理解しようとしなかつたドイツ人が、その思弁的、理論的資質から、「政治を余すところなく不道德で下劣なもの、虚偽、殺人、欺瞞、暴力に還元」するといふ暴挙に走り、「積極的」自由衝動に駆られ、壮大な政治的悲劇を演じたのは、奇怪な事ではない。そしてかういふ場合の政治は、マンによれば、「悪魔的で破壊をもたらすものに変質してしまひ、人類の敵になりはてて、妥協に基づくことも多いその創造性を恥づべき不毛性に逆転させてしまふことになる」政治なのである。

マンは、ドイツ人は「政治をくそ真面目なやり方で誤解することによつて、政治に不資格であることを証明します」とも言つてゐるが、「政治をくそ真面目なやり方で誤解する」事と「積極的」自由

(内面的世界における自由と対立する自由)を求める事とは矛盾しない。「積極的」自由が政治の分野で徹底的に追ひ求められる時、一種の原理主義が生ずるところで言つておかう。なるほどマンは原理主義といふ語を用ゐはしないが、しかしドイツ人はたしかに原理主義者であつた、政治に関して上に論及したやうな限界規定を心得てゐなかつたといふ意味で、原理主義者であつた(かの悪名高き *Lebensraum* の追求も「積極的」自由の追求に重なるところのある原理主義の一形態である)。そして原理主義者の行ふ犯罪は、マンの表現を借りると、「余計なもの」「必要のないもの」、贅沢なものなのである。原理主義によつて取られる措置は、暗殺がさうであるやうに、一般に「余計なもの」「必要のないもの」である事を運命づけられてゐる。

思弁性や理論性や理念性の頗る高い原理主義、「積極的」自由と結合し得るこの原理主義は、普遍主義、世界主義に容易に転化する。そしてこの普遍主義、世界主義は、「一種の弁証法的転化によつて」悪に、「この上なく不遜で威嚇的な国家主義と帝国主義」になり果てるのである。

三 バーリンの自由論

トマス・マンの自由論は、アイザイア・バーリンが「二つの自由概念」で語つてゐる事への、適切な導入の働きをしてゐるやうに思はれる、つまり、バーリンは、文学者マンが語らうとした事を更に

深く、更に明確に語つてゐるやうに思はれるので、次にバーリンの自由論を考察の対象にしなければならぬ。

バーリンの見方によると、人間存在の或る部分、つまり、重心の置かれるべき内的、私的な領域は、社会的統制から独立を保たねばならないのに、この独立の領域が侵害されるといふ事が起つたりする。その場合、その侵害はどのやうに軽微なものであつても、結局、圧制に通じる。圧制とは、〈私〉が本来自由に振舞ひ、感じ考へる事が出来る筈の、私的内的領域において、他者の意図的な妨害を受けるといふ事である。問題は、このやうな侵害が、「積極的」自由の名において為される場合が多いといふ事にある。なるほど、「積極的」自由に対置される「消極的」自由は、完全な自由の概念ではない。しかし、人間は、もともと完全に自由である事は出来ないのである。自由の一部、或いはかなりの部分を、その残りの部分を守るために放棄しなければならぬ場合がある。その残りの自由、放棄してはならない最小限の自由、放棄すれば人間性の本質を毀損する事になる自由、さういふ自由の放棄を強ひられるといふ事は、まさに「消極的」自由が侵害されるといふ事に他ならない。

「自由の擁護は、干渉を寄せつけけないといふ『消極的』目標に存する」とバーリンは簡潔に述べてゐるが、このやうな「消極的」自由こそ圧制や抑圧と相容れないところのものである、そして民主主義と必ずしも両立するとは限らないところの自由である。

この意味での自由は、少なくとも論理的には、民主主義や自治

とは繋がりが無い。なるほど自治は、概して、他の体制よりも市民的の自由をより確実に保障してくれるし、自由信奉者達 (libertarians) からも、さういふものとして擁護されてゐる。しかし個人的自由と民主主義の支配との間に、必然的な繋がりが無いのである。「誰が私を支配するのか」といふ問いに対して出される答へは、「支配は、どの程度まで私に干渉するのか」といふ問いとは、論理的には、明確に異なる。²⁹⁾

前者の問いにおいて、例へば「人民」といふ答へが出される事は、個人的自由が保障される事を意味しない。「人民」の名において、権力欲の並外れて強い知識人が圧制的な力を振ふのは容易なものであり、実際、歴史は、その種の実例を数多く提供してゐる。支配者、或いは「主権者」が「人民」であるかないかが重視されない後者の問いにおいて、支配、或いは干渉が私的内的領域にどの程度及ぶかが、重大な関心事となる。例へば、支配者が王であつても君主であつても、その事自体はさほど問題とされず、寧ろ関心の的は、支配や干渉の度合ひである。そして、後者の問いが無意味でないのは、王制や君主制の下で、私的内的自由が保障され、卓れた芸術作品が生み出された時代が歴史上あつたからであり、さういふ時代は、支配者が王や君主であつても、私的領域への干渉の度合ひは、主権在民の民主主義の時代よりも低かつた、と看做し得るケースが多々あつたからである。一方、「積極的」自由の追求が声高に叫ばれ、人民の支配、プロレタリアートの独裁の下でのみ眞の自由は実

現されると信じられてゐる時代において、単に私的内的自由のみならず、一般に自由が窒息させられ創造的活動が抑へ込まれてゐた事例をあまり想ひ起す事が出来る。

かういふ事なのである。「くからの自由」ではなくて、「くへ向つての——種処方された生活を営む底の——自由」といふ「積極的」概念としての自由を、「消極的」自由概念の擁護者は、時として、残虐な圧制を、もつともらしく偽装したものに他ならぬといと捉へるのである。

パーリンのこの言葉が暗示するのは、人民主権、プロレタリアート独裁の下で、もつと輝かしい自由へ向つての前進が遂げられるなどと唱へられてゐようと、そのやうな自由は、私的内的な自由とは縁もゆかりもない自由、従つて偽の自由であるといふ事である。

疑ひもなく、自由といふ語の解釈は、すべて、たとへ並み外れてゐようと、私の言ふ「消極的」自由を最小限含んでゐなければならぬ。〈私〉が挫かれる事のない領域が存しなければならぬ。

〈私〉が挫かれるといふのは、〈私〉の人格が毀損されるといふ事であるが、我々の見方によれば、人格の芯にあるのは、理性ではなくて、掛け替への無い〈特殊〉である。もしも、〈私〉の人格の芯

が理性であれば、それは啓蒙思想に基づいたパターナリズム（温情主義）を押しつけられたとしても深く傷つけられるといふ事は起らない。理性に占有された人格は、唯一性（掛け替への無さ）を具へた人格ではない。代替の利くやうなものは、深く傷つけられはしない。生きた人格の芯にあるのは理性ではない。生き生きた人格の芯にあるのは、唯一性を帯びた固有のもの、掛け替への無いものである。だからこのやうな人格は、パターナリズムによつてひどく傷つけられるのである。パーリンが、カント（Immanuel Kant）の発言、即ちパターナリズムは想像され得る限りで最も悪辣な専制、といふ意味のカントの発言を引用する時、パターナリズムによつて他ならぬ「消極的」自由が侵害されるといふ事態がしつかり把握されてゐる。パーリンに即して言へば、〈私〉が自由であるとは、〈私〉の人格の芯を成してゐる〈特殊〉、神聖不可侵のものとしての〈特殊〉、〈私〉に固有の領域の形を取る〈特殊〉が認められ、侵害されないといふ事である。それはたしかに「消極的」な自由だが、かういふ自由を除外して、我々は、一般に、自由について語る事は出来ない。

一方、「積極的」自由の場合、理性的自己を「真の」自己と捉へ、つまり「真の」自己の人格の中心にあるのは理性であると捉へ、理性を芯とするこのやうな自己の欲するところのものを選択し、それを実現するのが自由である、と考へるのが可能になる。「積極的」自由におけるかかる選択に関して、「醜怪な具現」といふ句を用ひて、パーリンは、次のやうな極めて印象深い発言を行つてゐる。

Xが、現に今あるところの者以外の者で仮にあらざらば、或いは少なくとも、これからさういふ者に仮にあらざらば、その時Xが選ぶであらうと思はれるものを、今あるがままのXが現に求め、選ぶところのものを同一視するのを本質とするこの醜怪な具現が、政治的自己実現なるものの核心を成してゐる。⁽³³⁾

理性によつていはば背伸びをしてゐる自己とあるがままの自己とを強引に同一視し、前者に自己を代表させるところに、「政治的自己実現」、つまり「積極的」自由の核心部分があると言ふのである。「消極的」自由を奉じ、干渉されないと自由に自由があるとしてゐる経験論的自己は、いとも容易に、理念的目的を追求する「真の」自己なるものと同一視されてしまふのである。

「積極的」自由論は、二つの相異なる自己を強引に同一視することによつてはじめて可能になるのであるから、この同一視のいかげんはしさを衝けば、「積極的」自由論の拠つて立つてゐる土台を切り崩す事が出来る次第となる。

「積極的」自由論において、理性と合理主義とは、人間の本性として、前提されてゐる。自由とは合理主義的自律に他ならぬと言揚げられ、我々の「真の」本性に発する合理主義的目的は、万人の間で一致するなど唱へられる。万人の間で一致する目的とは、普遍妥当性を帯びた目的の事である。目的が万人の間で一致するに至つてゐなければ、一致するやうに奮闘すべきである、なぜならそのやうな奮闘は、「解放」に通じてゐるから、と主張されたりする。「経

験論的立場を取る自我を強制して正しい行動様式に向はせるのは、専制ではなくて、解放であり」、自由とは、愚かな、或いは誤つた事を為す自由のことではないと主張される時、事物の判断基準は、理性にしか存しないとされる。かくして、知識人は、絶対化された理性といふ基準の適用者となり、「積極的」自由を声高に提唱し、影響力を高め、これによつて権力欲を充たす機会をいよいよ多く手に入れる事となる。そして理性を自由の絶対的基準に仕立てる知識人が、人間を理性的にするどのやうな試みも阻まれてはならない、と唱へるのが阻止し難い勢ひを帯び、やがて、バーリンが引き合ひに出すフィヒテ (Johann Gottlieb Fichte) のやうに、誰も理性に反抗する権利を有しない、理性の法則に主観を従属させなければならぬ、などと叫ばれるやうになる。

ここで、「積極的」自由の貫徹を理性の命ずる「解放」と断じ、権力欲を充たす底の知識人と対照的な存在として、オーウエルの描く英国の庶民に一瞥を与えておくべきだらう。英国の庶民の行為規範は、殆どすべての人々に理解されてはゐるが、一度として成文化された事はない、といふオーウエルの発言の意味するところは、英国の庶民は、理性を基盤とはしない「消極的」自由を尊重してゐるといふ事である。オーウエルによれば、英国の庶民には、私的領域と土着的文化への並み外れた愛着が具はつてゐるのであり、さういふ愛着は、「ナシヨナリズム」ではなくて愛国心、即ち、「声に出されず、意識にのぼりさへしない」場合すらあるけれども、潑刺と息づく、愛国心に繋がつてゐる。このやうな愛国心は、「真理」と

は縁もゆかりもないといふ理由で、幻想と片づけられるかも知れない。しかし、仮に幻想であつたとしても、それは既記の通り、頗る強力な幻想なのであり、それは、限界超出を抑止する力として作用し国民の行動と生活を全体主義とは全く異なつたものにする上で好ましい影響を与へずにはおかない。

バーリンに戻る事にしよう。

バーリンの見方によれば、「積極的」自由が唱へられる場合、道徳や政治において、理性に基づく「真理」が一切を律すると信じられるやうになる。そこから今度は、人間の見方や振舞ひ方にして、理性に基づいて判断を下す資格を有する専門家によつて認められない見方や振舞ひ方は、許されないと、いふ事が帰結する。未熟で教育を受けてゐない者は、真理を体現してゐる理性的人間が解放者であるといふ事を、強制的に教え込まれるべきであり、そのやうに教へ込まれる事によつてはじめて、その者は、正しい見方や振舞ひ方を身につけ、理性的人間のやうに自由になれる、と考へるのが「積極的」自由論の要諦である。

かういふ考へ方の源はカントにあるとされてゐるが、カント自身は「理性による自律の能力は、万人に具はつてゐる」と考へてゐた、「道徳の領域において専門家など存する筈がない。道徳は専門知識の問題ではないからである」と考へてゐたとバーリンは言ふ。

ところが、万事において、理性を振り翳す専門家が現はれるに至つた。「いったい何によつて、このやうな奇怪な逆転、即ちカントの厳格な個人主義が、一部の、カントの弟子を以て自ら任ずる思想

家達によつて、純然たる全体主義的教義に似たものに変へられるといふ事が生じたのか」。バーリンの發するこの問ひは、非常に興味深い。

この逆転の背後で働いてゐる思考をバーリンは次のやうに要約してゐる。(一) 万人が抱く目的はただ一つ、理性の自律といふ目的である。(二) 理性的人間の目的は、単一の調和のとれた普遍的型 (a single, universal, harmonious pattern) に収斂するが、この型を見分ける能力は、人によつて異なる (差がある)。(三) 悲劇は悉く、理性に非理性が衝突する事によつて生じる。この衝突は、人間が理性的になれば、回避可能である。(四) 人間がすべて理性的になれば、万人にとつて同一である理性的法則への服従が起り、万人の目的は同一であるといふ事が明瞭となる筈である。かくして、理性の名において、非理性的な物や事を弾劾出来るやうになる。

このやうな考へ方によつて、「逆転」が引き起され、「積極的」自由が求められるやうになるのであり、フランス大革命は、「積極的」自由に対する欲求の、大爆發であつた、とバーリンは語る。「消極的」自由、即ち他者の干渉を受けない、自己に固有の領域が守られるといふのを眼目とする「消極的」自由は、フランス大革命に大きな影響を与へたルソー (Jean-Jacques Rousseau) の自由観の中で否定されてゐた事に触れて、バーリンはかう言ふ。「ルソーは、勝ち誇つたやうな口調で、自由の法律は圧制の軛よりも峻厳なものとなるといふ事実に對して論じたのである」と。

理性が高いレベルに達してゐると自負する人間、即ち「あらゆる

市民の生活の、あらゆる局面に干渉する資格を付与するところの公的権力にあづかつてゐる」人間（知識人）の振り回す「積極的」自由は、「人々がそれまで神聖と看做してゐた『消極的』自由の大部分をいともたやすく破壊する底のもの」であつた。「積極的」自由から必然的に導出される人民主権は、個人の主権を容易に破壊し得るのであり、バンジャマン・コンスタン（Benjamin Constant）がルソーの中に「個人的自由の最も危険な敵を見出した」³⁹のは、コンスタンの自由観がまつたうであつた事を証するものであらう。

「消極的」自由といふ自由を守らうとする姿勢は、〈私〉の不可侵の内的領域を守る事と規範の遵守といふ二つの要素と、家庭への献身とを介して、愛国心を評価する姿勢に繋がつてゆく。先づ、〈私〉の神聖不可侵の領域と規範遵守に関して、明確しておくべきは「消極的」自由が擁護される時に、関連し合つてゐる二つの見方、（一）絶対的と看做され得るのは権利であつて権力ではないとする見方（権利とは、例へば、非人間的な振舞ひを拒否する権利の事である）、（二）〈私〉の不可侵の領域が存在するとする見方、この二つの見方が原理として受け容れられてゐるといふ事で、原理に等しいこの二つの見方を支へるのは、長年月生きた力を發揮し続けてゐる規範の遵守である（このやうな規範の遵守は、人に、非人間的な振舞ひとはどういふ振舞ひの事であるかといふ事に関する観念を保持せしめ、非人間的振舞ひ方拒否の立脚点を提供すると同時に、個人の領域の不可侵性をも把捉せしめる）。規範の遵守が含意するのは限界規定であり、規範の遵守を通じて、限界規定のないところに自由

は存しないといふ自覚が生ずるやうになる。権力者（知識人）が、理性に基づいてゐると称して己れの意志を他者に強制するのを防止する或る絶対的な防壁、法律ではないところの防壁の、道徳的妥当性が認められないところに自由は、ない、とするバーリンの考へ方は重要である。「この意味における〔道徳的妥当性を有する防壁に守られた〕社会の自由、或いは階級の自由、集団の自由の度合ひは、かうした防壁の強さによつて測られる」⁴⁰（「内は引用者」。「防壁」の一つは、家庭への献身であり、その延長線上に愛国心があるといふ意味で、それは無視出来ない意味を持つてゐると言はなければならぬ。例へば、子供が親の動静に関して、官憲に密告するのが奨励される社会においては、このやうな「防壁」は存在しない、「個人の不可侵の領域」も存在しない、「消極的」自由も存在しない、従つて「ナシヨナリズム」は存在し得ても、愛国心の存在する余地はない、と我々は推論出来る。家族の成員同士が献身し合ふといふ形での家庭愛が「防壁」として、限界を規定するものとして存在するところに、愛国心が想定され得る事を、太宰治は、いかにも小説家らしく、「親が破産しかかつて、せつぱつまり、見えすいたつらい嘘をついてゐる時、子供がそれをすつば抜けるか。運命窮ると観じて、黙つて共に討死さ⁴¹」といふ表現で示し、家庭への献身、そしてそれに重なる、それと同一平面上にある愛国心は一個の思想であるとす立場から、かう言つてゐる。

このやうな思想を、古い人情主義さ、とか言つて、へへんと笑

つて片づける、自称「科学精神の持主」とは、私は永遠に仕事を一緒にやつて行けない。

家族の者同士が献身し合ふ事と愛国心とが重なり合ふと太宰治に捉へられてゐた事は、右の発言に先立つて、次のやうに述べてゐるところから明瞭に察知出来る。

私は何もここで、誰かのやうに、「余はもともと戦争を欲せざりき。余は日本軍閥の敵なりき。余は自由主義者なり」などと、戦争がすんだら急に、東條の悪口を言ひ、戦争責任云々と騒ぎまはるやうな新型の便乗主義を發揮するつもりはない。いまではもう、社会主義さへ、サロン思想に墮落してゐる。私はこの時流にもまたついて行けない。

私は戦時中に、東條に呆れ、ヒトラアを軽蔑し、それを皆に言ひふらしてゐた。けれどもまた私はこの戦争に於いて、大いに日本に味方しようと思つた。私など味方になつても、まるでちつともお役にも何も立たなかつたかと思ふが、しかし、日本に味方するつもりでゐた。この点を明確にして置きたい。この戦争には、もちろんはじめから何の希望も持てなかつたが、しかし、日本は、やつちやつたのだ。

「日本は、やつちやつたのだ」といふ最後の言葉に、愛国心は理性の問題ではないといふ太宰の見方がにじみ出てゐるが、限界規定

が家族愛や愛国心の中心部分にある事を悟つてゐた太宰は、限界規定の欠如が「便乗主義」と、それに類するサロン思想の横行を可能ならしめると信じてゐた、と言つても差支へないやうに思はれる。

太宰の愛国心、家族愛との関連で、我々は、オーウエルの『一九八四年』(Nineteen Eighty-four)で描かれる社会において、家庭への献身や愛国心が徹底的に阻まれてゐる事実を引き合ひに出すべきだらう。この社会においては、党(独裁的権力を恣にする知識人中心のイギリス社会主義政党)への狂熱的な忠誠の形を取る献身、即ち「ナシヨナリズム」の実践は、文字通り、行住座臥強制されてゐる。この社会に、「消極的」自由が存在しないのは、次の事実、即ち親の動静を探つて、すこしでも反党的な言動を嗅ぎつけると、即刻これを党に通報する子供達が至る所に存在するといふ事実によつて証されてゐる。「三十歳を過ぎた人達が自分の子供に恐怖を覚えるのが殆ど常態となつてゐる」社会で、不可侵の私的領域の確保、そしてそれと不可分の関係にある「消極的」自由の確保は不可能である、従つて愛国心を抱くのも不可能である。

四 限界規定と創造的精神

限界規定の意識を持つるのを本質とする「消極的」自由に関して、バーリンはシュンペーター (Joseph A. Schumpeter) の『資本主義・社会主義・民主主義』(Capitalism, Socialism, and Democracy) から「自分の信念が相対的な妥当性しか持たない事を悟りつつ

も、これをひるむ事なく守り通すのは、文明人を野蛮人から区別する当のものである」といふ言葉を引用してゐるが、相対的妥当性しか持たない信念は、明らかに限界規定の意識に特色づけられた信念である。さういふ信念が不撓不屈の精神で守り通されるころには、「文明人」が見出されるだけでない。自由（消極的）自由と、創造的精神、守護神とも称せられる創造的精神も見出されるのである。

ニーチェ (Friedrich Nietzsche) は「己れの守護神 (Genius)が呼ぶとき、それが呼ぶ方へ、それにつき従ふ」のは、「哲学者の最も光榮ある自由」である、と頗る印象深い発言を行つたが、限界規定を行ひ得る者にしかその呼び声が聞えて来ないところのこの守護神は、単に哲学者に対してだけでなく、すべての人に、「最も光榮ある自由」と共に、創造的精神をも齎すところのものである。

ジョージ・オーウェルにしても、英国を持ちこたへさせるのは、「先祖返りのやうな愛国心といふ感情」(the atavistic feeling of patriotism) である、と述べた時、この一句に限界規定の意識を込めてゐたと言へよう。「先祖返りのやうな感情」は、「ナシヨナリズム」とは異なつて、まさに限界を規定する母なる大地に触れてゐるといふ意識を確実に伴つて、人々に自由（消極的）自由と、創造的精神とを保たせるやうに作用するのである。我々は最後に、トマス・マンがゲーテとトルストイに触れて、「大地との接触を失はない」限り、「母なる大地にふれてゐる限り」、兩人はつねに湧き出る「有機的なものに対する共感」といふ感情に恵まれ、創造的であ

り得た、といふ意味の事を語つたのを想ひ起さなければならぬ。そして、このやうな感情を挫き、消失させるのが、「ナシヨナリス」の主たる目的である、と付言しなければならぬ。

注

- (1) Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997, p. 193.
- (2) George Orwell, *The Collected Essays: Journalism and Letters of George Orwell* (以下 CEJL と略記), vol. III, ed. Sonia Orwell and Ian Angus, London, Secker & Warburg, 1968, p. 362.
- (3) *Ibid.*, p. 362.
- (4) *Ibid.*, p. 363.
- (5) *Ibid.*, p. 363.
- (6) *Ibid.*, p. 363.
- (7) *Ibid.*, p. 365.
- (8) *Ibid.*, p. 368.
- (9) George Orwell, CEJL, vol. II, p. 63.
- (10) *Ibid.*, p. 64.
- (11) Thomas Mann, *Sorge um Deutschland Sechs Essays*.『講演集 ドイツとドイツ人』青木順三訳、岩波文庫、一九九〇年、三二頁。
- (12) 同書、三二―三三頁。
- (13) 同書、三三頁。
- (14) 同書、三三頁。
- (15) 同書、三三頁。
- (16) 同書、三四―三五頁。
- (17) トルストイ『アンナ・カレーニナ』(下) 木村浩訳、新潮文庫、昭和四十七年、八五頁。
- (18) Thomas Mann,『講演集 ドイツとドイツ人』前掲、二二頁。
- (19) 同書、二二頁。
- (20) 同書、二二―二三頁。
- (21) 同書、二三頁。
- (22) 同書、二六頁。

- (23) 同書、二四頁。
- (24) 同書、二五頁。
- (25) 同書、二五頁。
- (26) 同書、二五頁。
- (27) 同書、二五頁。
- (28) 同書、二六頁。
- (29) 同書、二八頁。
- (30) Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, op. cit., p. 202.
- (31) Ibid., p. 203.
- (32) Ibid., p. 232.
- (33) Ibid., p. 205.
- (34) Ibid., p. 223.
- (35) Ibid., p. 223.
- (36) Ibid., p. 233.
- (37) Ibid., p. 233–234.
- (38) Ibid., p. 364.
- (39) Ibid., p. 235.
- (40) Ibid., p. 237.
- (41) 太宰治『太宰治全集8』ちくま文庫、一九八九年、二二二頁。
- (42) 同書、一三四頁。
- (43) 同書、一三二頁。
- (44) George Orwell, *Nineteen Eighty-four*, London: Secker & Warburg, 1949, p. 28.
- (45) Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, S. 286. 『反時代的考察』小倉志祥訳、理想社、昭和五十五年、一七四頁。
- (46) George Orwell, CEJL II, op. cit., p. 141.
- (47) Thomas Mann, *Goethe und Tolstoi*, 1922. 『ゲーテとトルストイ』山崎章甫・高橋重臣訳、岩波文庫、一九九二年、六八―七〇頁。