

Title	ピーター・ゲイの「啓蒙の弁証法」について
Sub Title	On Peter Gay's dialectics of enlightenment
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1973
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.46, No.5 (1973. 5) ,p.13- 39
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19730515-0013

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.

ピーター・ゲイの「啓蒙の弁証法」について

奈 良 和 重

一

ジュディス・シュクラールによれば、われわれは「啓蒙主義の没落」の時代に棲んでいる。「現実に生起したことは、啓蒙主義に相続人がいないというばかりでなく、ラディカリズム一般がまったく時代遅れとなつてしまつたことである。ラディカリズムとは革命的暴力へたやすく惑溺する態度のことではない。それは人々がみずからを、そして集団として自分たちの環境をコントロールでき、改革できるという信念である。こうした最少限度のユートピア的信仰がなければ、どのようなラディカリズムも無意味である」⁽¹⁾。だが、この「ラディカリズムの終焉」こそ、われわれに「太初はじめに啓蒙ありき」という言葉を深く内省させ、そこに立ち戻つて啓蒙主義の近代的意味を問う必要性を痛感させる。十八世紀フィロゾフの逞しい知性と、溢れるばかりの才能は、真理の発見というよりは、虚偽の発見であつたし、そこにこそ彼らのラディカルな批判精神が発揮されたと思われるからである。

ビーター・ゲイはつぎのように述べている。「わたくしは、啓蒙主義を古典主義、不敬虔、科学の混淆と規定し、フィロゾフを近代的異教徒と規定した。異教徒たちを近代的なものたらしめているもの、そして彼らに未来への希望を与えていたものは、彼らが、第一の批判の時代に対するみずからの、第二の批判の時代の優越性を確立することによって、古典主義をコントロールするため科学を使用できたこと、かくして彼らは適切な限度内に古代人たちへの畏敬をとどめることができたことである⁽²⁾。ここで「第一の批判の時代」とはルネッサンスであり、「古代人たち」とは勿論ギリシア・ローマ人のことである。顧みてわれわれ自身は、十八世紀啓蒙主義のフィロゾフを、われわれの畏敬に値する思想家としてとどめ、彼らの諸著作を古典として読みつぐことができるであろうか⁽³⁾。

この小論においては、ビーター・ゲイの『啓蒙主義』を中心に、フィロゾフの生きた思想像を把握しようとする。この浩瀚な研究を充分に論じつくすことは至難であるが、わたくしのなし能うことは、ゲイの明晰な分析と豊饒な素材を通して、「近代的異教徒」が何と闘争し、何を実践しようとしたか、その一端を証示することである。そして、彼らの思想と行動の動態のなかに、いわば現代の第三の批判への架橋となる可能性を示唆してみたい⁽⁴⁾。

(1) ジュディス・シネトラール『ノートピア以後——政治思想の没落』奈良和重訳(紀伊国屋書店)二三四頁。

(2) Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. II, *The Science of Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1969, p. 125, 同「く」その第一巻は vol. I, *The Rise of Modern Paganism*, 1967 である。以下、本文ならびに注には各巻数と頁のみを記す。

(3) 啓蒙主義に關して、わたくしはかつて、カール・ベッカーやJ・L・タルモンなどの論争的著作に關心を寄せて、「啓蒙的理性の伝統——十八世紀フィロゾフの精神構造を中心として」(本誌第三六巻第九号)という論稿を書いた。

(4) ビーター・ゲイは、「……事実わたくしは、重要であるけれども、ひとつの大きな評価の領域を避けてきた。すなわち、啓蒙主義の現代に対する可能な意味性である。明らかに、この意味性は考慮すべきものであり、啓蒙主義に対する批判者、ましてやその賞讃者が認めているよりも遙かに大きい、とわたくしは思っている。啓蒙主義の人間的目的と批判的方法とを懸念に必要としている時代があるとすれば、それは確かに、われわれの時代なのである」(II, p. XI) と述べたのである。

著者『啓蒙主義』二巻下の巻末に『The Bridge of Criticism: Dialogue on the Enlightenment, New York, Harper & Row Publishers, 1970』を著

わしている。本書に関しては、本稿の終りに触れるであらう。

二

ヘルベルト・マルクーゼの記念論文集『批判的精神』に、ピーター・ゲイは「エルンスト・カッシーラーとそれ以後——思想の社会史」と題する論文を寄稿している。⁽¹⁾そこで彼は、カッシーラーの思想史の方法を高く評価しながらも、みずからの方法を提示している。カッシーラーの思想史研究は、密接に関連しあつた三つの概念と方法に依拠している。ゲイはそれらを「想像力の客観性」「機能の優位性」「整合性への探索」と呼ぶ。第一の概念は歴史(家)と科学(者)との思考的類似性、あるいは相違性を明示している。歴史は科学であるとともに、に芸術でもあり、安定しているとともに、に進歩するものだからである。歴史家は、科学者と同様に、先行者の仕事のうえに作業を進めてゆくが、科学者の場合と異なつて、彼らの古典的作品はつねに妥当性をもつている。例えば、ギボンの『ローマ帝国衰亡史』はローマ史研究の最高の作品であつて、初学者はそれから始めなくともよいが、それに終るべきものである。しかし新しい傑作が生まれると、すべての様相が一変することもあり得る。だが、古典は古典として特殊な性格を備えている。歴史を書くということは、芸術の創作活動に似て、図解法や美学的評価を必要とし、同時に論議、命題構成、その真偽の検証も行なわれ、したがつてそれらは修正され、拒否される。思想史は正確な思想形象を追求し、想像力を作用させながら、同時に厳密かつ具体的であらねばならないのである。

第二の概念は、思想家が研究対象とするのは思想の内容ばかりではなく、その機能ないしは動態であることを教える。ある思想と他の諸々の思想との相互作用、後の世代によつてそれらがいかに取り上げられ、利用されたか、思想の《影響力》を探究すべきである。この機能的分析によつて、或る時代の「時代区分」が可能となる。中世、ルネッサンス、啓蒙といつ

た歴史の分節化がなされる。無論それには議論が沸騰するところであり、疑問が多く提示されようが、それはたんなる語義論的ゲームではなく、便宜的なユニットであつても、有意義なものである。カッシーラーの機能主義はまた、思想の「見せかけの持続性の虚偽」を暴露する批判的武器として役立つ。つまり、思想の論理構造と現実とがまつたく異なり、齟齬していても、それが変わらないまま使用されていることがしばしばあり得るからである。ある思想なり運動なりの真の歴史的意义が何であつたかを、機能主義は明晰化し、その構成的側面を照明する。そしてこのことが、第三の概念、過去の思想の内的統合、生きた全体像の理解を可能ならしめる。

カッシーラーは、思想をその歴史コンテクストにおいて、ひとつの「時代精神」として把えることを嚮導する⁽²⁾。ある思想家やある時代は表面上矛盾したり、乖離したりしているかに見えるが、さらに深く省察を加えれば、そこに整合性を発見することができる。例えば、ルソーのような一貫性を欠く思想家を論じる場合、彼の生活、思想、作品の動態的把握が不可欠であつて、後世の思想家や批判者たちが論理的に不整合であることを見出すにしても、当の思想家は彼自身の時代において完全に一貫しており、その思想内容は整合的な全体性をなしているのである。思想家は「総合のために分析を行う」よう努力すべきである。カッシーラーはこうしたタイプの思想家の卓越した例であつた。彼は思想のもつ緊張、混沌、曖昧さをいささか作意的秩序に還元しがちであつたけれども、それは許される過失であつた。

カッシーラーの思想史概念の難点は、「思想の社会的次元」を正しく評価していないことにある。ゲイはつぎのように指摘する。「エルンスト・カッシーラーは、思想史というものを、思想が思想と対峙する、そしてそれ以上のものではないというような自己閉鎖的、ナルシスト的学問と見なしてはいなかつた。彼は、自分の書物にまさにそうある通りに率直に名称をつけた。例えば、啓蒙主義の有名な研究を、明瞭に『啓蒙主義の哲学』⁽³⁾と命名している。そして彼は、度たび思想をその哲学的背景に結びつけた。しかし、彼が毅然として赴くことを拒んだ二つの方向があつた。内面への、つまり思想の心

理的基盤と、外面への、つまり社会との方向がそれである」。(4) ゲイが「思想の社会史」を提唱し、みずから「思想の社会史家」と称する所以である。こうした思想史概念はむしろ常識的といえようが、問題は方法をめぐる論争——それ自体はとかく不毛である——にあるのではなく、思想の社会的マトリックスを実際にどのように究明し、その成果を問うことにある。ゲイの『啓蒙主義』研究は、カッシーラーの業績を踏まえながら、啓蒙の生きいきとしたプロフィールを、恰も彩色挿絵を眺めるに等しく、その素晴らしい思想風景を描きあげている。彼の筆致の特徴は、例えばつぎのごとくである。

啓蒙主義を異教的と呼ぶことは、最も悦ばしい無責任な性的放縱を喚起することである。懈だるい、太陽の燦々と降りそそぐ夏の昼さがり、官能的な音楽に飛び跳ねている半獣神や妖精、プッシュ好みの淫らな絵画。このような幻想には或る種のリアリティがある。フィロゾーフは感性の積極的評価のために議論したし、禁欲主義を軽蔑した。しかしこれら自由思想の説法者たちは、彼らの宣言がわれわれを往々にして信じさせるには自己耽溺から程遠く、彼らの習慣においては遙かに抑制的であつた。ルソーは、明らかにけつして満足するためしが無かつた、マゾヒスト的趣味を持つていた。ヒュームは、フランスである情事をした。若きベンジャミン・フランクリンは、《卑しい女たちと密通に落ち》、不義な子の父となつた。デイドロは愛人に、彼女がそれに慣れてしまうことを願うようなスタイルで飼育するため好色小説を書いた。美食家のラ・メトリは腐つた軍鶏のバイを食べた直後、プロシアの官廷で死んでしまつたが、だから彼は自分を食ひ殺したという愉快な噂をひき起した。ヴォルテールは姪との情熱的な、長びいた情事——十八世紀ではよく守られた数少ない秘密のひとつだ——を持つた。だが、このような幾分乏しいリストでも、啓蒙主義についての猥褻なゴシップを殆んど汲み尽しているのである。一般的に言つて、フィロゾーフは骨身を惜しまず働いた——事実仕事を崇拜していたし、節度よく食べ、誠実な愛情の喜悅を知つていた、もつとも彼らの本妻とのそれは稀であつたけれども。デイドロが中年になつてソフィー・ヴォランを見つけたとき、彼は生涯の情熱を見つけたのであつた。売笑婦あるいは《ふしだらな女》に対する彼の蔑視——それは彼の書簡のなかの興味津々たるテーマであり——は性病に対する卑劣な恐怖心に動機づけられていたのではなかつた。それは自由な人間の義務感を嬉々として受容することであり、自己に賦与した束縛であつた。デーヴィド・ヒュームは一七六三年、フランスの《文化人たち》はみな《彼ら自身のあいだで完全な、あるいは殆んど完全な調和のうちに生きている世情に通じた人々であつて、彼らのモラルに非難されるべき余地は無い》と証言した。フィロ

ゾーフは、ひとつの集団として、己れの前に絶えず使命感を帯びた、革命家の強固な、畏敬すべき党派なのであつた (I, pp. 89)。

- (一) Peter Gay, "The Social History of Ideas: Ernst Cassirer and After," Kurt H. Wolff and Barrington Moore ed., *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 1967, pp. 106-120.

(二) ゲイはカッシーラーの『人間』から引用している。「歴史家はそのテキストを書物、資料、または過去の記録に見出すのみではない。彼は象形文字や楔形文字をよまねばならぬのであり、カンヴァス上の色彩、大理石とか青銅の像、寺院または神社、貨幣または宝石などを注視しなければならぬのである。しかし、彼はすべて、これらのことを古物蒐集家——たんに、古代の宝物を蒐集し保存することを望んでいる——の心構えで考えているのではない。史学者の、探究するのは、むしろ前時代の精神の具体化したものである。彼は同じ精神を、法律および法令に、憲章および権利の条令に、社会的制度および政治的構造に、宗教的儀式および儀礼に見出すのである。真の史学者にとつて、このような材料は、化石となつた事実ではなく、生きた形象である。歴史はすべて、これらの過去の *disiecta membra*——ばらばらの四肢——をすべて一緒に癒着し、それらを統合して新たな体にしようとする試みである」

(『人間』宮城音弥訳 (岩波書店) 二五三—二五四頁)。

(三) カッシーラー『啓蒙主義の哲学』中野好之訳 (紀伊国屋書店) 本書は、著者の偏愛するカントの批判哲学を頂点として啓蒙主義を考察するという憾があるとはいへ、ゲイは、十八世紀の『理性』機能を明晰に表徴している点で瞠目すべき示唆を含んでいる、と評価している。彼は、カッシーラーがフランス唯物論者や懐疑主義者ヒュームを過少評価していると附言している。それにもかかわらず、本書は啓蒙主義研究の古典であり、最善のものであることは疑いなく (I, p. 426)。

(四) Gay, "The Social History of Ideas," pp. 117-118.

三

十八世紀の度はずれた混迷のさなかに開花し、花咲き群がつかつたフィロゾーフモンテスキュー——からドルバックへ、彼らの教義、気質、世代もそれぞれ異なり、エチンバラからナポリ、パリからベルリン、ボストンからフィラデルフィアまで、環境もまた大いに異なつている。彼らの多様性、それは一見して全くの不協和音であろう。彼らは互いに友でありながら敵であり、反対者に対しては悪意に充ちた憎しみを赤裸々にあらわしてさえいた。ヴォルテールはルソーの未開野蛮を揶揄し、デイドロも彼との友誼を保ちながら、遂には訣別した。ヒュームはヴォルテールの機知や風刺を無責任と誤解し、ルソーは

これらのすべての人々に対して病的な猜疑心を捨て切れなかつた。論争は非難に、名声は嫉妬に、信頼は不信に、凶悪な喧囂はいよいよ度を加えて行つた。それにもかかわらず、フィロゾフは、かの『百科全書』の大事業を完成させることができたように、しばしば分裂の危機に見舞われながらも、哲学的同盟を結成し得たのである。ゲイは彼らが「ひとつの家族」、それも「嵐の吹きすさぶ家族」の類縁共同体であつたこと、そこにひとつの啓蒙主義なるものを認めている。そして彼らと結びつけていたのは、「批判的精神」であつたことを強調する。以下には、ゲイの叙述の順を追うことなく、「フィロゾフ」とり、異教徒のみが真正な哲学者であつた」(U. p. 151) という真意を訊ねてみたい。

ゲイは、フィロゾフの意気軒昂とした自己確信についてのダランベールの言葉を、カッシーラーから引用している (U. p. 83)。「……普通の世俗的学問の原理から宗教の啓示の根拠に至るまで、形而上学から趣味の事柄に至るまで、音楽から道徳まで、神学者たちのスコラの論議から経済と貿易の事柄に至るまで、君侯の法から人民の法に至るまで、自然法から国際法に至るまで……ありとあらゆるものが議論され分析され、少なくとも言及された。そしてこの精神の普遍的な沸騰の結果としていくつかの事柄に新しい光が投げかけられ、また他の対象には新しい謎が発生した。それはちようど潮の干満の結果が、海辺にある或る種のもを^U残し他を運び去るのと同じである」。これは「世紀の midpoint」に立つて、大きな変革を予期しつゝあつた「精神の生きいきとした興奮」を物語つてゐる。

十八世紀は「理性の時代」とよく言われる。だがより適切には、「合理主義への反抗」の時代であつたのである。そして、この反抗は二つの密接に関連した形態をとつたのであつた。つまりそれは、理性が行動の唯一のもしくは支配的な発条ですらある、という主張を拒否した。そしてそれは、世界におけるあらゆる神秘が探究によつて透視され得ることを否定した。批判の全能性というものに対する要求は、理性の全能性への要求ではけつして無かつた。それは、すべてが合理性によつて認識され、あるいは征服され得るといふ主張というよりか、むしろあらゆる物を問う権利に対する政治的要求なのであつ

た。この要望は、フィロゾーフの戦術的言明に行き渡っていたテーマである」(I, p. 141)。「ヒューマニスム倨傲と軽佻浮薄とが批判の精神によつて根こぎにされる」(I, p. 126) こと、それがフィロゾーフのソクラテスの態度にはかならなかつた。⁽²⁾

フィロゾーフは既成体制のあらゆる虚妄、無知、偽善、狂信、暴虐と闘つたが、彼らの哲学的使命は、みずからの体系構築を意図することではなかつた。彼らは学派なき学派とも言うべきで、その「批判的姿勢は、特定の教義ではなく、世界を觀察する一般的方法であつた」(I, pp. 149)。したがつて、リアリズム、折衷主義、懷疑主義は、厳密に言えば、哲学ではなく、哲学を可能ならしめる思想的立場であつた(I, p. 285-286)。それは、人間理性の自律化をめざす——カントの啓蒙のモットーである *sapere aude* を想起せよ⁽³⁾——批判的態度の発露であり、「哲学することの適切な、事実最も適切なスタイル」(I, p. 160) であると言えよう。ピーター・ゲイは、フィロゾーフのかかる哲学の反抗的精神のうちに、「古典古代への訴え」、その裏返しとしての「キリスト教との緊張」、これらテーゼとアンチ・テーゼとのジンテーゼとして「近代への追求」という「弁証法的トリアーデ」(II, p. IV) を指摘する。

古典の素養は、フィロゾーフにとつて、まさにキリスト教に取つて代るものであつた。彼らに先んじて、ルネサンス・ヒューマニストたちは古典を再発見し、古典をいかに読むかを教えた。真のプラトンあるいは真のアリストテレスをを再構成することは、キリスト教的解釈の神学的皮殻から彼らを救い出し、翻つて中世のスコラ的思想体系を批判する基礎を与えた。ルクレティウスを周到に読むことは、『創世紀』の説明と相違している文明史を発見することであつたし、キリスト教的信仰を交えずにヴェルギリウスを読むことは、この偉大な異教徒をさまざま歪曲から解放し、アウグストゥスのローマの理想を恢復することであつた。こうしてヒューマニストたちは、嫉妬深き神々に対して創造的人間、プロメテウスを古代の光輝へと復権させたのである(I, p. 264)。ヒューマニストの理想はまさに *humanitas* であり、セネカの *homo res sacre homini* は、フィロゾーフの人間の自律性への憧憬となつて再現される(I, p. 108)。彼らが古代人から学んだものは、何よ

りも先ず「人間の事柄」である。「わたくしは人間である。わたくしは人間に関する事柄の一切のものは、わたくしに無縁とは思わなし」(*homo sum, humani nihili a me alienum puto*) というテレンチウスの箴言は、フィロゾーフ自身のものであつた。⁽⁴⁾

皮肉なことに、カトリシズムがフィロゾーフを生む温床であつた。例えば、パリのルイ・ル・グランはヴォルテールからロベスピエールまで多彩な異教徒を輩出させたのであつた。マールゼルブ、エルヴェシウス、チュルゴーもみなそうである。デイドロはラングルのジェズイット・コレジュに通学し、ヴォヴナルグ、マールモントル、コンドルセ等も同じくジェズイット派の学校で教育を受けた。「カトリック・ヨーロッパのいたる処で、ジェズイット教徒が彼らの最も非妥協的な敵たちを訓練した」(II, p. 505)。プロテスタント諸国ではいささか事情が異なるとはいへ、レツシングはマイセンのギムナジウムで祈禱や宗教書を学ばされたが、古典語を言語学の演習として習得し、ヒュームはエジンバラ大学でケクロやマルクス・アウレリウスを愛読した。こうして、デイドロのセネカ、キボンのタキトゥス、ワイランドのルキアヌス……フィロゾーフたちはそれぞれ思いのままに古典作品を自家菜籠中のものとした。⁽⁵⁾「彼らの古代の師表たちとの隔たりが、彼らが自分自身のためにした仕事量を規定したのと同じように……彼らとの親近さが、ギリシア・ローマの思想の最善のものと彼らがいかに持続的かつ生産的に接触していたかを明示していた」(I, p. 121)。

ゲイは「古典古代への訴え」を結ぶにあたつて、「カンデイド——ストアとしてのエピキュリアン」なる一節を置いている。ウェストファリアのある領主の美しい息女、キネゴント姫と恋に落ち、城館を追放される身となるカンデイドがたどる教奇な冒険の旅路は、人間のモラルの教訓であり、*Bildungsroman* である (I, p. 199)。「いかにもおつしやるとおりです。何はともあれわたしたちの畑を耕さねばなりません」⁽⁶⁾という最後の言葉は、人間が己れの限界を凝視し、祈禱、巡礼、超自然にもはや訴えることなく、人生の厳しさに堪えながら、迷信、狂信、残虐、不幸を根こぎにしなければなら

い、という非妥協的な態度の表明である。だが、さらに非妥協的な側面は、ライブニッツのごとき妥協的な哲学とのそれである。『カンディード』はかかる妥協が可能であることを否定する。つまりこの本は、巧妙かつ好意的な外交使節の横顔に一張りくらわすようなもので、いかなる根拠に基づく交渉をも断乎拒絶し、したがって本質的には、キリスト教に対する戦い宣言である」(I, p. 203)と。

カンディードは異教的フィロゾーフの原像である。フィロゾーフの人間の根源的無垢への主張は、キリスト教的人間学との決定的な訣別であつた。「キリスト教徒にとつて、人間とは、パスカルの華麗な想像裡においては、落ちぶれた王様であり、ガレー船の奴隷である。人間はそもそも神の似姿であるにもかかわらず、神の助けなくしては、現世での幸福も、あるいは来世での救済も確保できない。パスカルに対する論争で、ヴォルテールは、人間の本性は善と悪との混合であり、人生は快と苦の混合であることをすぐさま容認した。しかし彼は、人間の諸々の困難には、自然の諸原因があるように、彼の解決も自然の行為から生じるに相違ないと論じた。組織宗教への屈服は人間の真の地位の背信であり、最後の救済への希望は子供じみた夢想である。人間は、いかにこれがしばしば恐ろしいように見えようとも、自己自身に依存する」(II, p. 177)。カンディードは、時として陰鬱に誘い込まれ、絶望の淵に立たされようとも、自己自身に依存した。「啓蒙の人間学の要諦は、人間は自己自身に依存する成人であるということであつた」(II, p. 176)。この反抗的な異教徒の精神こそ、「フィロゾーフの人間の尊厳についての誇らしい宣言」(II, p. 171)と言えよう。

(1) カッシーラー『啓蒙主義の哲学』二三頁。

(2) フィロゾーフは、ソクラテスの「汝自身を知れ」を人間精神のクリテ、イカルなモメントとして、道徳的な自己支配の簡潔明瞭な誘いとして読んだ(I, p. 181)。例えば、ルソーは「人間不平等起源論」の序文に書いている。「人間の知識のなかで、最も役に立つのに最も進んでいないのは、人間についての知識である」とわたしには思われる。デルフォイの神殿の銘だけでさえ、人性批判者たちのすべての分厚な書物よりも重要で難解な教訓を含んでいた、とわたしはあえて言いたい。」小林善彦訳「人間不平等起源論」世界の名著30(中央公論社)所収一一一頁。

(3) カント「啓蒙とは何か」篠田英雄訳(岩波文庫)七頁。

(4) ゲイは *Le Philosophe*, ed. Herbert Dickeman (1949) からの一行を引用しているが、それは啓蒙主義にあまねく普及していた (I. p. 128 p.)。他の箇所ではヴォルテールの歴史作品集の中の *Notables considerations sur l'histoire* からも引用されている (I. p. 394)。ついでながら、ダランベールの『百科全書』への序論にもそれを見出すことができる。ティドロ・ダランベール編『百科全書』序論および項目『桑原武夫訳編(岩波文庫) 一〇二頁。』(5) フィロゾフの古典の読み方、解釈の仕方自体は必ずしも正確ではなかった。彼らは古典を偏愛する *antiochemias* ではなく、きわめて主観的判断をくだすこともしばしばあつた。だが、それは逆に、彼らが古典に何を求め、何を自己の目的のために利用したかを証示している。例えば、ヴォルテールのキケロについて、ゲイが述べているところであるが、キケロは *Tra actus* を体現していたフィロゾフの理想であつた。多忙な喧騒な生活、国事に携わりながらも多くの哲学をものしたことに對して、ヴォルテールは驚歎している。しかしながら、事實はそうではない。ローマ共和制の没落が彼を失脚させた後、こと志と違えて、哲学に没頭したのであつて、プラトンからセネカに至る哲学者たちはみな、このように公的生活から遠去つてから哲学へと赴いたのである (I. p. 192)。

(6) ヴォルテール『カンディード』吉村正一訳(岩波文庫) 一七二頁。

四

一一九四年六月のこと、突然シアルトルの町を大火が襲つた。その大寺院もろとも町の大部分が灰燼に帰してしまつた。火災のさなかに、寺院が所有していた最も貴重な遺品、処女マリアがキリストを産んだとき身に纏うていたという下着が消失してしまつた。司教、司祭、学者はもとより、シアルトルの民衆は悲しみのどん底に投げ込まれた。伽藍を再建しようにも目途がつかかなかつた。神の怒りがシアルトルに降つたのだ、そこをこよなき棲家としていたマリア様は背を向けてしまつた。ところが、当地に居たピサの枢機卿メリオールは機敏な外交の手腕家で、印象的な弁舌家、才気煥潑な組織家であつた。彼は司教と僧団集会に向つて、教会再建を企てるよう説得した。数日後、彼は町民会議を招集し、その最中に聖職者たちが神聖な下着をおしただき、行列をなして現われたのである。まさに奇蹟的な回復であつた。人々は涙して、以前にもまさる壮麗な寺院を再建しようと誓ひ合つた。そして、聖母マリアは新しい美しい教会が欲しかつたので、あの大火災で聖堂が破壊されるのを許されたのだ、という即興的な解釈を彼らにはつくりあげ、直ちに逞しいエネルギーと基金とによつて、

再建が創められたという。当初の悲しみと、それに続く意気揚々とした幸福感、僧俗一体であつた「信仰の時代」に相応しい一エピソードである。

十八世紀の中葉はどうであらうか？ 一七五〇年二月八日と三月八日にロンドンで軽い地震があつた。死者はひとりも出なかつたが、この日付けの奇妙な符合から、市街には不吉な徴候が瀰蔓した。ある発狂した兵隊が第三の大地震の予言をふれ廻つた。何百人もの市民が疎開しだし、ある者は最も悪質な投機に夢中になつてゐる、とウォルポールは当時の事情を伝えてゐる。だが、勇気ある婦人のなかには、屋外で夜に着るための《地震寝巻き》なるものを作つたという。デーヴィッド・ヒュームは四月十八日付の書簡で友人のジョン・クレファンに嘲笑的に書いてゐるが、ロンドンの司教は、断食、懺悔、禁欲、その他、地震丸薬を推薦する教書を出版し、これが凄しい売れ行きであつたために、彼の『人間悟性に関する哲学的諸試論』は、その犠牲となつてしまつた。十二世紀のシアルトルの宗教的雰囲気とは何と隔たつてゐることであらうか。

しかしながら、啓蒙の時代も依然として「宗教的な時代」であつた。世俗化について語ることは、教権的既成体制の凋落、あるいは宗教的関心の衰退を語ることではない。貧困な、無教育な大衆はもとより、思慮深い知識人たちですら、キリスト教の神への信仰を失つてゐたわけではなかつた。出版物を見ても、例えばフランスにおいては、十六・七世紀に出版された本の四分の一は神学を主題とするものであつたし、十八世紀になつても六冊に一冊はそうであつた(II, p. 62)。だが、人々の注意の微妙な推移は、「宗教的諸制度や出来事の宗教的な説明が、徐々に生活の中心から周辺へと置き換えられつゝあつた」(I, p. 338) ことを物語つてゐる。モンテスキューの『ペルシア人の手紙』やヴォルテールの『哲学書簡』は、一七四〇年以前に出版された最もラディカルな書物であつたが、それらが好評を博したのは、ほかでもないそれらが表現した反宗教的、反教権的ユーモアを受容できる読者層があつたからである。疑いも無く、「啓蒙主義は、数世紀以前、ルネサンスに始まつた〔宗教からの〕疎外の長いプロセスの終着点であつた」(I, p. 255)。一七六〇年代、ヴォルテールが *écrasez l'infame*

の偉大なキャンペーンを開始したとき、すでに地下で闘われてきた闘争を公然たるものにしたにすぎない。

Erasez l'infame という雄叫びは、キリスト教そのものに、そしてキリスト教の教権制度、キリスト教的倫理や人間観に向けられた (I. p. 30)。フィロゾーフの反宗教的態度は、デイドロ、わけてもドルバックの『キリスト教暴露』に窺われる激しいアンチ・クリスト的立場に代表されるものがすべてではない⁽¹⁾。ゲイはつぎのように述べている。「彼らが自分たちの診断に関して不一致であつたように、健康のための処方に関しても不一致であつたことは真実である。無神論者は自然宗教の単純な諸教説を、自然の威厳に対するたんなる表現上の隠喩へと還元した。そして、懷疑主義者は、自然宗教の真理が確実に樹立され得ることを疑つてゐた。しかし、両集団はともに理神論に対して讓歩してゐた。つまり、自然宗教のみが——奇蹟、僧族の階序制、儀式、聖なる救主、原罪、選ばれた民、摂理による歴史を伴わぬ宗教——容認され、知的に尊敬され得るということである。その他すべての宗教は根絶されて然るべきであつた。すなわちこれが、ヴォルテールのスローガン——それは同時に他の人々のスローガンでもあつたのだが——Erasez l'infame の意味であつた」(I. p. 373)。いづれにせよ、フィロゾーフにとつて、キリスト教の伝統的信仰、その絶対的真理を拒絶することは、「転向」を意味したし、またみずからの「自由の選択」(I. p. 60)でもあつたのである。

ここで「最も完全な異教徒」であり、「多くの他のフィロゾーフ以上に宗教的衝動を軽蔑し、宗教的行為を信用しなかつたデーヴィッド・ヒューム」(I. p. 319)、「宗教に反対する情熱を論理の言葉で蔽い、思慮分別のある議論でそれを支持する」点で、いかなるフィロゾーフにもまして巧妙であつた (I. p. 400) 彼の『宗教の自然史』に触れておこう。宗教の《自然》史を論じることが、「人間的自然」における宗教の「起源」への探究を試みることである。人類の最初の宗教は多神教であつたが、やがて人間の抽象的思惟の帰結として一神教が生じることになる。これは進歩のではなく、「宗教の諸原理が人間」の心の中で一種の栄枯盛衰をもち、人間が偶像崇拜から一神教にのぼつて行き、また再び一神教にくだつて行くと

いう性来の傾向をもつということは、顕著なことである。⁽³⁾とりわけこのことは、無知で無教育的俗衆において然りである。彼らの神々は殆んど人間以上ではない。人びとは英雄ないしは恩人に対する尊敬や感謝の感情を神々に転じ、天界を次々に新しい神々で充満させる。詩人、寓意作家そして僧侶が、無知な大衆につけこんで驚異に手を加えて、神聖な秘蹟から利益の分け前を求めて登場することになる。“Stupidity, Christianity & Ignorance”⁽⁴⁾というヒュームの言葉は、ヴォルテールのスローガンとともに、宗教と啓蒙との対比を如実に示している。かくして、結論は初めから判然としている。「全体が謎であり、不可解事であり、解き得ない神秘である。疑念、不確実、判断中止が、この主題に関してわれわれのもつとも精密な探査の唯一の結果であると思われる。しかし、人間理性の脆弱さはこれほどであり、また意見の抵抗できない伝染性もこれほどまでなので、もしもわれわれの視座を拡大し、各種の迷信をお互いに対立させあつて、それらを争わせ、その間われわれ自身はそれらの迷信の狂乱と論争中に、暗くはあるが静かな哲学の領域に運よく逃げこむことをしなかつたならば、このような熟慮にあふれた疑念さえ殆んど維持されえないであろう。⁽⁵⁾」

「暗くはあるが静かな哲学」——ヒュームは(デイドロと同じく)けつしてヒュロニスト的懐疑主義者ではなかつたが(H. D. 147)。「神に訴えることなく人間を理解することに傾倒したラディカルな啓蒙主義」(H. D. 180)を代表していたと言つてよい。人間的《自然》をひたすら研究した彼は、それが哲学的諸科学の中心を占め、数学、自然哲学、自然宗教が「人間の科学」に依存する、と確信していた。今や復讐する天使は人間自身である(H. D. 159)。そして、「熱烈な十字軍戦士のなかで、静かで陽気な隊長は孤独な男である」(I. p. 401)。確かに、ゲイの指摘するとおり、ピロは、クレアンテスより宗教に對しては一層危険な敵であろう。⁽⁶⁾「ヒュームにおいて最後の寿命はこと切れた。彼の哲学は啓蒙の弁証法を最も無情に体现している——それは古典古代に最も呪縛から解放されて訴えかけ、キリスト教との緊張はあらゆる点でまつたく和げられず、近代を最も勇敢に追求している。……彼は進んで、不確実さに、どのような超自然的な正当化も、完璧な説明も、恒久

な安定の見込みもなく、ただ蓋然的妥当性の導きを以て生きようとした。……それゆゑに彼は、啓蒙主義の同胞の多くよりもさらに決定的に、近代の闘に立つて、その危険とその可能性を披瀝している。……ヒュームは、神が沈黙した以上、人間は自分自身の主人であることを明らかにする。つまり、人間は呪縛から解放された世界に生き、いつさいの物を批判に服させ、己れ自身の途を築かねばならないのである」(I. pp. 488-410)。死の影が近づきつつあつた数ヶ月、ヒュームは悠揚として迫らず、友人たちと語り、ルクレティウスやルキアヌスを読んで愉しみ、最後まで来世への信仰を持つことなく、完全な異教徒として「哲学者の死」を死んだ(I. p. 357)。

『宗教の自然史』は、宗教現象を心理学的に説明しているばかりでなく、それをひとつの歴史的な文化現象として認識すること、したがつてキリスト教の真理そのものを相対化するラディカルな方向性を示唆している。われわれは、ヴォルテールやヒュームやギボンに見るように、十八世紀が「歴史の時代」であつたことを確認しなくてはならない。しかも、フィロゾーフの歴史家としてのコミットメント、歴史の課題のひとつは、キリスト教の邪悪、悪徳を曝き、「真理のためのプロバガンダ」を行なうことであつた。^(?)さらに、先に挙げたモンテスキューの『ペルシア人の手紙』、あるいはデイドロの『ブーガンド』を行なうことであつた。ごとき想像力の紀行文は、キリスト教文明圏への揶揄と諷刺であつたことは勿論である。しかも、『カンディード』のなかでの、キリスト教もヨーロッパも知らないエルドラド国は、一種のユートピアとしての批判的パースペクティヴを意図しているよう(I. p. 200)。ピーター・ゲイはこれらを「文化横断的対話」と呼んでいるが(I. p. 172)。フィロゾーフにとつては、「多様性の賞揚によつて統一された世界、自由な個性において奏せられる世界市民的諧調、絶対的なものとか迫害ではなく、平和的かつ持続的な対話の開かれた世界」(I. p. 171)が理想であつた。「理想的社会は同音で歌うコーラスではなく、協和音で演奏されるシンフォニーである」(I. p. 336)。ここでは、キリスト教徒、回教徒、ユダヤ教徒が平和共存することも不可能ではないはずである。レッシングの『賢者ナータン』の世界がまさにそれである。

(1) ドルバックの『キリスト教暴露』をはじめ『自然の体系』は、あまりに戦闘的なフアナティズムの色調が濃く、とくに後者は、若き日のゲーテがこれを読んで嫌悪を催したことで有名である。だが、ドルバックのアンチ・クリストの無神論をたんに例外的なものとするのは誤りであろう。ドルバックは、ヴォルテールやヒュームと同じく『キリスト教を暴露すべく目論まれた反宗教的攻撃の多産な家族』に属していた。彼の「悪徳を備えた自然主義」は、「ある種の峻厳な壮重な」(I, pp. 399-400)をただよわせているからである。

(2) ゲイはつぎの言葉を引用している。「幸福への切願、未来の困窮への恐れ、死の恐怖、復讐への渴望、食料および他の必需品への欲望、このような性質の希望と恐怖になかはずく、後者にかき乱されて、人々はおそるおそるの好奇心で未来の諸原因の経過を探索し、人間生活のさまざまなそしてあい反する出来事を検討する。かくして、この混乱した情景の中に、彼らはさらに混乱した、そして驚異にとらわれた目で神の最初のあいまいな痕跡を見るのである」(ヒューム『宗教の自然史』福鎌忠恕・斉藤繁雄訳〔法政大学出版局〕一六頁)。

(3) 同右、五二頁。

(4) 一七六五年四月にヒュームがヒュー・ブレア他に宛てた書簡中に認められた言葉。同年パリに滞在していた彼は、イギリス海峡を隔て、想いを馳せながら、イギリス人が「最も深い蒙昧、キリスト教、無知へ急速に逆行り」しつつあることに気付いた(Hume, 1765)。彼の反宗教的プロバガンダは、「無知は、獣身の母である」(ヒューム、前掲書、一〇五頁)ということにすぎなれよう。

(5) 同右、一〇五頁。

(6) ピロ、クレアンテスは、ヒュームの『自然宗教に関する対話』に登場する人物である。クレアンテスは合理主義的自然宗教の支持者であり、宗教と神の存在を信じてデミアと対立関係にある。ピロはヒューム自身にはかならず、両者のあいだにあつてむしろ懐疑主義者である。

(7) フィロゾフの歴史記述、その学問的な客観性については、すぐさま反論がなされた。十九世紀の歴史主義者たちは、啓蒙主義者は悪しき歴史を書いた、というよりむしろたんなる文学を書いた、という批判を加えたのである。しかし逆にゲイ自身は、彼らに同情的理解を示している。「彼らの歴史の価値を限定し、その歴史的性質そのものを傷つけていたのは、まさに彼らが書くことを余儀なく感じていた歴史的立場であつた。フィロゾフの批判者たちが忘れていたのは、哲学的歴史家は他にどうすることも出来なかつた、ということである。闘いが終つたときにはじめて、闘いから超然たる態度でいることが容易となる」(II, p. 386)云々

五

フィロゾフとともに、ヨーロッパは近代への決定的一步を印づけたのであるが、彼らのラディカルな思想は、既成体制の伝統的権威からの弾圧を受け、苦しい圧迫感を蒙らざるを得なかつた。当時の検閲制度の厳格さは、その顕著な証左で

ある。例えば、ルイ十五・十六世治下では、千人を超える有名無名の出版業者がバステイーユに投獄されたという。ディドロは『盲人に関する書簡』の科でヴァンセンヌに監禁された。『百科全書』は第一、二巻が出版されるや、直ちに発禁処分となり、残る原稿も危く没収されるところを、出版業監査官マールゼルブの機転でこと無きを得た。一七六二年にジュネーヴ当局は、ルソーの『社会契約』『エミール』の発売を禁じ、書店にそれらの押取を命じた、ゲイによれば「一七六五年、ウィーン政府は『禁書目録』を発刊した。それは定期的に改訂され、一七七七年にこの『目録』を目録のなかに含めざるを得なくなるまで続いた。冒険心のある人々は、興味のある読書の手引きとして、このハプスブルグの索引を利用して」(II. p. 70)という。このように、フィロゾフの宗教、道徳、国家に対する攻撃は、禁書、焚書の運命を免れず、彼らは真理を公けにするため、自分を匿し、嘘を告げざるを得なかつた。彼らの書く目的は、批判の自由のため、読者の思考様式を改革するためであつた(II. p. 258)。

十八世紀の社会的現実はどうであつたか？ それは啓蒙化された時代から程遠く、戦争、病氣、饑饉、不安、不正は跡を絶たず、人々の生活は楽しみであるどころか、新たな犠牲に苦痛を忍ばねばならなかつた。商人、産業者、銀行家たちにしても、ロココ的優雅さの生活様式に満足してはなかつた。大多数の貧困者は依然として貧困のままであつた。ロシアやロシアのごとく啓蒙的専制君主の支配下では、奴隷は相いも変らず原始的な、人間以下の状態に置かれていた。世界で最も文明国であることを自認していたイギリスですら、ジン酒は人々の悲しみを紛わせ、貧乏人の人生を縮めていた。都会では新しい困窮が生まれ、ペストに代つて肺疾が猖獗をきわめた。農村では土地囲い込みが進行し、失業者が増加する一方、浮浪者、乞食、盜賊が横行するなど、物情騒然としていた。悲惨は、影のように経済的改善につきしたがつていたのである。実際に、十八世紀における進歩は、工業、農業、教育、政府いずれの領域においても、前進と後退、悲喜ともごもの恩恵であつた。

ゲイの例証は枚挙にいとまがないが、ここではイギリスの法制改革について言及しておこう。「十八世紀におけるイギリス法制史は、啓蒙の時代の最も不快なパラドックスのひとつである」(H. P. Sacks)からである。大陸の法改正論者たちが範としようとした当のイギリスにおける法手続きは、被告に弁護人を許可していたか、法的対等者による審理の保護を与えていたか、拷問は行なわれなかったか、上訴は認められたか、実際にはイギリスでは裁判上の抑圧は一層大きくなる傾向にあった。被告の地位は惨めなものであった。逮捕された者は、事件が裁判に上程されるまでに、監獄で力萎えてしまったし、たとえ無罪放免となつた後でも、貧困な人々は裁判の手数料を調達できるまで、拘留所に連れ戻された。さらに、十八世紀には財産に対する刑罰がますます重くなつて行つた。死刑罪のリストが急速に増大したことも特徴的である。窃盜、強盜、掏摸、詐欺……に対する懲罰はおびただしい法規により取締まれた。道路や運河などの施設は、積み石、水門、橋、通行税取立門を破損するだけで死刑を課せられた。輸入業者が密輸をしても同じく死刑を適用された。農民、手工業者、商店主、戸主は、家畜や商品の窃盜、銀行券の偽造、資金横領といった重犯罪(十二ペンス以上の物を盗んだ場合)に対して死罪が強制された。このように、毎年財産を保護する壁は高くなり、それに関する刑罰は苛酷をきわめたのである。

確かに、十八世紀の進歩は二重の恩恵であつた。それにもかかわらず、恩恵であつたこと、しかも《未曾有》の展望を伴つていたことを、ゲイは強調する。「わたくしは、……十八世紀のムードが人間の事柄における本當の、遠大な新奇さであつたことを確信する。それは、旧來の諸々の立場のたんなる集約より遙か以上のものに相当していたし、古代の合理主義者たちのうちで最も自信をもっていた者が想像し得たどんなものをも凌駕していた」(H. P. Sacks)。そして彼は、ギルバート・マコーフィーのいう「神経の不全」⁽²⁾と対照して、十八世紀の経験を「神経の恢復」と呼んでいる。ルネサンス・ヒューマニストたちが運命の女神の紡ぎ車を隠喩として使用し、マキアヴェリでさえフォルトウナの気紛れが人生の半分を支配していることを否定できなかったけれども、啓蒙主義的人間は、自己の運命の主人となり得たのである。この確信的態度——reasonable—

ness の勝利 (II. p. 28) こそ、自然科学、医学⁽³⁾はもとより、ヒュームのいう道徳科学——社会学、心理学、政治経済学、教育学——を發明し、時代の新しい要求に応えたものである。つまり、それらは理論的知識の探究にとどまらず、実用的な科学的知識として人間の目的に価値に利用された。食糧生産、教育制度の近代化、照明の改善、環境衛生、市民生活の保安、道路建設……こうしたリストはまさに散文的ラプソディであろうが、「神経の恢復」をみずみずしく表わしている。

以上のような革新への志向性は、日常的生活のうち経験されたのであった。「進歩のためのプログラムは、進歩の理論ではない」(II. p. 100) し、「進歩はプログラムとなる前に、経験であった」(II. p. 50)。例えば、家族制度は家父長制から核家族へ、恋愛は合理的な愛情へ、結婚はキリスト教的な神聖な制度や財産管理から異性相互の契約へと世俗化され、女性の独立した地位、性の解放への兆しも見えはじめた。⁽⁴⁾瘰癧 (the king's evil) を治癒すると信じられた国王のお触りのごとき悪習も、イギリスでは、ニュートン・ロックの時代には衰退し、一七一四年ハノーヴァー家の即位とともに廃止された。絞首刑や拷問は十七世紀末までは、人々の慰安であつたが、十八世紀には公開されなくなつた。一七四六年ロンドン市の西門テンブル・バーに反逆者たちの首が括りつけられ、売子が一回、半ペニーで小望遠鏡を借していたのが最後であつた。「生活が十年毎に、より善く、より安易に、より健康的に、より予測可能に——すなわち、より合理的になる」(II. p. 12) と考えられたことは、ヴォルテールの *Le monde avec l'entente marche vers le sage* という言葉に、要約されるであろう(II. p. 99)。

ところで、以上のようにフィロゾフの「進歩の思想」は、敵しいペシミズムを泛べながらも、時代の強烈な潮流であつたことは確かである。しかしながら、テュルゴーやコンドルセはむしろ例外的存在であつた。とりわけ、「ギロチンの影で予言する進歩の予言者」の『人間精神進歩史』は、「運命づけられた人間の絶望的な慰め」としてこれを一蹴してしまふことは不当であるとしても、冷静に推論され、慎重に抑制された著作ではない。「それは、省察力が無いわけではないが、完成するには遅きに逸した焦慮感、繊細さや抑揚の余地をひとつも残されなかつた切迫感を以て、逆しりてたものである」(II.

p. 113)。コンドルセは、予言するために人間精神史を素描した。結局それは、啓蒙の証言であると同じ位に、啓蒙の戯画であつた。しかしながら、彼はさながらフィロゾフの最後を代表することく、進歩への「成熟した自己確信」を表現している。ともかく、「以前の世代のフィロゾフを特徴づけていた自己懷疑や偽りの謙虚さは過ぎ去つた。コンドルセの『人間精神進歩史』のなかに、われわれは、啓蒙主義がその肩に進歩の重荷を担っているのを見ることが出来る」(II, p. 122) というゲイの評価は的確である。彼の素描は、フィロゾフの後世への感動的な遺言でもあつた。

コンドルセは、人間の徳性とその「完全可能性」を謳いながら、シアコバンの犠牲となつて自殺を遂げた。このこともフィロゾフのなかにあつて例外的なことである(II, p. 89)。彼らは、「現実と出会つてしばしば挫折したけれども、絶望よりは希望に生きようと努めた。彼らは現実を否認しつつも、既成体制を利用さえした。こうした彼らの政治的態度は、いかにも曖昧で、不条理であるかに見える。彼らは「疎外された革命家」ではなかつた(II, p. 89)。「彼らの戯曲、物語、小説に浸透していたスタイルの混淆は、ブルジョワ的価値の反映として説明し尽されない」(I, p. 176)と同様に、モンテスキュー、ヴォルテール、ヒュームなどの相対主義をブルジョワ的イデオロギーとして断罪し去ることはできない。彼らの個性の力強さ、良心の明澄さ、責任の真摯さは、種々の相反する見解のあいだにあつて、ひたすら自由の政治を求めて止まなかつたのである。ピーター・ゲイの言うように、「啓蒙的政治とは、近代的自由主義の政治である。そしてかかる政治は、政策の論議と形成のためのフォーラムを、治者の被治者に対するある程度 of 責任を、被治者の政府へのある限度の参加を、意見を創成させ、それを政策へと転成される非公式の回路を——要するに議會制、政党、広範な読み書き能力、言論の自由な出版——を要求する」(II, p. 450)。これらは当時、不完全にもせよ、イギリスとオランダで機能していた啓蒙主義の政治モデルであつた。かくしてゲイは、『法の精神』はフィロゾフにとつて「理性と典雅の宴」(II, p. 326)であり、ヒュームの政治思想——彼はロベスピエールではなく、バークの始祖であつた——は「理性と人間性の確固たる限界内にとどまる、市民化さ

れた、寛容な相對主義への招待」(II. p. 461)である、と讃辭を惜しまない。

カラス事件におけるヴォルテールのように、啓蒙主義の人々は、病める狂信と闘い、悪しき因習を憎んだ。彼らの自由と寛容のためのキャンペーンには、世俗的、理性的、人間的、平和的な開かれた社会と秩序を求めるヒューマニズム的構想が貫かれていた。その理想とするところは、不確かなようでいて、確かなことは人間理性への信仰と、人類進歩にほかならなかつた。だが、そのための第一歩は改良主義以上のものではなかつたとはいへ、フィロゾフの眞摯な努力にとつてみれば、「生まれようと苦闘している新しい社会に適切な、一貫した態度を構成しようとする漸進的な、しばしば苦しみに充ちた試み」(II. p. 33)のほかにあり得なかつたのである。そして、「未来の諸々の可能性を犠牲にせずに現在の世界を受容する唯一のリアリステイックな途」(II. p. 499)は、彼らの大部分においては、教育ということであつた。ここにゲイは、ロツクの『教育に関する考察』からルソウの『エミール』にいたるまで、「教育の政治」という啓蒙主義のユニークな論理を直視している。

ルソウと同時代の人々との關係は、あたかも彼をエクセントリックにしているかに思われるが、「最も本質的な側面において、彼の哲學的スタイルは、啓蒙の土壤に彼を固く定着させている」(II. p. 330)。ルソウのいう「善良な人間」とは、十八世紀の都會的文明に精鍊されたロココの人間と正反対である(II. p. 55)。かの『高貴な未開人』——『學問・芸術論』『人間不平等起源論』は、「郷愁においてではなく、批判における習作」(II. p. 55)であり、ルソウがエネルギーを注いだのは、「文化なき自然状態」に対してではなく、「人間の眞の本性を実現させる文化」(II. p. 38)を発見することであつた。

『道德的社会を造るような道德的人間を、道德的人間を育成するような道德的社会を発見し、生みだそうと彼は努めた』(II. p. 330)。一七五〇年代の終りに、彼は「構成的思想」を發展させた。『新エロイズ』においては「道德的家族」を、『エミール』においては「道德的人間」を、『社会契約論』においては「道德的社会」を、『エミール』は、言うまでもなく教

育学的な思想実験である。エミールは偽りの優雅さ、利己主義、陰險さが微塵も無く、明晰な思考、公共的精神、自律性と愛情を具備した市民像にはかならない。『社会契約論』は、自由と服従についての政治理論の古典的伝統の一論考である。

「共同の力をあげて、各構成員の身体と財産を防禦し、保護する結合形態を発見すること。この結合形態によつて各構成員は、全体に結合するが、しかし自分自身にしか服従することなく、結合前と同様に自由である。」⁽⁶⁾このことは、一般意志への服従によつて解決された。ルソーのいうデモクラシーは、一般意志が機能する社会的条件として、相対的な経済的平等と地域的小規模とを前提としていたが、最も重要なのは「市民的精神の普及」である。「ルソーの社会は、その市民のすべてがエミールである場合にかぎり、機能し得るのである」(II, p. 55)。かくして、彼の政治思想の核心には『エミール』があり、市民教育——パ、イ、デ、イ、アの古典的表徴のもとに、彼が真のフ、マ、ニ、タ、ス、を志向していた点は注目すべきである。

カントが示唆しているとおり、「王者達が哲学をし、或は哲学者達が王者となるといふ如きことは、期待されるべきことなく、さらに希望されるべきことですらない」⁽⁷⁾。フィロゾーフは、支配者を嚮導することを己れの政治的任務と考えていなかったが、彼らの哲学が公的問題に影響力を及ぼすべきであり、かつ及ぼすに相違ない、と確信していたであろう(II, p. 45)。その意味において、ルソーは優れて「教育者」であつた。「最も樂觀的なキリスト教徒でさえ、教育はどんなに徹底しようとも、アダムの墮落の諸々の結果を払拭し得ると主張できなかった」(II, p. 51)時代にあつて、あらゆる外的権威——神聖なものにせよ人為的なものにせよ——をラディカルに拒絶したルソーのうちに、われわれは、古い確信から解放された啓蒙の輝かしい徳性と感性を見ないであろうか。「わたしは、すべての書物を閉じてしまった。すべての人の目のまえにひらかれている書物が一冊だけある。それは自然という書物だ。この偉大で崇高な書物を読むことによつてこそ、わたしはその神聖な著者を崇拜することを学ぶのだ」⁽⁸⁾。サヴォアの司祭は、まさにルソーその人である。

(1) ゲイは、今日すでに忘れ去られた人たち、彼らの名前は著名な作家たちの書簡にのみ歴史の影をとどめているデュブル(Dubourg)やレキニエ

(Leaquer) にして蝕れている。前者は、モン・サン・ミッシェルで小さな檻に入れられ、狂い死んでしまった。後者はヴォルテールやドルバックの書物を買った科で店員、妻とともに逮捕された。枷をはめられ、鞭うたれ、焼印を押され、男たちはガレー船に送られ、妻は投獄されたという。当時の検閲の非人間的な悲劇をよく伝えている (II, pp. 76-77)。

(2) すなわち、マーフイーは『ギリシア宗教の五段階』のなかで、「禁欲主義、神秘主義、ある意味では、ベシニズムの抬頭、自己確信や現世での希望や、平常な人間の努力への信念の喪失、忍耐強い探究に対する絶望、無謬なる啓示への叫び、国家の福祉に対する無関心、人間の魂の神への転向」といった精神的情緒性の現象を「神経の不全」と称した。

(3) 「神経の不全」とか「神経の恢復」は、本来、疾患の医学専門用語ではない。ゲイは啓蒙主義の時代における「医学と治療」について、「フィロゾーフが彼らの哲学を経験によつて検証したのは、医学においてであつた。医学は新しい哲学のモデルであつたと同時に、その有効性の証明であつた」(II, p. 13)と強調している。ちなみに、ロントは哲学者となる以前に医者であつた。彼と友人サイデンハム博士は、それぞれ哲学を医学的原理を以て、医学を哲學的原理を以て教えた。自然学者ドーバートン、重農主義者ケネー、自由思想家マンデヴィルも医者であつた。ライデン大学のポールハーフェ教授は、ニュートン物理学を講義し、経験科学の方法を医学と診療に適用した。ジョクールは彼のもとで研究し、博士号を取得している。ヴォルテールもポールハーフェの講義に出席した。『百科全書』には二十人以上の医者の協力者がおり、とりわけ著名なのはボルドゥウとトロンシャンであつた。デイドロの『ダランベールの夢』は、啓蒙主義における哲学と医学との密接な関係のまさに雄弁な証言である (II, p. 16)。

(4) ラクロの愛人メルトウイユ侯爵夫人の男性への復讐は、「性革命」を想わせる (II, p. 36)。十八世紀における理性の解放は、同時に情念の解放であつたことを注視しなければならない。デイドロがその急尖鋒であつたが、「世人は倦むことなく情念について悪罵をあげせかけ、人間のあらゆる苦悩を情念のせいにする。そして、情念がまた人間のあらゆる快楽の源であることを忘れて……情念がなければ、風俗のなかにも、著作のなかにも、崇高さといふものがなくなつてしまふ」(デイドロ『哲学断想』新村猛・大賀正喜訳「岩波文庫」一〇頁)と言われるように、情念はもはや非合理的な力では無く、それ自体価値を有し、合理的に問題としなければならぬものとなつた。「フィロゾーフの多くのものにとつて、情念の分析は祝福となつた」(II, p. 16)ばかりでなく、「情念の恢復」は、とりもなおさず、自然的被造物としての人間そのものの復讐であつた。さらにそれは、キリスト教の肉体蔑視からの「性の救出」(II, p. 16)によつてなつていたのである。デイドロのタヒチ社会における異教的性への憧憬は、その典型といえよう。

(5) この事件は法の不正が、そして狂信が——カトリック、プロテスタントのいづれを問はず、人を死に追いやつた悲劇であつた。ヴォルテールは書いてゐる、「新教徒は、カトリック教徒もそうであつたが、狂信に酔いしれ、その手は血で汚されていたのである。だが現代の人間も、その祖先同様に残忍だといふのか？ 時勢、日進月歩の理性、かすかすの優れた書物、社会の安泰、これらが諸国民の精神を指導する任にある人々の心になら影響をおよぼさなかつたといふのか。そしてヨーロッパのほぼ全土にわたつておよそ五〇年このかた、その様相が変貌するにいたつた事実がわれわれが気づいていないといふのか」(『寛容論』中川信訳「現代思潮社」三〇頁)。

(6) ルソー『社会契約論』井上幸治訳(世界の名著30「中央公論社」所収)二四一—二四二頁。

(7) カント『永遠平和の爲に』高坂正顕訳(岩波文庫)五八頁。

ピーター・ゲイの『啓蒙の弁証法』について

六

ギボン晩年に、その『自叙伝』のなかで、パークの反革命的哲学を賞讃して、「わたしは、ルキアヌスとエラスムスとヴォルテールとが、盲目的かつ狂信的な大衆のもつ侮りに、古い迷信を曝けだすことの危険性をおたがいに認めあうような、死者の対話を書こうと幾度か考えていた」(II, p. 395の引用による)と書いている。ギボン自身は考えただけに終わったが、ゲイはこの架空の対話を書いている。題して『批判への架橋——啓蒙主義(歴史と希望・想像と理性・制約と自由)とその現代の意味についてルキアヌス、エラスムスおよびヴォルテールの間にかわされに対話』というのがそれである。ここでヴォルテールは、近代におけるフィロゾフの「批判的思考」を終始強調しながら、弁明につとめ、他の二人がこれに対して批判する形で議論が展開されている。

エラスムス わたしは、啓蒙主義においてあなたの方が、もはや中世的人間でなかつたことを認めることは出来ます。あなた方の思考スタイルは、わたしたちルネサンスのそれと異つてさえているということもです。さりながら、あなた方は諸々の問題に直面し、解決を提示することはしましたが、二十世紀にとつては、たとえあるにしても、それは少しも適切ではありませんね。

ヴォルテール それらが不適切になつたとしても、わたしたちが正しかつたからそうなつたのです。わたしたちが間違つていたからではありませんよ。

エラスムス どんな理由にもせよ、あなた方の答えは、あなた方の問いと同じく、遠く彼方にあるように響きますね。……

ルキアヌス あなたの歴史的要求が正しいものちよつと仮定してみましよう——わたしは未だに疑いを持つておるのですが。それにしても、あなたと、その著作を眺めると、あなた——そしてそれら——は、魅力的な時代の作品としてわたしを感動させてくれます、優

雅で、軽妙でね、だが近代の趣味にはあまりに口当りがよすぎ、齒ごたえがありませんね。わたしは、あなたが——多分ルソーを除いてすべての人々が——髪粉をふりまいた髪をつけ、レースの髪飾りをまとうて、銀の留金のついた靴をはいているのを見ます。あなたはそうです——少なくともレザール製の着や強制収容所の世紀にとつてはです。あなたは言うたらよいのか——ロココ風の改革者のように見えるに違いありません。あなたは、この二十世紀に向つて、不条理の哲学に育ち、ニヒリズムに浸され、組織的殺人によつて無感覚にされ、騒音によつて聾にされ、大衆文明の眩惑によつて盲にされた時代に向つて語らうと期待できるのですか？……あなたの思想は、二十世紀の読者を進歩させるでしょうか、あるいは彼を楽しませるだけでしょうか？ 幾冊かの十八世紀の本は、疑いもなく、魅力をとどめています——あなたの『カンディード』など、親愛なるヴォルテールさん……

ヴォルテール あなたはの仰有ることは、ずつとわたしを深く悩ましてきました。奇妙なことです、ある世代の無情なラディカルが、次の世代には香水を匂わせた伊達者という印象を与えるのかも知れません。……わたしの希望は、一言でいえば、人々が最後にはわたしたちに耳を傾けるだろうということです。なぜなら彼らはそうすべきですから。

エラスムス わたしは、彼らがそうすべきだとは勿論信じませんが、安心していきますよ。……ルキアヌスが言つたことは本当だ。二十世紀の理性的な人間でさえもあなたの方……そうロココ風の改革者たちに耳を傾けたがりはいらないだろう。名文句だ！

このように、ヴォルテールはさんざんに叩かれる。だが、彼はフィロゾフの歴史的傑作こそ「歴史の歴史における記念碑」であると譲らず、エラスムスはすぐさまその言葉を捉えて、「墓碑」という意味でなら結構だと言ひ返せば、ヴォルテールは「里程標」と言え、と遂に喧嘩口論になつて、ルキアヌスが割つて入るなど、三人の対話は、アカデミックな関心というより、ゲイの巧みな機智と才筆に誘われて、生きいきとしている。結局、ゲイのヴォルテールは、批判だけでは充分でないことを承知しながら、たとえロココ風の改革者となじられようとも、「改革が人々を完全にしないからといって、それから心をそらすことは、あなた方が、両親が全能でないことが分つて、彼らを憎むようなものです」と力説する。そして、金貨を詰めた箱を埋めて三人の息子に残した老農夫の物語りを引合いに出し、「この想像上の財宝を求めて掘りおこすさなかで、

息子たちは本当の財宝を集めたのでした。彼らは、以前より豊かな収穫を生みだしたからです。このように、手に入れられないものでも、手に入れられるものの導きや目標として役立ちます。わたしたちの畑を耕さねばなりません、たとえそれが希望の畑にすぎないとしても⁽²⁾と述べる。かくして『対話』の終りに、「哲学はより以上のことをなすことは出来ませんが、より以下のことをなすべきではありません。わたしたちはより以下のことをしたのではなく、より以上のことをしたとも断じて自慢したりしませんでした。だからこそ、わたしたちは、近代人に道徳のための基礎と行為のための刺激を与えそこなつたところではなく、彼が尊厳を以て生き得る唯一の基礎を与えたのです。……批判は、わたしたちが、信仰の沼地を横切つてあなた方に向つて架けた橋でした。この会話でわたしが試みたことは、わたしたちの世紀から二十世紀への、もうひとつの径間を建設し、そして、それが強固なものであることを示すことでした。そうであることに自信をもつています⁽³⁾」と述懐している。恐らく、現代のカンディードはこれ以上何も言い得ないであろう。

フィロゾーフは確かに問題を提起し、彼らなりの解決を見出した、ルソーやコンドルセのように。しかしながら、解決できたわけではなく、むしろ彼らの解決そのものが実は問題であつたという方が適切であろう。過ぐる二世紀のあいだ、このことはますます顕在化し、反啓蒙的な非合理性と狂信がフィロゾーフの哲学に挑みかかつた。「ナチがパリを占領したとき、彼らはわたしの像を鋳つぶしてしまいました。鉄砲を造るのに金属が必要だつたのだと思いますが、わたしは、彼らが啓蒙主義の精神に堪えられなかつたのだ、と思いたいのです⁽⁴⁾」とゲイがヴォルテールに言わせているように、啓蒙主義の高く掲げた「人間的で、自由思想的なヴィジョン、あるいは批判的方法の恒久的な妥当性」は、十八世紀にそうであつたと同様、現代においても恒久的な妥当性と価値を有するであろう。けだし、「世界は、現にもつている以上の光を必要としていたのであつて、それ以下ではない。啓蒙的な思想の欠陥に対する治癒は、蒙昧主義にあるのではなく、より一層の啓蒙主義にある。フィロゾーフのもつていた最もベシミスティックな評価も及び難い、人間の非合理性、自己中心性、愚昧さについ

てのわれわれの認識は、かかる諸力への屈服をではなく、それらに対する闘いを要求しているのである」(II, pp. 567-568)。

- (1) Gay, *The Bridge of Criticism*, pp. 21-24.
- (2) *Ibid.*, pp. 93-95.
- (3) *Ibid.*, p. 150.
- (4) *Ibid.*, p. 88.