

日本福祉大学福祉社会開発研究所『日本福祉大学研究紀要－現代と文化』
第127号 2013年3月

「アウフクレルング」は「啓蒙」か？ ——「アウフクレルング」と「理性の公共的使用」——

宮本敬子

要旨

18世紀ドイツ啓蒙思想には大別して二つの潮流が存在する。「第一の啓蒙」は、言論の自由を重視し、「理性」以外のいかなる権威にも屈せず、物に光を当ててすみずみまで観察するようにあらゆる物事を「自分で」考察し理解を深め、科学的観点から真理の探究を試みるものとしての啓蒙である。「第二の啓蒙」は、出自こそ第一の啓蒙と同じだが、徐々に国民国家を形成する方向へ進展したプロイセンに特有の、端的には「官製の」ともいうべき啓蒙である。第二の啓蒙は、それまで聖職者が司っていた社会規範や教育を国家が主導すべく奪取した際に利用され、紀律的軍隊的規範の構築を助けるものとなった。

第一の啓蒙は「世界」における正しさを探求し、第二の啓蒙は「国民国家」形成の足がかりとなった。この二つの啓蒙は18世紀末のドイツにおいて併存し、両者の均衡に心を砕いた思想家も多数存在した。しかし、18世紀最後の10年間から19世紀の初頭にかけて、第一の啓蒙が要請した世界市民思想や、これに連なるイマヌエル・カントの「理性の公共的使用」のような思想は「現実的ではない」として否定され、これが自国の弱体化をもたらしたとさえ考えられるようになる。さらに時代が下ると、歴史家が第一の啓蒙の意義を隠蔽するかのような議論を展開する。こうして第一の啓蒙は思想史的に埋没し忘却されていった。

本論文は、最終的にイマヌエル・カントの世界市民思想に結実する「第一の啓蒙」に関する論考である。そして、ドイツ語の「アウフクレルング」を「啓蒙」と訳すことで生じる問題について考察した。日本語の「啓蒙」は「第二の啓蒙」に相当し、「第一の啓蒙」を説明する語としては適切でないためである。さらに論文の後半では、第一の啓蒙が後世の研究者によって埋葬される様子を描いた。

キーワード：啓蒙、アウフクレルング、カント、理性の公共的使用

はじめに

ドイツ語の「Aufklärung」(Aufklärung)に対応する訳語としては、従来「啓蒙」が使用されてきた。しかし、ドイツ17世紀末から19世紀初頭まで通してAufklärung思想を考察すると、「啓蒙」という訳語ではその思想内容を正確に記述することが困難であったり、それどころかこの訳語が全く不適切であるようなケースにしばしば突き当たる。ドイツAufklärung時代盛期前半(1720-1750)の代表的哲学者クリスティアン・ヴォルフは、一度受容された哲学的用語は変更されてはならないと述べており、私もまた長きにわたって使用された用語には相応の敬意を払うべきと考えてきた。しかしヴォルフは続けて、その用語が十分厳密に定義されていない場合にはより厳密な定義によって置換されるべきと付言している¹。そこで私もAufklärungの思想内容を吟味し、より適切な解釈を試みる次第である。Aufklärung時代の諸議論を網羅することはかなわないが、しかし少なくとも、「啓蒙」の語を使用するかぎりイマヌエル・カント(Immanuel Kant, 1724-1804)が論じるAufklärungの意義は歪められてしまう。カントが執筆したAufklärung時代後期(1780年-1800)を代表する論文『Aufklärungとは何か?』(1784)(邦題は『啓蒙とは何か?』)において論じられているAufklärungは、日本語の「啓蒙」とは異なる意味内容を有しているため、カントの意に反する「啓蒙」の訳語を用いた訳文は意味上のねじれを抱えることになるのである。そして、このカントの論文を手掛かりにAufklärung思想を探求することによって、Aufklärungには大別して二つの系譜が存在することが理解できる。

1. 「啓蒙」はAufklärungの訳語としてふさわしいのか?

Aufklärung思想の考察に入る前にその訳語「啓蒙」が抱える問題を指摘しておきたい。カント研究者の宇都宮芳明は、日本における「啓蒙」受容について次のようにまとめている。

「啓蒙」という言葉は、中国からきた言葉で、大槻文彦編『新編 大言海』に、「童蒙(コドモ)ノ智ヲ、啓クコト。童児ニ、教ヘ示スコト」とあるように、まずは子供の訓蒙を指す語として用いられていた。しかし日本では明治30年代ころから、西洋の言葉の、たとえばドイツ語の「Aufklärung」(光で明るくするという意味の言葉)の訳語として用いられるようになった²。

日本語の「啓蒙」は一般に、知的に上位にある者が知的に下位にある他者の蒙を啓くという意味で使用される。古い用法ではたとえば、徳川時代初期の思想家である中江藤樹(1608-1648)が『孝経啓蒙』(藤樹自筆本には『孝経啓蒙』という書名はない³)を著しており、この著作にお

ける注解部分が「啓蒙」と言われる。ここでは古代の聖人が森羅万象に関する解釈を「すでに作っている」とされている。つまり、後世の者はその解釈をさらに創作的著述で表現するのではなくて、古代の聖人による古典を、注解の形に託して「祖述」しているので（述べて作らずの精神）⁴、この注解＝啓蒙もやはり、知的上位の者が知的下位の者を教え導くという意味で使用されていると考えてよいだろう。「啓蒙」は基本的には知恵ある者が無知なる者を教え諭す状況を説明する言葉なのだ。しかし、ドイツにおける思想としての Aufklärung に込められた当初の希望は、この日本語の啓蒙の状況からの脱却であった。すなわち、思想としての Aufklärung の革新性は、他者（権力者や聖職者などの権威者）に考えてもらうことをよしとする現状から抜け出し、自分で考えることに価値を見出したところにあったのである。それゆえ、ドイツ Aufklärung 研究における「上からの啓蒙」「下からの啓蒙」という言い方は Aufklärung の出自からすれば混乱した表現であり、また、「他者啓蒙」「自己啓蒙」という言葉も同じ理由で Aufklärung の意味を混乱させる表現である。そのため言葉としてはおかしいのだがあえて用いると、日本語の「啓蒙」にはもともと「上からの啓蒙」「他者啓蒙」の意味しかなく、したがって「啓蒙」は Aufklärung の当初の主義とは逆を行くものと言える⁵。

先の引用にもあるように Aufklärung は端的には「光で明るくする」「光をもたらす」という意味であり、もともとは天候用語であった。Aufklärung は当初ラテン語の晴天 (serenitas) と同じような意味であったが⁶、言葉としてはその動詞 aufklären が専ら使用されており、名詞形の Aufklärung は後によく使用されるようになったものである。ホルスト・ステュッケは Aufklärung という名詞が思想として使用されるようになったのは控えめに見て遅くとも 1720 年以降であるとしている⁷。さらに彼は、思想としての Aufklärung の名のもとに公共体や民族の道徳や文化が考察されるようになるのは 1770 年以降とする⁸。つまり、上位の者（支配階級）が下位の者（民衆など）を教え導くという意味（日本語における「啓蒙」）での Aufklärung は、「光で明るくする」「理性を用いて自分で考える」という意味の Aufklärung から派生して成立した概念であって、Aufklärung 思想史上、あとから追加された新しい概念なのである。

天候用語から思想の言葉へ移行した Aufklärung は「光」の比喩で語られてきたのだが、ここで言われる光は、近世以降急速に発展した自然科学の知見を指す場合もあるし、「理性 (ratio, Vernunft)」を指す場合もある。理性もまた「光 (lumen)」の比喩でもって語られ、理性は「自然の光 (lumen naturale)」と表現されることもあった⁹。「光」という語は聖書を使用せずに世界の原理を説明する際の語り口として引き合いに出されたのであり、Aufklärung はこの慣例を受け継いでいる。理性としての「光」は例えば、聖書によれば地球は球体ではないが、自然の光によれば（＝理性を使用して科学的に考察すれば）地球は球体である、という仕方で使用され、こうした表現はヴォルフも行っている。「哲学者たちは自分の役割を果たし、ついには地球が球状であることを疑うのが不可能になるまで明証的に論証した。神学者たちはこの光にうたれて (luceo) 聖書の誤れる解釈を認識し、哲学者とふたたび和解したのである」¹⁰。Aufklärung は科学を模範として物事の定義を刷新し、物事の本質を科学的に掴み取ろうとする実践的な思想でも

あった。この Aufklärung が後に啓蒙の意味で使用されるようになったわけだが、啓蒙の意味で Aufklärung を使用することの多かった 1770 年代以降の思想家たちも「自然の光」としての理性を使用するという意味での Aufklärung を忘却したわけではなく、Aufklärung を両方の意味で使い分けて用いているし、他方、カントの諸政治哲学論文や、フィヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762–1814) の初期政治哲学 (『思想の自由回復の要求』(1793)『フランス革命論』(1793)) などでは、「光」の思想、自律的思考としての Aufklärung の側面を強調している。

思想としての Aufklärung が最初に獲得しようとした権利は「思想の自由」「言論の自由」であった。宗教的、政治的権威から独立して自らの理性を使用し、他者と相互的に意見を伝達しあうことで思想的に自律することが Aufklärung の目的だったのである。しかし、以上の説明では収まりきらない Aufklärung の別の側面について付言しておかねばならない。Aufklärung が天候用語であったことは先述したが、その動詞 aufklären は、もともと「空が晴れる」ということを意味する再帰動詞として用いられていたのを、17 世紀になって目的語をもつ他動詞として名詞「悟性 (Verstand)」と結合させられて用いられるようになったのである。つまり、aufklärung の客語は「推論する能力としての理性 (Vernunft)」ではなく、「認識する能力としての悟性 (Verstand)」であったのである¹¹。しかしながら、18 世紀のドイツにおいて「理性」と「悟性」はほとんど同じ意味で使用されることが多く、それは 1780 年代においてもなお見られる事態である。そしてカント自身、『Aufklärung とは何か?』の冒頭で「Aufklärung の標語は (…『自分自身の悟性 (Verstand) を用いる勇気をもて!』である」(AA, VIII, 35) と述べているのもそうした当時の状況を反映してのことと思われる。「理性」と「悟性」を区別することはカントの仕事の一つでもあったわけだが、それ以前の議論における「理性」が単なる認識能力の意味で使用されている場合が多いことを加味すると、Aufklärung を自律的思考、他律的思考の二つの側面から考察するだけではまだ足りない。しかし、この点については今後の課題とし、本稿では Aufklärung の名のもとに実践された自律的思考の側面に注目する。

以上のことを繰り返すと、「啓蒙」という訳語は Aufklärung の一面しか捉えることができない。思想運動としての Aufklärung の第一義は物事を認識の光で照らすことで従来物の見方に批判的検討を加え概念の是正を遂行する自律的思考であり、そこから後に上位の者が下位の者を訓蒙するといった他律的な意味が派生したのであった。こうして Aufklärung は二つの系譜を持つことになる。しかし、最初から他律的な意味しかもたない日本語の「啓蒙」は Aufklärung の当初の思想的意義を表現することができず、それゆえ「啓蒙」は Aufklärung の訳語として適切ではない。それでは Aufklärung にはどのような訳語がふさわしいのか、おそらくは「照明」という訳語が妥当と思われる。その理由のひとつは、Aufklärung と共に主に Aufklärung 時代初期 (1687–1720) に使用されていた同じ意味の語、Erleuchtung, Erhellung の訳語に「照明」が当てられることがあるためである。これらの語は、文脈によっては「啓蒙」と訳され、また「啓明」「開明」などとも訳されるのだが、基本的には Aufklärung とほぼ同義

であり、Aufklärung 時代盛期に Aufklärung が Erleuchtung, Erhellung の二つの語を押しつけて一般に定着したのである¹²。Erleuchtung がしばしば「開明」と訳されることから、Aufklärung に「開明」の語を当てることも考えたが、「開明」は直接的に「光」を連想させる語でない¹³。他にも光を連想させる日本語はあるが仏教などに由来する宗教的意味を含む場合がある。このように考えると、宗教的意味を有さず、かつ光を連想させる「照明」が Aufklärung の訳語として適していると思われる。

しかし、さらに話をややこしくしてしまうのだが、「照明思想」という言葉は Illuminatismus (啓明思想とも訳される) の訳語として使用されることがある。この Illuminatismus はカントが批判的に言及している思想であり、岩波書店版の『カント全集』ではこれが「照明主義」と訳されている。『たんなる理性の限界内の宗教』(1793)においてカントは次のように述べている。「超自然的なもの(神秘)に関する妄想的な知的照明(Verstandeserleuchtung)の分野では、照明説(Illuminatism), 錬金術師妄想であり(…)これらはいずれも、自らの限界を超えてゆく理性が道を踏み外すことにほかならず、しかも道德的な(神に嘉される)意図と称して道を踏み外すことなのである」(AA, VI, 53)。Illuminatismus は『諸学部争い』(1798)においても言及されている。「(…)宗教に関することでは、夢想は、もしそれを超感性的なもの(これは宗教と呼ばれるものすべてにおいて考えられなければならない)を理性の規定された概念——道德的概念がそうである——につなぎとめておかないならば、どうしても超絶的なものに迷いこんでしまい、内的啓示を主張する照明主義(Illuminatism)にゆきつくことになる。そうなると、各人が各自の啓示をもつことになり、もはや真理に関する公共的な試金石がなくなってしまう」(AA, IX, 46)。「照明」という言葉はすでに以上のような意味で使用されているため、Aufklärung に「照明思想」という訳語を当ててよいものか迷いが生じるところだが、言ってみれば、Aufklärung にしても Illumination にしても Erleuchtung にしても、日本語に訳す場合にはどれも「照明」とするのが最も原義に近い。

Aufklärung 思想が有する自律性と他律性の両面を表現するための中立的な訳語として「照明」が適していると考えられるのだが、以上のような事情により、Aufklärung に照明思想という訳語を当てると読者を混乱させてしまうくらいがある。そこで本稿では従来「啓蒙」「啓蒙思想」「啓蒙主義」と訳されてきた広義の Aufklärung をそのまま Aufklärung と表記し、これがとくに他律的な意味合いで使用されていることが明らかなケースでは啓蒙と表記することにする。

私は Aufklärung における自律的思考を重視する系譜を日の当たる場所に連れ出したいと考えている。たしかに Aufklärung は、プロイセン政府が国民を紀律化するためのイデオロギーとして利用されたのであり、またそうした経緯のゆえに Aufklärung は絶対主義的精神を形成する思想として批判されてきた¹⁴。しかし、18世紀の人々が Aufklärung に託した希望を啓蒙という言葉によって十把一絡げに権威主義的思想と決めつけて批判するのでは歴史的公正を欠く。Aufklärung の思想はもともと権威的なものに対する批判的視座を有していたからである。とはいえ、1780年代以降、Aufklärung の時代がその終焉に近づく頃には、プロイセンにおける国

民国家形成の趨勢に即してナショナリズムに接近するような思想がまさに Aufklärung 思想家の側から提示されるようになる。「理性への信頼」という Aufklärung の根本理念に Aufklärung の称揚者たちは疑問を抱きはじめ、そのなかでもとくに懐疑的な思想家たちが温情主義的なパターンリズムから秩序を崩壊させかねないような知識に民衆がアクセスすることを防ぐべく言論の自由の制限を主張した。そして、1780年代から90年代のカント政治哲学はこの問題とつき合わせて考察しないとその思想的意義を取り出すことができない。カントはしばしば政治的権力に立ち向かわない臆病な哲学者と見なされたが、理論的側面から考察するならばカント政治哲学はむしろ反体制的とさえ言えるのである。

2. Aufklärung の方法としての「理性の公共的使用」

カントが提唱した「理性の公共的使用」は、Aufklärung 思想のなかでも自律的思考を重視する系譜に連なる概念であり、この系譜における最後にして最上の作品である。「理性（Vernunft）の公共的（öffentlich）使用」は、定期刊行物『ベルリン月報』（1784年12月号）に掲載されたカント論文『Aufklärung とは何か？』においてはじめて現れ、Aufklärung 思想家として時代の先端にいたモーゼス・メンデルスゾーン（Moses Mendelssohn, 1729–1786）がこれについて「聞きなれない表現」¹⁵と述べたことからその独自性がうかがわれる。従来このカント論文は Aufklärung に関する抽象論との印象をもたれてきたが、当時のベルリンの論壇の状況とともに考え合わせると、これがきわめて時事的な論文であったことが判明する。

論文『Aufklärung とは何か？』においてカントは「理性の私的（privat）使用」と「理性の公共的使用」という二つの理性使用を提示した。はじめに「理性の私的使用」についてカントは次のように定義する。

私が私的使用と名づけているのは、ある委託された市民としての地位もしくは官職において、自分に許される理性使用のことである。ところで、国の関心事となる業務では一定の機構を必要とするものがあり、これによって国の若干の成員はもっぱら受動的な態度をとらざるをえない。これは彼らが政府による人為的合意を介して公の目的に向けられるか、少なくともその目的を損なわないようにするためである。もちろんここで論議するのは許されず、服従しなければならない（AA, VIII, 37）。

「理性の私的使用」は既存の社会組織の制度に従うことを要請する受動的な行為規範であり、したがってそれは既存の枠組みの範囲内でのみ許されるような理性使用である。ここでカントは「理性の私的使用」のシステム合理的な側面を記述していると言えるだろう。ただし、この「理性の私的使用」を遂行する個人が帰属する集団については、それが「たとえどれほど大きくても家族的な集まりにすぎない」（AA, VIII, 38）とカントが見なしていることに留意しておく必要

がある。集団の同質性が前提とされる「理性の私的使用」においては、あくまでその集団の利益追求が至上命令とされており、職務遂行中に「議論することは許されない」(AA, VIII, 37)。つまり、予め制限が設けられている「理性の私的使用」は、ある集団のシステムの適否を批判的に検討することを想定していないだけでなく、物事を批判的に考察する自律的思考を抑圧する理性使用ともなりうる。このためカントは「理性の私的使用」の過剰を警戒する。彼は家族的規範からの逸脱を阻止することよりも、家族的規範の絶対化にこそ用心すべきと考えたのである。

自分の理性の公共的使用は常に自由でなければならず、これのみが人々の中に Aufklärung を実現できる。だがその私的使用はしばしば極端に制限されることがあってもかまわない。だからといって Aufklärung の進展が格別妨げられはしない (AA, VIII, 37)。

カントは、人類に対する公正を配慮すべき局面に会したときには自集団に固有のルールを度外視する選択も行いうると考えている。彼は Aufklärung をある集団における自己利益の追求とは別事とみなしているのである。『Aufklärung とは何か?』のカントは一見従順なプロイセン臣民として振舞っているように見えるのだが、表面上の世辞を取り除いて言葉を解きほぐしていけば、カントの議論は Aufklärung 時代後期に主流となりつつあった啓蒙としての Aufklärung 論に逆行するものであったことがわかる。

Aufklärung を実現するために要求されるのは自由以外の何ものでもない。しかもこれはおよそ自由という名をもちうるものなかでもっとも害の少ない自由である。その自由とはすなわち、あらゆる局面で自分の理性を公共的に使用する自由である (AA, VIII, 36)。

「理性の私的使用」は自集団の成員に「論議するな」「服従せよ」と命じるが、「理性の公共的使用」は世界・人類に配慮するあらゆる人に論議を行う「無制限の自由」(AA, VIII, 38)を保証する。そして、理性を公共的に使用する自由さえ与えられれば、公衆が自ら自律的思考としての Aufklärung を実践することは可能であるとカントは述べる。「理性の公共的使用」は Aufklärung を可能にするための条件であり、また Aufklärung の方法でもある。理性を公共的に使用する主体は、自らをいかなる家族的集団(家、職場、国)よりもさらに大きな集団、すなわち世界市民社会の成員と見なすことで、自身が属する家族的集団の外部で物事を考察する観点に立つ。別言すれば、理性を公共的に使用する主体は、「理性の私的使用」時には視野に入らなかった他者、すなわち「本来の公衆」である「世界」に顔を向け、「理性の私的使用」が正統とみなす既存の法や制度(「世界」からすれば家庭内ルールと同然のもの)を「世界」の無制限な批判にさらし、その主体自身も「世界」の一員としてこれを批判する心構えを持つのである。「理性の公共的使用」の効用は、「世界」に対して自己の状況を公開し、「世界」の批判にさらす覚悟をすることで、自己利益の追求を自制し、自己の特権化を回避し、相対的なものの見方がで

きるようになることである。「理性の公共的使用」は、「世界における公正」を追求するための知的態度と言えるだろう。

カント自身は『Aufklärung とは何か?』において、「私は Aufklärung の主眼点、すなわち人間が自らに招いた未成年状態から抜け出ることの主眼点を、特に宗教に関する事柄においてきた」(AA, VIII, 41) と述べてはいるが、カントの関心は公衆が自ら法や統治の問題さえも議論の俎上にのせるような政治的態度を涵養することにある。そしてこのような政治的態度の根幹に据えるべき理性使用が「理性の公共的使用」である。この理性使用には何重もの役割が課せられ、カント哲学のあらゆる部分と有機的に連関している。「理性の公共的使用」は言論の自由であり、Aufklärung の方法であり、さらに世界市民として公正に物事を考えるという人類共通のマナーを想定した概念なのである。

カントの Aufklärung 理論は当時の思想状況において特異な位置にあった。しかし、カントの「理性の公共的使用」は彼一人の哲学的努力によって生み出されたものではなく、先学の知的営為を結集したものである。そこで次節では、Aufklärung 時代初期、Aufklärung 時代盛期から、カントの理性の公共化論の先行例にあたるものを3つ取り上げる。

3. カント論文『Aufklärung とは何か?』, 以前

前節でベルリンの思想家メンデルスゾーンが「理性の公共的使用」というカントの用語について新奇の印象を持ったことに言及しておいた。しかし、その内容についてメンデルスゾーンはさほど違和感をもっていない。カントの Aufklärung 理論はベルリンの思想家たちの Aufklärung¹⁶を批判の射程に入れていたが、批判の対象となったベルリンの人々の方ではカントを敵視してはいない。彼らがカントによる批判を十分に理解していなかったと考えることもできるだろうが、ここではこのカント的 Aufklärung が大枠では Aufklärung 思想家たちにとってそれほど目新しくもない既知のものであったことについて述べておきたい。「理性の公共的使用」の理念の原型は Aufklärung 時代の初期にすでに存在していた。そのオリジナルの構想はそれよりさらに遡ることができるが、本稿は暫定的に考察の年代を「Aufklärung の時代」(1687-1800)に区切ることによってこの考察に一定の枠組みを与えたい。カントによる理性の公共化の議論は一世紀にわたる Aufklärung 思想の伝統の中から生成したものであると同時に、18世紀末の特殊な地殻変動の中で練成されたものでもあった。

カントの理性の公共化の論理の先行例としてまず、Aufklärung 時代初期(1687-1720)を代表する哲学者、クリスティアン・トマージウス(Christian Thomasius, 1655-1728)の例をあげる。

ライプツィヒ大学の私講師であったトマージウスは1687年の秋、バルタザール・グラシアン

ル」という講義案内書を提示する。この講義案内はドイツ語で書かれたのだが、そのこと自体ライプツィヒ大学では前代未聞のことであったために大問題となる¹⁷。当時ドイツの大学ではラテン語で教育がなされていたが、トマージウスはフランス語という母国語で教育がなされているフランスにならって、ドイツでも母国語であるドイツ語によって学問、教育を行うことを提唱したのである。これが大きな騒ぎを引き起こしたのだが、トマージウスはさらにドイツ語で執筆した著作を学部提出する。しかし、学部はドイツ語で哲学的問題を扱った著作は検閲できないという理由でこの著作を突き返した。こうした経緯ののちトマージウスは1688年、ドイツにおける最初のドイツ語で書かれた定期行物『月間雑話 (Monatsgespräche)』を発行し、そこでアリストテレス哲学に没頭する同僚の哲学者たちへの批判を行った¹⁸。

トマージウスが『月間雑話』で呼びかけた人々は、博士、修士などの学識者だけでなく、兵士、商人、職人なども含まれている。彼は、「自分の理性」を神と人間一般の幸せのために誠実に使用するすべての人をその読者としたのである¹⁹。トマージウスは「兵士、商人、職人」など低い身分の者たちという意味での民衆 (Volk) にも「自分の理性」を「誠実に使用する」能力があると考えたのであった。しかし、こうした姿勢を貫こうとしたトマージウスは検閲禍に遭う。『月間雑話』は創刊から2年で上級宗教局に訴えられたのである。プロイセンに避難したトマージウスはその地でこの雑誌の「終刊の辞」を次のように綴った²⁰。

それ〔学芸国 (Respublica literaria)〕は健全な理性 (Vernunft) 以外の主宰者を認めず、そこに生きる者は、いかなる国籍 (Nation)、身分であろうとも、みな互いに平等である。というのも、この大きな共同体 (Societat) に関係する事柄では、全員が同等の票 (Vota) を有しているからである。いや、票はここでは数えられることもなく、それは常に健全な理性の基準によって計られ、すべての人に共通の良識の秤でもって考量されなければならない。すなわち人は自己の考えをあるがままに発表し、他人の名声に気兼ねすることなく、票の判断においても真理との一致にのみ注意を払うのである。そしてその票が真理に合致していれば、それに反対の人も文句は言えず、不満でもそれは自分がこの国の女王に逆らって生きてきた帰結と考えるなければならない。しかしその票が理性に反していれば、そのために侮辱されても、当人に何か不正がなされるわけではなく、そこから生じる恥辱はひとり、そうした票決を下した者の上にふりかかってくる。そして彼は自己の理解の範囲を越える事柄について判断を下そうとしたことによって、理性的な人々の公然たる笑い者となる。(…) それゆえ、ある人が理性に関わる事柄について自己の見解を活字にして公表すれば、まさにそれを出版し、学問世界の共有物としたことによって、言ってみれば、理性的な人たちによる公の批評を誘発することにもなるのである。そしてこうしたやり方で世に名をなさんとして、ほかの学識者が自身の社会的地位を省みず率直にかざることなく自分の見解を公表したとしても、彼はそれを甘受しなければならない。なぜなら、万人に共通するこの手仕事に携わることで、彼はいわば自分の政治的身分を脇にやり、またいわば暗黙のうちに

ほかのすべての学識者に対して通常は彼に払うべき敬意を免除することになるのである²¹。

理性の特権的優位，出版物を媒介とした知識の共有，公共的な批判の要請，学問世界における身分の平等，これらトマジウスが構想した学芸国の成員たる条件は，カントの「理性の公共的使用」の条件と重なるものである。「学芸国」においては「全員が同等の票を有している」とトマジウスは述べているが，カントもまた『純粹理性批判』において似たような表現を行っている。すなわち，「人間理性はそれ自身再び普遍的な人間理性以外のいかなる裁判官をも認めず，各人は自らの投票権（Stimme）をこの普遍的な人間理性のうちにもつのである」（AA, III, B: 780）。トマジウスの女王がカントにおいては裁判官となり，どちらの領域においてもその構成員は全員平等に「票」を持つのである。

トマジウス研究者のヴェルナー・シュナイダースはドイツにおける Aufklärung 運動の出発点をこのトマジウスの出来事に見定めている。「Aufklärung のきっかけは，政治的・宗教的な新たな事件ではなく，一地方の学術上の出来事，つまりトマジウスが提示した〔ラテン語から〕ドイツ語への移行というプログラムであった。Aufklärung は，中欧の学問の世界において一介の教師がただの大学改革として始めたものだった²²」（〔 〕内補足：訳者）。こうした思想が主に「大学」で展開されたことがドイツ Aufklärung 思想の特徴である。現実には厳格な身分差を越え出することは困難であったが，学問の領域では国も身分も越えた平等が構想されていた。カントの理性の公共化の論理もまた大学の問題と連動しており，それはカントが自ら執筆した著作としては最後のものとされている『諸学部争い』（1798）に結実している。そこで議論されていることもまたトマジウス以来の問題関心が反映されていると見てよいだろう。トマジウスの見解では「健全な理性」の概念が重視されており，これは後に隆盛を極めたいわゆる「通俗哲学（Popularphilosophie）」の中心的な理念として位置づけられることになる。カントはこの概念を批判的に考察し，これが理性使用に際して弊害を生むことの可能性を指摘することになるのだが，理性の公共化の論理の初期形態としてのトマジウスの提言に着目するのであれば，その核心部分をカントは忠実に継承していると思なすことができる。トマジウスの理性の自律概念そのものは理論に留まっていたが，後世の Aufklärung 思想家たちの実践的側面に影響を与えている。これは大学という場が社会に対して批判的に機能したことの好例といえよう。たしかにドイツにおいてそれが直接政治に影響を与えたと言うのは難しく，大局的に見ればドイツ Aufklärung 思想は教授たちによる学術的な思想運動と言える。フランスにおいてさえこの運動が政治化するのには18世紀中頃とされており，ドイツにおいて Aufklärung が一般に（実際には学識者の一部によってだが）政治化する（ドイツの場合は民主主義的ないし革命的というよりも主に「啓蒙」となる）のは1780年代以降である。それでもトマジウスやその支持者たちによる理性への信頼はドイツ Aufklärung に一定の方向を与え，のちにカントがこの系譜を総括することになるのである。

「アウフクレールング」は「啓蒙」か？

次に、カントの理性の公共化の論理の先行例として、Aufklärung 時代盛期前半（1720–50）の代表的哲学者クリスティアン・ヴォルフ（Christian Wolff, 1679–1754）を取り上げる。ヴォルフはドイツの教師（*praeceptor germaniae*）と呼ばれている思想家である。ヴォルフの『合理的哲学、あるいは論理学』（1728）の『序説』第6章151節「哲学する自由について（*De libertate philosophandi*）」にはこのようにある。

われわれが哲学するかぎり、われわれに真理であると思えるものや虚偽であると思えるものを公共的に（*palam*）語ることが許されているか、あるいは他者にとって真理であると思えるものをあたかも真理であるかのごとく擁護することだけが許されているかのいずれかである。だれでも認めるように、前者の場合にわれわれは哲学する自由を行使しているのに対して、後者の場合にはいかなる自由も残されていない。したがって哲学する自由とは、哲学的問題に関して自らの意見を公共的に表明することが許されていることである²³。

「他者にとって真理であると思えるものをあたかも真理であるかのごとく擁護することだけが許されている」状態、換言すると、国や宗教などの世俗的諸権力によって定められた規定の範囲内で考察することのみが許されている状態、つまりカントの言うところの「理性の私的使用」の状態においては「いかなる自由も残されていない」とヴォルフは述べる。それでは「哲学する自由」とは何か。それは「哲学的問題に関して自らの意見を公共的に表明することが許されていること」である。このヴォルフの「哲学する自由の行使」にカントの「理性の公共的使用」との類似性をみとめることができるだろう。

もう一つの先行例として、Aufklärung 時代盛期後半（1750–1780）の人物であるヨハン・ハインリッヒ・ゴットロープ・フォン・ユスティ（Johann Heinrich Gottlob von Justi, 1717–1771）による学芸国の構成員の条件に関する記述を紹介したい。

学識者は、ある国の人民（*Bürger*）、住民（*Einwohner*）としてではなく、ただ学識者であるかぎりにおいて、世界の最強の君主とまさに同じように自由である。君主が神と剣以外の何者をも自己の上に認めないように、学識者も理性（*Vernunft*）とより強力なペン以外の何者をも自己の上に認めない。彼は学識者としては、もし理性の審判の場で責任を取る自信があるならば、何であれ思考し、推理し、信じそして書くことができるのである²⁴。

ユスティの言論の自由論はもの言いの率直さについてはカント以上にラディカルである。Aufklärung 思想家たちの理念上の国「学芸国」の語りの中で理性の公共化の論理は着々と進展していたのである。さらにユスティは次のようにも述べている。

理性（Vernunft）は学芸国の最高の女神である。その崇拜が学識者たちのミサ祭式をなしている。とはいえ、学識者が理性以外のほかの宗教を持たないというわけではない。（…）しかしながら多神教の教徒、回教徒、ユダヤ教徒、キリスト教徒も、宗教の違いを越えて、学芸国の一員たりうるから、これらの宗教のどれかひとつが学識者に共通の礼拝の対象でないことは明らかであろう。そうではなくて、あらゆる学問的営為を統べる偉大な女性支配者である理性が、学芸国の一員としての学識者が崇拜しなければならない最高存在である²⁵。

赤澤元務はキリスト教をこのように相対化すると同時に学芸国の優位をこれほど明確に打ち出したのはユスティがおそらくはじめてと指摘している²⁶。これらの例に限らず、トマージウスの試み以降、理性と公共性の問題は Aufklärung 思想家たちによって繰り返し主題化されている。カントがそのうちの誰から直接的な影響を受けているのか、その影響関係については不明だが、少なくとも理性の公共化の論点から言えば、トマージウスらの Aufklärung 初期思想や、また時代的に近いところでユスティの思想などを踏襲している可能性はあるだろう。カントの「理性の公共的使用」の核となる理念は、ドイツ Aufklärung 思想の初期から盛期にかけて、そのときの代表的思想家によってすでに主張されていたのである。

この節の最初に述べた推測に話を戻せば、以上のような議論が繰り返さされていたことをカントの同時代人たちは承知していたはずで、そうだとすれば、時代の先端を行く思想家たちの目には、カントの議論が「古い」タイプの議論と映った可能性がある。また、『Aufklärung とは何か？』がさほど議論にならなかった理由として、その既視感のためにカントの理性の公共化の論理の革新部分が注目されないまま読み流されてしまったということも考えられうる。以上は推測にすぎないのだが、しかし、18世紀末はドイツの知識人たちがトマージウス型の Aufklärung 思想に閉塞感を覚えてくる時期である。そして先頭を行く Aufklärung 思想家たちの多くは、次第に新しい概念、「祖国愛」や「国民国家」²⁷の概念に対して期待を寄せるようになる。そして1780年代には、ベルリンの Aufklärung 思想家の一部がカントの言うところの「理性の私的使用」を優先する行為規範、換言すれば祖国愛を重視する国家主義的な規範を唱道するようになる。これに関する見方は様々と思うが、当時としてはかなりリベラルであったベルリンの思想家らの一部がなぜ保守反動的な議論に傾いたのかという問いを立てるよりも、形成されつつあった国民国家の「共通善」、端的には祖国の「国益」のために一致団結するという「紀律としての啓蒙」の理念こそが革新的であると先取の気概のある人々から見なされ、この新しい思想に魅力を感じた人々からするとカントの「理性の公共的使用」はむしろ時代遅れの代物と映った、という観点から考察することの方が得るものがあるように思われる。このように考えるならば、「理性の公共的使用」がさほど注目を集めなかったことに対する疑問も部分的に解消されるだろう。カントの「理性の公共的使用」に代表される17世紀末から18世紀に醸成された「理性の公共化」の理念が18世紀末ドイツの思想家たちによって放棄されたことの原因は特定できないが、フ

リードリッヒ 2 世も積極的に言及した人間の生存にとって必要不可欠な素質である「自己愛」の原理に「理性の公共化」の論理がそぐわなかったと考えるならば話は簡単である。もしかしたら「ただそれだけのこと」なのかもしれない。自分で考える「勇氣」は「ただそれだけのこと」を認めるために要請されることもあるだろう。しかし、Aufklärung の自律的側面や理性の公共的使用の論理が後の研究者によって歪曲されているケースもたしかに存在するのである。そこで、以下の二つの節でカント的 Aufklärung 理論（または世界市民思想）が歪められている事例を考察する。

4. 「啓蒙」としての Aufklärung：ディルタイの Aufklärung 解釈

ドイツ Aufklärung 思想における理性の公共化の論理／世界市民思想の意義を矮小化する議論の一例として、ヴィルヘルム・ディルタイ（Wilhelm Dilthey, 1833–1911）の研究をあげる。ディルタイは、権威に対して批判的で自律的思考を重んじる Aufklärung の系譜についてはほとんど言及せず、もっぱら他律的・紀律的な「啓蒙」の系譜に言及する。

彼の著作『ドイツ精神史研究』の一つ『フリードリッヒ大王とドイツ啓蒙主義』²⁸は 18 世紀ドイツの Aufklärung 思想史を解説する体裁をとっているのだが、タイトルの示すとおり、プロイセン王フリードリッヒ 2 世（Friedrich II., 1712–1786）の思想内容の解明に精力を傾けている。その記述は国王への敬愛に溢れたもので、ディルタイは強力な国王フリードリッヒ 2 世の諸政策を称賛し、この「偉大な王」をユリウス・カエサルやマルクス・アウレリウスに比すべき存在とする。ディルタイによればフリードリッヒ 2 世にとりドイツ Aufklärung は彼の「盟友」²⁹であった。しかし、ここで語られる Aufklärung は自律的思考を目指し理性を信奉する系譜の Aufklärung ではなく、国の成員を軍隊的な規範に適合させる紀律を教え込む道具としての「啓蒙」である。ディルタイが認める Aufklärung は、フリードリッヒ 2 世が政策として推し進めたところの「啓蒙思想」であり、ディルタイはこれを Aufklärung の主流とみなす。ディルタイは Aufklärung が要請する自律的思考の側面には注目せず、したがって理性の公共化の側面には言及せず、「公衆」や「民衆」に注目することもない。彼による啓蒙の歴史は国民国家形成の歴史と同化している。だが前節で見てきたように Aufklärung はもともとナショナリズムとは相容れない思想内容を有していたのであり、ディルタイの議論は Aufklärung の半面しか取り扱っていないことになる。

しかしながら、ディルタイは彼の啓蒙の歴史にはそぐわない人々の一部については排除しておらず、そうした人々を使ってフリードリッヒ 2 世を称えさせている。その叙述の仕方は巧みで、彼の想定する Aufklärung 史に適合しない思想家のテキストからフリードリッヒ 2 世に都合のいい箇所を引用することでディルタイの啓蒙の歴史は連続性を獲得している。事情を知らない読者がその引用だけ見ればとくに怪しむことなく、それらの言説をフリードリッヒの偉業の傍証とみなすであろう。こうして世界市民思想の系譜にある思想家たちは次々に牙を抜かれ、無害化さ

れ、フリードリッヒを彩る飾りとなる。ディルタイはあらゆる思想家をフリードリッヒの周囲をめぐる衛星のように扱うことで Aufklärung の歴史を一元化する。ディルタイが18世紀における世界市民思想の系譜を取り上げないのは、彼からすると世界市民思想は国家に不利益をもたらすものと映ったからであろう。彼は非難を込めてこう述べた、「愛国心は世界主義者の理性的反省によって弱体化される」³⁰。

ディルタイはベルリンのアカデミーについても「新しいアカデミーの歴史は(…)まずもってフリードリッヒの歴史、彼の文化政策的な計画と試みであり、またフリードリッヒの個性の歴史である」³¹とし、さらに「アカデミーは啓蒙主義の城塞」³²という。ディルタイはフリードリッヒ2世、アカデミー、啓蒙思想の三者が国民国家形成のために足並みを揃えて尽力したというイメージを読者に伝える。この歴史からはアカデミーに属していない、あるいは所属してはいてもアカデミーとは距離を置いていたドイツの Aufklärung 思想家が排除されている。例えば、フリードリッヒに望まれたもののハレにとどまったヴォルフについて、もしヴォルフがアカデミーに馳せ参じ、またそれによってアカデミーがさらなる発展を遂げていれば、アカデミーはプロイセンの「支配的階級のための近代的大学のようなものになったであろう」³³とする。しかし、プロイセン国への奉仕を辞退したヴォルフは、ディルタイの啓蒙思想史ではドイツ Aufklärung の重要な哲学者として語られる栄誉を剥奪される。ディルタイにとりドイツ Aufklärung は「ゲルマン的、プロテスタント的」なものであり、ドイツ Aufklärung ははじめから、フリードリッヒ・ヴィルヘルム1世やフリードリッヒ2世のプロイセンと非常に密接な関係にあったとされる。

ドイツ啓蒙思想はその大部分がプロイセン国の作品である。プロイセンの堅固なプロテスタンティズムの地盤の上で、またその力強い義務意識と国家意識の教育のもとでドイツ啓蒙はその特性を発揮した。ここにおいてドイツ啓蒙はそのきわめて真摯かつ実り豊かな仕事を成し遂げたのである。ドイツ啓蒙はプロイセン王国が造り上げた精巧な全官僚機構に浸透し、教会や学校を統治し、内政の他の諸部門にも影響を及ぼし、その影響は裁判所の法廷内にまで達した。こうして、プロイセン国は実にドイツ啓蒙主義の作品ともみなされるに至った。プロイセン国はあまねく啓蒙の精神によって満たされたのである³⁴。

このように、ディルタイは啓蒙を国民国家形成の中心的イデオロギーとして論じた。ドイツ啓蒙の特殊ドイツ性を強調したものは、現代のドイツ Aufklärung 研究においてもしばしば見られるものであるが、前述したとおり、ディルタイが選択的に作り上げた国民国家形成の物語としての啓蒙の歴史とは異なる系譜が Aufklärung の歴史には存在したのであり、ディルタイの説明する啓蒙は Aufklärung 思想全体からすれば後発のものである。それにもかかわらずディルタイは、愛国心の健全な育成を阻碍するものと思われた世界市民思想を内包する系譜の Aufklärung を彼の Aufklärung 「正史」から排除したのである。

また、ディルタイはドイツ啓蒙の代表者としてフリードリッヒ2世と共にレッシングをとくに選び出し、レッシングとフリードリッヒ2世が精神おいていかに近い存在であったかを語る。さらに同様の仕方でもカントについても語るのだが、レッシングやカントはむしろフリードリッヒの対極に位置する思想家である。しかしディルタイは次のような手法をもって性格の異なる両者を和合せしめる。

レッシングが宗教の中に人類の教育の大きな手段を認めたように、フリードリッヒとその腹心ツェードリッツは国家を教育者と考えた。そうしてカントもまじめな確信をもって、人間を啓蒙と教育によって成年にすることを国家の一切の実践的行動の目的であると理解したが、その内的な確信の炎は晩年にいたるまでカントの中で燃えていたのである³⁵。

このような記述が続く『フリードリッヒ大王とドイツ啓蒙』の読者には、フリードリッヒ2世、レッシング、カントは同じ目的を有す精神の三つ子のように見えることだろう。だが事実は異なる。レッシングが人類教育の手段を宗教に認めたとき、ディルタイが言うとき、レッシングの最後の作品『人類の教育』(1780)が念頭におかれているはずなのだが、レッシング自身は『人類の教育』において社会制度を変えてしまいかねないような「熱狂」を肯定的に評価しており、それはフリードリッヒ2世の構想する軍隊的な紀律の行き渡った国家とは相容れないものである³⁶。また先の引用箇所ではカントがフリードリッヒと共に「国家」の側から民衆を「啓蒙する」ことに使命を感じていたことになっているが、カントの政治哲学はむしろプロイセンの国政に対して批判的な内容を有しており、加えてカントはナショナリズム的な概念に対しては全く否定的である。臣民を「国家」に奉仕させるために、教育／啓蒙によって臣民を改鑄しようとした君主と、最終的に世界の公共的利益に配慮することができるような成人へと子どもを教育することを目指していた(AA, IX, 316)カントとでは教育の目的が明らかに違う。しかしこうしたことをディルタイは語らない。ディルタイもまたカントの『Aufklärung とは何か?』におけるフリードリッヒのくだりを大王賛美の箇所として紹介しているが、この論文こそカントがフリードリッヒ的啓蒙を明確に批判したものである。

ディルタイのこうしたレッシングやカントの扱いを見ると、他の Aufklärung 思想家の扱いがどのようになっているのか気になる場所であるが、例えばドイツ Aufklärung 思想の重要人物の一人である作家ヴィーラント (Christoph Martin Wieland, 1733–1813)³⁷はラディカルな言論の自由論³⁸を出版するなど Aufklärung に関する意見を物しているがほとんど言及されず、トマージュスにいたってはほとんど無視されている。また先述したようにヴォルフについても説明があまりない。この著作にはフリードリッヒの政策に協力的な人物ばかりが前面に出てくるのである。『フリードリッヒ大王とドイツ啓蒙主義』の意図するところははじめから明らかではあるが、その最後の段になるとディルタイの真意はより明瞭となる。

私たちがいかに、この18世紀がしばしばどれほど一面的でどれほど楽観的で、またその楽観主義がどれほど近視眼的であったかということを実証することができるとはいえ、(…)すべて歴史的分析には何か静かな羨望のようなものが滓として沈殿しているものである。しかし、それでもやはり18世紀は幸福な時代であった。けれども、このフリードリヒの国の遺産は、イエーナやアウエルシュテットの戦場で未曾有の崩壊を遂げてしまった³⁹。

ディルタイの「静かな羨望」の先にあるのは、強力なフリードリッヒの統率するプロイセンであって、世界市民思想を真摯に考察したドイツの Aufklärung 思想家たちではない。一部の Aufklärung 思想家の世界市民的理念は「楽観」の一言で片付けられており、その「世界市民主義者たちの楽観」に対する羨望というものはディルタイにはないのである。ディルタイは『Aufklärung とは何か?』のあの冒頭を引用している。「Aufklärung とは人間が自分に責任のある未成年状態から抜け出すことである。(…)あえて賢くあれ！」フリードリッヒを憧憬するディルタイはこれを引用すべきではなかった。これはプロイセンの国策に対して否定的に機能するものであり、それもおそらくは当時のプロイセンにおける最も根源的な批判であったからである。ディルタイはカントをフリードリッヒ2世の陣営に配置することで読者にカント政治哲学を誤読させる。ディルタイの啓蒙思想の歴史記述においては、カント的 Aufklärung とそれを成立せしめた世界市民思想の系譜が埋没することになる。

18世紀に存在した、国境に限定されない倫理を構想した Aufklärung 思想家らの諸考察を、19世紀初頭の人々は楽観的にすぎるという理由から放棄した。後世の人々にはそれを惜しむ様子もなく、それどころか苛立たしさすら垣間見せながらこれを楽観的と切り捨てた。ディルタイの啓蒙史観はその当時の人々の総括を引き継いでいると言える。18世紀の Aufklärung 思想家らが考究した平和思想を不採用とするにしても、まるで逡巡の痕跡を残していないこの決然さ、当時の人々にとっていかに世界市民的平和構想が現実的ではなかったにしても、このあまりにあっさりとした放棄を私は惜しむ。

5. ハーバマース『公共性の構造転換』におけるカント「理性の公共的使用」解釈の問題

カント政治哲学における核心的概念「理性の公共的使用」の思想史的意義に関する詳しい説明を含む研究にユルゲン・ハーバマース (Jürgen Habermas, 1929-) の『公共性の構造転換』がある。18世紀 Aufklärung 思想の公共性に関する議論における一つの理論的達成ともいえる「理性の公共的使用」概念について19世紀の著名な思想家たちはさして気に留めなかったのか、その後の研究においてもこの概念が取り上げられることはあまりなかったため、ハーバマースの議論は注目に値する。

しかし、カント Aufklärung 理論の詳細な説明を含むこの著作におけるハーバマースは、実のところ「理性の公共的使用」にはほとんど思い入れがなく、このことに気づくと、この著作に

おけるドイツ Aufklärung 思想家たちの扱いが全体的にディルタイの啓蒙史観と似通っていることにも気づく。ハーバマースとディルタイの思想史の類似として、まず理性の公共化の論理を唱えた思想家たちがほとんど取り上げられていない点があげられる。ディルタイと同様、ハーバマースもトマジウス、ヴォルフにはほとんど言及せず、世界市民思想を考察したドイツの Aufklärung 思想家を重視していない。私にはハーバマースが意図的にカント的公共性の承認を避けたように思われる。そこで以下において、カントの「理性の公共的使用」に対するハーバマース解釈の問題点を指摘したい。

ハーバマースは 18 世紀における「市民的公共性」は端的に「公論」に表れており、その意義が明確化するのには 18 世紀後半とする。そして市民的公共性の理念が古典的に表面化された局面にカントの法理論が深く関わっているという見通しをハーバマースは持っている。彼は 18 世紀末の市民的公共性の実態を「暴露」し、これに続けてカントに「代表」された「公論」の理念がヘーゲルとマルクスによって批判された経緯を説明する。この一連の議論によってカントの理性の公共化の論理が思想史的にどのような作用を及ぼしたのかが「分析」されてゆく。『公共性の構造転換』をカントに関する記述に注意して読み進めると、ハーバマースがところどころでカントへの不審を表明しているのに気づく。それは例えば次のような箇所を表れている。「カントは論議する (räsonieren) と論議 (Räsonnement) という語をナイーブに Aufklärung 思潮の感覚で使用している」⁴⁰。ハーバマースの記述の仕方には、19 世紀の人々が Aufklärung に対して「楽観的」と述べたときと同じものを感じる。この文は次のように続く。

カントはいわば、まだバリケードのこちら側に立っている。ヘーゲルはバリケードを越える。論議的思考を単なる悟性的見地としてのみ考えて概念の具体的普遍性には達しないと考えるヘーゲルは、プラトンのやり方でソフィストを例示する。ソフィストの論議について、ヘーゲルは次のように述べる。「義務、なすべき行為を、真実に存在する事象の概念から汲み取らず、外面的理由によって正、不正、益と害について決定する」⁴¹。ヘーゲルは、論議する公衆が当然攻撃的に対峙する政治的権威を優越的段階の根拠として正当化するために、この論議を、とりわけその公共的使用を見下す。「国王という概念は、論議にとっては、すなわち反省的な悟性的見地からは、もっとも難解な概念である。そのわけは、この論議が断片的な諸規定に拘泥しているからである」⁴²。

ハーバマースがカントの公共性の議論をソフィストの議論と同一視していることはこの後の論述からも明らかになってくる。ハーバマースはカント Aufklärung 理論の概要を説明した上で、そこに存するとされるカント理論の虚構性に対する批判に取り掛かる。

ハーバマースの議論が説得力をもつように見るとすれば、それはこの議論が前提として 18 世紀の「公衆」を、利益に敏感に反応する「私人」と見定めているからである。単純なようだがここに布石することでハーバマースの議論は一見堅固なものとなっている。『公共性の構造転換』

の土俵上でハーバマースの議論を有効な仕方では反駁できるか否かは、18世紀の「私人」が世界市民主義的な意味で実際に「公共的に」振舞っていた、あるいは努めて公共的に振舞おうと苦心していたということ、事例をあげて証明できるかどうかにかかっているのだが、これができない場合にはハーバマースの議論を認めざるをえないように思えてくる。しかしながら、18世紀の市民を、自己利益を追求する「私人」という性格類型のみをもって語りうるという前段については疑ってみてよいだろう。また彼の言う「市民的公共性そのものの分析、とくにこの公共性において公衆として交渉し合うのは私人であるという事実の分析」⁴³が必要であること、それはよしとしよう。だが、カントの理性の公共化の論理を「私人」の利益を代弁する論理の「代表」と見なすことについては認めるわけにはいかない。

ハーバマースの議論では、カントの公共性理論が私的な利益を重視する公衆との共謀関係にあったこと、またそのカントの論理が虚構であったことが論証される。ハーバマースの洞察には相応の説得力があるのだが、しかし、ハーバマースの議論においてもディルタイの場合と同様、Aufklärungにおける自律的思考の系譜が語られていない。すなわち、「私的なもの」を必ずしも優先せず、むしろ私的なものを優先したくなる人間の傾向を批判的に考察する視座を有していた一部のAufklärung思想家の世界市民思想的側面がその評価対象から抜け落ちているのである。ハーバマースは、カント的公共性の枠組みを構成していたのが私的な利益追求に関心のある私人としての市民であったとすることでカント的公共性と私人の結託を強調した。ハーバマースの議論の問題点は、カントがむしろ批判の対象としていたものとカントAufklärung理論を同一視し、さらに公共的議論の不成功の原因をカントに帰する論理構成をとっていることにある。また、カントAufklärung理論をハーバマースのいう私人としての公衆の発展史と並行して考察することはたしかに必要であるが、それよりも大学や大学教師が主体となるAufklärungの歴史、トマジウスやヴォルフといった大学人たちの系譜の中で語るのが順当なやり方と言えよう。のちに多くの市民たちも関わることになる通俗哲学がもともと大学教師たちの講壇哲学から派生したものであることを考慮すべきであるにしても、当時の世論を牽引した通俗哲学者たちが国の政策を補強するような議論を行っていたことを考慮するならば、通俗哲学者たちを批判する観点を有していたカントを私人としての市民と同化せしめ、両者をまとめて批判するというのは手荒い議論である。それにもかかわらず、ハーバマースは両者の差異にさほど興味を持っていない。むしろ通俗哲学におけるAufklärungとカント的Aufklärungを全く区別して考察すべきではなく、カントもまた通俗哲学の影響を多分に受けている。それでもハーバマースが18世紀Aufklärung思想を語るにあたり私的利益の追求という側面を強調することに違和を覚えるのは、18世紀のAufklärung思想は当初、私的利益追求の抑制にこそ心を砕いていた痕跡があるためである。しかし、自集団の利益追求の行き過ぎを懸念した一部のAufklärung思想家が「世界」に対して正、不正を問うべきであると考えていたことについてハーバマースはあまり感度を示さない。それどころか、そうした人々も利に敏い「私人としての公衆」の中に組み込んで「私人の集合体としての市民」を編制している。

ハーバマースはカントの理性の公共化の論理を次のように総括した。「公共性がカントの体系のカテゴリーの枠組に収まることができたのは、政治哲学にとっても一応当然とされる経験的主体と叡知的主体の分離、現象的領域を叡知的領域一般の分離が、公共性の自由主義モデルの社会的な前提条件——ブルジョアと市民の古典的関係、とりもなおさず、私的悪徳を公的美徳へ転化させる自然秩序としての市民社会——に依拠することのできる間だけであることは疑いのないことである」⁴⁴。「市民的意識の自己理解が『公論 (öffentliche Meinung)』としてその中で表明される一連のフィクションがカントの体系の中にまで及んでいる」⁴⁵。そしてハーバマースは「私的悪徳を公的美徳へ転化させる」ような「自由主義モデル」の枠組みの中で形成される意見について、「ヘーゲルの法哲学が、はじめて公論という名を与えることになる」⁴⁶と述べている。しかし、その「公論」をカントの要請する公共的な議論と同一視することには無理がある。カントが構想した公共性には、可能なかぎり公正な人間関係を取り結ぶための、現代の言葉でいうならば発展途上国に適用される矯正的正義に近い要素も含まれているからである。だが、ハーバマースの議論では、カント公共性理論は「マンドヴィル⁴⁷の『私的悪徳は公共の利益』というスローガンの変異体である」⁴⁸とされる。カントの政治的公共性の議論を可能にする前提条件は「すべて、私的自律に委ねられた、自由競争下の商品所有者たちの社会関係に依存している」⁴⁹というのである。なぜなら、カントによれば「政治的に論議する公衆」と見なしうる人物は、私的財産の所有者だけだからだ、というのがハーバマースのカント公共性批判の根拠である。それでは、カントの公共性が「私的悪徳を公的美徳へ転化させる」自由主義モデルに依拠しているとハーバマースが述べるときのその根拠は一体何であるのか、彼がその典拠としているのはカントの『理論と実践』(1793)の次の箇所である。

市民と呼ばれるために必要な資格は、自然的な資格（子供ではないこと、女性ではないこと）を除けば、ただ次の一点だけである。すなわち、自分が自分自身の支配者であるということ、したがって生計を立てるための何らかの財産（そこにはあらゆる技術、職人芸、芸術、学問を数え入れることもできる）をもっているということである。換言すれば、自分が生きるために他の人から何かを入手しなければならない場合には、自分の諸能力を他人が使用するのを認めることをとおしてそれを入手するのではなく、自分の所有物を譲渡することとおしてのみそれを入手すること、したがって、公共体は別として、それ以外の誰に対しても、ことばのもともとの意味での奉仕をしたりしないということである (AA, VIII, 295f.).

ここを根拠にハーバマースは、カント政治理論において無産者には「理性の公共的使用」を遂行する資格が与えられていないと批判する。「財貨の交換を行うような私有財産の所有者たち」のみが、「自分自身の主人なのであり、彼らのみが投票権——典型的な意味における理性の公共的使用——の資格をもつ」⁵⁰と言うのである。カントの議論において「無産者たちは——公共性

の原理にもかかわらず——政治的に論議する私人たちの公衆から排除されることになる⁵¹としてハーバマースはカントの公共性の議論にさらなる不審の目を向ける。まずハーバマースは、カント理論の想定する社会が「自由な商品交易に正義が内在するというフィクション」⁵²にすぎないとし、このフィクションが「ブルジョアと人間の同一化、利害関心を抱く私有財産所有者と自律的個人そのものとの同一化をもっともらしく見せていた」⁵³と述べる。ハーバマースがここに見るのは、「私生活圏と公共性の特殊な関係」、すなわち、「利己的でない『人間』という姿をとる利己的なブルジョア」と「叡知的主体という姿をとる経験的主体」という二重の仮面を着けた私人たちである。この「利害関心のある私人たち」は「公衆」として集合し、「私的悪徳を公共的利益へ転化させる社会的条件のもとで」、「世界市民的状态」や「政治の倫理への包摂」を「経験的に表象することができる」⁵⁴。そして、「現象的公共体」として「叡知的公共体」を具現すること、換言すれば、「同じ経験的地盤の上で、感性的衝動を生きる商品所有者としての私人の立法と、精神的に自由な人間の立法という二つの異質な立法を調和させ、しかも一方が他方を害することがないように想定する」⁵⁵。このような分析を行った上でハーバマースは、「実践理性の法則を本気で経験的諸条件に依存させることはできない」という理由から、カントはカント哲学体系の中心的区別を政治哲学において整合的に貫徹させることはできないと主張する⁵⁶。

こうした考察を経てカントの公共性概念は最終的に、「経験的意識一般の普遍性」⁵⁷という性質を与えられることになる。カントの理性は「自己実現の歴史的進行の途上で、意識の叡知的統一に対応するものとして、多くの経験的意識の合一を要求する」性質を有しており、カント的公共性とはこの合一によって形成される普遍性の謂いである、というのがその理由である⁵⁸。ハーバマースは、「理性の公共的使用」によって導き出された（ここでは利に敏い「私人」という属性の人々によって導き出されたことになっている）経験的意識一般の普遍性に対し、ヘーゲルが法哲学において「はじめて公論という名を与えることになる」⁵⁹と説明する。ハーバマースは、ヘーゲルがカントの「公共の合意」を「公論」と呼び、それが論議する私人たちで構成された公衆の中でのみ成立するものであることを洞察していたとする。このように考えるならば、そこで形成される「公論」が「多数者の主観的私念」の水準にまで「転落する」のは時間の問題ということにもなる。それゆえハーバマースは「こうして公論は私見の圏内へ追い返される」⁶⁰と結論づけた。

以上のようなハーバマースの解釈に私は反対する。ハーバマースが論拠とするカントの市民の定義がどのような文脈で述べられているのかを確認し、ハーバマースによるカントの著作からの引用の前後の文脈に加え、さらにカントの『理論と実践』準備原稿にも目を向ければ、ハーバマースの指摘した箇所が無産者を排除する論理として機能してなどいないことが了解されるはずである。またなぜ、ハーバマースは「理性の公共的使用」批判を『理論と実践』を用いて行ったのか、それも『理論と実践』の第2節の「国法」に関する議論を用いたのか、このことについて彼には説明責任があるはずだが、これを果たしていない。たしかにこの第2節は、カントの政治的意見としてははじめてまとまった形で述べられたものであったことから、当時この論述

はとくに反響を呼んだと言われている⁶¹。それゆえこのテキストの重要性が低いわけではない。ただ、ホブズ批判として書かれたこの節で注目すべきは、民衆が国の元首に対して譲渡不可能な権利を有していること、言論の自由を有していることなのである。革命などの抵抗権の否定ということもこの節の主題の一つとなっているが、ここでは公共的な強制法としての国法はどのようなものであるべきなのかということについて語られているのである。この節を素直に読めば、そしてこの節で目をひく「パターンリスティックな支配 (imperium paternale)」への批判に注目すれば、カントによる市民の定義が一見、無産者に対して厳しいものになっている理由もわかる。ここで焦点となっている専制政治批判を行うためには市民の自立性を強調する必要があった。後見人の不要を言うにはまず被後見人とされてきた人物が十分に自立していることを後見人に認識させなくてはなるまい。『理論と実践』第2節を専制政治批判としてではなく、有産者の権利宣言として読み込んだ時点でハーバマースの議論は方向を誤った。それに市民の例として挙げられている大土地所有者についても、『理論と実践』準備原稿においては次のように語られている。

国に関しては市民契約 (pactum civile) が先立つことになる。ただし、その存在が他人の意志に依存しているような者、したがって自由な存在を享受していないような者は投票権をもたない。——多くの地主が寄り集まっても国を形成することにはならない。彼らがもっているのはいずれも下位所有権なのであって、それは上位所有権の保持者のもとにおいてでなければならない。その上位所有権の保持者は国の元首なのである。専制国家においては、——換言すれば君主が主権をもつ国においては、市民は存在せず、独裁者と臣民が存在する (AA, XXIII, 138f.).

要するに、現時点において厳密な意味での市民はまだ存在していないとカントは述べている。元首以外のすべての者が何らかの形で自分より上位の者に依存しているからである。この点で『理論と実践』は『Aufklärung とは何か?』と同じ構造を持っている。すなわち『Aufklärung とは何か?』において多くの人間が「自分に責任のある未成年状態」にあると述べられたときと同じことがここでも言えるのである。未成年状態を抜け出して成年になるよう、カントがあらゆる人々を勇気づけたとき（「自分の頭で考える勇気をもて！」）と同じように、無産者を市民の身分から排除することが国法の議論におけるカントの意図なのではなくて、あらゆる人間が自律的な市民となることこそがカントの希望である。カントにとって「市民」とは、「自分の法的な独立自存性をもって社会に存在する人間である。換言すれば、その人自身において普遍的で公共的な立法権力の構成員とみなされうるような人間である」(AA, XXIII, 137)。困難な条件とはいえ、これはそのような状況にない無産者たちを排除するための規定ではない。

ホブズと彼のマキャヴェリズム、すなわち民衆はいかなる権利ももたないという考え方

に対して、(…)とはいえやはり、最初に個人差のない普遍的な民衆意志を根底におき、そしてそこから市民としての資格を導き出すのでなければならない。女性や子どもや日雇い労働者などは自分の力だけで生きていくことができないわけだが、彼らが公共的な仕事に従事することになれば市民としての資格に適合するであろう (AA, XXIII, 134)。

これは『『理論と実践』準備原稿』にあるもので、実際に出版された『理論と実践』では書かれなかった記述である。出版に際してこの記述を削除した経緯については想像するしかないが、ひとつ述べておきたいのは、この論文が出版された1793年はベルリンの検閲が非常に厳しい時期であったことである。同年イェーナで出版されたカントの『たんなる理性の限界内の宗教』については、その前年、ベルリンの検閲局はついに出版許可を出さなかった。このような困難な時期に書かれたテキストを扱うときにはそれこそ行間を読むことが要請されてしかるべきだろう。『理論と実践』においてカントは、上述の準備原稿におけるように言うかわりに次のように述べている。「ただし、自分自身の支配者としての人間の身分を主張できるために何が必要であるのか明確に定めることは、正直に言って少々難しい」(AA, VIII, 295)。実際にはこのように言うに留めたカントであるが、準備原稿においてカントは市民の資格を上述のように定めていたのである。カントは「自分が自分自身の支配者であること」という条件を「市民」に課したが、それは専制政治から脱却するための理論的必要条件として言及したのであって、ハーバマースの解釈のように、この記述をもってカントが「利己的なブルジョア」の集合からなる公衆のみを市民と見なしたと理解することはできない。

また、「理性の公共的使用」は経験的意識の合一を掲げてはおらず、抽象的な普遍性の獲得を目指すものでもない。それはむしろ人間の多様性を承認する理性使用を表現するものであり、原理的には自己中心主義的な私的思惑に対する批判的視座を要請する知である。カントは『実用的見地における人間学』(1798)において次のように述べている。「自己中心主義に対置できるのは、多元主義(Pluralism)だけである。多元主義とは、自分は自分自身のなかに全世界を包みこんでいるのだと思いながら振舞うというのではなく、自分をたんなる一人の世界市民と見なし、そのように行為する考え方である」(AA, VII, 130)。「理性の公共的使用」はまさにこうした多元主義的なあり方を肯定するものである。カントにとり理性の公共化の論理は、18世紀末に民族・国・言語などが共通であるような集団に対して適用される傾向が強まった「共通感覚」⁶²概念を、「世界」・「人類」に対して妥当しうるような「共通感覚」へと再構成するための理論的基礎ともいうべきものであり、それゆえ「理性の公共的使用」と「利害関心のある私人」というのはもっとも相性の悪い組み合わせなのである。「世界」の観点から考察するために理性を公共的に用いる人物は、しばし歩みを止めて周囲を見回す。そして世界に対して正、不正を問う。理性を公共的に使用するということは、あらゆる出来事に先んじて普遍的に確立されている既成の公正を借用するといったようなことではない。それはその時々状況を考察する過程で要請される、顔の見えない遠くの他者をも配慮して考えるというマナーの問題である。さらに言えば、

「理性の公共的使用」は多くの場合、宿命的に出遅れる。実際に理性の公共的使用が要請される場面とは、その多くがすでに起こっている状況に対して「ほんとうにこれでよいのか？」と反省するときであって、たいていの人はいつの間にか進行している事柄について事後的に考察するしかない。だが、たとえもう手遅れであったとしても、理性を公共的に使用した結果そこに不正があると判断したのであれば、これを「世界の読者」に公表することは義務であるとカントは訴えているのである。

ハーバマースは19世紀の法学者ブルンチュリーに、「公論は大衆の刹那的激情によって曇らされ、作爲的に邪道へ導かれることさえある」こと、また「周囲の万人が見誤るときに、ただひとり優れた個人が正しく見る、ということがありうる」こと、そして「公論は主として広義の中産階級の意見である」こと⁶³、「公論は創造的努力ではなく、制御的勢力である」⁶⁴ことを代弁させている。こうした引用もカント的公共性の理論的欠点を言い当てるために動員されているわけだが、カントの理性の公共化の論理をこのような「公論」と同一視するかぎりでは、ハーバマースの議論はカント政治哲学批判としての妥当性を確保することはできない。「公論の歴史」という観点に立つのであれば、実際彼が言及するような史実の発掘には事欠かないだろう。しかし、ハーバマースがその公論についてまわる問題の責任をカントに負わせる意図は理解しがたい。そもそも、カントの「理性の公共的使用」がベルリンの論壇で公に大々的に取り上げられたり、その論理が他の Aufklärung 思想家によってさらに展開された形跡はほとんどいない⁶⁵。『Aufklärung とは何か？』を掲載した定期行物『ベルリン月報』の誌上においてさえ、「理性の公共的使用」に言及した議論は見当たらないのである。

カントは、世界市民思想への風当たりがさらに厳しくなった1790年代、利益追求の過剰によって生じる不正に対する感覚をますます鋭敏にし、とくに国家の名の下に行われる不正に対する批判の姿勢を強めていった。それゆえハーバマースの述べた、18世紀末にカント的「公論」が私人としての公衆の集合からなる市民的公共性の中で実現し、かつそれが後に「私見」に転落したという Aufklärung 史観については、それがカントを主語として語られるかぎり事実誤認であると言えよう。

さいごに

ハーバマースによるカントの「理性の公共的使用」解釈は、カント政治哲学の意義を歪めるものである。そしてこの問題は、ディルタイの「啓蒙」史観に端的にあらわれているように、後世の歴史学者による Aufklärung 理解に由来している。たしかに、ディルタイが語ったところの啓蒙にも Aufklärung の史実が含まれているが、それは Aufklärung 史を部分的に説明するものでしかないのである。このことは同時に Aufklärung の訳語として従来使用されてきた日本語の啓蒙という訳語が抱える問題にもつながるだろう。そして、Aufklärung を啓蒙と訳すことでカント政治哲学の意義を捉え損ねることについては以上の考察によって了解されたはずであ

る。他律的構制の表現である啓蒙という訳語は、「自分で考える」勇気を教えるカント哲学にはふさわしくない。日本語で行われる研究の場合、二重のバイアスがかかっているのである。日本に西洋由来の啓蒙思想が輸入されたとき、それはまずもってディルタイが描いたような啓蒙を意味した。明治時代にカント的な意味での Aufklärung が知られていなかったわけではないのだが、大局的には、18世紀にプロイセンにおいて国民に紀律を教えるためのイデオロギーとして啓蒙が利用されたときと同様に、日本においても啓蒙が要請されたのであった。以上のような経緯によって、Aufklärung は「啓蒙」となり、Aufklärung の方法としての「理性の公共的使用」は忘却されていったのである。

〈凡例〉

1. カントからの引用はアカデミー版『カント全集』を用い、タイトルの略記の後に巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表記する。たとえば、(AA, VIII, 360) は、(アカデミー版、第8巻、360頁)を意味する。
2. カントに関する訳文は岩波書店版『カント全集』から引用したが、訳文訳語に一部変更を加えている。なお、引用文中の傍点による強調は原文によるものである。

註

- 1 Jean École (hrsg.), Christian Wolff, *Geammelte Werke*, II. ABT. Bd. 1. 1, Hildesheim, Zürich, New Zork, 1983, S. 75. クリスティアン・ヴォルフ『合理的哲学、あるいは論理学 *Philosophia rationalis sive Logica, method scientifica pertractata*』の序説第6章「哲学一般に関する予備的序説 *Discursus Praeliminaris de philosophia in genere*」第151節「哲学する自由の定義」より。訳文は山本道雄「クリスティアン・ヴォルフの論理学思想について—『ラテン語論理学』の概念論、判断論、真理論を中心に—(2)」『文化学學年報』第15号、1996年、125頁を参照した。なお、『合理的哲学、あるいは論理学』の翻訳は山本道雄、松家次朗の共訳である。
- 2 宇都宮芳明『カントの啓蒙精神』岩波書店、2006年、V頁。
- 3 中江藤樹(加地伸行校注)『孝経啓蒙』(『日本思想大系——中江藤樹——』岩波書店、1974年、所収、180頁)
- 4 同上、408頁。
- 5 ただし、ドイツ語文献においても自己啓蒙 *Selbstaufklärung* という言葉が使用されることはある。*Aufklärung* は両義的であるため、ドイツにおいても場合に応じてこのように表現しなければならないのだろう。しかし、*Aufklärung* には「自律的」・「他律的」の両方の意味で使用されてきた歴史があるのに対し、「啓蒙」は歴史的に他律的な意味で理解されてきたので、この語の使用には慎重さが求められるだろう。
- 6 Vgl. Otto Brunner (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1, Stuttgart, 1972, S. 247.
- 7 *ibid.* しかし、本稿では1720年以前(1687年以降)も「*Aufklärung* の時代」と定義する。これは現在の研究の標準的な表現である。17世紀末から18世紀を通して思想内容に連続性が認められるため、この表現を採用するのが妥当と考えられる。
- 8 *ibid.*, S. 249.
- 9 ラテン語の *illuminatio* (開明, 照明, 光) も同等の意味を有しており、イタリア語の啓蒙 *illuminismo*、スペイン語の啓蒙 *ilustración*、英語の啓蒙 *enlightenment* は、*illuminatio* を翻訳したものである。さらにこれをドイツ語に翻訳すると *Erleuchtung* である。Vgl. Werner Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft – Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg, 1990, S. 37. ヴェル

- ナー・シュナイダース（村井則夫訳）『理性への希望—ドイツ啓蒙主義の思想と図像—』法政大学出版局，2008年，参照。
- 10 Wolff, a. a. O., S. 92. 邦訳，148頁，参照のこと。
 - 11 『カント全集 14巻』岩波書店，2000年，318頁，参照のこと。
 - 12 Schneiders, a. a. O., S. 19. 邦訳 14頁。
 - 13 ただし，Erleuchtung は啓明主義やフリー・メイソンの文脈で用いられることがある。シェリングは啓明主義の一派を指すのに「光明をあたられた人 Illuminat」という言葉を使用した，これと同じ意味で「啓発された人 der Erleuchtete」の語も一般に使われていた。この当時 Erleuchtung は「バヴァリアの啓明主義者」に対して用いられていたとされるが，ヘーゲルについてはバヴァリアの啓明主義とは係わりを持たないようにみえる活動を指して Erleuchtung という言葉を選ぶ場合がある。（Jacques D'Hondt, *Hegel secret, recherches sur les sources cachees de la pensée de Hegel*, Presses Universitaires de France, 1968. ジャック・ドント（飯塚勝久，飯島勉訳）『知られざるヘーゲル』未來社，1980年，83頁。
 - 14 この点に関して，例えばノルベルト・ヒンスケは，一般的な Aufklärung 理解が本来の意義とは反対の他律的権威的な「啓蒙」理解に向かう原因の一つが『啓蒙の弁証法』（アドルノ，ホルクハイマー著，1948年）にあるとしてこれを名指して批判し，そうした趨勢に抗して Aufklärung の再検討を要請する。「歴史的言説に基づいて Aufklärung の真意や信念を掘り起こすべきであり，こうした再検討がなされなければ Aufklärung の概念はその意義を失う」（Vgl. Hinske, *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt, 1990, S. XIIIff.）。
 - 15 Moses Mendelssohn, *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*. Stuttgart - Bad Cannstatt, 1983, Bd. 8., S. 227.
 - 16 ベルリン啓蒙主義と言われる思想家集団が一派を成していた。彼らは Aufklärung についてかならずしも一致した見解を持っていたわけではないが，徐々に「啓蒙」的要素が強くなってゆく。
 - 17 赤澤元務「啓蒙の『学芸国』と雑誌メディアの興隆」『ヘルダー研究』第12号，2006年，49頁を参照のこと。
 - 18 西村稔『文士と官僚』木鐸社，1998年，100-101頁を参照のこと。赤澤前掲論文，49-50頁を参照のこと。
 - 19 西村前掲書，101頁を参照のこと。
 - 20 赤澤前掲論文，50-51頁を参照のこと。
 - 21 Thomasius, *Fremmüthige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmässige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher*, Bd. 4 (Juli-Dezember 1689, Halle, 1690), Frankfurt am Main, 1972, S. 1149-1150. 訳文は，赤澤前掲論文，51-52頁より引用した。訳文訳語は一部変更している。
 - 22 Vgl. Schneiders, a. a. O., S. 31. 邦訳 29頁。
 - 23 Vgl. Wolff, a. a. O., S. 79. 邦訳 131頁。
 - 24 赤澤前掲論文，57頁から訳文を引用した。Vgl. Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Scherzhaft und Satyrische Schriften*, Bd. 2, Berlin, 1760, S. 342. 訳文訳語を一部変更している。
 - 25 赤澤前掲論文，57-58頁から訳文を引用した。Vgl. Justi, a. a. O., S. 347. 一部訳語を変更した。
 - 26 *ibid.*
 - 27 例えばベルリンの Aufklärung 思想家は「国民国家 Nationalstaat」という語を用いて議論をしておらず，また明確にこれを主張しているわけでもない。しかし，彼らの Aufklärung の議論は国民国家を目指しつつあった。
 - 28 Wilhelm Dilthey, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, Leipzig u. Berlin, 1927. ヴィルヘルム・ディルタイ（村岡哲訳）『フリードリヒ大王とドイツ啓蒙主義』創文社，1975年，参照。一部訳文訳語を変更した。

- 29 *ibid.*, S. 131.
- 30 *ibid.*, S. 99.
- 31 *ibid.*, S. 113.
- 32 *ibid.*, S. 116.
- 33 *ibid.*, S. 117.
- 34 Dilthey, a. a. O., S. 134.
- 35 Dilthey, a. a. O., S. 145.
- 36 Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: *Gotthold Ephraim Lessing — Werke in drei Bänden*, München, 2003, S. 637ff.
- 37 ヴィーラントはドイツ古典主義文学における重要人物である。ヴァイマール宮廷顧問官を歴任した。『ドイツ・メルクーア』の創始者・編集者でもある。
- 38 Vgl. Christoph Martin Wieland, „Ein paar Goldkröner aus — Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen“, *Der Teutsche Merkur* (April 1789), in: J. G. Gruber (Hg.), *Christoph Martin Wielands sämtliche Werke*, Leipzig, 1819, S. 270ff.
- 39 Dilthey, a. a. O., S. 192.
- 40 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, 1990, S. 86. ユルゲン・ハーバマス (細谷貞雄, 山田正之訳) 『公共性の構造転換 (第2版)』未来社, 2000年, 78頁参照。一部訳文訳語を変更した。
- 41 ヘーゲルの引用についてハーバマスは以下の著作から引用している。Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. II, in: Karl Ludwig Michelet (Hg.), *Gesamtausgabe*, Bd. XVIII, Ausg. Glockner, S. 22.
- 42 Habermas, a. a. O., S. 86. 邦訳78頁を参照。引用文中最後のヘーゲルの引用についてハーバマスは以下の著作から引いている。Vgl. Hegel, *Rechtsphilosophie*, in: Eduard Gans (Hg.), *Gesamtausgabe*, Bd. VII, Ausg. Glockner, S. 283f. § 279.
- 43 *ibid.*
- 44 Habermas, a. a. O., S. 194. 邦訳158–159頁。
- 45 *ibid.* 邦訳159頁。
- 46 *ibid.* 邦訳158頁。
- 47 Bernard de Mandeville (1670–1733) は、イギリスで活躍したオランダの医師・哲学者で、著作『蜂の寓話』(1714) が有名である。他に『宗教、教会、自然の幸福についての自由思想』がある。
- 48 *ibid.*, S. 186. 邦訳151頁。
- 49 *ibid.*
- 55 Habermas, a. a. O., S. 187. 邦訳151–152頁。
- 51 *ibid.*, S. 188. 邦訳152頁。
- 52 *ibid.* 邦訳153頁。
- 53 *ibid.*
- 54 *ibid.*, S. 188f. 邦訳153頁。
- 55 Habermas, a. a. O., S. 189. 邦訳153頁。
- 56 *ibid.* 邦訳154頁。
- 57 Habermas, a. a. O., S. 194. 邦訳158頁。
- 58 *ibid.*
- 59 *ibid.*
- 60 Habermas, a. a. O., S. 199. 邦訳163頁。
- 61 岩波全集版『カント全集14巻』410頁, 参照のこと。
- 62 それ以前に文字通りの「世界」を分母とする共通感覚が流通していたわけではないが、少なくとも、

ラテン語という共通語を有するヨーロッパにおける共通感覚（センスス・コムニス）から、かえって各国民国家内の共通感覚という用法へ変化することにより、共通感覚の分母はかえって縮小したと言える。

- 63 Habermas, a. a. O., S. 220. 邦訳 195 頁. Vgl. J. C. Bluntschli, *Staatwörterbuch in drei Bänden*, 2. Aufl. Leipzig-Stuttgart, 1871, Artikel: Öffentliche Meinung.
- 64 Habermas, a. a. O., S. 221. 邦訳 196 頁.
- 65 非公開の場でメンデルスゾーンが、また書簡においてハーマンが言及している以外に重要な議論は確認できなかった。