

『ブラウンシュヴァイク雑誌』にみるドイツ啓蒙の具体像（2）

山内 規嗣
(2015年12月22日受理)

Reification of the German Enlightenment by Focusing on Braunschweigisches Journal (2)

Noritsugu YAMAUCHI

This paper examined the discussion property of the articles in Braunschweigisches Journal, especially between F.E.v. Rochow and J.G.Schlosser as an example. The article by v. Rochow was the discussion for the enlightenment of people, and expected of the ruler to prepare educational institute for this purpose. On the contrary, the article by Schlosser was on the obligation to faith, in which he found the wrecking of faith and shared the division of reason against faith. Those opinions are seemed as a controversy for the points of religious education and social recognition in German Enlightenment as a result.

Key words: Philanthropinism, German Enlightenment, Enlightenmental Journal

キーワード：汎愛派、ドイツ啓蒙主義、啓蒙雑誌

はじめに

18世紀ドイツの代表的教育者集団である汎愛派、その中心人物の一人カンペ（Campe, J. H.）たちが協同編集した啓蒙雑誌『ブラウンシュヴァイク雑誌』（Trapp,E.C., Stuve,J, Heusinger,C, Campe,J.H (Hrsg.), Braunschweigisches Journal philoso- phischen, philologischen und pädagogischen Inhalts, Verlag der Schulhandlung, 1788-1791./Rep. Nendeln/Liechtenstein, 1972. 以下、本文中での引用・要約時にはカッコ内に第1号（1788年1月号）のページ数を記す）について、論者はまずそこに掲載された刊行目的とそれをめぐる批判・反論を手がかりにして、その啓蒙主義的な編集意図を検討した¹。そこでは、カンペが討議的公共性への期待とともにその限界をも自ら示していたが、はたして彼らが求める開かれた討議が実現するか否かは、今後の執筆者と読者の積極的交流いかに依るところとなっていた。

本稿ではこれを受けて、第1号掲載の諸論考の内容とその性質について分析するとともに、論考間の関連性という観点からカンペたちの編集意図を検討する。すでに雑誌刊行の是非という論点での討議例を読者に提示したとはいえ、この啓蒙雑誌が対象とする哲学・

文学・教育学といった領域において具体的にいかなる議論が可能であるかの事例をもあわせて掲載したほうが、読者への範例提示としていっそう効果的であるだろう。とはいえ、カンペとガルヴェの往復書簡のような事前の交流がなされた形跡は、第1号の諸論考からうかがえない。それぞれはあくまでも執筆者個人の目的と主題に即して著され投稿されたものであり、本来相互の直接的な関連性はなかった。しかし、それらの諸論考を、読者が個々の論考を関連づけながら読むように排列することは、編集意図にかなう作為であるだろう。つまり、創刊誌面の制約内で発展的討議の可能性を提示しておくことが、今後の進展のためにも必要であったと考えられるのである。このような仮定に基づき、本稿では第1号掲載の2論考を取り上げていくこととする。

1. ロホウの論考について

カンペたちの雑誌創刊をめぐる議論の直後に掲載された、実質的に創刊号巻頭を飾る論考が、ロホウ（Rochow, Fr. E., Freiherr von, 1734-1805）の「ベルリン科学アカデミーが1783年に提示した問題への返答」（Beantwortung der Frage, welche die Academie

der Wissenschaften zu Berlin fürs Jahr 1783 aufgegeben hat) である。農村学校用の読本『子どもの友』(1776, 1779)の著者としてあまりに有名な北ドイツの貴族でありハルバーシュタットの大聖堂参事会員でもあるロホウだが、ここで掲載されているのは彼の入選しなかった懸賞論文の原稿である²。

そこで対象となった問題とは、次のようなものだった。「粗野な国民にせよ洗練された国民にせよ多くの誤謬や迷信に囚われているとき、彼らを健全な理性へと連れ戻すことのできる最善の方法とは何か。」(45)まさしく啓蒙的な問題がベルリン科学アカデミーから提示されたわけだが、これにロホウが答えていこうとすると、彼はまず問題文で用いられている「粗野な国民」「洗練された国民」「誤謬と迷信」「健全な理性」などの諸概念をとりあげ、それぞれの意味について確認することから始めていく。そしてそのさい、「哲学的明証性を持ちうる諸原則を獲得するためにわざわざ権威者たちを引用することはせず、「人々が私の裁判官である」と考える」と前置きする(46)。これはロホウが執筆当時に現実の民衆生活に即した立論を選んだということを示すとともに、今回『ブラウンシュヴァイク雑誌』に掲載されることによって、論考内容の評価を読者の裁定に委ねたという新たな含意を与えられたことになる。

さて、最初に取り上げられた「粗野な国民 (Rohe Nationen)」について、ロホウはその特徴をさしあたり「読み書き計算ができない」ために「概念の範囲が狭い」者達が「粗野」と呼ばれているものとする(47)。そのうえで、彼は「粗野」であることが「洗練不可能」を意味するわけではないと指摘する。なぜなら、「人間ならば誰でも、何らかの品性向上が可能なはずの理性的な魂をもっており、より理性的にもなり得る」という普遍的人間観にもとづけば、「洗練不可能」に見える人々はたんに「未だ洗練されていない」にすぎず、「粗野」とは結局より文明的な人々と比較しての評価でしかないからである(48)。

ここでロホウは明らかに啓蒙主義的に、人間の完成可能性・教育可能性を前提としている。しかし、ここから彼が「読み書き計算という手段の欠落」によって「概念に乏しいままの言語」を余儀なくされている国民について、そこから帰結するさらにもう一つの特徴を与えるとき、すでに問題は信仰の領域に踏み込んでいることが分かる。神の認識から「神の意志をうかがい、自分たちの行動をそれに従わせるべきである」とする拘束力が生まれるのだが、「粗野」な人々は概念の欠乏によって神認識を十分になしえず、さらにキリ

スト教的唯一神信仰のないところでは「健全な哲学の原理をも欠く」ゆえに、逆に「誤謬や迷信をもたらす」結果となってしまうのである(49)。こうしてロホウは、基本的な知的技能をキリスト教信仰と合理主義的精神の不可欠の基盤として位置付けながら、民衆啓蒙と信仰とが対立関係にないことをあわせて主張していた。もちろん、その場合には彼が挙げた「健全な哲学」の具体的内容が問われることになるはずだが、個々の概念を検討するロホウの視線はそこに向かうことはない。というより、それが指すものをあえて語らずにおくことで、彼は啓蒙主義という「健全な哲学」に基づいた立論を進めていけるのである。

このような「粗野な国民」の規定をふまえて、次に扱われる「洗練された国民 (Cultivirte Nation)」については対比的に、読み書き計算技能と正しい神認識を備えることで「誤謬や迷信の総量が著しく減少」し、その結果として「永遠に高まりゆく完全性の追求の可能性」を獲得するような国民という説明がなされる(50)。学識・有徳・敬神の連関は、ここまで汎愛派共通の図式によって完全に抽象的に説明されている。しかしロホウは、ここから「国民 (Nationen)」の概念について検討することを通じて、「洗練された国民」へのいわば可能態として存在する大多数の人々がいかにして現実にもそのような変化を獲得しうるかについて論じ、政治的次元におけるその問題化を試みていくことになる。

「国民とは人々の総計以上のものであり、同じ言語を話したり同じ法律に服したり、あるいは一人の社会的支配者を戴いたりしている人間集団である。」(50)

まずこのように国民を概念規定するロホウにとって、「国民」と「民衆 (Volk)」は同じ意味をもつ。後者はしばしば低い階級の者達を指して用いられる語だが、彼はこの語に階級的意味や品性の劣位という意味を与えようとせず、全ての人間を指すものとする(51)。

こうして国民を特定の階級(例えば支配階級や教養市民層)で代表させず全体として把握することによって、ロホウは一部の者達による文化的業績の評価と国民の評価とを区別する。すなわち「一つの国民あるいは一つの民衆全体は、その最大の部分である圧倒的多数に、私達が粗野な国民を見分けるための指標を確認できるとき、いまだなお洗練されていると呼ぶことはできない」(51-52)。ただしこれは民衆の多数派の実態を国民全体の評価指標として用いることを意味しており、この手立てによって、古代アテネにおけるプラトンのような「同時代人からその品位によって信頼を獲得した者達」は、きわめて突出した例外的存在とし

てあらためて注目されることになる。そして、彼らが「歌や語り」によって「地の塩」となり「立法者」となった(52)ことに目を向けさせることで、ロホウはその裏返しとしての重要な事実を浮かび上がらせる。彼らのような優れた品性の持ち主が民衆を啓蒙したにもかかわらず、なぜその成果が十分には得られなかったのか。そして、彼らやその後裔が政治的支配者とならずに、「どこから専制君主や専制支配が生まれてしまったのか」(53)。この時点でロホウは、いったん国民全体を一般民衆の実態によって平準化したことによって、国民＝民衆と支配者との二項関係を明確化して立論の軸に据えた。そのさい彼は古代や東洋の専制国家を挙例しながら、現実のドイツの支配体制には直接言及しないという体裁をとりつつ、国家支配者に対する勧告を行っていかうとするのである。

彼によれば専制君主の起源は、「粗野な国民」の一原因とされた文字文化の欠如に見出させる。一般論として、人々は自らが属する社会集団の拡大に伴い、法律の必要性を感じるようになってゆく。しかし「文章や印刷の技術なしですませてきた民衆は、法律を口伝えにしか伝達できない」ために、法律の恣意的運用を文書によって制約することができない。その結果、首長はもちろん聖職者集団でさえも、権力を有する立場から利益を増進するために法律を恣意的かつ不当に用いようとしてきたことは、歴史的に明らかである(53)。そしてこの利益を確実に守るために、権力者は民衆から読み書きの能力をいっそう徹底的に奪うことを求め、格差と不公正を揺るぎないものにしていった。「そうして繰り返される不正の苦しきは、人々の魂をしないで参らせていき、正義に対する愛に基礎づけられた自由のもとで考え行動する男らしさや勇敢さは逃げ去ってしまう」ことに明らかなどおり、「国民的無知を惹き起こす母胎のうちから専制君主もまた誕生する」(54)のである。こうして生まれた支配体制のもとでは、「統治術はもはや人々を幸せにするためのものではなくなった」。それは君主の利害追求がむき出しになった権力意志と、これに対する民衆の服従・諦念という冷厳な構図を露呈させる。そのうえロホウは、「君主の真の利害はどの国家構成員の利害とも同じではない、あるいは君主と国家構成員とは異なる利害を有する」というマキャベリ的な原則をここで提示するのである(54)。

この対立関係において帰結するものは何か。ロホウはフランス革命に先立つこの時点で、あくまでも自らの立脚点を支配階級からの民衆啓蒙に定め続けている。

いわく、民衆が反乱しないように君主の望むところを実現しようとすれば、必要となるのは「民衆の完全なポリツァイの促進(たんに肉やパンや飲み物の税あるいは灯火制度というだけでなく、学校や教会における理知的に構成された教授や、養育・健康管理・増殖のための世話なども含む)であり、これらは従来は些細なものだったが、最重要の国家事業となったのである」(55)。支配者は自らの利害を追求しようとするが、その営為が民衆の抵抗を呼び起こさないようにするためには、ポリツァイ的な統治機構を浸透させ、民衆が君主の意志に自発的に服従するよう教育・教化することが効果的となるわけである。このような論理展開のなかで、ロホウは自らの出自である貴族階級の利害のみにとらわれているわけではない。また、厳然と存在する支配-被支配関係を正当化しようとしているわけでもない。むしろ彼は、この現実の体制とそこで作用する権力意志のありようを読者にそのまま示しながら、その理解のうえで読者である民衆が選択可能な実効性ある方策への手がかりを提供しようとしているのである。

例えばここでロホウは、「民衆は理知的になってもよいのか」という問いに対して「未調教の馬のほうが調教済みの馬よりも乗りこなすのが難しいのではないかと答える(55)。かつては民衆を無知にとどめることによって利益を得ようとしてきた支配者が、現在にあつてはその利害を捨てることなくとも正しい利益計算によって逆の政策を選ばざるをえないという主張がここに見出させる。文字によるコミュニケーションとそれに基づく学問技術の発展が進むなかで、「どの国家構成員の無知も、国家利害の総計において明らかに保証されたマイナスである」(57)状況が生まれている。そこで「神の意志に従ってあらゆる人間に耳を傾ける」ことが学識を得るにも信仰のためにも不可欠な同時代において、「全ての国家構成員があらゆる善き仕事に習熟するというこの崇高な最終目的に到達すること」は民衆の後見人たる全ての君主にとって必要であり、そのための手段を講じることは君主の義務となる(55-56)。そしてそのもっとも重要な手段の一つは、「公的教授や法律・司法を整備すること」(56)にほかならない。このことによって民衆は啓蒙され、誤謬や迷信に陥らず、自ら君主に従い、結果的に君主は「神の秩序を尊敬する臣民」の肩の上に乗ることで自身の権力を従来以上に保持可能となるであろう。

このようにして、ロホウはいわば支配者側の手の内を晒しながら、民衆側が支配者の利益を増進しつつ自らの利益も得るために辿るべき理路を示していく。宗

教的な「誤謬と迷信 (Irthümer und Aberglauben)」に関しても、この方針は一貫している。ロホウによれば、人間はつねに未来を見通したうで自らの幸福を追求できるわけではないため、たえず誤謬に陥り得る。しかも真理についての誤謬は「たんなる希望としての幸福」をもたらすはするが、しかし「享受の幸福」ではない (58)。この想像上の幸福と現実の幸福とを混同した結果、「知的でない論争の源である独善」などが生じてしまうことになる。

そのうえ、このような混同をもたらす判断の誤りは、従来の宗教教授の成果と捉えることが可能である。「真理 (じつはたんなる有益性にすぎないことがあり得るが) のしるしとして不可能事を教える」ことが一般的に行われているが、もし民衆が教師の教えた内容をそのまま受容してしまえば、本来の学識はまったく曖昧で無価値なものとして伝達されたことになる。しかし他方、「教授を受けた頭脳の持ち主からすれば、教師への不信を抱くか、聖なる事柄や信仰のその部分に疑念を抱くことになる」のであり、そこで自ずと「不信仰あるいは完全な無秩序が生まれる」ことになる (59)。このようにして誤謬はつねに「不信仰の父」であったわけだが、もちろん民衆には正しい信仰を獲得させねばならない。しかし、では民衆は考えることを教えてもらえず分別も持たない者として育てられてきたとすれば、いかにして真理を誤謬から区別し、善を保つことを探求することが可能となるのだろうか。ここでも民衆の啓蒙が、教化の前提として再び要請されるのである。

「迷信」の具体的事例について述べる箇所では、このことが社会改良や君主の利益増進の観点から論じられていく。迷信とは「一種の理論的誤謬の結果・結論にほかならない」 (59) と規定したうで、ロホウは迷信の4つの部分に適用して説明する。まず「霊が時々目に見えるようになり、人間に恣に力を及ぼすという命題」から「悪魔学や幽霊学」が生じる。次に「神が罪人を赦すために罪なき人の血と祈りを必要とするという命題」から「供犠や司祭神学」が生じる。さらに「自分の身体器官のいずれも直接関節に触れていないものが自分に作用することができるという命題」から「魔術や感応術や占星術」が、最後に「ある物質が人間の操作によって別の物質へと本質的に変化させられるという命題」から「錬金術」が生まれる (59-60)。迷信の根底にはそれぞれ非合理的な認識が存在しており、迷信をできるだけ払拭したいと考えるならばまずこの誤謬を解消させていく必要がある。

しかしながら、迷信は「親から子へと伝えられていくことによって、表面上の理由を欠いていないと判断

され、真理の領域から自ら手に入れているものだとし、真の信仰を妨げる」という性質を有している (60)。ここでロホウは、親子という世代間で誤謬を伝達・継承してしまうという家庭教育の限界を指摘すると同時に、それゆえ学校や教会などの公的制度が誤謬解消のために不可欠であるということを論じている。しかし、そのような社会改良への意志もまた、誤謬によって弱体化され喪失してしまう危険性がある。「それは、しなければならぬことを行うことを妨げる」からである (60)。

これらが民衆に誤った認識を植え付けるものである一方で、「健全な理性 (Gesunde Vernunft)」とは「分別をもって絶えざる成長を成し遂げるために、神から人間に与えられている道徳的完全性あるいは公益的活動への能力」として捉えられる (61)。人々の理性が健全に機能すれば、彼らが保持している誤謬や迷信は、事実や因果関係についての正しい認識を獲得することによって自らその誤りに気づき解消していくはずである。しかし、現実には不健全な理性、すなわち「誤った傾向をもっている理性」あるいは「注意や区別、比較、判断などを含む熟慮に適していないような理性」が存在しており、これらは「人間の使命でもある道徳的完全性への成長を促進しない」能力の欠陥として捉えられる (61-62)。事実を正しく認識できない、あるいはその認識をもとに正しく推論できないという不健全な理性の持ち主は、自らの誤謬や迷信を自覚的に解消していくことが不可能となる。この観点からすると、理性が健全であるかどうかの基準は学識や教養の有無によるものではなく、「公益的なものを考え語り実行することを生み出すようなより正しい原則を大量に含んでいる」ならば、一般民衆のものであろうとそれは「健全な理性」と呼ぶことができる (62)。

しかしまた明らかなことは、そのような理性が「目的に適った教授の結果としてのみ存在できること」である。なぜなら、正しい認識方法や合理的な推論形式などを人々が自ら発見し習得することはきわめて困難であり、またすでに生育の境遇から与えられる誤謬・迷信によって人々の理性は悪影響を受けてしまい得るからである。それゆえロホウは、「ある国民全体が健全な理性を持つ、あるいはそうなるべくためには、学校・教会・国家統治の部門における最も賢明な事前措置を必要とする」 (62) と、ここでも支配者に対する制度的要請を繰り返す。

このことはまた、「引き戻す (Zurückführen)」という述語についても同様である。そもそも、「健全な理性」を獲得するに至っていないまま「誤謬や迷信」に陥りかけている民衆や、少なくとも知的技能や正しい神認

識を備えない状態でその危険性にたえず直面している民衆が大多数であることをふまれば、「引き戻す」という語を用いることは本来不正確ではある。しかしあえて国民が健全な理性へと「引き戻されるべき」とするならば、「若者の学校・教授部門や教会典礼、そして国家構成員の養生を守る医療管理が、最重要の国家案件となる」(63)。ここではユヴェナリウスの格言が引用されているように、民衆の身体を国家が配慮することによって民衆の理性の啓発が可能になるという論理が展開されており、国家理性による民衆の心身総体が統治対象と見なされていくのである。

以上見てきたとおり、ロホウの論考は啓蒙主義の人間観に立脚しながら、ドイツの政治的・社会的制約を前提とした民衆啓蒙の体制的支援を要請する論理を提示するものだった。この枠組に基いて、ロホウはさらに誤謬・迷信に囚われた民衆に健全な理性を取り戻すための具体的方法について論を進めていくのだが、その内容を記した論考の後半部分は『ブラウンシュヴァイク雑誌』第1号には続けて掲載されておらず、あえて第2号に分けて掲載されている。もともと2部構成の論考でもあり、このように分割掲載することはページ数調整のうえでも決して奇妙なことではないが、第1号でロホウの論考に続いて掲載されている別の論考の内容を見ると、そこに編集者の意図が潜在していると考えられる。

2. シュロッサーの論考について

その論考とは、アンスバッハの作家でありエメンデンランゲンの郡長官でもあるシュロッサー(Schlosser, J. G., 1739-1799)による「信仰義務について」(Ueber die Glaubenspflicht)という小編である³。冒頭からしばらくは、ジョアンヴィル(Joinville, Jean de)の『聖王ルイ伝』(1309)第1部から大部の引用がなされている。内容を要約すれば、パリ司教ギヨーム(引用文ではヴィルヘルム)の下を訪れた神学博士が、聖餐式について教会が教えるところを悪魔の誘惑によって信じるができない、と告白して激しく涙を流した。これに対して司教は、悪魔の誘惑に晒されているとき喜びを感じるか、あるいは金品を与えられるかわりに秘跡を冒瀆できるかと問うと、博士はいずれも強く否定した。この答えを受けて司教は、聖王ルイが博士に敵国付近の要塞の守備を委ね、司教に内陸の安全な要塞を任せたとしたとき、戦争終了後に王がどちらの守備を賞賛するかと尋ねると、博士は自分のほうだと答えた。つまりここで司教は比喻を用いて、博士自身が疑念によって不信心という大きな危険に直面して

いるため、その不安のない司教に比べて神の加護を倍も授かっているのだと理解させ、その不安を払拭させたという(65-68)。

この引用を手がかりにして、シュロッサーはまず「司教の寛容で穏やかな信教」とそれを可能にした時代と教会を賞賛しつつ、自らが生きるドイツにおける問題の観点を引き出そうとする。それは、彼によれば、信仰上の疑念をめぐる懐疑主義と独断論の対立であり、またその不毛さという問題である。「司教が博士に教えた真理は、古代の懐疑主義学派が賢明で善良な人々のうちに大いなる畏敬の念とともに認めたもの」である(68)。独断論の立場からすれば、博士が抱いた疑念は正しい信仰からの根拠なき逸脱にすぎず、思考においても行動においてもたんに否定されるほかない。しかし懐疑主義の立場からは、疑念を抱く思考と、感じて行動することとは、切り離して捉えることができる。ここでシュロッサーは、古代の新懐疑主義者セクストゥス・エンピリコス(200?-250?)が「真理を見出そうとして安らぐことは不幸にも少なかったため、現象に従って生きることで満足し、思考することへと自らの判断を引き戻した」(71)という逸話を紹介して、この姿勢がギヨーム司教のものと同一体であると主張するのである。

「司教に言わせれば、私は教会の教えがたんなる現象の織物にすぎないときでもそれをもっともらしく保持することに慣れている。なぜなら私は、この諸現象の原理へと上っていくことができるし、私の心情は使徒やイグナチウスやテルトリアヌスの心情に、そして私達の教会の教父たちや殉教者たちの心情にほの近いところにあるからだ。お前はそんなに幸せではない、しかしお前がその精神をもって第一の原理へと上っていかうとも、お前は私達が信じるものを否定することはできず、ただ私達が知るものを否定することができるにすぎない。」(72)

このように「現代風」に言い換えるとき、シュロッサーは、司教の立場が結局のところ学知と敬神とを分裂させ、前者の判断を後者に適用しないことだけを勧めているものと解釈している。それゆえ彼から見れば、司教は「信仰の教師というより懐疑主義の教師」として映るのである(72-73)。「博士が神や徳に疑念を抱いたならば、司教はどうするのだろうか。私が信じるに、司教は再び問うただろう。博士が神や徳や不死性があるかのごとく、そして彼がそれらを肯定するかのごとく振る舞うとしても、彼はそれらについて疑うことを許しただろう」(73)。そしてシュロッサーからすれば、このような分裂によって生起する一方での判断停止、他方での信仰への疑念の潜在的維持という問題

は、まさしく同時代の啓蒙主義のもとで明らかに広範に確認されるものだった。

その代表的教育者であるバゼドウ (Basedow, J. B., 1724-1790) がその自然宗教的立場から信仰義務を習慣形成の問題として位置付けたことを、シュロッサーは高く評価する。「長い経験が人間の善であると教えてきたことを子どもが愛するような習性」によって「子どもは将来、生きるための確信が得られないときに、善への信仰に生きることを学ぶ」(73)。すなわち、子どもの理性的成熟によって信仰への(あるいは教会が命令する規範や儀礼への)疑念が生じるのであれば、予防的な習慣形成によって子どもがあらかじめ望ましい行為を自ら求めるように方向付けておくことが実際的に有用となる。しかし、現実子ども達に課される信仰義務は、独断論的な教会からの強制によるものであるか、または批判による疑念を隠蔽しながらの表面的な服従を生み出すものであるかのいずれかでしかなかった。

「私達が決断するときのみ必要であることから信仰義務がたんなる心情に関わる事柄でありえたのに、その代わりに人は信仰義務を頭脳に関わる事柄にしてしまっている。その対象が完全に把握された理念であるべきなのに、その代わりに人は理念を緻密な形而上学者でも理解できないようなものの下に押し込めてしまっている。信仰義務が生現象との調和へと導かれる代わりに、人はそれらに嫌悪をもよおさせる不協和音を作り出してしまっており、それは皆が愛を熟させるときに憎悪を叫び、皆が保持することを叫ぶときに殺してしまっている。信仰義務が心を実際に喜ばしくしていく代わりに、人はそれによって心を殺してしまっている。」(74)

このように現状を批判するシュロッサーにとって、信仰義務は教会という制度においても、個人の懐疑的理性という内面においても、まったく形骸化し表面的な言動によってとりつくろったものにすぎなかった。そんな彼が求めるキリスト教信仰の最も単純で不可欠の要点とは、「信じる者が真理とともに生きられるようにすること」、そして「信じないものが信じられるようになることを願えるということ」にあった(74)。独断論的な教会はその前者を妨げ、懐疑主義的な理性はその後者をも疑わせる。このような閉塞状況は、啓蒙主義的な批判精神の進展と正統派教会の硬直化とが生起されたものとも考えられるが、これに対してシュロッサーは、いずれでもない本来の信仰への回帰を希求するのである。

以上のような内容を持つシュロッサーの論考は、そ

れ自体として独立した意味を持っている。しかし、この論考がロホウのそれと前後して掲載されていることによって、読者からすれば両者の間に論争的な関係が読み取れることになる。

まず、ロホウにおいては、民衆啓蒙は支配者の全面的な指導と支援のもとで制度化と精緻化を図られるべきものとされていた。そこには支配者と民衆の異なる利害を一致させるという啓蒙の新たな(しかし時代による制約を自明視した結果としての)性質が指摘されていた。しかし、シュロッサーの立場からすれば、ロホウのこの主張は、すでに広範に確認できている理性と信仰の分裂をいっそう激化させながら民衆全体に行き渡らせるための方策として解釈されることになる。啓蒙による懐疑主義の民衆への徹底は、信仰に対する疑念を拡大深化させることを伴わずにいられないだろう。そのとき、民衆は自らの疑念を保持したままで、言動のうえでは伝統的慣習を否定することなくこれに従うという二面的態度を余儀なくされる。あるいはまた、独断論的な教会の命令によって、民衆は強制的に従来の信仰を保持することとなり、やはりここでも内面の疑念を抱えたままでの信仰における二重生活が生み出されてしまうのである。

また、このような状況を想像したとき、ロホウが重要視していた「健全な理性」とは何であるかについて、新たな問いが突きつけられる。それははたして「道徳的完全性あるいは公益的活動への能力」と呼ぶうるものであるのだろうか。それとも、ここで前提とされる公益性とは現実の社会体制におけるそれを直接的に意味するにすぎず、社会改良などによる人間の幸福の増進という啓蒙主義的社会像はつまるところ現状維持の方便にすぎないということなのだろうか。もちろんこの時点では、決定的な社会革命論はまだ現実世界のなかで遂行の機会を与えられておらず、またその日が到来してもなおこの啓蒙雑誌の関係者達には隣国に追随しようとする明確な主張を行うことが稀ではあった。

後進国ドイツの市民階級の実質的な無力さがここにも反映していると考えられることもできるが、しかしまたロホウが論考のなかで描いた支配者側の論理のうちに、読書公衆が正統派教会の命令に対する懐疑をいっそう深めていく契機が存在していたことは明らかであるだろう。彼は「学校や教会における理知的に構成された教授」が支配者によるポリツァイの手段であることを端的に述べていた。たとえそれが公然の秘密にすぎなかったとしても、教会が教え命じる内容がこの統治手段としての有用性によって恣意的に選ばれたものでしかないのか、それとも永遠普遍の神の命令であるのかを、民衆はただちに判断することができない。こ

こで「健全な理性」は、ロホウが否定的に表現していた「じつはたんなる有益性にすぎない」真理をそのまま現実社会において有用なものとして受容するか、あるいは解消され得ない懐疑をつねに抱いたままで形式的に服従するかのいずれかを選択するほかなくなってしまうのである。

こうしてシュロツサーの観点からみたロホウの論考は、啓蒙主義の批判的理性が信仰に対して持つ問題性と、現実の権力関係における制度化の弊害とが、それぞれ指摘されることとなった。しかし、それでは逆に、ロホウの観点からシュロツサーの論考を捉えたとき、そこにはどのような問題が浮かび上がってくるのだろうか。

ただちに指摘できることは、シュロツサーが評価する信仰義務の習慣形成というものが、ロホウからすれば社会・国家による矯正がなければ家庭教育における誤謬・迷信の世代間継承という問題を悪化させかねない手段にほかならないという点である。シュロツサーが語るように、民衆や子どもが自らの心情によって正しい信仰へと向かうことができるのであれば、それはたしかに望ましい。しかし、その正しい信仰が知的技能や正しい神認識を欠いたままでは成り立たないのだとすれば、彼らが正しい信仰と自認しているものが本当に正しいということを、啓蒙・教授なしにどのように判断できるのだろうか。それは、正確な知識や合理的な推論を持たないまま各人が各人の正しいと信じる誤謬・迷信をそれぞれ信仰するという状況をもたらすものでしかなく、その結果として無知と不信心はかえって拡大し、それだけまた人間における道徳性の完成や個人と社会全体の幸福の増進は強固に阻まれてしまうことになるのではないか。

個人の心情に期待することは、同時に非理性的行為に対する抵抗を弱めることにもつながる。そして権力を有する特定の個人の心情が他者のそれに比して「公益性」を持つものと見なされたとき、すでにロホウが描き出していた専制君主による衝動的暴力による支配までの距離はそれほど遠くないのである。シュロツサーは正統派教会の独断論的性格を批判しながら、個人の信仰における独断論的意思決定を問題化していない。このことによって、シュロツサーはロホウが懸念していた「不健全な理性」の問題をこの論考のなかでは看過することとなり、結果として「粗野」な状態の存続をもたらしかねないという批判が投げかけられることになるのである。

そして、このようにお互いを関連づけてとらえ直した両者の批判点を確認するとき、そこには編集者カン

ペがガルヴェの批判に対する反論のなかで自ら提示していた問題と重なりあうことに気づく。カンペが示していた啓蒙の最上位者としての自己像の問題⁴は、ロホウにおいて政治的支配者という存在へと移し替えられることで、その統治手段としての啓蒙がはらむ限界として浮かび上がってきている。また一方でシュロツサーが暗黙のうちに前提としていた民衆の自己啓蒙の維持と進展は、カンペのテキストにおいては民衆の段階的自己啓蒙の可能性と限界というかたちで、先立って示されていた⁵。ここから、『ブラウンシュヴァイク雑誌』が持つ啓蒙雑誌としての性質と問題性が、編集者らによる刊行の是非をめぐる議論と、投稿された論考間で結果的に生起しえた仮構の議論とによって、重層的に提示されていたと見るのが可能となるだろう。

おわりに

ここまで『ブラウンシュヴァイク雑誌』第1号掲載のロホウとシュロツサーの論考の内容をそれぞれ分析したうえで、両者の間で成立していたと読み取ることの可能な討議的論点について検討してきた。最初に述べたとおり、この2つの論考には直接的な関係はなく、編集者による付記も存在していない。また、カンペの書簡集を見るかぎり、ロホウとシュロツサーがお互いの内容に関してあらかじめ議論を行っていたという形跡も確認できていない。さらに実際の雑誌刊行の推移を見ても、第2号以降しばらくの間は編集者たちによる原稿が中心となり、他の作家や読者による交流が明確に生起していくには困難な状況だったことがうかがえる。

しかしながら、今回検討してきたように、雑誌掲載論考が読者に受容されるさいには、同じく掲載された他の論考と関連づけられることによって、論考それ自体から直接には導き出されがたい批判観点や論争点を発見される可能性があり、またそのことがカンペら編集者が今後の雑誌展開に期待するものでもあった。そのような読解は、雑誌の読者がたんなる受容的・消費的な啓蒙対象としてではなく、能動的で相互作用的な啓蒙の主体として自らを認識し、雑誌投稿などの方法で表現していくことによって、討議的公共性を誌上を実現しゆく協同的な営為のための、不可欠の基盤となるはずだったからである。

注

- 1 山内規嗣『『ブラウンシュヴァイク雑誌』にみる

ドイツ啓蒙の具体像 (1)」、広島大学大学院教育学研究科学習開発学講座『学習開発学研究』第8号、2015年、pp.89-96

- 2 本文中でも述べるとおり、ロホウのこの論考の後半部分は第2号に掲載されている。Braunschweigisches Journal philoso- phischen, philologischen und pädagogischen Inhalts, 2 Stück, S.149. によれば、ロホウはこの論考を1784年10月2日にレカーンにて完成させている。
- 3 シュロッサーは『ブラウンシュヴァイク雑誌』への投稿について、カンペ宛の1787年10月11日付書簡にて初めて言及している。Schmitt, Hanno(Hrsg.), Briefe von und an Joachim Heinrich Campe. Briefe von 1766-1788, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 1996, S.502.
- 4 山内、前掲論文、SS.94f.
- 5 同上、S.95.