

Title	啓蒙的理性の伝統とその現代的復生： 十八世紀フィロゾーフの精神構造を中心として
Sub Title	Reappraisal of the age of reason in our age of unreason : in praise of enlightenment mind
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1963
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.36, No.9 (1963. 9) ,p.33- 74
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19630915-0033

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

啓蒙的理性の伝統とその現代的復生

——十八世紀フィロゾフの精神構造を中心として——

奈 良 和 重

- 一 啓蒙への問いかけ
- 二 啓蒙的理性の《革命》
- 三 十八世紀フィロゾフの姿勢
- 四 反啓蒙的異端——彼らの思想と行動
- 五 再び啓蒙的理性の《保守》
- 六 現代における理性とヒューマニズム

—

思想の方向喪失 (disorientation)、あるいはD・リースマンの巧みな表現をかりるならば、思想の other-directed な在り方は、どのような時代であれ、時代の思想的危機状況をあざやかに示している。この時、思想は過去を振り向き、いわば伝統的・志向的となる。このような思想の定位づけは、かそけき未来へのスプリントとなろう。オルテガ・イ・ガゼットは、いささかコンテクストに相違こそあれ、つぎのように言っている。「端初から、われわれは未来に向つて、そして未来をめざして

生きている。しかもこの未来とは、その本質において、ひとつの問題的なもの (a problematic thing) である。われわれは未来のうちに定着することはできない。それは決定的な形象でもなければ、一定のプロフィールでもない。……したがって、人間というものは過去——その形相は明確に固定化されており、不変的である——とは何であつたかを回想すること以外、未来に自己を方向定位する術を知らない、というパラドクシカルな状況、まさにそれこそわれわれの生にとつて本質的なことなのである。われわれは記憶するために記憶するのではない。……未来を待望するがゆゑにこそ、記憶するのである」(傍点原著者)。現代に生きるわれわれ自身にとつて、これ程切実に胸に迫る言葉も無い。しかしながら他方、過去というもの自体、それ程定かなものなのだろうか、そしてまた、一体何処まで過去を迎ればよいのか、こういつたプリミティブな疑問がわれわれの脳裡を掠めて行く。それは現代の危機をどう把えるかという把え方とも関連して、思想家の《意識》にクリティカルに反映される問題である。

わたくしは、右のような意味において、過去の思想を追求する思想的志向のもつとも顕者なものひとつに、とりわけイギリスとアメリカにおける思想的沈滞のさなかから立ち現われた危機意識が、《啓蒙》への復帰を目指していることを指摘したい。ペンミズムの陰翳に取り囲まれているわれわれは、反啓蒙の真只中に佇んでいる。啓蒙の金色燦々たる光 (la lumière) は、すでにわれわれにとつて朦朧とした黄昏れの思想の想い出となつてしまった。R・V・サンブソンの言葉をかりるまでもなく、「われわれの生存している時代は幻滅の時代である。……理性の時代は死滅してしまった。そしてわれわれの前には、信仰の時代が開示されつつある」(2)。それにもかかわらず、《啓蒙》思想は依然としてわれわれ自身にとつて、重大な問題的存在であると言われる。それは、現代の思想的危機が、まさにこの啓蒙からさまざまな意匠を引き出しているからに他ならないが、それにしてもわれわれは、啓蒙に対して何を問いか、何を求めようとしているのか。それこそまさに、問う者が現在の、そして未来の危機を主体的にどのように認識しているかによつてさまざまである。しかしながらそこに、尖鋭的な危

機意識が十八世紀を起点とするヨーロッパ思想史の航跡を追いかけつつ、啓蒙に対する批判と反批判とをこもごも峻なす論争を激しく展開していることは容易に認められるであろう。Was ist Aufklärung? ……これは啓蒙主義時代を生き、そして生き抜くことができたカントがみずからに問うた問題であつた。もちろんわれわれは、カントと同じ精神的状況においてこの問題を問うことはもはやできず、まさに啓蒙からの批判的距離に生きているのである。だが今や、啓蒙に賛成するものも反対するものも、等しく啓蒙の思想的エポックのうちに、かれら自身の問題がひそんでいる事実を自覚している。それゆえ、ここにわたくし自身も、かれらが啓蒙に対して設定するプロブレムをまさに問題化しようと考えているのである。

啓蒙とは何か？ この問題に真正面から答えるには、まずもつて、十八世紀に競い咲く花さながらに繰りひろげられた光彩陸離たる思想家たちの群像を追ひ求めなければならない。それには、辛抱強く緻密な研究を積み上げなければならないことは、敢て言葉を費す必要もなからう。ここで、そのような老大な研究課題に取り組むことは到底不可能である。わたくしはむしろ、啓蒙思想に対する二、三の見解を取り上げることによつて、啓蒙とは何か、という問題の現代的評価を試みたいと思つている。むしろここでは、啓蒙をめぐる学説史的な諸解釈自体が問題ではなく、思想家が啓蒙というものをどう受けとめているか、かれらが啓蒙というリアドネの糸を繰り寄せ、現代思想にわれわれの問題をどのように投射しているのかを探り当ててみようとするわけである。この小稿では、ひとまずフランスの十八世紀フイロゾフを中心の礎材として、かれらの思想と行動に対する肯定的、他方で否定的な立場を摘出し、啓蒙思想の精神構造を引き出し、その生きた原像を現代に再発見できればと思つている。差し当つてわたくしは、E・カッシーラーがわれわれに語りかけているつぎの言葉を念頭に置いておきたい。

…理性の自律を最初に発見し熱烈に擁護したこの時代、精神的事象のすべての分野を通じてこの理性の自律を実現し承認せしめたこの時代が真先に想起されねばならぬであろう。…哲学的過去に立ち戻ることは、同時に、つねに哲学的自己省察と自己反省という行為(自己)

Akt der eigenen philosophischen Selbstbestimmung und Selbstkritik) でなければならぬ。われわれの現代がかかる自己点検を遂行し、啓蒙主義が作り上げた明るい鏡に自らを写し出してみるべき必要性は従来にもまして痛感されねばならぬと私は感じている。今日われわれが「進歩」の結果とみなしている多くのものも、おそらくこの鏡のなかでは光輝を失つてしまふであろうし、われわれが誇りに思う多くのものもここでは醜い歪んだ形を呈するであろう。われわれがもしもこの像の歪みを一途に鏡面の曇りのせいにして原因を他に見出そうとしないならば、それは性急な判断であり、由々しい自己欺瞞ともいふべきであろう。カントが「啓蒙のモットー」と呼んだ「敢えて賢明なれ *saepere aude!*」の言葉は、この時代に対するわれわれの歴史的關係についてもまたあてはまるのである。われわれはこの時代をいたずらに軽蔑したり尊大に見くんだりすることなく、勇を鼓してふたたび啓蒙主義と優劣をきそうべく、それとの内面的対決を志さなければならぬ。理性と科学を、「人間の最高の力」とみなして尊んだこの世紀は、われわれ自身にとつても、過去の失われたものであつてはならない。われわれはそれがあるがままの形において見るばかりでなく、この形状を生み出し形成した根元的な力をもう一度発揮せしめうるような道を見出さねばならない。——。(傍点引用者)⁽⁴⁾

(1) José Ortega y Gasset, *Man and Crisis*, (translated by Milfred Adams), London, George Allen and Unwin Ltd., 1958, p. 120

(2) R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason: The Seventeenth Century to the Present Day*, London, William Heinemann Ltd., 1956, pp. 9-10.

(3) カント著、篠田英一訳『啓蒙とは何か、他三篇』(岩波文庫) 参照。

(4) E・カッシーラー著、中野好之訳『啓蒙主義の哲学』(紀伊国屋書店) ix-x頁。なお、原文は Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, (Paul Siebeck) 1932 を参照した。

二

credo quia absurdum est などは *credo quia impossibile est* うち中世的信仰のムード⁽¹⁾、これこそ十八世紀の啓蒙的合理主義がもつてを論じたものではない⁽²⁾。"Faute de connoître la nature, il se forma des Dieux" の「ホルバックの命題は、われわれに

フォイエルバッハのキリスト教批判をも連想させるであろう。十八世紀ヨーロッパには、まさにこのようなアンティ・クリスト的思想ムードが支配的であつた。⁽³⁾ われわれは、フィロゾーフと呼ばれる人びとの性格を——もちろん、かれらをモルフオロギッシュに規定してしまふことは不当であろうが——、L・G・クローカーにしたがつて、つぎのように言うことが可能である。「此頃ではすでによく知られているように、キリスト教の教義を遵守することを拒否し、教会の權威を遵奉することを拒否して、理性と経験の光に照らして真理を探究する十八世紀フランスの著述家たちの集団を、われわれは、フィロゾーフとして示す。かれらは（コンディヤックを除いて）、通常の意味での体系的哲学者ではなく、ことごとく科学的デイレッター、ティズムという奇妙な色彩をおびた、主として戦闘的な社会的・道徳的思想家であつた」。⁽⁴⁾ もちろん、ヨーロッパにおいて、このようなきわめて挑発的な精神は十八世紀にいたつてはじめて現出したのではなく、すでにルネッサンス以来の思想的伝統であつた。われわれは、Knowledge is Power というフランス・ベーコンの言葉を想起せずにはいられない。しかもなお、「政治的信仰は世俗的發展である。わたくしの知るかぎり、他の誰にもまして、その教義を政治に持ち込んだ人間は、フランス・ベーコンであつた」⁽⁵⁾ ということを銘記しておく必要がある。ベーコン的世界——The New Atlantisにおけるサロモンの家——には、科学と科学者が《自然》を克服し、人間自身の目的のためにそれを利用しようとする理性の夢想が充満していた。かれの描いたユートピア像は、近代自然科学の知識による人間社会の完璧な変革であつたと言えよう。科学的知識は力である。「ベーコンが科学的知識の適用に基づいて幸福というユートピアを創造した時、かれは確かに、近代世界に対してそのもつとも特徴的な側面と、もつとも永続的な幻想^{イデオロギヤ}とに寄与した」⁽⁶⁾ のであつたが、しかもこのことは、Royal Society を中心とする自然科学の実践、そしてまたフランスにおいても、コルベールによる一六七一年の Academie Royale des Sciences の創設によつて明らかかなように、たんなるイリュージョンとしてとどまつていたのではなく、より現実的なヴィジョンであつた。R・デュボスが述べているように、「ベーコンの永遠的名声のひとつの素晴らしい現われは、

啓蒙主義のフィロゾーフがかれの名とともにあげている畏敬の念である。十八世紀には、かれの作品の幾つかのフランス語訳が出版された。そしてそれら作品が、当時もつとも有名な、文字通り科学的記録である『百科全書——科学、芸術、技術に関する分析的辞典』の性格に影響をあたえたことは確実である。この記念碑的企画の二十巻の最初のものは、デイドロ、ダランベールによるこれまた著名な序文を附して一七五一年に刊行された。そしてそこで編纂者たちは、デカルト、ニュートン、ロック、そしてとくにベーコンに対する思想的恩恵を認めたのである。⁽⁷⁾このように、啓蒙的フィロゾーフは、ベーコン以来の科学的思惟の世俗化された思想的延長上に位置している。

他方で、西欧における世俗主義 (secularism) は、プロテスタントイイズムともパラレルに進行した。リフォーメーションは、中世的教会のヒエラルヒーの権力構造およびスコラの神学体系への反逆として、宗教の脱政治化を企図しつつ、神の直接的恩寵 (ルーテル) と神の予定に向う行為 (カルヴァン) を主張したのであった。プロテスタントイイズム自体は純粋な宗教運動として始まったが、やがてそれが『個人』の良心に内面化されるとともに、外面的にはむしろ世俗的権威に屈従し、しかもカトリシズムとの対抗関係において、ますます民族 II 国家へと近接する。そしてまた、カトリシズムの側でも、プロテスタントイイズムに劣らず、世俗的権威と結びつくことによつて、その教皇権を保持し得たのである。こうして、近世ヨーロッパにおける優に百年にわたる宗教戦争は、宗教的反情を互いにイデオロギー的に露呈させただけでなく、却つて両者を世俗的な政治的秩序のレジメンテーションに組み入れるような結果を招いてしまった。しかも注目すべきことは、あまりに宗教的なコンフォーミティへの強制がもたらした悲劇が、まさに宗教的寛容を生ぜしめる契機となつたということである。「十八世紀啓蒙主義者の多くの指導者に示された教権主義への激烈な憎悪、かれらの宗教的寛容の徳性に対する極端な強調こそ、人びとの精神に残された宗教戦争の印象の深さと残跡への手向けなのである。」⁽⁸⁾さらに、プロテスタントイイズムの反伝統的なキリスト者の『自由』と個人の自律化が、地上における労働の倫理を世俗的試みの精神として合理化したことは、宗

教自体の世俗化傾向を一層強めたことを物語っている。

こうした中世的秩序のコスモスの崩壊に対して、啓蒙主義は創造的破壊の知的ドラマをまさにドラマティックにおこなった、と言うことができよう。啓蒙思想家たちはまず誠実な無信仰者 (unbeliever) であること、そして理性の誠実な信仰者——the true believer:——たることを表明したわけである。ここで、《理性》とは何かについて概念を明確にしておこう。そもそも、理性とは、人間の思考的メカニズムの抽象的機能であるが、十八世紀的理性の場合には、論理と推論 (ratiocination) あるいは抽象化と理論化という過程が必ずしも含まれてはおらず、むしろそれは、《合理的自明性》を意味するものであった。⁽⁹⁾ この意味において、理性はまさに普遍的であり、自然的であると考えられた。十八世紀的理性の哲学は、人間の精神活動として多種多様なエネルギーの展開をみずから証明し、その力を一言で特徴づけてそれを《理性》の名で呼んだ、と言われる。カッシーラーによれば、「十八世紀は理性の統一性と不変性に対する信念に満ちていた。理性はすべての思惟主体、すべての国民、すべての時代、そしてすべての文化にとつて同じものである」⁽¹⁰⁾。それゆえに、啓蒙主義はみずからを《時代の端初》(„Anfang der Zeiten“) として意識し得たのであった。まさにそれは、比類なき《理性の時代》というに相応しい。人間は啓蒙化されねばならないし、この啓蒙的理性によつて無知を克服することこそ、人間存在の問題に対する十八世紀的解決に他ならなかつたのである。⁽¹²⁾

このように、理性は *lumen naturale* であつて、まさに「理性の光は、十分に創造物のうちに深く滲透していたので、外的世界および人間自身の存在の内部に、人間生活と自然とを調和させる鍵をわれわれにあたえてくれる」⁽¹³⁾ ものであつた。それはもはや *lumen supranaturale* を必要としない。われわれは、P・アザールの言葉を引いておこう。すなわち、「理性はそれ自身において自己充足する。理性を所有し、偏見なくそれを使用する者は、けつして欺かれることはない。 *neque decipitur ratio, neque decipit unquam*。理性は真理への途をあやまり無く辿り行く。理性は、まさにそれと正反対のものである

り、誤謬の女主人公たるにすぎぬところの權威などを必要としない⁽¹⁴⁾。と。十八世紀フィロゾフの無信仰は、従来の傳統的・宗教的權威にとつて代る新しい合理主義的權威の確立であり、近代社会が世俗化された社会として規定されるとすれば、その基本的変化は、理性信仰による宗教の漸次的代置として特徴づけられよう。しかもこの理性信仰は無信仰ではなく、それ自体信仰ともいふべきものであつた⁽¹⁵⁾。フィロゾフの人間理性への確信——あるいは過信とも言うべき——は、それ程に力強いものであつたけれども、他面で、理性はその深層部に湛えられた敵対者、《情念》のデモニーニツシユな力にひどく脆弱な自己を見出したことも事実である⁽¹⁶⁾。すなわち、ギリシアの比喩を用いればアポロとディオニソスに引き裂かれていたのである。しかし、フィロゾフは人間性のベシミズムをベシミスティックに見ようとせず⁽¹⁷⁾、理性と情念との関係については、やはり理性が情念自体を理性化し、デカルト的情念論の伝統に基づく機械論的説明に飽くまで確執し、理性の自律性を主張して止まなかつた⁽¹⁸⁾。しかしここで、ドルバツクの *Système de la nature* とカラ・メトリーの *L'homme machine* にみられる独断的唯物論は十八世紀的思惟の例外であつたことも忘れてはならない。

ところで、経験と観察によつて未知の自然探求を試みた、純粹に科学的動機に基づく十六・七世紀の精神を継承した十八世紀フィロゾフの精神のうちには、理性Ⅱ科学による人間Ⅱ自然に対する涯しなき《進歩》への確信と希求とが充溢していた。十八世紀のいわゆる進歩の理念は、やはりルネッサンス以来の西欧文明の精神的遺産であり、「その顯著な特徴は、人間の神聖なる関心と世俗的関心とのあいだに從來存在していた関連性にみられるある種の変位である⁽¹⁹⁾。」だが、かかる変位こそ、キリスト教的歴史哲学のニスカトロギーとは宗教的《異端》をなしつつ、世俗的な人間進歩への信仰へ導く新しい世俗主義を表象するものであつた⁽²⁰⁾。この進歩への無限の希望は、現世での挫折感に冠せられた別名ではけつして無く、フィロゾフをしてラディカルな行動へと掻き立てる動機をなしていた。B・ウイリーがマルクスの表現をもつて述べているように⁽²¹⁾、かれらはたんに世界の解釈者であつたのではなく、世界の変革者としての革命的情熱に燃えたぎつていたのであ

る。この点、進歩は宗教の否定態でありながら、それと一脈相通ずる。「それゆえ、われわれはつぎのような結論を確認させられる。すなわち、確実に観察可能な種類の進歩というものと、なんらかの**A・ブリオリ**な進歩の信仰を完全化すべく定言法的に要請される種類の進歩というものは、互いに折り重なることは殆んど無い。警句的に表現すれば、観察された進歩とは主として**テクノロジカル**なものであり、信仰された進歩とは主として**スピリチュアル**なものであるからである」⁽²²⁾。しかしむしろ、**フィロゾフの信仰**においては、これら両者が明白な事実として、矛盾することなく折り合っていたことが特徴的であると言えないであろうか。

アンテイ・クリスト的な、まさに**人間的・理性**による進歩の理念は、**メタフィジカル**な高みにまで上昇され、**人類全体**の自然の秩序として客体化されるべきものとなつた。これは十八世紀に芽ばえた新しい思想である。どのような思想であれ、それが以前の思想の権威と停滞性に対抗してあらわれる場合、そこには**クリティカル**な思想の危機状況が体験される。思想史というものは、このような意味で、思想の一貫した連続と言うより、むしろ新しい問題の不連続な流動でさえあると言えよう。思想の問題性とは、当の思想が以前のそれと異つた視角から新たに問題を形成し、まさに形成しなければならぬ困難さそのものにある。もちろん、それがつねに適切な問題解決を提起するとか、より進歩的であるとか言うわけではないけれども、「恐らく、十八世紀は、**人間的全能性が到達し得る目標である**と考えられた**西欧の歴史における最後の時期である**」⁽²³⁾と言われる。ともかくわれわれは、今一度、この世紀に進歩の精神が何故に、かくも**クリティカル**な力をもつて立ちはだかつてきたかを問い訊し、**フィロゾフの思想と行動**とに焦点をあわせてみよう。

(1) Crane Brinton, *The Shaping of The Modern Mind*, New York: Mentor Book, p. 83.

(2) Basil Willy, *The Eighteenth Century Background: Studies on the Idea of Nature and the Thought of the Period*, London, Chatto and Windus, 1957, p. 157. より引用。

- (3) Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, (translated by Edith M. Riley). London, Sheed & Ward, 1949, p. 157.
- (4) Lester G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1959, p. xv.
- (5) Howard B. White, "Political Faith and Francis Bacon," *Social Research*, vol. Twenty-Three, No. 3, Autumn 1956, p. 344.
- (6) René Dubos, *The Dreams of Reason: Science and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1961, p. 39.
- (7) *Ibid.*, p. 35.
- (8) Frederick Watkins, *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948, p. 74.
- (9) Crocker op. cit., p. xvi.
- (10) 「ロマンティック・精神論」試み「科学」の精神性について、*ロマンティック・精神論*、1950年、p. 219。
- (11) 「科学」の精神性
- (12) Watkins, op. cit., pp. 127-128.
- (13) Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947, p. 15.
- (14) Paul Hazard, *La Pensée Européenne au XIII^{ème} Siècle: De Montaigne à Lessing*, Paris, Boivin et Cie, 1946, Tome I, p. 38.
- (15) Edward Heineken, *Reason and Faith in Modern Society: Liberalism, Marxism, and Democracy*, Middletown, Wesleyan University Press, 1961, p. 11.
- (16) Crocker, op. cit., Chap. 9, 論評。
- (17) *Ibid.*, p. 457.
- (18) James V. Shall, "Cartesianism and Political Theory" *The Review of Politics*, vol. 24, No. 2, April 1962, p. 274.
- (19) John Bailie, *The Belief in the Progress*, London, Oxford University Press, 1950, p. 96.
- (20) *Ibid.*, p. 98.
- (21) Williey, op. cit., p. 156.
- (22) Bailie, op. cit., p. 156.
- (23) Isaiah Berlin, *The Age of Enlightenment: The Eighteenth Century Philosopher*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1956, p. 14.

リ、ベ、ル、な個人という映像——それは一方において、ロッキ的な *tabula rasa* に還元され、他方で無限定的な *perfectibilité* という資質を内在化された、それゆえ完全に自己決定的な存在者であつた。ペーコンの命題は、ここにおいて物理的自然に對するよりも、人間の自然に對する知識の力へと転化される。そして、人間生活の価値は經驗的事実として取り扱われ、道徳問題も心理学の課題とされ、道徳科学の可能性すらも真面目に信じられたのである。「人間の問題は、その物理的環境への無抵抗、あるいはそのような無抵抗を克服しようとする課題への人間の憧憬にも限定されなくなつた。人間の挫折や苦難の大部分は、人間の自然それ自体に對するかたくなな背徳性につねに帰屬せしめられた。人間の紛れもない、人間に對する非人間性」ということは、自然の盲目的力への依存という問題より、たとえそれ以上にはなくとも、少くとも同程度に、人間の精神と良心とに作用したのであつた。したがつて、十八世紀は物理的自然のもつ力をコントロールしようと探究した先駆者たちの勝利から出発しつゝ、それと同様の方法を用いて、そのコントロールを人間的自然のもつ従來の盲目的な力にまで拡大しようと努力したのも当然であつた⁽¹⁾。われわれが、よりアクティヴに人間的自然に固有な進歩の内容を求めるとすれば、それは人間の幸福の實現であることは言うまでもない。この幸福の《追求》、それがまさに追求されねばならないということ自体、リ、ベ、ル、な人間の能動性が案外、心理的不安に縁取られていた証拠であると言えないでもないが、われわれはむしろ、それを内面的確信の例証として素直に受取るべきであらう。ともかく、十八世紀フィロゾフの主張した《より以上の進歩を求める小止みなき欲求》⁽³⁾を、たんなる不安の顕在化とみなすことは不可能である。

このような人類進歩とか完全性の理念が魔術的力で呼び起されたのは何故であらうか。サンブソンは *Idee du Progrès* の發生する必要条件を、J・B・ブエアリの *The Idea of Progress* における見解にしたがいながら、つぎの四つに摘要してい

る。第一は古典的哲学者の思想に対する時代の知的隷属を覆えずこと、第二は現世的生活をそれ自体として評価すること、第三は知識人の精神のうちに自然法が恒常的であるという確信が成長すること、そして最後に、政治的・宗教的な固定化した制度の権威、および身分関係に基づく社会分化——それは封建的社会構造と不可分である——を突破することが附け加えられる⁽⁴⁾。以上の諸条件を前提としてはじめて、われわれは、中世的暗闇を否定し、あたかも燃えさかる情炎のごとく、理性の光が人類の未来の進歩を照らすというフィロゾフの信念を理解することができぬ。 *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* のなかで、このような人間精神の進歩の不可避免性を予言的に描いたコンドルセは、十八世紀フィロゾフの見解を完璧に代表するとみてよいであろう。かれは、啓蒙的理性の時代をいわば「人間性の《最後の段階》⁽⁵⁾」⁽⁶⁾とすることを敢えて憚らなかつた。つぎに、かれの言葉を引いておこう。

人類に関するこの展望は、すべての鉄鎖から解放され、その進歩の敵たちの支配からも、偶然の支配からも免れて、真理や徳や幸福の道路のうちに、健全にして確実な足どりをもつて進んで行つて、今なお地球上を汚濁し、この哲学者（コンドルセ）をもしばしばその犠牲としている誤謬や犯罪や不正を見て嘆いている哲学者を慰藉するような光景を、どんなに見せてくれていることか！ この展望を観照することによつてこそ、理性の進歩のため、はたまた自由の擁護のため、この哲学者が払つて努力に価する代償を受けとるのである。そのときこそ、哲学者の努力は、人間の運命の永遠の鎖に敢然と結びつけられるのである。このときこそ、徳についての眞の報酬、永続的な善をなしたという喜悦を見出すのであり、運命が、僭見や奴隷状態をとまなう悲しむべき報酬によつて、破滅せられるということも早なくなるであろう。このような観照は、哲学者にとつては一つの安息所であり、その迫害者たちについての回想も、かれをそこまで追いかけて来ることはできないし、この安息所においては、自分の本性の威敵も権利も恢復した人間とともに思索によつて生きて行つて、貪婪、恐怖ないし羨望のために懊惱し、墮落した人間であることを忘れてしまうのである。ここにおいてこそかれは、その仲間とともに一つの理想郷——それはかれの理性が拵えることのできたものであり、人間性に対するかれの愛情から、もつとも純潔な決意をもつて飾りつけたものである——のうちに眞に生活しているのである⁽⁷⁾。

猿人の火打石からペンシルヴェニア駅の光電管にいたるまでのテクノロジーカルな人類進歩史をナイーヴに信じていたC・ベッカーの *Power and Progress* は、コンドルセの著書の現代版と言われている。ナチズムおよびコミュニズムの抬頭を眼のあたりに見て、いさゝか当惑させられたとはいへ、かれは依然として未来の理性信仰に *Some Generalities that still Gitter* を求めて止まなかつた二十世紀の、フィロゾーフである。⁽⁸⁾ そのかれが、十八世紀フィロゾーフをブリリアントに描いているプロファイルは、われわれを魅了せずにおかない。「野蠻と宗教との勝利！ これらの言葉は、哲学的世紀によつて描かれた過去をいみじくも思い浮べさせる。それは、あたかも人類が野蠻と宗教に裏切られ、自然のエデンの園から追放されたかのごとくであつた。キリスト教的中世とは、墮落と追放の後の不幸な時代であつたし、過ちによつて頹廢させられ、墮落させられた人類が、抑庄のくびきのもとに、盲いて彷徨したむなし、執行猶予の世紀であつた。ところが人類は、暗黒の荒地から光輝な、秩序だつた十八世紀の世界へとついに立ち現われ、また立ち現われつつある。フィロゾーフは、十八世紀の頂点から過去をうち眺め、未来を予想する。成人が青春の懊悩と愚昧を回想するように、かれらは過去の悲惨と誤謬を恐らく苦々しい記憶をもつて、しかも結局は寛容な微笑をもつて、満足げな嘆息を込めながら、自信ありげな安心感をもつて回想する。現在は過去より余程よい。だが未来、それはどうであろう。現在が過去より余程よいのなら、未来もまた現在より余程よいのではなからうか。それゆゑ未来に対して、フィロゾーフは、約束の地、新しい至福千年王国であるかのように期待を寄せるのである」⁽⁹⁾。

したがつて、ベッカーは、後程述べるJ・L・タールモンのように、フィロゾーフを咎め立てているどころか、むしろかれらをいつくしんでいるかのように思われる。フランス革命は、理性の饗宴のさなかに、その *Etre Supreme* の盛感に陥つてしまい、不幸にも醜い《悪の華々》を狂い咲かせてしまったのであるが、ベッカーはキリスト教的エスカトロギーに代る人類進歩のエスカトロギーをそこに認め、つぎのように美しく描写する。「かれらは自己自身を解放し、遂行すべき使命を、

人類に伝えるべき託宣を意識していた。そしてこのメシア的企てに、おびただしい熱烈な確信、献身、熱狂を捧げたのであった。われわれは見守ることができ、この熱狂が、自由と正義、真理と人間性に対する情念が、あまねく世紀に高まり行き、そしてついに一種の狂乱状態となり、象徴的な意味において、ついには一七九四年六月八日のかの半ば賞讃に備し、半ば悲愴なる騷擾スベックタクルになり終つたというを——その時、雙の手に松明と花束をもち、大市民ロベスピエールは、世界から無知、害悪、蒙昧を追放すべく大火を放つて、人間性の新しい宗教を宣言したのであつた¹⁰⁾と。だが同年七月二十七日、サン・ジュストとともにロベスピエールは、無慚にも断頭台にかけられたのである。フランスの新しい詩的な暦日、テルミドール二年九日の出来事であつた。

ところで、かかる熱狂こそ、まさにフィロゾフの理性が回避すべきはずのものであつた。「しかし、かれらの熱狂に対する嫌悪は、それ自体ひとつの熱狂であつた。つまりそれは、感覚にとつて自明でないすべてのものを決然として拒否する態度の、微臭い閉ざされた精神の部屋々々を開放し、消毒しようとするかれらの讚美すべき情念のあらわれであつた¹¹⁾」かれらにとつて真実に啓蒙化される条件とは、先ず伝統的啓示宗教を否定して、《自然》と《自然法》とに新しい啓示を見出すことであつた。「明らかに、ニュートン哲学の弟子たちは礼拝を止めたわけではなかつた。かれらは礼拝の対象に別の、新しい名前をあたえたにすぎないのである。かれらは、神を非自然化することによつて、自然を神格化した¹²⁾」さらに附け加えるなら、まさしく人間的自然を自然化したとも言えるであろう。かくして、啓蒙主義の哲学的信仰そのものは、宗教的メタモルフォーゼに他ならず、たとえば、*humanité, bienfaisance* といった新造語も、本源的には、キリスト教的理想の世俗化した表現に異ならない。とすれば、「フィロゾフは聖アウグスティヌスの神の国を破壊したが、それをより新しい素材で再構築したにすぎない¹³⁾」ということにもなる。ベッカーによれば、フィロゾフは中世的思想から解放されていたというより、むしろその精神構造は、それとパラレルにより近接していたと言ひ得るのである¹⁴⁾。

Eraserz Infame! (ヴォルテール)。今や明らかなように、十九世紀の思想家によつてとかく非宗教的であると批判されがちであつた当のフィロゾーフは、却つて宗教的でさえあつた。同じことが、かれらの歴史意識についても言えよう。すなわち、かれらは非歴史的事であることをつねに批判されているけれども、実は、十八世紀はまた歴史的な世紀でもあつたのである。すでにベツカーによつて述べられたように、フィロゾーフは過去を虚偽の不幸な歴史として回顧し、一瞬のためらいもなく未来の約束の地を期待した。そして、「フィロゾーフの課題は、結局、人類の過去、現在、未来に対する別の解釈を提示することであつた⁽¹⁵⁾。かれらは、教会と国家とに対する徹底的なコンフリクトを通じて、人類の普遍史というイメージを描きながら、現世での幸福の要求にしたがい、過去を「記憶することにより忘却することにより大きな必要性」を認めたくわけである。しかもここで注意すべきことは、歴史形成へのかれらの衝動は、客観的な歴史記述ではなく、また十九世紀的な歴史哲学でもなかつたことである。かれらの歴史的使命とは、もはや Uebermensch の問題ではなく、現実における Mensch の歴史の変革であり、とりもなおさず、真の Menschheit である自然を回復することにあつた。このような哲学的信仰——フィロゾーフの神の国のイメージは、その後マルクス主義の精神的エートスに譲り渡され、美学的コミュニテイ|| コミュニズム概念へと変身して行くが——⁽¹⁷⁾ についての、かれらの哲学的信仰簡条をここに要約しておこう。⁽¹⁸⁾

- (一) 人間は生れながらにして価値を剝奪されてはいない。
- (二) 生活の目的とは生活そのものであつて、死後の麗しい生活ではなく、まさに地上での善き生活である。
- (三) 人間は理性と経験の光によつてのみ導かれ、地上での善き生活を完成することが可能である。
- (四) 地上での善き生活によつて第一の、本質的な条件とは、無知と迷信との絆から人間精神を解放すること、そしてまた、既存の社会的権威から身体を解放することである。

(1) Sampson, op. cit., p. 40.

- (2) たとえば、シエルドン・S・ウォーリンはつぎのように述べている。「リベラルな精神状態を内面的確信の徴候、あるいは上昇しつつある騒がしい獲得階級のイデオロギーとして解釈することは、絶え間ない苦痛の懷疑からの逃走として求められた行動のバトスを見誤ることである。自由なる人間の《幸福の追求》——この句はロックによつて使用され、後にシェンフアンンによつて永遠化されたものだが——に敵しい過度の格調をあたえているものこそ、このバトスなのである。幸福が《追求》として述べられるのは、まさにそれが不安定であり、逃げ去りがちで『*カウチン・カウチン*』(Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1961, p. 325.)
- (3) Sampson, op. cit., p. 63.
- (4) *Ibid.*, pp. 20-21.
- (5) Bailie, op. cit., p. 116.
- (6) Sampson, op. cit., p. 131.
- (7) ロンデルセ著、渡辺誠訳『人間精神進歩史』(岩波文庫)第一部、二八六—二八七頁。
- (8) Cushing Strout, "The Twentieth Century Enlightenment," *American Political Science Review*, Vol. XLIX, No. 2, June 1955, pp. 329-332.
- (9) Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932, p. 118
- (10) *Ibid.*, p. 43.
- (11) *Ibid.*, p. 37.
- (12) *Ibid.*, p. 63.
- (13) *Ibid.*, p. 31.
- (14) このようなC・ベッカーの見解に対して、P・ゲイはもつとも批判的である。すなわち、「一体フイロゾフがみずから何をしているのかを知らず、ただ新しい材料をもつて旧い神の国を再構築していたというベッカーのテーゼはどうなつたのか。パラドックスのためのパラドックスであることを止めて、私をして言わしむれば、ベッカーの定式化は真理を逆立ちさせているのである。フイロゾフは、かれらが何をしつゝあつたかを正確に知つていた。かれらは新しい、地上の国を構築したのであつた。そしてそれを構築するに當つて、かれらは目新しい資料と一掃に、旧いキリスト教的煉瓦をもちいた。かれらは自分で知つていたより遙かに非近代的ではなかつたし、かれらが要求していたよりさらに近代的でなかつたのである。」(Peter Gay, "Carl Becker's Heavenly City," *Political Science Quarterly*, Vol. LXXII, No. 2, June 1957, p. 193.)
- (15) Becker, op. cit., p. 123.
- (16) *Ibid.*, pp. 93-94. 以下に引用されたのは、はじめに引用したオルテカの言葉との対照を想起するべきであらう。
- (17) Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, New York, Cambridge University Press, 1961, p. 159.

四

Civitas Dei の美学的構築が Civitas Diaboli の悪魔性へと墮落してしまうことを、もつとも鋭く、そして一種、情緒的トーンをもつて断罪しているのはタールモンである。そしてかれは、現代世界の危機的状況の哲学的起源を十八世紀フィロゾフの思想に発掘し、人間のデモニッシュな倨傲ヒュグリスを、美しい理性のナルシスがみずから引き受けねばならぬ罪業を、フランス革命のうちに別決する。「フランス革命は絶対的転換点をしるしづけた。……絶対的にして終局的な意義を有する事物のスキームを、この脆弱な人間が造り出し得るということ、この人間的ヒュブリスと不敬虔な自惚れこそ、バークのもつとも感動的な章句の幾ばくを激怒せしめ、かつ他方で、ジョゼフ・ド・メーストルやボナールとその一派の人びとをして神学的絶対主義の理念を宣言せしめるにいたつたのである」⁽¹⁾と。タールモンのいわゆる全体主義的デモクラシー——一見、形容矛盾のように思われるこのターミノロジーは、かれのフランス革命批判によつて今日一般化された——とは如何なるものか。それは、「政治は哲学を社会の組織化に適用する技術として規定され、したがつて政治の究極目的は、この哲学が生活の全領域に君臨してはじめて到達される」⁽²⁾という概念である。この《全体主義的デモクラシー》は、政治の究極目的をネガティヴに把握し、試行錯誤のプロセスを通じていつかは理想の調和状態に到達可能であるとする《自由主義的デモクラシー》とは原理的に相容れないアンティテーゼをなす⁽³⁾。

さて、ヴォルテールをはじめとして、デイドロ、エルヴェシウス、ドルバック、モルリイ、マブリイ、コンドルセなど、多種多様な思想家のうちには、ancien régime に対する批判、より合理的な政治制度へのポジティヴな理念、自然的秩序という漠然とした概念につき纏うメシア的期待が入り交つていた。そしてこれらの脈絡は、タールモンによれば、結局、ル

ソールの思想のなかに流れ込んで行つたのである——世をはかなく思い、無政府主義的であり、自然へ帰れと絶唱し、夢想到に沈倫して、涙もろく感傷的で、あらゆる社会的慣習に反抗して止まず、かつ他方ではスバルタやローマを讚賞し、全体性への個人の没却を説教する、まさに矛盾の束なす人間の思想へと——。ルソーにとつて、市民としての個人を嚮導すべき《一般意志》というものは、デカルト的真理、もしくはプラトンのアイデアと等しいものであつた。意志とは、それがすべての人民によつて意志されるがゆえに一般的となるのではなく、客観的意志へのコンフォーミタ信ト従としてまさに意志される時のみ、一般意志となるのである。ルソーの主権者とは、外在化された一般意志であり……自然的調和の秩序を表象するものである。

この概念と人民主権とを、そして人民の自己表現とを結び合わせることによつて、ルソーは全体主義的デモクラシーを生ぜしめた。ルソーのシンテーゼは、もつとも顕著な形態をとつてあらわされた関係、すなわち意志のそれからみて、それ自体、全体主義的デモクラシーにおける自由のパラドックスの定式化に他ならない。何人かによつて意志されようとされまいと、客観的な一般意志なるものが存在する。それが現実となるためには、人民によつて意志されなければならない。もし意志されなければ、その意志を意志するように仕向けねばならない。何故なら、一般意志とはまさに人民の意志に潜在しているからである。⁽⁴⁾

そのルソー的一般意志の哲学的インプリケーションを政治的に顕在化し、現実化した者が、ほかならぬルソーの忠実な弟子であるロベスピエールであつた。まず、かれの言葉を引こう。

“Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de la humanité, tenir les promesses de la philosophie, absurdre la providence du long règne du crime et de la tyrannie.”

(一言にして言えば、われわれは自然の希冀を充たし、人間性の運命を果し、哲学の約束を守り、罪過と暴政との久しき支配から神の摂理を解放たんとするのだ。)⁽⁵⁾

こうして、フィロゾーフの自然的、合理的秩序が純粹な、神秘的一般意志として政治的日程にのぼるようになった時、《唯一にして不可分の意志》そのものは、多数決もしくは特殊利益の一般化ではなく、その「国民會議」の体現化も人民代表の機関ではもはやなかつた。「国民的統一への本能は、『社会契約』のロジックを遙かに超えた強力なものとして立ちあらわれた。」⁽⁶⁾ 事実、ジャコバンのデモクラシーとは人民投票的なデモクラシーの完全主義 (democratic perfectionism) であり、ロベスピエールとサン・ジュストは、まさに不可分の実体を形成するア・プリオリな意志を要請した。かれらはまさに《徳性の使徒》であつた。⁽⁷⁾ ジャコバンの《徳性の支配》は、公安委員会および保安委員会として制度化されるとともに、政治そのものが道徳的・論理的強制へと還元されて行つたわけである。

ひと度、一般意志が自己正当化されると、それに対する反抗は《敵》たらざるを得ない。なぜなら、反抗とは專政に対してのみ神聖な権利であり義務でもあり得るが、真に自由な体制において人民の眞の意志が確立された以上、今や反抗は背信行為であり、利己心の反撥以外のなものでもないからである。そして逆に、反抗に対する政治的弾圧テロは、正当性を得ることとなる。ロベスピエール自身からつぎのような言葉を聞く時、われわれは、フランス革命のあらげなき暴力を深く印象づけられるであらう。「テロとは、鋭敏な、嚴格にして不屈の正義以外のなものでもない。それゆえテロは徳性の流出 (une émanation de la vertu) である。それは特殊的原理ではなく、祖国のもつとも急迫した要求に適用されたデモクラシーの一般的原理の帰結である。」⁽⁸⁾ と。そのフランス革命の精神を受けて、『人間不平等起源論』の著者が、「révait bien」であつたのに対し、「réve mieux」であつた途方もないパンフレートル、パブーフは大胆にも、歪曲され、変化させられ、顛倒させられた自然的秩序、「その全面的破壊こそ自然的秩序を再生産することを目指すものである。」⁽⁹⁾ と言ひ切る。パブーフ主義は、ルソーの思想とマブリーの禁欲的社會主義の影響によつて、人間的欲望の《上部構造》としての社會制度、私有財産制の廃止を求め、完全な經濟的平等性を実現するための直接的行動を訴える。フランス革命とは、徳性の所有者たる貧困

階級と、特権という罪の所有者たる富裕階級との階級闘争のあらわれに他ならず、それに引き続く《永久革命》こそパプーの共産主義の本質であつた。

かれの描いた歴史のヴィジョンは、原初の平等が侵害された瞬間から、予定された未来にそれが恢復されるまでの闘争のドラマである。このような歴史意識に対して人民は啓蒙化されねばならない。だが、恐らくかれらは盲目であり、人民というものを信頼することは不可能でさえある。ここにパプーフは、自己正当的な、人民の前衛を主張する。しかも、この前衛の意志は、一般意志と矛盾するものではなく、個人の自然発生的意志の表見でもなく、まさしく意志されねばならない意志であることを、かれ自身はロベスピエールから学んだのであつた。パプーフ主義者たちは、《闇にまぎれて働く犯罪的陰謀家》の一団ではなく、物儲けの欲望とか《発狂したファナティズム》に動機づけられたにせの策動家でもなかつた。「かれらは、《公共的理性と真理の煌き》(raison publique et l'éclat de la vérité)の進歩を通じて、かれらの目的を達成しようとしたのである。」⁽¹⁰⁾ すなわち、徳性の支配、デモクラシー、共産主義的平等が実現されたユートピア像——まさしく煽動委員会の陰謀計画は、近代的コミュニズムの系譜に連なる思想的先駆を準備したとみなされてよいであろう。

むしろ、フランス革命の失敗、それが陥つた運命をフィロゾーフの哲学的理念にのみ帰因せしめ、かれらに責任を帰属せしめることはできないが、われわれは哲学の《政治化》と政治の《哲学化》がもたらす現実的恐怖を、哲学者の政治的悲劇の現実を、革命の美学にまざまざとみることができるところであろう。顧みると、哲学者の政治的運命とはつねに悲劇的であつた。ギリシアの舞台には、典型的にその例がととのえられている。ポリスの政治的秩序化をイデアという永遠の美的世界に照応させようとしたプラトンには、ディオニシウスの辱しめを受けねばならなかつた。哲学者は、たとえ辱しめを受けなくとも墮落させられるか(アルキビアデス)、あるいは墮落させられまいとすれば死を宣告されるか(ソクラテス)、いずれかを選ばなくてはならない。⁽¹¹⁾ 十八世紀フィロゾーフにしてもこれらの例外ではあり得なかつた。しかもその教訓は、人間の理性と意志に

よるト、タル、な、社会変革という夢想が、もつとも高貴な衝動より生れて専政の暴力へと転落せざるを得ない、ことをわれわれに告げている。

フィロゾフのあまりに非現実的な確信、あるいは、人間的謬信と言うべきか、否むしろう言うべきかも知れない、「フランス革命のイデオログは、その理念の、実践的側面に十分な注意を払わなかつた」としばしば言われる。このことは正しい。しかしその真の理由は、かれらがその時代の政治生活に關して無知であつたということにあるのではない。事実、かれらはその理論がそのまま適用可能であることを当然視していた。さらに、かれらの諸著述の心理学的分析からは、かれらの関心がその理論的体系と同じ程に、実践的行動にも寄せられていたことが推論できる。かれらの理念のうちには、熱つばい衝動が吹き込まれていた。それゆえにこそ、その理念はまさに *Ites forces* と呼ばれ得るのである⁽¹³⁾。と。いづれにせよ、ロベスピエールは、細やかな清き魂の人びとに対して、優しげな敵しい抑え難き情念が、専政に対する内なる戦慄が、虐げられた人びとへの憐み深き熱意が、祖国への神聖なる愛情が、それなくしては偉大なる革命もひとつの罪を破壊するもうひとつの目眩めき罪にしかすぎぬユマニテに對する愛情が、世界最初の共和国を樹立せんとする健気なる野望が、純粹な良心の静けさと公共善の恍惚たる響きのうちに神のごとき快樂を見出す垢れなき人びとの自我心が存在することを、詩的韻律をもつて訴えかけたのであつたが、その「かれの過ちは、すくなくとも部分的には、人間的自然に内在する害悪を無視した」と、そしてかれの目的を達成するため、どれ程の強制と条件づけが要求されるかを認識していなかつたこと——人間存在の人間性が破壊されてしまふ程に巨大な手段——にあつた⁽¹⁵⁾（傍点原著者）と言えよう。

R・ローエンタールが現代コミュニニズムの政治的メシア主義について、「無意識的な、そして実際に、狂信的な偽善の恐怖——聖者たちの至福千年王国の支配に對する、主観的には誠実な信仰告白によつて正当化された無情のアモラリズムの恐怖⁽¹⁶⁾」と言つている表現は、そのままシアコパン主義（ハブーフ主義に對しても同様）にも当てはめられる。しかも、「メシア的希

望と絶望的懷疑との混合が、ジャコボンの態度に、一種特有の情熱的衝迫と熾烈さとをあたえている。そこには、記念碑的な自己欺瞞と素朴さとともに雄渾さがある。⁽¹⁷⁾ このようなメシア的教条主義の精神構造は、ジャコボン独裁とバブーフ的共產主義とをたんなる政治的神話として過去に残したのではなく、その後も跡絶えることなく、ヨーロッパにおける生きた伝統として伝統化され、実体転換されながらより一層あからさまにコレクティヴな形態をとつて顕現化されるにいたつた。われわれは、それがとりわけ疎外された知識人やエリート⁽¹⁸⁾の精神構造のうちに、世界苦 (Weltschmerz) として、ある時はまた歴史の終末 (Dénouement) として意識され、現存社会に対する危機意識をつねに造成していることに多言を要しない。フランス革命を端緒とする百五十余年の近代政治史のなかで、いささか認識のフラットな単純化であることを免れないとしても、われわれは政治思想の際立つたコリジョンを、自由主義的デモクラシーと全体主義的デモクラシーとのデイコトミーに、そして現代思想の構造的危機はまさにこの両者のヴァイタルな出逢いに求めざるを得ないのではないか。⁽¹⁹⁾

タールモンの写し出したフィロゾーフの映像は、従来とかくオプティミスティックでありすぎた映像と対比する時、あまりにペシミスティックにさえ思われる。いずれがより正しいものであるかをそこで争うより、われわれは、タールモンの映像がいわば陰画的な逆効果をもつていること、そして、かれの視角がどのようなイデオロギー性に彩られているかを指摘することの方が興味深い。かれは、フィロゾーフがリベラルな個人主義的価値理念を否定したと言っているのではなく、かれらが却つてそれに対して絶対的完全主義の態度を示したこと、それがために結果的には全体主義的権力収斂へと倒錯、形態転化してしまつた事実を批判しているのである。かれのフランスの啓蒙批判が、啓蒙のイギリス的伝統を参照基準としていることは明らかである。結局、タールモンの問題は、全体包括的な哲学と自由との乖離性を突き、つぎの結論を引き出すことにある。「自由とは反対する権利と意見を異にする可能性なくしては意味がない。この点に関して、デモクラシー的¹¹全体主義的誤解と自己欺瞞は、十八世紀の人間に関する合理主義的理念の *reductio ad absurdum* である。」¹²「人間社会と人間

生活は安息の状態にけつして到達できるものではない、という真理を深く徹底させることは、敵しい課題ではあるがそれでもなお必要な課題である。そのような想像された安息は、牢獄によつて提供される安全の別名であつて、それを憧憬することとは、ある意味で、怯懦と懶惰のあらわれであつて、生とは永劫にして、解決されざる危機であるという事実に直面できない無能さのあらわれである。なし得る一切のことは、試行錯誤の方法によつて進捗することである」(傍点引用者。この意味で、フィゾゾフの記念碑銘に「われわれは TRIED AND FAILED」と刻み込まねばならない。)⁽²⁷⁾

- (1) J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker & Warburg, 1952, p. 27.
- (2) *Ibid.*, p. 2.
- (3) 全体主義的デモクラシー概念には、《左翼》と《右翼》との二種の型が類別される。前者が個人主義・合理主義的人間——たとえ階級とか政党を優位に置くマルクス主義の立場であつても——を出発点とするのに対して、後者は全体的実体としての國家、あるいは人種、民族などを前提としている。したがつてまた、前者は人間性の本質的善性と完全性に立脚しつゝ、人類の進歩のためにのみ権力を行使するが、後者は人間性に対して、ヘシムステイックであり、秩序維持の恒久的方法として権力の必要性を強調する。それゆゑ、タールモンは《左翼》全体主義にデモクラシーというタームを使用することは正当であるにせよ、《右翼》全体主義にそれを適用することはできないと言ふ (*Ibid.*, pp. 6-7)。
- (4) *Ibid.*, p. 43. むろん、このようなルソー解釈には異論があり、かれが全体主義者か民主主義者かという論争は、政治思想史上のバラドックスであるが、ここにはそのような問題に立ち入らない。
- (5) *Ibid.*, p. 80. タールモンの引用による。
- (6) *Ibid.*, p. 109.
- (7) *Ibid.*, p. 129.
- (8) *Ibid.*, p. 115. タールモンの引用による。
- (9) *Ibid.*, p. 183. タールモンの引用による。
- (10) *Ibid.*, p. 212.
- (11) 思想の危機性は、当然、状況の危機と対応している。フランス革命期を中心とする危機は、国内の経済的危機、政党間の混乱した政争と離反、フランスの対外政策にあらわれた革命的プロパガンダと侵略的ナショナリズム、それに対抗するヨーロッパ全体の政治的セッティングの場を考察しなければ、革命の挫折の原因を解明できないことは言うまでもない。

- (12) Wolin, op. cit., p. 37.
- (13) Zevedal Barbu, *Democracy and Dictatorship: Their Psychology and Patterns of Life*, New York, Grove Press, 1956, p. 236.
- (14) この部分は、タルモンの本書第二部の冒頭を飾るロンスビニールの一節の抄訳である (Talmon, op. cit., p. 68.)
- (15) Crocker, op. cit., pp. 468-469.
- (16) Richard Lowenthal, "Messianism, Nihilism and the Future," K. A. Jelenki (ed.), *History and Hope: Progress in Freedom*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 43.
- (17) Talmon, op. cit., p. 133.
- (18) 心理的に不適応なパーソナリティと全体主義的イデオロギーとの接合に触れて、タルモンは、ロンスビニール、サン・ジュスト、バプーアのパーソナリティにパラノイア的傾向を指摘する。かれらが危機的転換点に立つ疎外された知識人であったことは、たとえば、バプーフ自身の言葉にもほとんど明瞭に示唆されている——"Moi, qui me trouve si déplacé auprès de la plupart des hommes de ce siècle." (Ibid., p. 172.)
- (19) 現代世界のイデオロギー的危機の源泉をフランス革命に辿る見解は、M・ポランニにもみられる (Michael Polanyi, "Beyond Nihilism," Jelenki (ed.), op. cit., pp. 17-95. 参照)。かれによれば、現代の道徳性の構造に病理学的診断をくだせば、そのニヒリズムはむしろ道徳的過剰性 (moral excess) に原因する。このような傾向は、古代ヘブライの予言者の思想からキリスト教の至福千年説的要求にもたびたび出現したが、近代ヨーロッパにおいては、世俗化した形態をとつて十八世紀フィロゾフ、とりわけルソーの思想に決定的に示された。そして、キリスト教以後の合理主義に内在する矛盾を革命的帰結に導いたものは、他ならぬフランス革命であつた。トータルな革命のイデオロギーが主張する自己正当化のロジックは、ロンスビニール、サン・ジュストからレーニン、メラ・クン、ヒットラーに、そして毛沢東にいたるまで、多少の相違はあつても、完璧に遂行されてきた。しかもポランニは、この間の進歩を、メンアの暴力を目的のための手段から目的そのものへと形態強化したとし、これを道徳的転倒 (moral inversion) の過程と呼ぶ。道徳的過剰が道徳的転倒として倒錯される典型的な近代的形態は、コミュニストの革命的イデオロギーの実践にみられるところである。
- (20) タルモンの場合——ネッカーの場合もむろんのこと——、取りあげられた主題はフランス・フィロゾフに限定され、その限りで、かれらのイデオロギには、素材選択に対する批判がなされなくてはならない。A・コバンも指摘している通り、思想の系譜を後向きに辿ることは、逆行の単純なプロセスが原因と結果との必然的連続性というイデオロギを創造しがちなからである (Alfred Coban, *In Search of Humanity: The Role of the Enlightenment in Modern History*, London, Jonathan Cape, 1960, p. 183.)
- (21) Talmon, op. cit., pp. 254-255.
- (22) H. J. Blackham, *Political Discipline in a Free Society*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1961, p. 15.

われわれは、シャルル・ペギーの霹靂の一句を想い出すことであろう——「Tout commence en mystique et finit en politique.」理性あるいは啓蒙の哲学は、結局、理性そのものをも神話的実体として疑うような事態を招いてしまったのである。⁽¹⁾人間、まさに人間存在のみがあるところのもの以上のものであり、またそうなることが可能であるがゆえに、悲劇的存在なのであるか。⁽²⁾R・アロンは政治的オブティミズムに関して、「理性はそれが約束したものを、そしてそれ以上のものをさえ遂行した。しかし理性は、社会の本質を変化させなかつた」と述べている。⁽³⁾「理性の放埒なる夢想」は、⁽⁴⁾理性以上の《非理性》を生むというパラドックスを、そしてそれが政治の舞台では、「フランス革命が他の極端に赴かざるを得ず、しかも全体主義的な抑圧とテロの最初のモデルを鑄造せざるを得なかつた」⁽⁵⁾ことを、今やわれわれは容易に理解できるであろう。なおまた、「啓蒙」というものは……条件を改良する方法であつた。だがたとえば、第一に直接的に、人びとを寛容たらしめる如何なる点も存在しない。なすべき最初のことば、教会と国家との設定された社会制度のうちに寛容を確立することである。そうすれば人びとは寛容たり得るであろう」とすれば、⁽⁶⁾フィロゾフの態度にみられた不寛容は、それ自体、反啓蒙的であつたと言わねばならない。十八世紀フィロゾフの内面には、ただひとつの哲学ではなく、経験主義、デカルト主義、ライブニッツ主義、さらにはスピノザ主義までも溶解した、本質的には不調和が存在していたと言われる。⁽⁷⁾しかもまた、⁽⁸⁾フィロゾフは、厳密な意味で哲学者ではなく、折衷主義者であつたとも言われる。如何なる理由にせよわれわれは、かれらが真の意味で哲学者ではなかつたという理由を、もしもかれらが唯一、絶対の真理の所有者として矜持していたとすれば、そうした精神の不寛容性にこそ求めることができよう。

政治思想の系列では、理性への信仰が、パークレーからヒュームにいたる理性への不信を生み出し、パークレーにおいてもつ

とも顕著に表面化した。他方すでにフランスにおいても、啓蒙的理性がカトリシズムを攻撃し始め、やがてそれが教会の基盤を揺り動かすにいたるや、ジョゼフ・ド・メーストルのごとき《反動》思想を生ぜしめたのも偶然ではない。だが、カトリシズム的政治思想をもつてたんなる政治的保守主義と考えるのは皮相である。そもそも宗教的立場からすれば、*Etre Dieu* とは神以外になく、進歩への世俗的信仰は人間の原罪の否定に他ならず、ジャコバンの即興は危険思想であるのみか、政治理論の合理性こそ無用な、永遠の病いであり、革命は悪魔の業、それは非宗教的時代に訪れた神罰とされ、ヨーロッパの精神的危機とその救済は、宗教の復辟とカトリック教会の支配によつてのみ可能であると考えられたからである。⁽⁹⁾ ド・メーストルの反動が直ちに保守主義ではなかつたと同様に、バーク的保守主義もたんなる反動ではない。「理性の偉大なる時代における非理性の哲学者」といわれるバークによつて、フランス革命に対する反革命の、《保守主義的革命》がここに開始されたのである。「バークは、情念的に、虚偽の哲学の海の魔女たちに対してイギリスと世界に警告を発する使命にみずから献身し、フランス革命の本質を暴露するカッサンドラの役割にみずからを委ねた。かれの神託はまず、『フランス革命の省察』のなかで告げられた。まさにこの書中に、体系もしくは体系化をとまわず、ただ半ば無意識的にそれに執着する論争の片鱗をみせながら、保守主義的世界観が最初に出現したのであつた。」⁽¹¹⁾

そもそも保守主義のイデオロギー的形成は、フランスの合理主義の伝統と対立するイギリス的経験主義であつて、われわれは、バークを始源とする知的ゲシュタルトの思想的伝統を設定することができる。それは、神の国の体系的建設という理性的スナップに対して懐疑的かつ批判的であることを特徴とするが、それ自体は《反動の哲学的体系化》を試みることなく、⁽¹²⁾ 日常的生活の *Wisdom* とその歴史的結晶化である、いわゆる *Prescription* を保守しようとする経験的合理性の哲学である。この立場は、完全な合理主義とは対照的に、イギリス的啓蒙理性の在り方を示唆するものである。もちろん、《イギリス的伝統とか《フランス的》伝統と言う時、われわれは明確にナショナルな境界線を引くことはできず、飽くまで括弧つきで述

べなくてはならないが、イギリス的伝統の合理主義とは、F・A・ハイエックの指摘している通り、非合理主義 (irrationalism) でも神秘主義 (mysticism) でもなく、まさに反合理主義的 (antirationalistic) と言うに相応しい。その伝統的態度というものは、所与としての伝統の制度的枠組内部における人間理性の作用を重要視し、「もしもここに理性の使用に適切な限界を求めることが必要となる場合、このような限界を見出すことが、それ自体、理性のひとつのもつとも重要な、そして困難な課題である」⁽¹³⁾ ことをつねに意識している態度である。パラドクシカルに思われるが、成功した自由社会とはつねに、伝統拘束的社会であることに注目しなければならない。⁽¹⁴⁾ そしてわれわれにとつてやはりパラドクシカルな響きを感じさせるけれども、合理的に行動しようとする時、われわれは理性の知的省察によるより、伝統的価値体系に信従することがより必要であり、却つて一層合理的でもあり得るのである。このように、イギリス的伝統は、理性の苛立たしい逆り、まばゆい光の狂乱に敵意をもち、人間理性というものはまさに人間の限界と個人の道徳的良心とを自覚することによつて、その自律性を獲得することを教えている。

コバンはつぎのように述べている。「デカルト的確証性は、その長きにわたる影響力のうちに、結局デカルトの方法論的懷疑が行きついた知的高慢さにいささか似通つたものになつて成り果てたが、それは、人間精神の限界に対する意識に取つてかわられたのである。この形態転化をもつとも明白にあらわした哲学者はジョン・ロックであり、かかる知的謙讓さをもつ人間によつて、人間精神の諸問題に偉大なる革命が行われたことは殆んど無かつた。多くの哲学者というものは、差こそ僅かであれ、かれらのもつ能力とかれらが答え得る問題に対する意識によつて際立つていたのであるが、ロックの天才は、かれが答えることのできなかつた多数の問題を意識していたことにある」⁽¹⁵⁾ (傍点原著者)。ロックの政治理論は、新しい政治体制を安定化させるものではなく、旧いそれを轉換せしめるものであつたことを、まず注意しておきたい。ロック的思想は、イギリスのみならず、ひろく自由社会の歴史的伝統としてその精神的支柱をなしていることは周知の事実である。さらにたと

えば、現代のもつとも徹底した保守主義者の代表であるM・オークショットの「政治における合理主義」批判にしても、それは政治における理性のテクノロジカルな思惟に対してベシミズムの頌歌を奏でているが、かれ自身は、デカルト的理性と、その方法的懐疑が疑いの疑いなき存在の明晰性を主張する *raisonnement* に火照るような敵対心を示しつつ、むしろパスカルの批判的懐疑のポレミックな態度に好意を寄せている点は注目されてよい。⁽¹⁶⁾ H・J・ブラックハムのつぎの言葉は、われわれにとつて示唆的であろう。「理性への信仰とともに、パスカルやヒュームを生みだしたのは、ドラマティックに理性を疑問に附した時代であつた。これらの世代の華やかな知的エネルギーは、新しい功績によつて肯定された新しい方法により鼓舞された熱狂と幻想から出現し、(普遍性と確実性との探究において明らみに出されたすべてのものにやがて跡を追いかけて来た) 懷疑主義や幻滅のうちにはなく、世界におけるわれわれ人間の役割の性質に関するより優れた知識をあたえられた理念のうちに生みだされた豊饒なる計画に、みずから消尽したのであつた。啓蒙主義がヒューマニズムの伝統の偉大なエポックであつたというのは、教条的懐疑主義、無神論、物質主義のゆえではなく、人びとが神の思想を思考したり、社会の神学的形態を樹立しようとするプラトンの憧憬を放棄することを学び、かつ、自然における人間の役割の創造的性格を評価し、法の発見と適用はもとよりのこと、知識、技術、道徳、社会が人間による革新であること、そしてこれらの革新を各々の様態にしたがつて人間的限界において完成し使用することが、たとえ人間の起源や運命が何であるにせよ、神のなるものを追求する啓蒙化された方法であることを認識しはじめたがゆえである」⁽¹⁷⁾ (傍点引用者)。

すでにみたように、イギリスにおいてはジャコブンの支配のイデオロギーに対して、みずからをイデオロギー化することなく、それをさり気なく否定する伝統がもつとも強く確立された。あらためて言わなくてもよいことだが、十八世紀には、フランスの伝統とイギリスの伝統とはそれぞれ乖離した存在であるというより、啓蒙主義というひとつの全体的イメージのうちで動態的交錯をなしていたこと、そしてそこでは、啓蒙的理性が、人間的努力をもつて考えられ得るすべての創造力を

解き放とうとした景観が、われわれを感動させるのである。啓蒙主義は、非難されるべき多くの過失を含んでいたにせよ、けつして理性を幽玄にもたらずことなく、糾問する不断の精神である。われわれが現代の時点において、その精神構造を讚美する時、「啓蒙思想の精神が進歩のタイラニーに転化した時期があつた。わたくしは、歴史的啓蒙思想の精神が理性崇拜になり終つてしまつたという確信を表明した。すべての歴史現象は、その特殊な歴史的パターンにしたがつて、肯定的側面と否定的側面とをもつていものである。しかしながら、啓蒙思想の精神および伝統に対するその批判は、教会、国家あるいは哲學的分派の既存の疑問の余地なき權威よりも敬虔的であり、建設的であつたという状況が反覆してあらわれるであろう。そのような精神的態度の展開は動態のプロセスであり、そこにおいてこそ、精神それ自体の客体化が、生命とその開かれた流れへの新しい建設的力と新しい展望とに到達するために解体されるのである」⁽¹⁸⁾ というA・サロモンの言葉は至当である。さらにわれわれは、啓蒙思想家は理性に対して、ナイ、ヴ、な信仰を抱いていたのではなく、逆に理性に対して鋭敏にクリティカルであり、絶えずその限界性を追跡していたというP・ゲイの指摘を、率直に受けとれるであろう。「カントはその生涯の大部分を、理性の限界を決定する深遠かつ繊細な努力のうちに費したのである。ヒュームは、理性が比較的僅かの役割しか演じない社会的慣習についての徹底した理論を展開した。ヴォルテール、デイドロ、ダランベールも理性を現実主義的かつ懐疑的に取り扱つた。そして、エルヴェンウスの人間に対する無限的教育可能性についてのいささか単純な信仰は、まさにナイヴテの責任を問わされた当の人びとによつてさへも厳しく批判されたのである。」「一般的に、啓蒙主義哲學者たちは、知識が無知より優れていることを主張したのであつた。——すなわち、社会問題が解決されるべきだとすれば、それらは祈禱とか諦観あるいは忍耐強く神を待ちあぐむのではなく、研究と分析に基づく行動を通じてのみ解決され得るといふこと、理性は狂信より優れていること、理性は感情と折り合つて、感情と合致しながら行動しなければならぬこと、探究に対する障礙は、宗教、伝統もしくは哲學的教義の障礙であれ、合理的な探究のみが現実を理解できるのであるから、何時

でも有害であるということを主張したのである。ヴォルテールの書いているように、《理性は事物があるがままにつねに見ることにあつて》(“La raison consiste à voir toujours les choses comme elles sont.”)⁽²¹⁾。

理性の時代——啓蒙の真昼時は、一片の雲もなかつたわけではないが、寛容という碧瑠璃の空をのぞかせ、そこではさまざまな力の輻合が戦い合った。⁽²⁰⁾ それゆえ、ロベスピエールなどにみられた態度はむしろ唐突な情念の奔流に他ならない。啓蒙的精神とは、本来、特殊の真理をモーラー、ライズすることにあつたのではなく、異つた道徳的原理を認め、それらを選択することが問題なのであつた。⁽²¹⁾ カッシーラーの言うように、「認識がおちいる過誤は何もそれ自体で誤謬であるわけではない。単にわれわれの本性の限界だけが現われるにすぎないような種類の過誤は、むしろ必然的・不可避的である。……それゆえ懷疑主義はけつして真の不信仰の現われではない。むしろそれは認識の自己抑制の、すなわち素朴にして正直な謙讓の現われなのである。自らの意見のみを押し通し、他のすべてを排斥するような見せかけの確信のうちにこそむしろ真の不信仰は存在する」⁽²²⁾(傍点原著者)。われわれは、このような寛容な態度をもつて、啓蒙主義の哲学者たちを見つめる時、はじめて理性の時代に創造されたさまざまな思想のエラン・ヴィートルを、恐らく西欧文明史上、ギリシア時代を除いて、人間理性の堂々たる勝利の、最後のいわゆる *Katapos*、とも言うべき充分足りた時代の豊富さを認めることができるであろう。確かに、啓蒙主義はわれわれの時代よりも偉大であつた。それは、偉大なる希望をもつて、踏みじられた恐怖をとまなうことなく、われわれがまさに破壊しようとしている文明を創造しようとする努力し続けたからである。⁽²³⁾

啓蒙の世紀は、たとえ栄光の炎でなくとも、ともかく炎となつて燃え落ちた。フランス革命とナポレオン帝国が、戦争と革命との新しい時代を開示したことも確かである。しかもそれらが、遙か二十世紀において極点に達し、二十世紀とともに、啓蒙が文明世界から追放したと他愛もなく想像した罪悪、大量殺戮、恐怖政治、拷問、迫害、魔女狩り、迷信、暴力と非理性の崇拜など、それら一切を取り戻してしまつたのである。⁽²⁴⁾ また十八世紀から十九世紀にかけてのヨーロッパは、アザ

ールの言うように、フランス革命とナポレオン帝国の戦争に明け暮れて、その後もなお拡大された戦争、革命、破局が引き続き続いた。それは、「利害と情念のカーオス、偽りのヨーロッパ (la fausse Europe)」⁽²⁵⁾としてわれわれに迫り来るであろう。啓蒙以後の、そして啓蒙に対する現代にとつて、これはひとしお実感的な心像をもつてわれわれを重圧するかに思える。それにもかかわらず、アザールは、一六八〇年から一七一五年にわたるヨーロッパ思想史を研究し、「Qu'est-ce que l'Europe? と問いながら、啓蒙主義に凝集した精神を小止みなき思索——幸福と真理とを探究する精神として正しく評価する。「真理への癒し難き渴き。ヨーロッパの悲惨と、その偉大さのうちには、まさにそのようなものがある。ここにおいてこそ、ヨーロッパは他の大陸にもまして、人間的条件を体現化している。それは在るところのものを許さず、必ず在らねばならないのである。ヨーロッパは涅槃^{ニルヴァナ}におけるそれを放棄しない。それは、安息を充たして、思索を眠らせるメカニスムのうちにその確信を委ねはしない。ヨーロッパは弛緩することなく、屈服せず、受諾もしない。石は山陵を滑つて、平原の真只中にまで落ちこむ。それはふたたび、山頂に引き上げられねばならない。それゆえ、ヨーロッパはその課題を回復しつつある。如何に高価な犠牲を払つてでも、ヨーロッパはその使命を果さずにはおかないであろう。それが創造する時はいまだに探究し、それが背信する時はいまだに信仰しているのである。その失意は束の間である。⁽²⁶⁾思想というものは *deus ex machina* ではない。あぶなげな、そして永遠の懊惱こそがヨーロッパ精神の栄光であろうし、啓蒙的理性の苦しみと闘いは、パロキアルな、歴史的範疇を越えた普遍性をもつものと言えるであろう。さらにアザールは、レッシングの言葉を引きながら、人間の価値は真理を所有すること、あるいは所有すると信ずることではなく、真理に接近して行く誠実な努力であることを指摘し、真理の所有が平静、怠惰、傲慢たらしめることを忘れていない。

(1) Horkheimer, op. cit., p. 18.

(2) Crocker, op. cit., p. 473.

- (3) Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, (translated by Terence Kidmartin) London, Secker & Warburg, 1957, p.100.
- (4) *Ibid.*, op. cit., p.14.
- (5) Crocker, op. cit., p.461.
- (6) *Ibid.*, p.458
- (7) Hazard, op. cit., Tome II, p.47.
- (8) Talmou, op. cit., p.28
- (9) Judith Shklar, *After Utopia: The Decline of Political Faith*, Princeton, Princeton University Press, 1957, pp.18-21.
- (10) Alfred Cobban, *Edmund Burk and the Revolt Against the Eighteenth Century*, London, George Allen and Unwin Ltd., (second edition) 1960, p.75.
- (11) Bruce Mazlish, "The Conservative Revolution of Edmund Burk," *The Review of Politics*, Vol. 20, No. 1, January 1958, p.29.
- (12) 保守主義は無体系性の哲学であるが、それが歴史と現在を正当化しようとする時、たとえはローゲルの体系的理論構築に典型的に示されるように、歴史の進歩に対して『反動』を形成する。それに対して、「イギリスの保守主義は、理論史としては静態的であるが、保守主義の機能面では發展動的であることに注意すべきである」(小松春雄著『イギリス保守主義史研究—エドワード・バークの思想と行動』(御茶の水書房)一九四〇)。
- (13) F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960, p.69.
- (14) *Ibid.*, p.61.
- (15) Cobban, *In Search of Humanity*, p.68.
- (16) Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and other essays*, London, Methuen & Co. LTD, 1962, pp.19-20.
- (17) H. J. Blackham, *The Human Tradition*, London, Routledge & Kegan Paul, 1953, p.42.
- (18) Albert Salomon, "In Raise of the Enlightenment—In Commemoration of Fontenelle, 1657-1757," *Social Research* Vol. Twenty-Four, No. 2, Summer 1957, p.226.
- (19) Peter Gay, "The Enlightenment in the History of Political Theory," *Political Science Quarterly*, Vol. LXIX, No. 3, September 1954, p.376. and p.377.
- (20) Blackham, *The Human Tradition*, p.33.
- (21) Cobban, *In Search of Humanity*, p.242.
- (22) カンシーラー、前掲書一九九一—二〇〇頁。

- (23) Cobban, In Search of Humanity, p. 225.
(24) Ibid., p. 181.
(25) Hazard, op. cit., Tome II, p. 260.
(26) Ibid., pp. 261-262.

六

悔恨の妬みを誘うような調べで、J・シュートラーはつぎのように述べている。「はじ太初に啓蒙ありき」如何なる現代社会思想の研究もこの言葉から始められるであろう。それにもかかわらず、今日啓蒙という言葉そのものが呼び起すオプティミズムの精神ほど、まつたく死滅してしまつたものはない。実際、われわれは啓蒙のたんなる終末に直面させられているのでなく、まさに啓蒙と対立して生じてきた諸理論の威勢に直面させられている。思想の領域で、啓蒙思想がいまだに姿をあらわすとすれば、それは新しい思想への息吹きとしてではなく、さながら攻撃のための引き立て役としてである。啓蒙主義に対する最初の、そしてもつとも成功せる敵対者であつたロマン主義は、今日、幾多の後継者——とくに、実存主義と不条理のさまざまな哲学とに——をしたがえている。フランス革命がキリスト教思想家たちに無理に仕向けされた社会思想の復活は、今日にいたるもなおアクティヴに作用している。しかしながら、自由主義のラディカルな憧憬の漸次的凋落と社会主義思想の蒸散とは、啓蒙思想をその思想的継承者の無きままに取り残してしまつた。今日、われわれの思惟の大部分を占めるものが、ロマン主義思想とキリスト教思想——まさにそれらは、啓蒙に対して意識的に立ち向つた最初思想に派生するものである——に基づいていてというただそれだけの理由によつて、啓蒙思想は現代社会理論の歴史的、思想的出発点(1)なのである」と。

このように書いた彼女は、十九世紀における反啓蒙的諸思想を渉獵した拳句、敢えて賢明なる態度、現在にとつてもつとも正義な態度とは *reasoned skepticism* であるとしか主張し得ない。「なぜなら、均整のとれた懐疑主義は文明的絶望や運命論より、政治的には一層穩健であり、かつまた經驗的には一層妥当であるからである。」⁽²⁾ われわれは政治を語り、政治を論ずる。そして、われわれの現代的状況と未来の生活が決定されるのは、他でもない政治生活の領域であることを誰もが充分意識していながら、それにもかかわらず、われわれの体験を理論的図型へと綜合化できずにいる。「停滞状態にあるのは、ひとり啓蒙主義の市民意識だけではなく、政治理論の全体的伝統である。」⁽³⁾ 政治理論の没落！これは、啓蒙主義を溜息まじりに憧憬する現代思想家たちが口を揃えて言う「エレミアの嘆き」⁽⁴⁾でもあろうか。そのもつとも深刻な原因のひとつは、フィロゾフの人間理性への過信に対するいわば《反動》形成として、「社会的・道徳的秩序の正しい一般的な原理を理解しようとする純粹理性のウルトラ・モダンな没落」⁽⁵⁾とも言うべきものにあるであろう。十八世紀フィロゾフが中世期の文明的病患に対する理性のクリティカルな自己発見に向かったように、現代における理性の役割も、「理性は、人間によって生産され、再生産された世界の病患を省察することによつてのみ、その理性的なる態度を表現できる」⁽⁶⁾にもかかわらず、人間の道徳的進歩に果す理性の役割が、現代ほど輕蔑の猜疑心をもつてみられ、とりわけ、西欧の知的エリートのあいだには道徳的不可知論 (*moral agnosticism*) というムードが支配的であるような時代はまたと無い。⁽⁸⁾ このような政治理論の没落に対して、十八世紀のオリジナルな政治理論の創造的思惟への復辟を、こと更強調している思想家のひとりにはコバンである。⁽⁹⁾ かれは、今日のデモクラシー理論が一種の呪詛に成り果てたことをアキウトに非難する。現代政治理論における理性と道徳性の不在——われわれは、啓蒙主義の思想史研究ではなく、漚しなく問題を追求する啓蒙的理性の多様性、その思想的パターンを現代思想の出発点としなくてはならない。現代は、啓蒙主義の精神からそれ以外のすべてのものを継承し、本質的なものを忘却してはいないか。コバンは二十世紀の思想状況をこのように透視する。

だが、啓蒙への復帰という問題は、それ程オプティミスティックであろうか。まさに十九世紀の思想転回——その思想史的探究は二十世紀の思想的多岐性と選択性にとつて不可欠であり、詳細を尽くさなければならぬが、以下には一般的記述に止める——は、フィロゾフがラディカールに否定したもののいわば再認識から出発する。反啓蒙こそ、啓蒙の生み出した申し子であり、それらは恰もカインとアベルとの関係に比せられる。皮肉なことに、バークの歴史的経験主義が慎慮して避けた歴史哲学の危険性を顕在化せしめた「十九世紀は、大規模な歴史哲学へと冒険することとなつた」⁽¹⁰⁾のである。ここにおいて、人間理性はヘーゲルの歴史理性⁽¹¹⁾必然性へと変貌し、K・ポパーのいわゆる「歴史主義」という非理性の神託哲学、「理性に対する反抗の狡智」⁽¹²⁾が支配し始めた。Progressの不可避性は歴史哲学的な特殊ドイツ的Entwicklungの決定論へと転化され、⁽¹³⁾と同時に、巨大なる歴史内在的法則性の「概念」自体が、ひとりでの進歩するにいたる。また他方においては、「進歩のむなしさ」⁽¹⁴⁾が不幸なる意識を生み落し、ヨーロッパ全体に吹きすさんだ Sturm und Drang の時代に、不気味な「青い花」が咲き、凋んで行つた。やがて、啓蒙への絶え間なき反抗のロマン主義的精神は、その創造的エネルギーを疲労させ、最後の残り火はニーチェにいたつて燃焼し尽す。全くパラドクシカルであるが、唯物論者マルクスの思想にしても、そのもつとも直接的な、有力な源泉は、ロマン主義者の観念論であつたと言われる⁽¹⁵⁾。ただし、H・バルトがマルクスとニーチェとの差異に関して、「ヘーゲル主義者であり啓蒙の後裔であつたマルクスは、理性の王国の現実化を歴史から期待した西欧的合理主義の代表者としてとどまつている。ニーチェは、西欧精神の構成要素に対立するショーペンハウエルとかれの意識的抵抗から出発して、ギリシャローマのおよびキリスト教的生形態の根底によつて把握られたあらゆる観念の修正を強調する……」。マルクスの人間学には、市民⁽¹⁶⁾人間的な人間性概念 (bürgerlich-menschliches Humanitätsbegriff) の遺産が明白にとどめられ、フランス革命の人権へのバトスが残存しているが、ニーチェはそれらすべての精神的内容と形成の破壊——それをかれは権力意志 (Machtwillen) の機能として把握した——を企図している⁽¹⁷⁾と述べていることは当然で

ある。

ところで、産業革命が解き放つた新しいエネルギーに対する予感と理解が全く欠如していたこと、これこそフィロゾフの社会哲学の驚くべき特徴でもあつた。⁽¹⁶⁾十九世紀の急速な社会変動と政治的事象のシークェンスに内在する論理を追跡することによつてはじめて、われわれは、反啓蒙的思想の噴出現象を解明できるであろう。工業的社会——工業化された自然において、人間存在は自己の外側に実存する社会・経済的メカニズムの進行によつて、不可避的に、非人間化し自己疎外——マルクスは、まさにこの資本主義的状况を革命へのパトスとしてロゴス化し、逆に革命へのロゴスをパトス化した——を余儀なくされた。それゆえに、「カール・マルクスの異常な功績は、十八世紀の夢想家の理想と十九世紀半ばのアクチュアルな社会的事実とのあいだにあるこの暗黒の空白を如何にして充すかといふことの発見であつた。」⁽¹⁷⁾と云つてよい。こうして、啓蒙的オプティミズムの理想と現実のペシミズムとのデイトミー、十九世紀が未曾有の物質的進歩の時代であつたにもかかわらず、その創造の無秩序が不自然なカーオスとして心像化され、一方においてブルジョワ的類唐への精神的貴族主義の傾向が、他方において、もはや理性的でも道德的でもない世論の「非啓蒙的多数の増大し行く権力」——「多数の暴政」⁽¹⁸⁾(J・S・ミル)の傾向が、いずれも啓蒙主義の終末を告知するにいたるわけである。だが今日においてもなお、C・E・エイヤーズの指摘しているように、工業的社会における工業的人間(industrial man)を目的喪失であるかにもみなすことが知的流行である⁽²⁰⁾と言われることは注目に価する。

十九世紀において、マルクス主義者は急進的自由主義者の精神的エートスを受け継ぎ、逆に保守的自由主義者は沈黙によつて武装した。しかしながらその後、廉直なマルクス主義者は道徳性に悩まされて逸脱し、自由主義者はユートピア的価値にきわめて懐疑的・批判的であることによつて、知的名声を保持し得てきた。⁽²¹⁾しかも、現代世界のリアルな政治的・哲学的危機に眼を注げば、そこには、革命的戦争がフランス革命と歴史的パラレルをなして進行し、革命主義者が侵略的本能を

合理化し、自己利益を道徳化する傾向が、コミニニズムという具象的形態をとつて、まさに《左翼》全体主義的デモクラシーを世界的パースペクティヴに徘徊する《妖怪》たらしめている。「現在の国際状況における二つの主要な論争者たちは、いずれにせよそれぞれの文明が人間の一般概念を省察する限りにおいて、いずれも啓蒙主義に根差している」という判断は、われわれに深く反省を促す言葉である。ここにマルクス主義と自由主義の啓蒙哲学に対する実存主義の挑戦があらさまにアンティ・啓蒙の哲学としてクロース・アップされてきたことは、それがまさに二十世紀における人間実存の不条理性的哲学的表現であるからである。「死、不安、恐怖、戦慄、絶望といった不快なことども：われわれはいまだあまりにも啓蒙主義に根差し、——あるいは啓蒙主義のなかで根こぎ、(unrooted) にされているので、生のこれらの不快な諸側面がわれわれにとつて恰も復讐の女神のごとくにみえる」というW・バレットは、《非合理的人間》の側から、啓蒙を取り巻く陰影を意識し得ずにいるアメリカ人を、そして啓蒙的オプティミズムをいまだに反唱しているマルクス主義的ヒューマニストを批判し、さらに啓蒙的人間像が理性の無限的拡大によつて、ついに官僚化された大衆社会の内部で異常な非人間化をもたらすにいたつた状況を鋭くえぐつてゐる。²³⁾

さらにまた、啓蒙的理性に対する攻撃は、十九世紀の末期から二十世紀にかけて、実証主義とマルクス主義への反抗として新しい思想活動の反啓蒙的な、S・H・ヒューズのいう《思想革命》を形成している。この時期の思想の方向転換(orientation)は、ベルグソン、ソレル、バレット、ミヘルス、ウェーバー、フロイトなど、天才の《群像》によつて闘かわれた。かれらのとき澄まされた理性は、人間と社会における理性と非理性とに新しい再定義を提示することにあつたが、それはまた、啓蒙主義の思想的伝統に対する破産宣告でもあつた。しかしながら、ヒューズが警告しているように、「一八九〇年代の世代の恒久的意義を評価する際、われわれはかれらの業績のもつ中心的パラドックスを絶えず銘記しておくことが必要である。つまり往々にして、かれらの作業は、かれらの大多数が強度に敵対的であつた当の反知性主義を促してしまつ

たということ⁽²⁶⁾。たとえば、実存主義と並んで、現代の知的プレイ・ボーイともいふべきフロイト主義も、自由社会においてこそ「精神分析学はリベラルなエートスにとつて必要とされる科学である」⁽²⁷⁾かどうかは別問題として、人間理性をもつとも破壊的形態において分解し、快樂追求的イドと無意識性をもつたプリミティブなパーソナリティ構造を普遍化せしめたのであつた。「かれは無意識が論理の通常の規則にしたがわないことを肯定するだけでなく、そのような非論理的論理が作用する奇妙な法則を定義しようと試みた。この力強い努力のうち——用語および概念化にはあらゆる限界があるにもかかわらず——われわれ現代の人間精神に関することごとき見解が起源を有している」⁽²⁸⁾。しかしながら、フロイト自身にとつてみれば、人間理性への信仰はたんなるイリュージョンではない。かれは、観察と分析の能力の使用によつて、現代の他のいかなる思想家よりも、人間性に関するわれわれの知識を附加したのである⁽²⁹⁾。

以上、明らかのように、実存主義、マルクス主義あるいはフロイト主義、それらの思想がいずれも社会科学における理性に反対しているという見解は、あまりに独断的であることを免れないが、それらが人間的なるもの、人間的理性を否定し、あるいは不安、恐怖、非理性——人間理性はおのれの非理性を理性的に、追跡し認識させられる——を拡大する傾向にあることは否定し得ない。「事実、近代史の悲惨は、自由主義的展望に関する現在の没落を説明するだけでは不十分である。それはこれらの悲惨だけの問題ではない。悲惨に対する想像力、そしてその想像力を歴史的環境から形而上学的実体へと転化しようとする企図にこそある」⁽³¹⁾（傍点原著者）というチャールズ・フランケルの指摘は肯綮に當つている。事実、このような事態の招来が、とりわけマルクス主義的なユートピア的合理主義において、しばしば非合理的な道徳的過剰——現代の困惑は、われわれの道徳的邪信によるのではなく、こうした誤導された道徳的熱狂、世界を改善しようとする不安に由来すること⁽³²⁾が如何に大であるか——として自己発顕するのである。つぎに言われる非合理的という表現は、フロイト主義や実存主義とはニュアンスの異つたものであるが、われわれは、ポパーの見解を如何に強調してもし過ぎることはないであらう。「…

…わたくしの合理主義とは自己充足ではなく、理性的であること (reasonableness) の態度への非合理的信仰に基づいている。わたくしは、われわれがこれ以上に超え出ることを認めない。恐らくつぎのように言うことも出来るであろう。他者を納得させ、また他者によつて納得させられる平等な、相互的権利へのわたくしの非合理的信仰は、人間理性への信仰である。あるいは簡潔に言えば、わたくしは人間を信じているのである」と。(33) このような態度こそ、ヨーロッパを問わず啓蒙的理性の在る——そして在るべき——姿勢でなくてはならない。

われわれはユートピア以後に生存している。しかし理性の伝統は、すでにわれわれの伝統である。それはけつして、それ自身のヒュブリスに屈従したり、悪魔に取り憑かれた非理性へと移ろい行く誤謬(34)を犯してはならない。われわれがこのことを学び取つたのは、フィロゾフの思想と行動からである。今や、われわれ人間の理性は、非理性の側面をも含めて、一層高貴になり豊富になり、そのヒューマンな在り方を実践に移すべきである。そのような理性の課題は、「人間の尊厳とは、個人的自発性と高潔さ、理性によつて支配された人間性にある」という認識に立ち、人間の進歩とは、人間存在の優雅な条件を確立すること、(36)「かくして、その計画化された活動は、諸々の段階の継起において、改新され修正される知識の幅広い意図でもつて創造される思想と行動との不断な相互使用である」(37)こと、すなわち、ポパーのいう *piece-meal social engineering* に他ならない。(38) 理性の政治的課題は、伝統との断絶ではなく、政治とは伝統との対話であること、しかもたんにそれにとどまることなく、(39)「伝統をクリティカルに変革して行く伝統」(40)を造り出すことである。このようにしてはじめて、人間の進歩は可能となる。たしかに、人間行動を決定する場合、E・H・カーも言うように、理性は不完全な道具であり、人間進歩の内容を問われれば、自由という使い古された言葉に立ち戻らなければならぬ。(41) それでもなおわれわれは、たとえ理性が手弱女であろうとも、歴史理性とか非理性の婢女(42)であつてはならないことを主張したい。そしてたとえ、「人間中心のヒューマニズム」(“anthropocentric humanism”——J・マリタンの言葉、引用者註) というものがある、宗教的ドグマに基礎

づけられないすべての道徳性をもつ根本的欠陥は、それが必ず失敗せざるを得ない⁽⁴²⁾」と言われようとも、人間問題に対してユニークな冒険を敢えてしたプロメテウス——かれこそ最初の近代人であり、⁽⁴³⁾ 神から離反した世俗的ヒューマニストであると言えよう——の衝迫のうちに、新しい宗教戦争の *backfire* を見出すことを、わたくしは信じて疑わない。

- (1) Shklar, *op. cit.*, p. 3.
- (2) *Ibid.*, p. 273
- (3) *Ibid.*, p. 269.
- (4) David Cooperman and E. W. Walker (ed.), *Power and Civilization: Political Thought in the Twentieth Century*, New York, Thomas Y. Crowell Company, 1962, p. viii
- (5) Overton H. Taylor, *The Classical Liberalism, Marxism, and the Twentieth Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960, p. 92.
- (6) Horlheimer, *op. cit.*, p. 177.
- (7) Morris Ginsberg, *Reason and Unreason in Society: Essays in Sociology and Social Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948, chap. II. 参照。
- (8) C. E. Ayers, *Toward A Reasonable Society: The Values of Industrial Society*, Austin, University of Texas Press, 1961, p. 41.
- (9) Coban, *In Search of Humanity*, p. 23.
- (10) Blackham, *The Human Tradition*, p. 44.
- (11) Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, second edition (rev.), London, Routledge and Kegan Paul, 1952, Vol. II, p. 74
- (12) Bailie, *op. cit.*, p. 130.
- (13) Shklar *op. cit.*, chapter 3. 参照。なか、この unhappy consciousness とは、「この不幸なる・自己のうちで分裂せる意識」(diese unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein) としてケーゲルの言葉から取られたものである(ケーゲル著『精神現象学』十卷(宗教書局)一七四頁)。
- (14) Sampson, *op. cit.*, p. 184.
- (15) Hans Derrh, *Wahrheit und Ideologie*, Erlenbach-Zürich und Stuttgart, Eugen Rentsch Verlag, (zweite, erweiterte Auflage), 1961, S. 273.
- (16) Talmon, *op. cit.*, p. 59.
- (17) Russell W. Davenport, *The Dignity of Man*, New York, Harper & Brothers, 1955, p. 168.

- (18) Cobban, *In Search of Humanity*, p. 220.
- (19) Shklar, *op. cit.*, p. 227.
- (20) Ayers, *op. cit.*, p. 13.
- (21) S. ローサムの指摘するように、「しかしながら、一方でマルクス主義はみずから主張する価値を實踐において否定し、現代の自由主義者は、實踐においてかれらが遵守している価値の理論に懐疑的である」(Stanley Rotham, "Marxism and the Paradox of Contemporary Political thought," *The Review of Politics* Vol. 24, No. 2, April 1962, p. 215.)
- (22) Cobban, "An Age of Revolutionary War: A Historical Parallel," *The Review of Politics*, Vol. 13, No. 2, April 1951, p. 133.
- (23) William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, London, William Heineman, Ltd, 1961, p. 241.
- (24) *Ibid.*, p. 245.
- (25) 現代アメリカ文明における人間に対して、アメリカ人ほど人間存在の危機意識を痛感している国民はない。たとえばアトム化された孤獨な群衆(リースマン)とか組織的人間(ホワイト)にそれが如実にあらわれているが、他方で、アメリカ的伝統の人間像はやはり合理的人間と考えられ、それに対してマルクス主義の新しい人間像は、人間の完全性の非合理的なまでの合理的人間とみなされている (Clifton Rossiter, *Marxism: The View from America*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1960, p. 75)。しかもな[※]二十世紀のアメリカ人は啓蒙主義の伝統をいまだに持ちこたえながら、「信ずる意志は人間が希求する進歩を可能する必要要素の一つである」ことを信じている。つぎの引用句は、アメリカ人の進歩に対する確信をいまなお示すものとして興味深い。「進歩に対する信念は、人間の合理的効果的行動の能力に対する確信の時代に發生した。多くの人々がもはや啓蒙時代の人間觀に従うことができなくなつたとき、進歩の信念は生きつづけることができるであろうか。進歩の信念は、科学と技術が物質的豊かさ、環境に対する人間の支配力の増大を約束するように思われた時代に作られた。進歩の信念は、急速な技術的人間を巻きこみ、伝統的な道徳と価値から人間を疎外する恐れのある時代に生きつづけることができるであろうか。進歩の信念は比較的平和な前進する民主主義の数世代の間に力強いものとなつた。それは、戦争と社会的混乱と全体主義の時代に生きつづけることができるであろうか。全西歐文明を通じて懷疑が広く行きわたつていても、アメリカ人は依然として未来はよりよきものを約束しているという信念に基づいて行動する傾向があつたことを、証拠は物語つてゐる。世紀の中葉のアメリカは、何代にもわたる経験に根ざしている進歩に対する信念を、もはや妥当しないといつて拒否する気分にはまだなつていなかつた。思想と希望の連続性は不安の時代が提出する不連続をのり越えて生きつづけていた。〈進歩〉は依然として〈アメリカの仕事である〉。〈つねに前進しつづける〉国民はそれがよりよき土地へ前進しつづけることを確信していた」(C・チェンバース、西田哲雄訳「二十世紀アメリカにおける進歩の信念」『アメリカナー』一九五八年十二月第四卷一、二号、一七頁)。

- (26) H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, London, Macgibbon & Kee, 1959, p. 17.
- (27) Wolin, *op. cit.*, p. 318.
- (28) Hughes, *op. cit.*, p. 136.
- (29) *Ibid.*, p. 152
- (30) Donald Macrae, *Ideology and Society: Papers in Sociology and Politics*, London, William Heinemann, Ltd., 1961, p. 55.
- (31) Charles Frankel, *The Case for Modern Man*, New York, Harper & Brothers, 1955, p. 41.
- (32) Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 366.
- (33) *Ibid.*, p. 357.
- (34) Barrett, *op. cit.*, p. 248.
- (35) Blackham, *Political Discipline in a Free Society*, p. 239.
- (36) *Ibid.*, p. 255.
- (37) *Ibid.*, p. 144.
- (38) 『ホーの実践的態度について』 拙稿「歴史の予測と社会的実践の科学性について」(本誌第三十三巻第一号、五六―一五六頁)参照。
- (39) Bernard Crick, *In Defence of Politics*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1962, p. 115.
- (40) Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 130.
- (41) 田・田・カール著、清水幾太郎訳『新しい社会学』(岩波新書) 一五五頁以下、一七二頁。
- (42) Shklar, *op. cit.*, p. 197.
- (43) Frankel, *op. cit.*, p. 209.